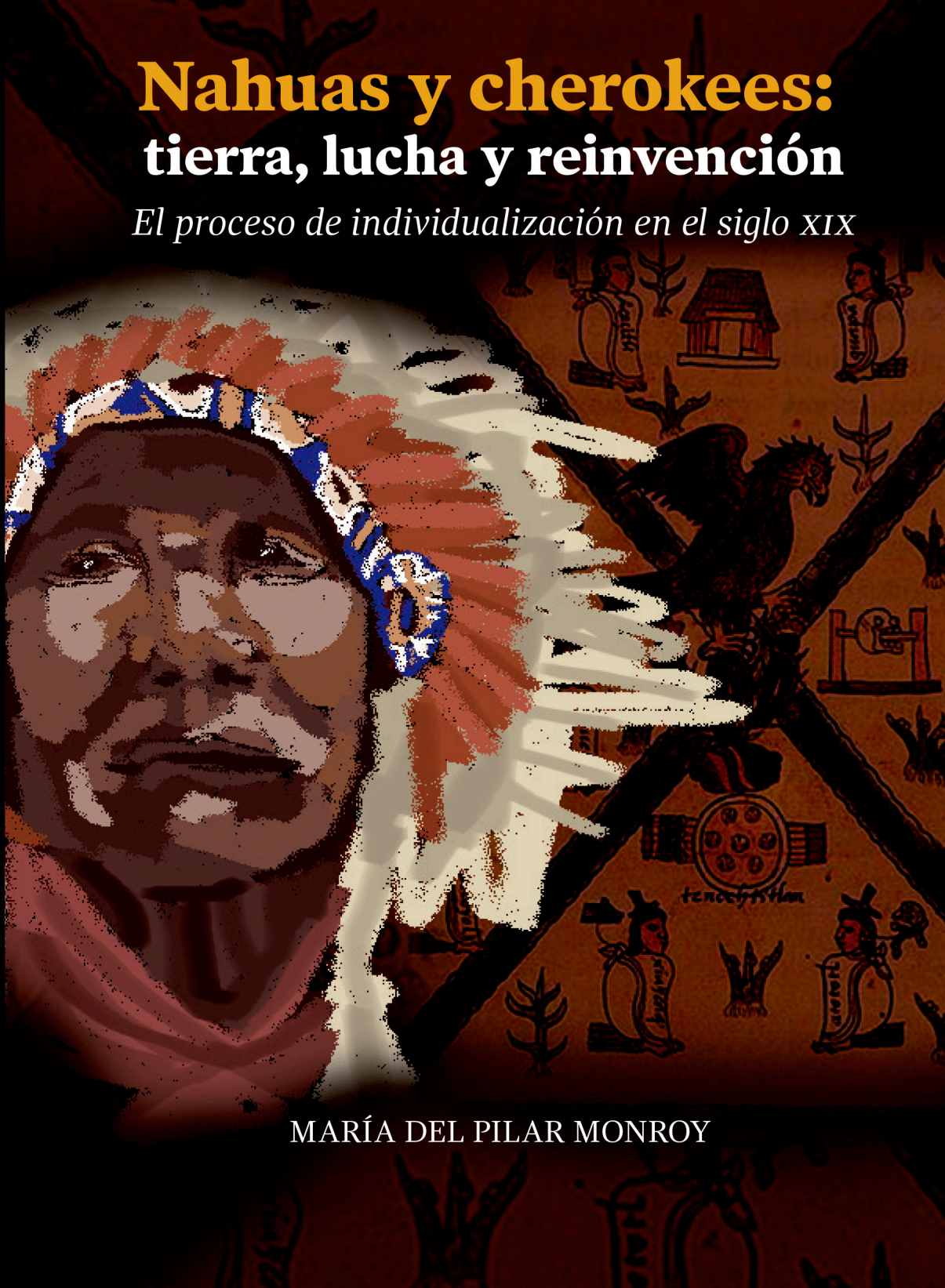
Nahuas y cherokees: tierra, lucha y reinvención

El proceso de individualización en el siglo XIX



MARÍA DEL PILAR MONROY

Nahuas y cherokees: tierra, lucha y reinvención

El proceso de individualización en el siglo XIX

María del Pilar Monroy

Universidad de Guadalajara

Este libro fue financiado con el fondo federal PROINPEP: Programa de Incorporación y Permanencia de los Posgrados en el Programa Nacional de Posgrado de Calidad. Además, fue dictaminado mediante proceso doble ciego.

Primera edición 2018

D.R. © 2018, Universidad de Guadalajara
Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades
Coordinación Editorial
Juan Manuel # 130, Zona Centro
44100 Guadalajara, Jalisco, México
Visite nuestro catálogo en http://www.publicaciones.cucsh.udg.mx/

ISBN: 978-607-547-007-8

Editado y hecho en México
Edited and made in Mexico

A Fabián Medina por el recuerdo de su sonrisa.
Gracias por toda la alegría que le regalaste al mundo.†

Contenido

Agradecimientos. 11

Introducción 13
Un enfoque de estudio 18
Marco historiográfico 22
Aspectos metodológicos 30
Notas terminológicas 39

Primera parte
El proceso de individualización

Capítulo 1. El antiguo orden corporativo 43
Las corporaciones 46
Los bienes colectivos y lo público 50
Las tierras y los bienes comunales 52
El trabajo colectivo 58
El orden comunal cherokee y la nación tribal 60
Pensar y actuar como nación tribal 61
Entre tradición y novedad para definirse como nación tribal 63
La propiedad comunal de la tierra 67
De la constitución de la nación al desplazamiento 70
Dos órdenes comunales 78

Capítulo 2. El liberalismo y el proceso individualizador: México y Estados Unidos en el siglo XIX 81
La constitución de un nuevo orden en México 83
Del reconocimiento de la ciudadanía a la individualización. 91
El indígena ciudadano 97
La consolidación de un proyecto 102
El indio y el liberalismo estadounidense a finales del siglo XIX 109
Las asociaciones civiles y la causa indígena 123

Segunda parte
La individualización de las tierras comunales de los indígenas nahuas

Capítulo 3. La propiedad comunal 143
La propiedad individual indígena 151
Disponer libremente de la propiedad 156
Un nuevo orden 161
Las cofradías en el sur de Jalisco 167
El inicio de las cofradías 170
Una corta vida. 175
Pérdidas materiales y reinvención de la fe 180
Acabar con lo que quedaba. 183
La intervención estatal 189
Una invención compartida. 190

Capítulo 4. Las acciones de los indígenas nahuas
del sur de Jalisco 199
Encontrar la voz de los indígenas 201
La música de viento anuncia algo 213

Capítulo 5. Las festividades religiosas, el último refugio 223
Las capillas convertidas en fortín 224
Entre ruinas y fe 233
Los inicios de la reinvención de una tradición 239
Mutuo beneficio 245
Se institucionaliza una creencia 249
El sistema de cargos 255
El programa cultural de los nahuas 258

Tercera parte
Los cherokees y el proceso de individualización

Capítulo 6. Los cherokees y la individualización de tierras 271
La ley de adjudicación de tierras individuales 273
El Dawes Roll en el Territorio Indio 287
La batalla por la ciudadanía cherokee 296
I am Cherokee Indian by blood 313
Se consuma la desgracia: el Acta Curtis 324
Los cherokees y la entrega de títulos individuales 336
Renta, venta y mercantilización 353

Capítulo 7. Las voces cherokees frente al proceso de individualización de tierras 371
En los pasillos del Congreso 372
Los Congresos Internacionales de las Naciones Indias 392
El memorial de los fullblood 397
De la acción política al retorno del origen 401

Capítulo 8. La vuelta al origen: los *fullblood* y el rescate de su mundo 413
La construcción de un nuevo orden 417
La ceremonia del fuego sagrado y el stomp ground 425
La activación del origen 431
La constitución de un orden social 434
La obtención del fuego, la constitución de un universo mítico 438
Un mundo que sobrevive en los márgenes 446

Conclusiones 453
Los antecedentes del orden comunitario 455
La política liberal y la individualización 456
Las movilizaciones indígenas 458

Archivos consultados 461
Archivos México 461
Archivos Estados Unidos 461
Fuentes primarias 462
Manuscritos 462
Referencias bibliográficas 462

Índice de mapas, diagramas y cuadros 477
Mapas 477
Diagramas 477
Gráficas 477
Cuadros 478
Imágenes 478

Agradecimientos

Muchas personas formaron parte de este trabajo de investigación y me abrieron las puertas de su casa permitiéndome dar forma a un universo que desconocía y que poco a poco comencé a construir, personas que con el paso del tiempo se convirtieron en mi compañía en México y en una parte muy importante de mi vida en Guadalajara, y con quienes logré tejer una bella amistad, como la profe Laura Ibarra y su hija Jazmina, gracias porque su cobijo dio forma a un tipo de familia que todos necesitamos cuando nos alejamos de casa, gracias porque nunca me sentí como una extraña sino como alguien querida, sin esta familia no hubiera tenido a quién decir en las mañanas buenos días y al acostarme buenas noches. Palabras básicas para vivir. También quiero agradecer a Jesús López por escucharme todo el tiempo, porque de tanto hacerlo se aprendió de memoria la historia de los indígenas, en especial la de Sarah y la de Miguel, y recita mejor que yo las conclusiones de este trabajo, su apoyo fue fundamental en momentos en que todo parecía un caos. Gracias a estos tres tapatíos por confiar en mí todos estos años.

Sin duda alguna, esta investigación debe mucho a mi familia que desde la distancia me acompañó. Su unión y el saber que estaban bien, y que podía contar con ellos en cualquier circunstancia me llenó de confianza para poder continuar con mi estancia. A mi mamá por su amor incondicional, y a mi papá por ser mi asistente de investigación, transcribiendo algunos textos; a mi hermana Ana Lucía por ser la mejor organizadora de mi regreso a casa cada Navidad; a María Luisa y a mi nana Diosita por sus palabras de aliento. Gracias, porque nunca los sentí lejos sino muy cerca.

También agradezco a personas que en el Distrito Federal y en Estados Unidos siempre estuvieron dispuestas a ayudarme y me recibieron en sus casas. En México a Mónica Melo y a la profe Constanza Mendoza, y en Estados Unidos a Diana Soto, Nelson Sotomayor y su hija Melany, gracias a esta familia de colombianos que en Nueva York me brindaron calor de hogar y dejaron muy

buenos recuerdos en las dos ocasiones que me acogieron, y con quienes compartí hermosos momentos. En Washington D. C. a Fabián Jarrín por abrirme la puerta de su casa y permitir que tuviera un lugar donde estudiar y dormir, y porque su ayuda hizo que todo fuera mucho más fácil en Estados Unidos, y a la profesora Camilla Townsend porque no dudó en ser mi asesora externa y me recibió en la Universidad de Rutgers, creyó en mi trabajo y guió la investigación en Estados Unidos. A mi director el profesor Sergio Valerio porque me permitió explorar un campo que él y yo desconocíamos por completo, y a pesar de esto no limitó mis inquietudes, ayudándome con cada carta y requerimiento para llevar a cabo el trabajo en los archivos y me enseñó valiosa bibliografía para la comprensión del orden corporativo en la época colonial.

También quiero agradecer a las personas que directamente me ayudaron en los archivos, y en el mar de documentos que exploré, como el director del Archivo General e Histórico Municipal de Ciudad Guzmán, el arquitecto Fernando Castolo y sus ayudantes, porque su trabajo de organización en un archivo de provincia fue la base para esta investigación; sin las labores que realizan estas personas a diario los documentos no existirían o posiblemente estarían extraviados como en otros pueblos de la región. También al personal de *National Archives* en Washington D. C. porque siempre estuvieron dispuestos a ayudarme, en especial la encargada en asuntos indígenas e igualmente a los vigilantes que permitieron que mi ingreso a las instalaciones no fuera tan traumático, llamándome cariñosamente Miss Pi, y se portaron de forma amable y respetuosa conmigo a lo largo de la estancia.

Por último, a la institución mexicana que me apoyó económicamente durante todo este tiempo, al Conacyt (Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología), y permitió que esta experiencia fuera posible, y al Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad de Guadalajara por contribuir a mi formación. Gracias México por darme la oportunidad de conocer personas hermosas y realizar la presente investigación. Gracias por todo el amor brindado.

Introducción

Sarah Beffa, una indígena cherokee de 62 años asistió a la oficina de la *Union Agency* en 1908 para solicitar la venta de tierra que le había sido entregada como propiedad individual 10 años atrás, cuando la tierra comunal fue adjudicada a cada familia indígena. Sarah quería vender la tierra para tener dinero, ya que la propiedad individual era insuficiente para mantener a su familia, pues no contaba con las herramientas y las semillas para hacerla producir, por lo que acudió al Gobierno para ofrecer a la venta una tierra extra que tenía arrendada. Sin embargo, ella no contaba con la libertad de manejar el dinero resultante de la venta, era el Gobierno el encargado de hacerlo. Si Sarah quería que su propiedad fuera vendida debía demostrar que era capaz de manejar el dinero, por lo que ideó un plan de negocios para que su solicitud fuera aprobada, éste consistía en prestar el dinero y cobrar un interés del 8%; con las ganancias obtenidas pensaba construir una casa con tres habitaciones, y luego rentarlas por un costo de 10 dólares al mes; Sarah quería aprovechar la llegada de blancos que trabajaban para la empresa de ferrocarriles y de compañías mineras las cuales estaban en aumento, lo que hacía que la tierra del pueblo se valorizara. De esta forma, Sarah obtendría el doble de lo que producía tener la tierra arrendada. *"I can erect two such houses, and possibly have money left, thus getting double the income the land will bring, while the town property will increase in value as rapidly as the land will"*.[1]

Sarah quería demostrar que al igual que los blancos tenía iniciativa, que era una *entrepreneur Indian*, y que podía responder al nue-

---

1. *General Case; Cherokee nation; Records Concerning Removal of Restrictions on Land Sale and Certificate of Competency; Bureau of Indian Affairs, Records of the Land Division. National Archives Building.* Friedman, M. (1968), The Role of Monetary Policy. American Economic Review, voll. LVIII, marzo,no. 1, pp.1-17
"Puedo erigir dos casas, y posiblemente tenga dinero, por lo tanto, obtendré el doble de los ingresos que la tierra traerá, mientras que el valor de la propiedad de la ciudad aumentará tan rápidamente como la tierra". En adelante todas las traducciones son mías.

vo orden social donde la audacia individual era lo más importante para abrirse camino en el mundo. Sarah había ideado una estrategia no sólo para suplir una necesidad inmediata que era la compra de semillas y herramientas, sino para convertir el bien inmueble en un tipo de capital, y de esta forma hacerlo rendir por más tiempo y obtener una ganancia doble. Ella pensaba que podía tener una entrada de dinero segura para no depender completamente de la producción de la propiedad individual, la cual era escasa y difícil de trabajar. Pero la Union Agency no aceptó su petición, con el argumento de que tenía poca experiencia en manejar negocios. No era sólo que la oficina del Gobierno pretendiera proteger a los indígenas de sus propios actos al considerarlos "poco capaces de manejar el dinero", sino que las tierras de Sarah no contaban con recursos minerales y no estaban cerca de una línea de ferrocarril, por lo que la tierra carecía de valor. Sarah había ingresado a una nueva época en la que debía esforzarse para tratar de sobrevivir ante la ausencia de la comunidad indígena. Por sí misma tenía que enfrentar las disposiciones del Gobierno estadounidense y trabajar la tierra aunque no contaran con los recursos para hacerlo. Sarah demostraba con su plan de negocios que podía adaptarse a las nuevas condiciones y responder como el sujeto individual y emprendedor que el nuevo orden social demandaba. Sin embargo, este nuevo orden le negaba al indígena integrarse y adaptarse a la sociedad anglo-americana, ya que simplemente estaba condenado a vivir de su propiedad individual. Al igual que ella, otros indígenas vivían situaciones parecidas.

Miguel, un indígena nahua contrató a Marcelo Zolano para que le escribiera una petición al Gobierno municipal de Ciudad Guzmán, conocido también como Zapotlán el Grande, en el estado de Jalisco, México, en ésta ponía en conocimiento que las tierras que le habían sido entregadas como propiedad individual eran insuficientes, ya que no le permitían tener una buena producción, razón por la cual se vio obligado a tomar otras tierras para conseguir su supervivencia. Miguel aseguraba que las personas más ricas del pueblo habían sido las agraciadas con las mejores tierras, las cuales años atrás habían pertenecido a la comunidad.

> Si anteriormente éramos propietarios, de todo el ayanado de terrenos que ocupavamos para nuestra labores, que sus mercedes vean que esta enajena-

> do en poder de ricos, por el mismo motivo nos extendemos en todas partes, donde cada uno pueda conseguir para poner nuestras laborcitas [...] (Archivo Histórico de Ciudad Guzmán, en adelante AHCG. Caja 268. Folio 32).

Miguel trataba de explicar que si el Ayuntamiento advertía que otros indígenas estaban esparcidos en el campo asentándose en otras tierras, no era culpa de ellos sino del Gobierno que los había empujado a cometer este tipo de acción. Los indígenas trataron de vivir al interior del nuevo orden social con su tierra adjudicada, pero ésta no les alcanzaba para tener una producción básica de subsistencia; buscar otras tierras y desplazarse a lo largo del campo fue una de las opciones que emprendieron algunos indígenas, luego de percatarse de que las tierras adjudicadas y entregadas como propiedad individual no les garantizaban ni siquiera la supervivencia de su familia.

Sarah y Miguel nunca se conocieron, y es probable que los nahuas y los cherokees no tuvieran conocimiento de que otros grupos indígenas fuera de las fronteras de los Estados-nación vivían las mismas circunstancias y atravesaban por los mismos problemas. La adjudicación de la propiedad comunal y la transformación de los indígenas como propietarios individuales sin comunidad, llevaron a que Sarah y Miguel tuvieran que ser recursivos si querían sobrevivir en el nuevo orden social. Sarah sin mucho éxito trató de vender su tierra extra que tenía arrendada, y convertirse en una agiotista, y Miguel decidió deambular por los campos de la región asumiéndose como colono. A primera vista la pregunta inicial es: ¿qué relación pueden tener un indígena nahua y un indígena cherokee si los dos grupos indígenas son antropológica, histórica y geográficamente disímiles? y ¿qué puntos de encuentros pueden existir entre ellos? Si en la vida real los nahuas y los cherokees nunca se cruzaron en el camino, incluso podría decirse que unos y otros ignoraban la existencia del otro grupo. Entonces, ¿por qué compararlos? Este trabajo se encarga de presentar los puntos de convergencia entre los dos grupos indígenas en un momento específico de su historia social, con el fin de exponer que pese a la distancia y las diferencias entre Sarah y Miguel, la política liberal en relación con el indio los afectó de la misma forma, y tanto nahuas como cherokees tejieron estrategias similares

para hacer frente a la desaparición de sus bienes comunales y de su gobierno indígena.

Este trabajo se centra en plasmar cómo a lo largo del siglo XIX las políticas liberales determinaron el fin de las comunidades indígenas, en particular sus bienes comunales y sus formas de gobierno para convertirlos en propietarios individuales con títulos de tierras y ciudadanos de los Estados-nación. De este modo, los indígenas fueron empujados a ingresar a una nueva época en la que cada sujeto debía idear su futuro prescindiendo de los vínculos comunales. El propósito de este trabajo es reconstruir y entender cómo fue el proceso de individualización de las tierras comunales en dos grupos indígenas a lo largo del siglo XIX: los nahuas del sur de Jalisco, México, y los cherokees de Oklahoma, Estados Unidos. Aunque son comunidades distintas, tanto nahuas como cherokees compartieron una misma experiencia: el fin de los bienes comunales y el gobierno tribal a través del desarrollo de la adjudicación de tierras individuales y la entrega de títulos de propiedad. No obstante, ante este hecho los indígenas llevaron a cabo formas variadas de resistencia para impedir que su antiguo orden social desapareciera. Igualmente, idearon la configuración de la comunidad mediante la reinvención de sus tradiciones, enfocada en el restablecimiento de sus creencias religiosas. De esta forma los indígenas no renunciaron a ser una comunidad al interior del nuevo orden social impuesto.

Sarah y Miguel fueron protagonistas de este largo proceso, se convirtieron en propietarios individuales, se vieron obligados a acudir al nuevo gobierno y tuvieron que buscar mecanismos de sobrevivencia por sí mismos. Pese a esto, la comunidad indígena pervivía. Quizás Sarah y Miguel participaron en la reconstrucción de la comunidad, y a través de ella se dieron cuenta que aunque debían enfrentar el mundo y los nuevos tiempos, los vínculos con su antiguo orden social aún estaban vigentes, e indígenas como Miguel seguían reclamando que la comunidad indígena había sido la propietaria de todas las tierras.

En un momento de crisis los indígenas reconstruyeron su universo ceremonial, y mediante éste demostraron que la comunidad podía seguir aunque carecieran de bienes comunales y formas legítimas y reconocidas de gobierno. Con la invención de la tradición, los nahuas y los cherokees fueron capaces de sortear la individua-

lización de los bienes comunales y el fin de su gobierno al rescatar y desplegar los recursos culturales como herramientas pragmáticas para responder a las nuevas circunstancias históricas. Nahuas y cherokees a finales del siglo XIX vivieron el proceso de adjudicación de tierras, defendieron su estatus comunal y, finalmente, reinventaron sus tradiciones a través de una selección racional de los elementos de su cultura; "la adaptación tuvo lugar para viejos usos en nuevas condiciones y por medio de la utilización de viejos modelos para nuevos objetivos" (Hobsbawm, 2012: 11); así, los indígenas se esforzaron en organizar un programa ceremonial en el que ritos, danzas y narraciones míticas eran conjugadas, y mediante éstas la comunidad indígena se institucionalizaba informal, continua y subterráneamente. Se podría decir que el indígena que participaba en las celebraciones religiosas ingresó al siglo XX sintiéndose como parte de una comunidad, y no como un ciudadano perteneciente a un Estado-nación.

Este trabajo se centra en reconstruir tres momentos que experimentaron y compartieron los nahuas y cherokees de finales del siglo XIX como resultado de la política liberal dirigida hacia el desmantelamiento de las comunidades indígenas en México y Estados Unidos:

1. El proceso de adjudicación de tierras y la erradicación de los bienes materiales indígenas a través de la entrega de los títulos de propiedad individual, acompañada de la anulación de la autoridad indígena.
2. El desarrollo de acciones y mecanismos de defensa llevados a cabo por los miembros de la comunidad ante las instituciones de los Estados.
3. La reinvención de las tradiciones a partir de las celebraciones religiosas como estrategia de existencia de la comunidad indígena.

Años atrás los nahuas habían sido una "república de indios" y los cherokees una "nación tribal". Ambas comunidades habían gozado de autonomía política, por lo que controlaban el acceso a los recursos, contaban con un sistema de cargos, administraban sus bienes materiales y regulaban todo lo concerniente con la población indígena y las instituciones y asuntos externos. Sin embargo, con la centralización del Estado liberal en México y en Estados Unidos,

la "república de indios" y la "nación tribal", respectivamente, dejaban de existir. En ese contexto, ¿cómo los indígenas nahuas y los cherokees vivieron el desmantelamiento de su comunidades?, ¿cómo ambas se enfrentaron al Estado liberal para defender sus bienes, frenar la titulaciones de tierras y oponerse al fin de su gobierno tribal?, ¿cómo estos indígenas empezaron a idear estrategias para que la comunidad no se extinguiera en medio del proceso de adjudicación y ciudadanización?

Un enfoque de estudio

Los nahuas y los cherokees han sido categorizados y estudiados ampliamente bajo distintos enfoques teóricos. Este estudio sólo busca reconstruir una parte de su historia social y documentar a partir de la voz de los actores, cómo las dos comunidades indígenas vivieron el proceso de despojo y expropiación de sus bienes materiales en la segunda mitad del siglo XIX, así como presentar cómo los nahuas y los cherokees en un momento de crisis lograron sobreponerse al desarrollo de la política liberal con los elementos de la cultura que tenían a su disposición.

Se parte de distintos supuestos que se encuentran implícitos en la reconstrucción histórica, uno de ellos es entender a las instituciones tribales como relacionales y políticas, tal como lo indica James Clifford, es decir que aparecen y desaparecen como respuesta a las políticas federales y estatales cambiantes, y al clima ideológico del entorno (Clifford, 1995: 399). Por esta razón en distintas circunstancias históricas las comunidades indígenas se reinventaban en diversas formas, convirtiéndose éste en un acto consciente y racional. Éstas no dejaban al azar el futuro de la comunidad, ni se conformaron con la supresión de su antiguo orden; por el contrario, fundamentan en cada acto su existencia. No obstante, no se pretende hacer una metáfora de la "continuidad" y "supervivencia" de la comunidad, sino presentar los mecanismos de invención y de recuperación de las tradiciones como una de las estrategias usadas por los indígenas para reconfigurar la comunidad. De acuerdo con Eric Hobsbawm:

> [...] "las tradiciones inventadas" implica un grupo de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abierta o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual, que buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado. De hecho, cuando es posible, normalmente intentan conectarse con un pasado histórico que les sea adecuado [...] Es el contraste entre el cambio constante y la innovación en el mundo moderno y el intento de estructurar como mínimo algunas partes de la vida social de éste como variables e inalterables [...] lo que aporta es proporcionar a cualquier cambio deseado (o la resistencia a la innovación) la sensación de lo precedente, de la continuidad social y la ley natural tal y como se expresa en la historia (Hobsbawm, 2012: 8).

La reinvención de las tradiciones eran "formas diarias de resistencia", como las denomina James Scott, por medio de las cuales un "discurso oculto se expresa público y explícitamente en la cara de poder", pues "cuando más grande sea la desigualdad de poder entre los dominantes y los dominados y cuanto más arbitrariamente se ejerza el poder, el discurso público de los dominados adquirirá una forma más estereotipada y ritualista" (Scott, 2000: 22). La búsqueda de las narraciones míticas, el desarrollo de las danzas alrededor del fuego sagrado, la interpretación de algunos objetos que remitían a una historia tribal, y la asociación a una sociedad que se encargaba de preservar las creencias fueron acciones que llevaron a cabo los cherokees a finales del siglo XIX como un mecanismo para revivir su propia historia social y no olvidar quiénes eran y quiénes habían sido antes de las adjudicaciones de tierras y el fin del gobierno tribal. Éstas eran acciones de reactivación de una parte de la memoria colectiva para seguir siendo indígenas cherokees en un mundo de libres propietarios y ciudadanos. Con estos actos los indígenas ponían en evidencia que un tipo de comunidad se restablecía en espacios cotidianos; de ese modo se evitaba una confrontación directa con la autoridad pero al mismo tiempo la desafiaban.

Con la reinvención de la tradición se formaba un discurso oculto de reconfiguración de la comunidad ante el desarrollo de una política explícita como era el proceso de individualización y supresión de las autoridades indígenas, estableciéndose éste como un discurso público en el que prevalecía el desarrollo de las adjudicaciones y la acomodación categórica de los indígenas en el nuevo orden social. Las acciones de los nahuas y los cherokees en

contra de las adjudicaciones, y la reconfiguración de las comunidades a finales del siglo XIX y principios del XX, especialmente en los indígenas de Estados Unidos se desarrollaron en la clandestinidad. Según Clifford:

> Hubo en Estados Unidos tiempos mejores y peores para ser públicamente indio. Los de finales del siglo XIX y comienzos del XX están entre los peores. La política gubernamental favoreció con fuerza la disolución de las tribus y la dispersión de las tierras colectivas [...] No es sorprendente que en el registro histórico haya poca evidencia de vida "tribal" [...] Muchos grupos que más tarde surgirían como tribus mantuvieron un perfil bajo durante estos años. No hubo necesidad política, ni un contexto global favorable que les permitiera poner en evidencia su indianidad en formas espectaculares (Clifford, 1995: 399).

Es por ello que las formas de reinvención de las tradiciones por parte de los cherokees se realizaban en espacios privados y lejos de la presencia de los blancos, esto permitió que la autonomía política de la comunidad sobreviviera ante el peligro que significaba enfrentarse al Gobierno estadounidense. En palabras de Scott: "gracias a una cierta prudencia táctica, los grupos subordinados rara vez tienen que sacar su discurso oculto" (Scott, 2000: 39); de este modo la comunidad indígena cherokee no se desvaneció. Entre tanto los nahuas del sur de Jalisco negociaron como comunidad con la Iglesia católica, y ésta con los ayuntamientos para que sus prácticas ceremoniales no fueran objeto de censura.

La característica fundamental de la reinvención de las tradiciones por parte de los indígenas nahuas y los indígenas cherokees fue el desarrollo de un completo lenguaje conectado con la cultura y con la religión, mediante éste los grupos indígenas no perdieron la memoria histórica y su identidad, y gracias a ella pudieron desenvolverse en un contexto adverso de negación al indio y, por último, seguir referenciándose como comunidad en las procesiones, en las danzas, en las ofrendas y en la elección del sistema de cargos, pues sólo a partir de ellas los recursos materiales e inmateriales estimulaban la cohesión y la solidaridad de los grupos indígenas. Con este trabajo se pretende reconstruir el proceso de reinvención de las tradiciones tan pronto el mundo comunal fue erradicado, es decir, solamente se hace alusión a sus inicios a finales del siglo XIX y los primeros años del XX.

Además, cada una de las actividades también tenía como finalidad revitalizar y renovar la alianza establecida entre la comunidad y la divinidad (Carmagnani, 1988: 48 y 49). Según Marcello Carmagnani:

> [...] se puede pensar, en efecto, que la fase de reestructuración étnica comienza cuando los grupos indios dan señales de recuperación de su cosmovisión [...] El signo de esta recuperación es la renovación de la vieja alianza con la divinidad (Carmagnani, 1988: 50).

Por lo que los indígenas retornaron a sus viejos dioses y a su sistema de creencias e iniciaron un largo recorrido para recuperar sus orígenes y reapropiarse de su pasado.

El regreso a los orígenes a través de la reinvención de la tradición "les daba fuerzas a los indígenas para lanzarse a la reconquista del espacio étnico" (Carmagnani, 1988: 51); aunque no existían bienes comunales, sus tradiciones se convirtieron en un tipo de "bien cultural" que debía de organizarse, y en el que los recursos sociales y económicos que tenían los indígenas eran empleados para su consolidación, y a su vez les servía para enfrentar las transformaciones. En este sentido un tipo de comunidad indígena comenzaba a reconfigurarse a finales del siglo XIX cuando un nuevo orden de propietarios individuales y ciudadanos de los Estados-nación se había erigido.

En consecuencia, la historia de las comunidades indígenas es el resultado de una serie de transformaciones en las que la reorganización de identidades, recursos y autoridades les permitió definirse y reconfigurarse en momentos determinados. El dinamismo ha sido su característica principal para sostenerse y adaptarse a través de la vía ceremonial.

> La participación en actividades ceremoniales permite recrear y recuperar una dimensión étnica para resistir las presiones que provienen del exterior. Estas presiones externas, como la conquista o la fragmentación del territorio comunitario generan procesos de desestructuración que afectan profundamente a las sociedades indígenas, las que se ven obligadas a buscar mecanismos que les posibilitan recrear y recuperar una dimensión étnica que asegure la existencia y la autonomía de la comunidad (Téllez, 2011: 42).

El universo ceremonial se encuentra intrínsecamente relacionado con la memoria histórica, basada en la tradición oral, a la vez que brindaba identidad a un grupo específico pero también justificaba la autoridad mediante una recreación y reproducción del pasado, proceso en el que los especialistas en rituales desempeñan un papel importante (Téllez, 2011: 66), pues ellos son los encargados de restablecer el orden mediante el seguimiento de un ciclo ritual y las actividades necesarias para su realización.

En consecuencia, las comunidades indígenas, lejos de las interpretaciones de la etnografía clásica que las ve como homogéneas y culturalmente pasivas o receptoras, son vistas como una sociedad dinámica, cambiante, que forja y reconstruye su propia historia (Gámez, 2012: 26). Luego del fin de los bienes materiales y la eliminación del gobierno indígena la comunidad se restableció a partir de la selección racional de los aspectos más importantes de su cultura para promover la interacción y la participación común en determinadas actividades, con las cuales se intensificaba la relación entre sus miembros y se resaltaban las diferencias frente a terceros de manera consciente. Por ello, en el trabajo se hará referencia al complejo y largo proceso de pérdida de los recursos indígenas, la forma como se opusieron a su desaparición, y el comienzo de la construcción alterna de la comunidad por parte de los indígenas a través del uso, recuperación y reinvención de la cultura.

Marco historiográfico

El proceso de individualización de las tierras indígenas y el fin de la propiedad comunal en el siglo XIX en México y en Estados Unidos han sido estudiados a partir de distintos enfoques, los cuales han contribuido a entender los alcances y los efectos de la desaparición de los bienes indígenas, y el desarrollo del mercado de tierras en diferentes comunidades a lo largo del siglo XX. La individualización de las tierras en México parte del estudio de la Ley Lerdo de 1856, la cual dictaminó que las tierras dejarían de pertenecer a las comunidades o a los ayuntamientos de los que dependían, para ser parceladas y entregadas en propiedad a los individuos que la detentaban, fueran comuneros o arrendatarios. La literatura histórica sobre el estudio de dicho proceso en los

últimos 50 años puede agruparse en tres enfoques generacionales: el legal, el de levantamientos indígenas, y el regional y comparado.

El primer enfoque (1951-1960) pone énfasis en el ámbito legal de la política liberal y el sistema de propiedad planteado por el liberalismo; los principales trabajos son los de Jesús Reyes Heroles y Moisés Gonzales Navarro. Estos historiadores consideran la desamortización agraria como un tema principal de las ideas liberales; Reyes Heroles analiza el pensamiento liberal como la herencia principal del siglo XIX para la conformación de la nación mexicana, en particular hace uso de panfletos, escritos de la época y fuentes de prensa. Además, entiende el Porfiriato como algo distinto al liberalismo, y niega la continuidad de éste en las últimas décadas del siglo XIX y comienzos del XX (Heroles, 1961). Entre tanto, el trabajo de Moisés Gonzales se acerca a estudiar el desarrollo de las leyes liberales agrarias en Oaxaca y caracteriza la participación de los indígenas como acciones no muy activas, pues los indígenas "se convirtieron simplemente en peones de la nueva economía de plantación, y el grueso de ellos siguió trabajando en sus parcelas el tradicional cultivo de maíz" (Navarro, 1958: 185). Los trabajos de esta primera época de estudio subrayan el sistema de propiedad diseñado por los liberales, su trabajo legislativo y las ideas políticas liberales. Las luchas indígenas por las tierras no son su preocupación principal.

Entre tanto el segundo enfoque (1971-1980) se ocupó de darles voz a los actores sociales que fueron afectados por la reforma liberal de tierras, y documentó las distintas acciones de los indígenas contra el fin de su propiedad comunal. En particular se encuentra el trabajo de T. G. Powell. Para este autor en un primer momento las leyes de Reforma no tuvieron resistencia debido al aislamiento y dispersión de las comunidades, facilitándose el fin del cooperativismo y consolidándose la hacienda como estructura económica del liberalismo. Sin embargo, al mismo tiempo Powell presenta que los indígenas adelantaron distintos tipos de acciones, como invasiones a las haciendas y adherencia a las gavillas de bandoleros.

No obstante, comunidades enteras se desintegraron al perder la base de su solidaridad y de su autosuficiencia económica. Para el autor, durante la época liberal "los campesinos mexicanos no tuvieron organización política ni integraron sus movimientos. A causa de que siempre eran movimientos localizados y no rebelio-

nes nacionales" (Powell, 1974: 156), por lo que fueron fácilmente sofocados por el gobierno nacional y estatal. En este mismo sentido se encuentran los trabajos de Jean Meyer, quien reconstruye el levantamiento de Manuel Lozada en Tepic siendo un peón de hacienda; su obra inaugura los estudios sobre el movimiento campesino en México y las respuestas de los indígenas frente a la desaparición de la propiedad comunitaria (Meyer, 1973). Este enfoque se caracteriza por presentar las luchas como coyunturales, episódicas y violentas; además muestra la poca capacidad de los indígenas para concertar con los gobiernos estatal y municipal. Por último, este enfoque destaca que el desarrollo del fin de la propiedad comunitaria comenzó mucho antes de promulgada la Ley Lerdo, a partir del desarrollo de las legislaciones estatales.

El tercer enfoque (1981-2010) se centra en los estudios regionales y locales en diferentes comunidades indígenas; la producción literaria de este enfoque es extensa y abarca distintas monografías. Las fuentes de trabajo son los archivos municipales, en éstos reposa todo tipo de documentación para reconstruir el proceso de adjudicación de las parcelas de común repartimiento. El trabajo debe hacerse municipio por municipio, ya que se carece de fuentes de carácter estadístico estatal o nacional que permitan ver el fenómeno en términos globales (Manegus, 2006: 54). La historiografía de los últimos años se ha enfocado en estudiar el desarrollo de la adjudicación de tierras en distintos puntos de la República Mexicana, en particular sobresalen los trabajos de la Huasteca Potosina (Ohmstede, 2001), el centro del valle de México (Manegus, 2006: 73-78), también los trabajos adelantados en Michoacán (Seneff, 2004), Yucatán (Güémez Pineda, 2005) y Oaxaca (Arrioja Díaz y Sánchez Silva, 2012). En cada uno de los estudios el fenómeno de la desamortización de tierras es tratado de manera diferente, pues en cada región la adjudicación de tierras sucedió de distinta forma y respondió a distintos factores, como por ejemplo los actores sociales involucrados, el desarrollo del régimen de hacienda o de economía tradicional, el número de población indígena, la organización de las comunidades, el uso por parte de éstas con las tierras excedentes, y en particular la estructura de la propiedad comunal a finales del siglo XVIII, especialmente lo concerniente al arrendamiento de tierras como una práctica extendida entre los pueblos, aunque algunas comunidades controlaban cada una de sus propie-

dades. En consecuencia, de acuerdo con Margarita Menegus los trabajos monográficos desmienten la importancia de la Ley Lerdo como un parteaguas nacional, pues los procesos regionales mostraron ritmos y alcances diferentes. Además los autores coinciden en observar que el desarrollo de la desamortización de bienes es un proceso de larga duración que inicia en el siglo XVIII con la Constitución de Cádiz y las últimas políticas de finales del periodo Colonial (Manegus, 2006: 56).

Por último, en los trabajos presentados es posible observar las dificultades para precisar el tipo de tierras que eran objeto de la ley, las del fundo legal, las de común repartimiento, las ejidales, las propias, las propiedades de uso colectivo como los bosques y pastos. Esto se debe básicamente a la documentación existente en los archivos municipales y al desarrollo de la ley, pues las autoridades municipales procedían contra los distintos tipos de propiedad indígena muchas veces sin seguir correctamente las disposiciones de la ley. Además, se carece de datos suficientes para demostrar cuáles tierras sufrieron con mayor rigor los efectos de la desamortización, y el número de vecinos y familias que había en ese momento con el fin de contrastarlos con el número de tierras adjudicadas y desamortizadas. Por lo que el fenómeno sigue comprendiéndose con las fuentes disponibles en los archivos municipales; sólo resta diferenciar la diversidad regional para comprender el fin de la propiedad comunal a partir de un modelo general (Manegus, 2006: 59).

Igualmente, se encuentran los estudios en los que las fuentes de los archivos locales son utilizadas para comprender el papel de los indios en la construcción de los Estado-nación (sin referirse explícitamente al proceso de individualización de tierras). Estos trabajos inauguran un campo de estudio para comprender que los indígenas no fueron sujetos receptivos que simplemente hicieron levantamientos esporádicos, sino que también desde sus comunidades se organizaron política, económica y culturalmente, y utilizaron diferentes mecanismos para hacer frente a las políticas externas, como lo documenta Cynthia Radding con los indígenas de Sonora, o Peter Guardino con los campesinos de Guerrero (Radding, 1997; Guardino, 1996); con estos estudios se observa que durante la creación de las naciones los grupos populares percibían lo que estaba en juego, tenían claros sus intereses y estaban dispuestos a expresar sus visiones (Tutino y Orensanz, 1997: 535). Los estudios comparados, por

ejemplo, han permitido comprender cómo los indígenas en el siglo XIX construyeron realidades sociales, políticas y económicas alternas cuando fueron relegados de los proyectos de nación. A partir de los estudios comparados se puede observar que este tipo de respuestas no fueron exclusivas de una región; al contrario, distintos actores en diferentes escalas y geografías atravesaron por problemáticas similares y dirigieron su conducta de manera parecida para continuar como grupo social.

La investigación de Florencia Mallon es uno de los trabajos pioneros a nivel comparado sobre cómo los campesinos de México y de Perú se incorporaron en la política nacional durante el siglo XIX mediante la creación de una cultura política popular, y cuáles fueron las semejanzas y diferencias de los procesos históricos y políticos en ambos países. Para ello se sirve de la categoría "*human agency*" con la cual explica cómo el dinamismo y la creatividad de las clases subalternas les permitieron construir liberalismos comunitarios y populares. La noción de que los campesinos y otros actores populares pudieran haber participado en los procesos de imaginar, debatir, definir y cambiar a las naciones se ha mantenido ajena a la historia. De acuerdo con Florencia Mallon: "por mucho tiempo las historias nacionales se han visto y escrito como asunto de élites" (Mallon, 2003: 32). En consecuencia, se ha dado por hecho que los grupos dominantes son quienes construyen las naciones. No obstante, a través de la revisión de fuentes documentales en distintos archivos Mallon presenta cómo los campesinos en el siglo XIX en México y en Perú forjaron una identidad la cual partía de los procesos comunitarios locales, apoyados en numerosos mecanismos de participación centrados más en acciones que en escritos o en discursos grandilocuentes, con los cuales lograron moldear las políticas que tenían un impacto directo en sus localidades.

Sin duda alguna el estudio de Mallon es uno de los referentes principales a la hora de realizar una arqueología comparada de las culturas políticas populares en dos países. No obstante, estos estudios ubican al campesino indígena como el forjador de una nacionalidad moderna a través de las acciones colectivas que adelantaron, pero deja de lado que al interior de estas sociedades existían conflictos y tensiones, y que no era una realidad homogénea en donde todas las decisiones y comportamientos estaban dirigidos a oponerse a los Estados-nación.

En la historiografía mexicana, el presente trabajo se ubica en el tercer enfoque de investigación, al trabajar una región de estudio para reconstruir el proceso de adjudicación y desamortización de tierras comunales, y hacer uso de distintas fuentes de los archivos municipales. Asimismo, se emplea la comparación histórica para develar diferencias y semejanzas con otra comunidad extranjera cuyo contexto social, histórico y económico es disímil, pero con la cual es posible observar que ante un fenómeno de desarticulación de los bienes comunales y eliminación de las autoridades indígenas, los indígenas respondieron bajo una misma lógica de acción: la *producción cultural* como mecanismo para oponerse a los Estados nacionales y enmascarar su constitución como sujetos políticos; a partir de éste los indígenas rehicieron su organización social y lograron mantenerse como un tipo de comunidad al interior del proyecto político liberal.

Respecto a la historiografía estadounidense, el proceso de individualización y el fin de la propiedad comunal se enmarca en los trabajos concernientes al desarrollo de la Ley Dawes del siglo XIX y el proceso de asignación de tierras en propiedad individual a los diferentes grupos indígenas que estaban asentados en las reservas y en el Territorio Indio. Dos generaciones han adelantado investigaciones sobre la adjudicación de tierras a los indígenas, campo conocido como "*the allotment studies*".

La primera generación de historiadores abarca desde los años treinta del siglo XX hasta los años ochenta, y se inaugura con el trabajo de Angie Debo, la primera historiadora que se encargó de reconstruir la política de asignación de tierras en las comunidades indígenas, en particular en los cherokees, los choctaws, los muscogees, los chickasaws y los seminoles, grupos que conformaban las "cinco tribus civilizadas" (Debo, 1940). Angie Debo presenta cómo los indígenas controlaban la propiedad de las tierras y sus recursos, y el grado de organización política que tenían antes de la Ley Dawes, para luego documentar cómo las comunidades fueron debilitadas tras el desarrollo del acto legislativo. El libro fue publicado durante el *New Deal* (1933-1945); este periodo se caracterizó por el desarrollo de una nueva política que pretendía revertir los efectos de la adjudicación de tierras y el fin de los gobiernos tribales (Grahma, 1980: 7). En esa época la investigación histórica se centró en conocer cómo la tenencia comunal de la

tierra fue abolida para dar paso a la propiedad individual, y cómo las políticas federales minaron la autonomía indígena. De igual forma, se encuentran los trabajos de D. S. Otis, quien documenta ampliamente los numerosos actos legislativos del Congreso de Estados Unidos sobre los asuntos indígenas y expone las intenciones económicas y sociales de las reformas (Otis, 1973). El estudio de Otis se considera el único trabajo a gran escala de la Ley Dawes y su impacto en las sociedades indígenas.

En esta misma corriente se sitúan los trabajos de Francis Paul Prucha, quien se enfocó en documentar las relaciones políticas del Gobierno con los indígenas a través de las adjudicaciones, y reunió los distintos puntos de vistas de los reformadores políticos sobre el asunto indígena (Prucha, 1973). Entre tanto, los estudios de Frederick Hoxie y Leonard Carlso abren la perspectiva de análisis sobre la economía familiar indígena durante y después de las adjudicaciones y cómo el Gobierno construyó una visión sobre los indios la cual determinó la construcción de una política. Frederick Hoxie documenta cómo en términos generales el Gobierno definió a los indígenas como "sujetos que estaban fuera del calendario"; bajo esta identificación el Gobierno se asumió como el agente encargado de civilizarlos a partir de la Ley Dawes (Hoxie, 1984). Entre tanto, Leonard Carlson analiza a nivel económico el progreso de las propiedades adjudicadas a los indígenas; según su estudio, éstas se caracterizaron por ser propiedades no productivas, ya que los recursos con los que contaban los indígenas eran insuficientes para garantizar su rendimiento en el mediano y largo plazos, condenándolos a la pobreza (Carlson, 1981).

La primera generación de los estudios sobre el fin de la propiedad comunal y el gobierno tribal resalta principalmente el papel del Gobierno de Estados Unidos en el desmantelamiento de la tenencia comunal de la tierra, y la autonomía política de los grupos indígenas. Los trabajos pioneros de la Ley Dawes no han sido dejados de lado; al contrario, con base en ellos se desarrolló la segunda generación de estudios enfocada en reconstruir y analizar cómo las comunidades indígenas se convirtieron en actores dinámicos durante el proceso de adjudicación, y centran su atención en el uso de los recursos físicos y culturales por parte de los indígenas. Destacan los estudios sobre la mujer y la familia de Katherin Osburn y Rose Stremlau; Osburn se encarga de demostrar cómo las mujeres indígenas

utes del sur de Colorado no declinaron en retener el control de sus comunidades, pues reforzaron la autonomía en su vida marital y sexual al interior del nuevo orden social caracterizado por entregar y anteponer al hombre como el administrador de los recursos y de las propiedades adjudicadas (Osburn, 2009). Entre tanto, la investigación de Rose Stremlau en la cual el presente estudio se apoya ampliamente, permite observar cómo las familias extensas cherokees durante y después del proceso de adjudicación y fin del gobierno tribal dieron continuidad a las relaciones de solidaridad entre sus miembros, pues fueron estas relaciones las que les permitieron vivir al interior de un mundo individualizado, sumado a las decisiones que tomaron las familias nucleares en los asuntos cotidianos sobre la propiedad adjudicada (Stremlau, 2011).

Igualmente se encuentran los estudios sobre la agencia indígena; éstos resaltan las estrategias de resistencia y de negociación de las comunidades indígenas durante la era de las adjudicaciones. Las investigaciones de Emily Greenwald (2002) y de Nicole Tonkovich (2012) coinciden en registrar la negociación que adelantó la comunidad de Nez Perces con el Gobierno estadounidense para mantener su soberanía como grupo tribal. De igual forma se encuentran los trabajos enfocados en la lucha por los recursos que sostuvieron los blancos, los afroamericanos y los indígenas por las tierras adjudicadas, pues la mayor parte de éstas fueron entregadas en lugares áridos y ello condujo a disputas por el control de las tierras que con enormes esfuerzos eran productivas. Sin más alternativas, cientos de familias, especialmente blancas y afroamericanas decidieron emigrar, pues los indígenas se resistieron a dejar sus tierras (Chang, 2010: 8).

Como se observa, esta segunda generación abrió nuevas corrientes de investigación al interior de la Ley Dawes y su desarrollo en las comunidades indígenas; enfoques de género, familia, raza y agencia política comenzaron a ser utilizados para analizar el impacto de la ley en diferentes ámbitos. El presente trabajo retoma los estudios de la primera generación para comprender y presentar el fenómeno de adjudicación de tierras en los indígenas cherokees. De igual forma, se inscribe en la segunda generación con el fin de registrar el poder de decisión de los cherokees durante la selección de las tierras adjudicadas, y por otro lado la forma como trataron de mitigar el fin de sus propiedades y su gobierno tribal

mediante la recreación y el rescate selectivo de sus tradiciones tan pronto como la tierra les fue asignada.

Tanto la historiografía mexicana como la estadounidense sobre el fin de la propiedad comunal y el gobierno indígena en el siglo XIX presentan iguales desarrollos. En un primer momento los trabajos se enfocan en el estudio de los actos legislativos; posteriormente en los años setenta y ochenta se da inicio a las investigaciones que registran los efectos de las leyes en los grupos indígenas y, finalmente, en los años noventa, y la última década los estudios revelan el papel político de los indígenas en la esfera local. Por otro lado, en Estados Unidos los estudios de los últimos 10 años se han encargado de indagar el papel de la familia, la mujer y las relaciones de los indígenas con otros grupos sociales cuando la propiedad comunal fue desmantelada. Entre tanto, en México se cuestiona qué tipos de tierras fueron las adjudicadas, cómo algunas comunidades retuvieron sus recursos y los distintos intermediarios políticos que se involucraron en el proceso. Esto se debe a la necesidad de comprender cómo se desarrolló el proceso de transición de las comunidades indígenas de la época colonial al liberalismo decimonónico en distintas regiones, y los diferentes tipos de acción de las comunidades indígenas al momento de conformarse el Estado nacional. Además, es necesario resaltar que la política liberal sobre los indígenas en el siglo XIX fue diferente en México y en Estados Unidos, por lo tanto las perspectivas de estudio también lo son. No obstante, ambas coinciden en tratar de documentar el esfuerzo de las comunidades indígenas por persistir.

Aspectos metodológicos

Este trabajo se centra en el estudio de dos comunidades indígenas en un momento específico de su historia social, por lo que se recurre a la historia comparada y al uso de la etnohistoria para el análisis de las fuentes primarias. De acuerdo con Hannes Siegrist (2006), la historia comparada hace preguntas sobre cómo se institucionalizaron diferencias y similitudes culturales y sociales. Asimismo examina las experiencias comparativamente históricas, recuerdos, visiones de la historia, grandes relatos, caminos de desarrollo y patrones estructurales con el fin de comprender,

entender y explicar el pasado (p. 379). Además, la historia comparada analiza peculiaridades y diferencias, similitudes y puntos en común y experiencias comparativamente históricas en diferentes sociedades y culturas. La mayoría de los estudios comparados se concentran en tópicos especiales o problemas y examinan el contexto de varias unidades relativamente estáticas de comparación como la región, la nación y la civilización (Siegrist, 2006: 380).

Este estudio comparado tiene como tesis central demostrar que la política liberal dirigida hacia el indio en el siglo XIX en México y en Estados Unidos tuvo como objetivo desarticular a las comunidades indígenas mediante la eliminación de la propiedad comunal y sus autoridades, para convertirlos en ciudadanos-propietarios.

En este estudio la unidad de comparación son dos comunidades indígenas: los nahuas del sur de Jalisco en México, y los cherokees ubicados en Oklahoma, Estados Unidos; el tópico principal a comparar es el desarrollo de la política liberal sobre el fin de los bienes comunales y el gobierno indígena materializados en disposiciones legales. En México a partir de la ley de desamortización, Ley Lerdo de 1857, y en Estados Unidos mediante la Ley Dawes de 1887. Otras unidades de comparación derivadas de los efectos de las leyes liberales en ambas naciones son: la forma como se desarrolló el desmantelamiento de los bienes comunales a partir de la individualización de tierras, acompañado de la supresión de la representación política de los indígenas; los mecanismos y estrategias de defensa de las comunidades y la búsqueda de las tradiciones y los orígenes para restablecer la comunidad. Con esto se pretende evidenciar que el liberalismo respecto a la política indígena tuvo puntos de convergencia y puntos de divergencia en ambos países en el siglo XIX. Por último, es importante constatar que las comunidades indígenas a pesar de sus diferencias actuaron bajo la misma lógica de pensamiento, que se fundamenta en la necesidad de comenzar a reorganizar el mundo social comunitario. Por lo que la pregunta principal a responder es, ¿cómo los nahuas y los cherokees experimentaron la política liberal en el siglo XIX y qué mecanismos de defensa utilizaron para que el antiguo orden no desapareciera y continuara en la siguiente centuria?

Tal y como lo señala Robert Darnton (2009), en este trabajo se va a intentar exponer "cómo la gente organiza la realidad en

su mente y cómo lo expresa en su conducta"; para llevar a cabo esta tarea se recurre a la etnohistoria, la cual abarca el estudio de los grupos étnicos a partir de los documentos históricos que elaboraron generalmente autoridades y terceros sobre los diferentes grupos sociales a lo largo de la historia (p. 11). De acuerdo con Karl Schwerin (1976), la investigación etnohistórica provee una significativa base de datos para analizar secuencias de cambios culturales en distintos grupos sociales. Además, los documentos y los datos extraídos han sido usados para efectuar reclamos por parte de los indígenas con el fin de verificar y atestiguar que en el pasado controlaban amplios territorios (p. 374).

Lo anterior no forma parte de una realidad ajena y lejana en el tiempo presente. En efecto, esto explica los silencios que guardan los archivos y la dificultad para hallar los documentos de posesión de tierras. Durante el desarrollo de esta investigación no se tenía certeza de la existencia de dichos documentos; las preguntas que rondaban eran: ¿en realidad existen o acaso simplemente hacen parte de la historia oral, de la memoria histórica de los indígenas? y ¿por qué en ningún archivo se da cuenta de éstos? En el trabajo de investigación el dilema de la existencia y a la vez inexistencia de los documentos sobre las tierras y los bienes comunales de los indígenas, tanto en México como en Estados Unidos permite identificar que este tema aún no ha sido resuelto, que el pasado de los dos grupos indígenas todavía resuena y que los silencios de la historia la mayoría de las veces representan un ruido que trata de ser ignorado, y que para este caso se ha logrado de manera exitosa.

La documentos responden preguntas determinantes como: ¿cuál era la extensión de tierras?, ¿qué recursos poseían los indígenas? y ¿a través de estos documentos los indígenas tenían certeza de sus posesiones? En México, la cédulas reales eran las que legitimaban a la comunidad el control de una cantidad y extensión de territorio; entre tanto, en Estados Unidos los tratados firmados con los colonizadores primero, y después con el Gobierno estadounidense eran los que respaldaban el uso y posesión de tierra, pero los tratados con el tiempo fueron percibidos como documentos de negociación, no como documentos de posesión. Por lo tanto, los documentos aparte de los tratados en los cuales se hace alusión al control de una extensión del territorio por parte de las comunidades, parece que no existen, y se convirtió en un verda-

dero problema para los grupos indígenas en un momento crucial de su historia cuanto éstos eran los que determinaban el control real del territorio.

Los indígenas conferían autoridad al documento (lo cual se ha mantenido hasta la fecha). La pérdida de éstos fue la forma como las autoridades minaron el dominio de los indígenas sobre sus tierras; cualquier documento de posesión sea auténtico o no reviste de cierto manto de "sacralidad", aunque no se sabe con certeza si desaparecieron o si ciertamente no existen; algunas fuentes en el caso de los indígenas nahuas se encuentran en archivos privados, a éstos se tuvo un acceso restringido. Quien conserva los documentos los percibe como reliquias con efectos inmediatos, como documentos de pleitos pasados que podrían revivirse; en efecto, el archivo privado se encuentra en una antigua capilla indígena y su propietario pidió que su nombre pasara en el anonimato, su padre era litigante. ¿Cómo esta familia se convirtió en dueña de la capilla? Son preguntas que quedan en el aire. Igualmente, en un manuscrito sobre los bienes indígenas del sur de Jalisco que se encuentran en el Archivo del Museo Nacional de Antropología e Historia se afirma lo siguiente: "entre los valiosos manuscritos que poseo y que guardo celosamente en mi archivo, hay dos que adquirí últimamente. Ellos contienen interesantes datos de la rica historia de Zapotlán el Grande colonial" (Cibrián, 1971: 213).

Si bien el autor transcribió los documentos para que "la juventud con sereno criterio juzgue los hechos con la verdad que les proporciona la historia", los documentos originales fueron resguardados por personas naturales; en este caso ¿pretendían protegerlos? y ¿por qué? Esta pregunta no pudo resolverse porque el poseedor de los documentos falleció y no se tiene conocimiento de lo ocurrido con ellos. Con esto se confirma que los documentos de posesión de los bienes comunales sí existen, aunque no se sabe si éstos son auténticos, pero por lo menos guardan cierto valor para sus poseedores y para la historia de la región; además esto devela que el pasado resuena para actores sociales específicos que pueden hacer uso de ellos. En consecuencia, la etnohistoria también es una herramienta política y de memoria colectiva.

No sólo este tipo de prácticas están aunadas al uso de la etnohistoria, la pregunta por los documentos de los pueblos indígenas también está relacionada con los acontecimientos. La Revolución

Mexicana y después la Cristiada arrasaron con los archivos municipales y los archivos de la Iglesia, ésta es una de las razones de por qué el archivo municipal de Tuxpan se encuentra en un mal estado, aunado a la falta de voluntad política para su organización. La dispersión de los documentos de los bienes comunales caracteriza la reconstrucción de la historia de México después de la Independencia. Lo cual dificulta retractar el proceso en toda su complejidad, ya que en los archivos la documentación después de la Colonia se interrumpe. Como dice Charles Gibson: "la memoria de indios vivos cesa" (1955: 581), comienza a perderse. Sin embargo, con las fuentes existentes se trata de reconstruir el fin de la propiedad comunal en los indígenas del sur de Jalisco. Para la reconstrucción de la individualización y fin de los bienes comunales en México se recurrió a las fuentes existentes como: titulaciones de tierras, comunicados, registros de ventas, embargos e hipotecas del Archivo de Instrumentos Públicos del Gobierno del estado, pero en particular del Archivo Histórico Municipal "Juan S. Vizcaíno" de Ciudad Guzmán.

Entre tanto, para escuchar la voz de los indígenas sobre el fin de la tenencia comunal y su gobierno, se utilizaron las apelaciones que realizaron en los ayuntamientos, especialmente reclamos llevados a cabo primero por parte de sus autoridades indígenas, los tlayacanques, y después por los empoderados que contrataron. Asimismo se utilizaron fuentes oficiales como circulares e informes sobre el estado de seguridad pública en la región, los cuales dan cuenta del desarrollo de levantamientos y acciones de protestas. Y por último, para reconstruir el mundo ceremonial de los indígenas durante y después del fin de la propiedad de la tierra, se acudió a la documentación del Archivo del Arzobispado de Guadalajara, en la cual se encuentran registros sobre la extensión y presencia de la Iglesia católica en el culto indígena, y viceversa; asimismo se acudió a fuentes secundarias sobre las celebraciones indígenas a finales del siglo XIX y se presenció en vivo su desarrollo, confirmándose las estrategias de negociación por parte de los indígenas con la Iglesia católica para la ejecución de las fiestas indígenas. Por su parte, la reconstrucción de la historia de las individualizaciones y los bienes comunales de los cherokees a partir de la etnohistoria se efectuó con los documentos que resguarda el Archivo Nacional de Estados Unidos, *National Archives*, allí se

encuentran concentrados todos los documentos sobre asuntos indígenas, junto con los archivos filiales extendidos a lo largo del territorio estadounidense, como el Archivo de Forth Worth de Texas, que corresponde a la región estudiada.

Durante el siglo XIX el Gobierno federal y en especial la Oficina de Asuntos Indígenas, *Bureau of Indian Affairs*, suscrita al Departamento de Guerra, fue la encargada de centralizar toda la información concerniente a los indígenas, así como administrar las reservas indígenas en el siglo XIX. Entre tanto, la *Bureau of American Ethnology* se ocupó de adelantar la documentación sobre el mundo indígena; esta oficina, conformada en 1879 y adscrita al Departamento del Interior, organizó proyectos de investigación en los campos de la arqueología y la lingüística en diferentes grupos tribales; John Wesley Powell fue su promotor. No obstante, al mismo tiempo que se daba inicio al desarrollo del conocimiento sobre los grupos indígenas, el Gobierno adelantaba su desmantelamiento. La documentación y registro de la vida de las comunidades indígenas en el siglo XIX por parte del Gobierno federal representa el inicio de la centralización del Gobierno de Estados Unidos en la población indígena. Al carecer de documentación sobre cómo eran los grupos tribales, las dos oficinas se encargaron de levantar y conservar todo tipo de información antes de su desmantelamiento.

En relación con la documentación sobre la individualización de tierras, la comisión que llevó a cabo el proceso, la Comisión Dawes, levantó un registro exhaustivo de los miembros de las sociedades indígenas; información que fue clasificada y categorizada de acuerdo con la percepción que tenían de los indígenas. Los agentes de indios de la *Bureau of Indian Affairs*, y los etnógrafos de la *Bureau of American Ethnology* eran la cara del Gobierno federal en las tierras indígenas. Mientras que los agentes indios tenían la misión de inscribir cada sujeto indígena, quién renunciaba a su antigua nación tribal con la inscripción, para ser ciudadano estadounidense, los etnógrafos registraban cada detalle de su vida cotidiana antes de que comenzara a perderse con el avance de la sociedad angloamericana. A pesar de esto, la información recopilada por las dos instituciones son las que han facilitado la reconstrucción desmantelamiento de los bienes comunales indígenas.

Por otro lado, los reclamos que llevaron a cabo los indígenas ante el fin de sus comunidades circularon en los periódicos

cherokees, como por ejemplo el *Cherokee Advocate* y el *Cherokee Phoenix*, diarios que promovían la identidad de los cherokees. Los periódicos se encuentran microfilmados en la Biblioteca del Congreso de Estados Unidos. Éstos fueron utilizados por los indígenas durante el desarrollo de la política liberal para expresar su descontento con el Gobierno estadounidense, que cuestionaban la continuidad de la nación tribal y el fin del cumplimiento de los tratados. De igual forma, circularon otros periódicos en la región estudiada, como el *Muskogee Daily* y el *Oklahoma Times*, los cuales se caracterizaron por adelantar propaganda a favor del fin de las comunidades indígenas, para dar paso a la constitución del estado de Oklahoma; asimismo se encargaron de exaltar la llegada de la civilización a las tierras indígenas con el establecimiento de tiendas y todo tipo de comercio, y el fin de la "vida salvaje", los diarios se encargaron de poner en circulación la idea de un futuro lleno de progreso que llegaba con la titulación de tierras y el fin del mundo comunal indígena.

El desarrollo de la etnografía a finales del siglo XIX en Estados Unidos posibilitó contar con documentos sobre la cosmovisión indígena, los cuales fueron utilizados por los científicos sociales, por las organizaciones civiles y por los reformadores para fundamentar un discurso evolucionista en el que los indígenas eran "bárbaros y salvajes", y podrían alcanzar la civilización siempre y cuando asumieran la familia nuclear, se convirtieran en propietarios individuales y recibieran educación en las escuelas del Gobierno. En consecuencia, la etnología y el desarrollo de la antropología estuvieron ligados a la política estadounidense, al poner en circulación un discurso y legitimar la necesidad de asimilar al indio bajo estos parámetros (Wasburn, 1986: 10 y 11).

Esta documentación también es utilizada, ya que la etnografía sobre los cherokees posibilita observar qué tipo de prácticas indígenas subsistían. No obstante, el desarrollo etnográfico en los indígenas cherokees de Oklahoma no es abundante en comparación con la etnografía existente de los indígenas cherokees asentados en Carolina del Norte. Pero esta insuficiencia es subsanada con los registros levantados por los propios indígenas a finales del siglo XIX, quienes se encargaron de rescatar su propia historia y registrarla en su lengua, el *sequoyah,* documentos que tiempo después fueron transcritos por la Oficina de Asuntos Indígenas y que reposan en el

archivo de la *Oklahoma Historical Society*. Esta documentación es utilizada en este trabajo para analizar cómo las cherokees rescataron sus tradiciones durante el proceso de adjudicación de tierras.

Como se puede observar, el desarrollo de la recuperación de fuentes en México y en Estados Unidos difiere. En México sobresale la dispersión de la información debido a que los archivos salieron afectados con los distintos acontecimientos de la historia nacional. Mientras el Estado se constituía por medio de revoluciones y luchas, la documentación de su pasado más reciente se perdía. Entre tanto, Estados Unidos iniciaba la expansión de su frontera interna, experimentándose la centralización y la presencia del Estado en los territorios tribales, de ahí que la recolección de la información sobre los indígenas se haya convertido en una de sus principales tareas, ya que el conocimiento existente sobre ellos era una herramienta de control y de dominio; no era fortuito que los miembros de la infantería y los agentes indios tuvieran conocimiento de las lenguas nativas, así como de las relaciones intertribales.

El trabajo de la etnohistoria no sólo es interrogar el documento, sino el contexto en el que éste fue producido; la documentación existente finalmente da cuenta del proceso de fin de las comunidades indígenas. Si bien en cada uno de los países el objetivo de la política liberal fue el mismo, su desarrollo y organización fue diferente. En México fueron los estados los encargados de ejecutarla, y éstos delegaron la responsabilidad a los ayuntamientos, que con dificultad estaban conformándose sobre los antiguos pueblos indígenas y no contaban con suficientes medios. Mientras que en Estados Unidos fue el Gobierno federal por conducto de la Oficina de Asuntos Indígenas, *Bureau of Indian Affairs,* la encargada de ejecutar la política liberal; para ello contaba con recursos, en particular un cuerpo burocrático, por lo que la centralización de la información fue la regla para comenzar a reorganizar territorial, política y económicamente los territorios donde el Estado se expandía.

En este trabajo la perspectiva de comprensión del mundo indígena parte de la documentación oficial existente sobre los bienes indígenas y el fin de la propiedad comunal, para luego pasar a recuperar la voz de los indígenas a partir de los reclamos que llevaron a cabo en la prensa y en las oficinas del Gobierno. Por último, se hace uso de la documentación existente sobre el desarrollo de las tradiciones indígenas, como descripciones de dan-

zas, procesiones, ritos e imágenes, las cuales fueron recogidas por los párrocos de la Iglesia para el caso de los indígenas nahuas, así como por antropólogos que visitaron la región y documentaron las festividades. Mientras que el mundo tradicional cherokee fue documentado por los propios indígenas a partir de la sociedad que fundaron años después del fin de la comunidad indígena, la *Nighthawk Keetoowah Society*.

Esta investigación se divide en tres partes. En la primera se aborda cómo era el orden comunal indígena nahua y el orden comunal cherokee previo al desarrollo del proceso de individualización, las diferencias existentes de las tierras y la organización espacial de los nahuas y los cherokees. Posteriormente se presenta el desarrollo de la política liberal dirigida hacia el indígena en México y en Estados Unidos; en esta sección se presentan las diferencias y semejanzas de la política así como las limitaciones existentes de la comparación.

En la segunda parte se presenta el desarrollo del proceso de individualización de tierras comunales en el sur de Jalisco, México, en particular se expone cómo las tierras fueran adjudicadas a los indígenas y el fin de la propiedad comunal nahua, en términos generales cómo fue convertido el indígena nahua en propietario individual como condición previa para el desarrollo de las haciendas en la región. Igualmente se reconstruyen las acciones emprendidas por los indígenas en los tribunales, así como la lucha y la defensa por la tenencia comunal de la tierra; en este apartado se puede escuchar la voz de los indígenas y las distintas movilizaciones que llevaron a cabo para que su propiedad comunal no fuera extinguida, y por último se expone la forma como los nahuas reconstruyeron su comunidad a partir de las tradiciones y el programa cultural que elaboraron los indígenas a finales del siglo XIX.

La tercera parte de la investigación se centra en el proceso de individualización que vivieron los cherokees en el Territorio Indio; en este apartado se presenta la forma de adjudicación de la tierra como propiedad individual a los cherokees a partir del desarrollo de la Comisión Dawes, y el complejo mundo que se construyó para convertir a los cherokees en propietarios individuales. También se reconstruye cómo los indígenas apelaron al Congreso de Estados Unidos para defender la nación cherokee y sus tierras comunales, así como las diferentes estrategias empleadas por los

indígenas para dar continuidad a la vida comunitaria. En esta parte se observa la tenacidad de los indios cherokees para permanecer como nación tribal y negarse a ser estadounidenses a partir de la individualización de tierras. Finalmente, se expone el papel que emprendió la *Nighthawk Keetoowah Society* con el fin de conservar y emprender una nueva historia mediante el uso del ritual, la reconstrucción de la historia indígena y la vuelta al origen para reafirmar su identidad al interior de la sociedad estadounidense.

Notas terminológicas

Indio, indígena, nativo americano

El uso del término indio o indígena emerge de las relaciones de colonización de Europa y denota a los pueblos originarios después de la colonización. Estos términos son usados frecuentemente en la literatura y este trabajo no es la excepción. Sin embargo, se prefiere la denominación por su propio nombre, nahuas y cherokees según sea el caso. Entre tanto, el término de indio americano, o nativo americano, fue construido en el siglo XIX durante el fin de las comunidades indígenas y el inicio de su inscripción como estadounidenses, por lo tanto se refiere a un proceso de asimilación del indígena. No obstante, en otros estudios el término de indio americano o nativo americano simplemente hace alusión a los descendientes de los primeros habitantes de Estados Unidos. Para evitar confusiones se dejan de lado los dos términos.

Naciones tribales

Antes de que la comunidad cherokee fuera desmantelada, los cherokees eran denominados como parte de una "nación tribal", ya que tenían un gobierno propio, estaban al interior de un territorio delimitado, tenían una lengua y una cultura particular. Sin embargo, su definición llevó a que los indígenas comenzaran a utilizarla para identificarse y equiparse como naciones independientes, por lo que pasó a ser un término para nombrar a los indígenas, convirtiéndose en un concepto político utilizado por los indígenas y por el propio Gobierno estadounidense.

América, Estados Unidos

No se hace referencia a Estados Unidos como América, sólo Estados Unidos, pues no se está haciendo alusión a todo el continente americano, únicamente al país. Utilizar América como sinónimo de Estados Unidos es negar a las demás naciones que constituyen el continente. Sin embargo, el término oficial es Estados Unidos de América.

Individualización, adjudicación

La individualización significa la fragmentación de las tierras comunales en lotes de propiedad individual para las familias indígenas. Mediante la individualización el indígena se convierte en legítimo propietario de la tierra a partir de la extensión de títulos individuales. De igual forma, la individualización está relacionada con la necesidad de que el individuo deje de lado los vínculos comunitarios y se asuma como indígena con propiedad privada. Además, denota que el resto de tierras comunales como tierras de mejoras, tierras de repartimiento, bosques, pastos y otros bienes comunales dejan de ser parte de la comunidad y son traspasados a personas naturales y jurídicas por medio de relaciones de compra-venta. Entre tanto, la adjudicación es el proceso por medio del cual se lleva la parcelación de la tierra, se adjudica, se entregan títulos individuales de propiedad y se desmantela a través de su ejercicio la tenencia comunal de la tierra. Por lo tanto, se utiliza indistintamente adjudicación e individualización, los dos forman parte de un mismo proceso.

Allotment, severalty

En su versión en inglés allotment significa el proceso de dividir la tierra comunal en partes o lotes para conformar extensiones de propiedad individual. Entre tanto *severalty* es la tenencia de la tierra en propiedad individual, garantizada a cada familia nuclear por medio de títulos de propiedad. El *allotment* es el proceso de división de la tierra comunal para la creación de la *severalty,* la propiedad privada.

Primera parte
El proceso de individualización

Capítulo 1
El antiguo orden corporativo

Zapotlán, Tamazula y Tuxpan conforman el conjunto de pueblos más sobresalientes de la región de estudio en el sur de Jalisco, lugar de asiento de la población indígena de origen nahua-purhépecha. Antes de la colonización, los nahuas vivían de forma dispersa y era súbdita del estado tarasco de Michoacán (López Luján y López Austin, 2014: 254-256). No obstante, con el desarrollo del proceso colonizador iniciado en 1530, los españoles impusieron una forma de organización del territorio en función de sus intereses. Zapotlán se caracterizó por ser un asentamiento de familias y empresarios españoles orientados hacia la agricultura de cereales, la ganadería y los favores de la administración política. Mientras que en Tamazula y los pueblos aledaños se asentaron colonos europeos, promotores de la plantación de la caña de azúcar, ya que la zona contaba con suficiente agua y, posteriormente, con mano de obra africana traída del puerto de Veracruz. Por su parte, Tuxpan fue el centro de la vida indígena nahua. En este pueblo arribó la población indígena que se encontraba dispersa en el valle, así como los sobrevivientes de las grandes epidemias (Lameiras, 1983: 9). Los indígenas que habitaban Zapotlán, Tamazula y Tuxpan contaban con un tipo de organización política auspiciada por la monarquía española e iba de la mano de la cristianización llevada a cabo por los curas franciscanos.

Según Patricia Núñez, los pueblos de Zapotlán, Tuxpan y Tamazula existían en la época prehispánica y constituían una región que dependía del estado tarasco. Cuando los españoles conquistaron estas tierras, la provincia no se desintegró en lo concerniente a sus límites territoriales, mientras que la organización política iría transformándose de manera paulatina (Núñez, 2004: 6). La relación de los pueblos llevada a cabo por los españoles en el siglo XVI señala que antes de su llegada la región estaba habitada por una población bastante numerosa calculada en 20 mil gentes y más

(Acuña, 1987: 377-403). Sin embargo, los indígenas no estaban agrupados, vivían en asentamientos dispersos ubicados junto a las laderas y en terrenos propicios para el cultivo con fuentes de agua.

Cuando los españoles llegaron a estas tierras se encontraron con una organización política particular dominada por los tarascos de Michoacán, quienes controlaban amplios territorios a través de una red de funcionarios nombrados por el *cazonci,* máxima autoridad del estado tarasco; dios principal en la tierra denominado "*Curicaueri*". El *cazonci* había nombrado al señor de Tamazula, y éste tenía bajo su mando a los gobernantes de Zapotlán y Tuxpan. El *cazonci* se encargaba de la distribución de la tierra para asentamientos y cultivos, mientras que el gobernador era responsable de congregar los pueblos para las guerras; entre tanto los restantes funcionarios, denominados *caracha-capacha*, llevaban a cabo el conteo de la población, la recolección de tributos y de mantas de algodón, así como la inspección de la pesca, la extracción de miel y la elaboración de mezcal (Núñez, 2004: 6).

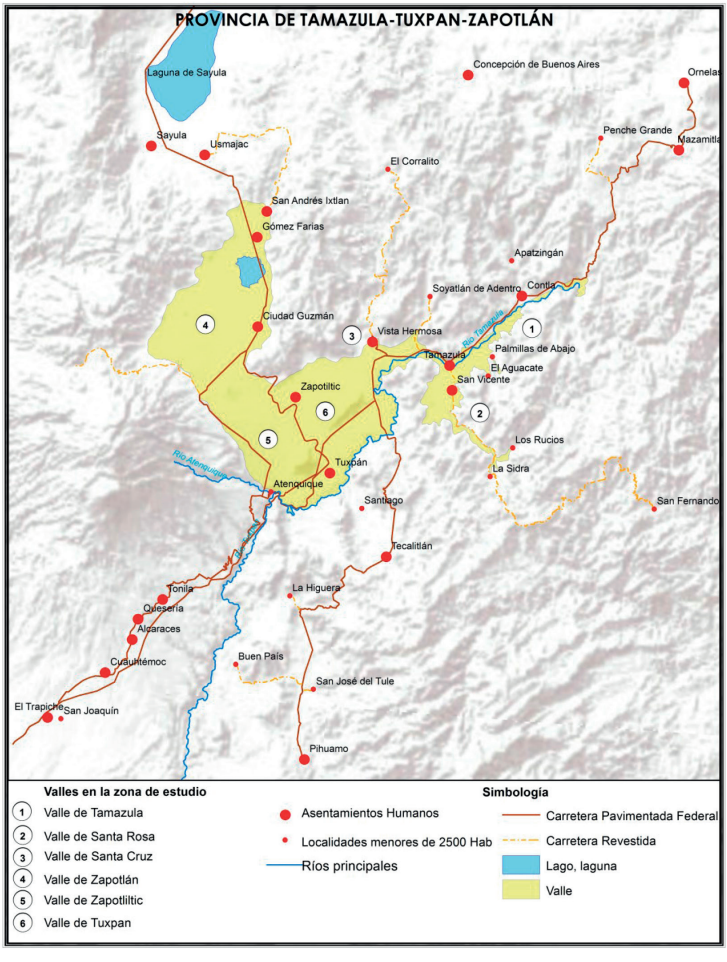
Antes de la llegada de los españoles el estado tarasco controlaba y organizaba a la población indígena de Zapotlán, Tuxpan y Tamazula. La presencia de los tarascos en estas tierras tenía como objetivo la obtención de recursos, en especial plata y oro, los cuales no eran abundantes, así como algodón, resinas, cacao, plumas y en especial sedimentos de sal y salitre del valle. La región era para los tarascos una zona de tránsito hacia territorios con recursos aún más valiosos como la obsidiana, cuyos yacimientos se encontraban al norte (Perlstein, 2004: 123). La colonización española se sobrepuso a la organización tarasca en Zapotlán, Tamazula y Tuxpan y no se diferenció radicalmente del resto del territorio mesoamericano. Tan pronto fue reducida la población indígena por la presencia militar, la región fue ocupada por los frailes franciscanos en 1530, convirtiéndose estas tierras en la encomienda de Hernán Cortés. Sin embargo, el conquistador nunca tomó posesión de estos territorios personalmente sino que los repartió a sus seguidores mediante el sistema de encomienda, por lo que Alfonso de Ávalos quedó como una de las figuras más poderosas de estos territorios (Núñez, 2004: 39). De esta forma, las tierras serían reconocidas en la época colonial como la *Provincia de Ávalos*, y en ésta, encomenderos y funcionarios comenzaron a organizar los

pueblos conquistados a partir de la entrega de mercedes de tierra (Mayorga, 2002).

Según Peter Gerhard (2000), para 1570 sólo sobrevivía una pequeña parte de la población al momento del contacto. Así, en 1580 Tamazula tenía 20,000 indios y 43 años después, en 1623 contaba con 1,700 indios (p. 349). En el siglo XVI había pocos españoles como funcionarios, sacerdotes, ganaderos y mineros. Pero más tarde, con el desarrollo de la hacienda el patrón de poblamiento comenzó a cambiar (Gerhard, 2000: 349). De otro lado, los franciscanos cumplieron un vasto programa de congregación antes de 1552 que condujo a la desaparición de muchos asentamientos indígenas. Primero fue Zapotlán entre 1531 y 1533, y posteriormente Tuxpan en 1536 (Fernández, 1994: 26). Los frailes iniciaron un patrón de asentamiento desde los puntos más extremos, como Colima, hasta puntos intermedios como Zapotlán y Tuxpan.

La provincia contaba con recursos naturales que durante la época colonial le permitió desarrollar diversas actividades económicas. Los bosques eran ricos en madera, los valles eran propicios para la agricultura, mientras que las partes altas contaban con pastos que permitían la reproducción y proliferación de ganado, y las cuencas hidrológicas favorecieron la ganadería y la agricultura así como el desarrollo de cañaduzales (Núñez, 2004: 9). A partir de la segunda mitad del siglo XVI el uso de la ganadería traída por los colonizadores se combinó con la agricultura de tradición indígena. En la época colonial los valles de Zapotlán se convirtieron en los principales productores de trigo, conformándose la hacienda triguera. Igualmente, la región se transformó en un centro de producción agrícola basado en la hacienda azucarera y ganadera, la cual gradualmente incorporó a la población indígena, mulata y mestiza, y modificó las formas de trabajo obtenidas a través del tributo y del sistema de encomienda.

Mapa 1
Provincia Tamazula, Tuxpan-Zapotlán. Sur de Jalisco



Fuente: INEGI. *Base cartográfica de Ciudad Guzmán*. Renne Vaca. Laboratorio de Geografía. Universidad Nacional de Colombia.

Las corporaciones

Durante la Colonia, la Corona organizó un sistema político a partir de la *Monarquía corporativa*, vínculo político que unificaba a los

hombres reunidos bajo la tutela, lejana para América, de la Corona de Castilla (Lempérière, 2013: 11). Ésta englobaba un universo de comunidades y de corporaciones que se fundaron en la Nueva España desde la Conquista hasta finales del siglo XVIII. De acuerdo con Annick Lempérière, base para explicar el sistema corporativo, la Corona establecía su autoridad al impulsar la creación de ciudades, villas y comunidades rurales junto con innumerables corporaciones, como por ejemplo hospitales, conventos o cofradías de españoles, cofradías de indios, universidades, colegios, gremios, órdenes religiosas y repúblicas de indios. Cada una de ellas tenía una misión de acuerdo con su función; entre ellas se destacaba administrar los asuntos del gobierno, procurar el bien común, dedicarse a la salvación de las almas, garantizar la obediencia y el control de la población. Además, cada corporación estaba dotada de constituciones, un conjunto de reglas bajo las cuales sus miembros eran reclutados y dictaminaba procedimientos de elección de sus dirigentes (Lempérière, 2013: 12). Según esta autora, la creación corporativa no cesó hasta el fin del antiguo régimen.

La corporación era la organización política y social que experimentaron y vivieron los indígenas nahuas del sur de Jalisco durante la Colonia antes del desarrollo del régimen liberal después de la Independencia. El sistema corporativo marcó un estilo muy particular al proceso de transición entre el antiguo régimen y la época republicana (Lempérière, 2013: 13). El sistema de organización corporativa de la Corona hacia los indios tuvo la intención de evitar que los conquistadores los gobernaran, y optó por confiarles a los indios su propio gobierno combinado con la dotación de bienes de comunidad bajo la tutela de las órdenes religiosas y los jueces reales (Lempérière, 2013: 14).

Como lo ilustra Annick Lempérière, el gobierno del rey, lejos de retener el monopolio de la autoridad, lo comparte con aquellos que representan, dirigen y asisten al pueblo de la ciudad. Este conjunto es unificado por la cultura católica, que ve en el bien común y el buen gobierno las condiciones fundamentales de la realización de la justicia y la salvación colectiva (Lempérière, 2013: 26). Las corporaciones se caracterizaban por poseer bienes colectivos, no importaba lo modestos que fueran, y ser cuerpos autónomos de gobierno organizados a través del sistema de cargos. Además, las corporaciones eran legales ya que su autoridad superior de-

bía ser un señor, un obispo o el rey, por lo que eran reconocidas como una persona moral y jurídica al estar dotada de estatutos, permitiéndoles administrar los bienes y estar representadas en los tribunales. Por último, su objetivo principal era trabajar en pos de un fin colectivo, ya fuese espiritual, o alcanzar el bien común (Lempérière, 2013: 26). Las corporaciones tenían la capacidad de resolver problemas prácticos de orden administrativo, asistencial o político, situaciones que el Gobierno monárquico era incapaz de enfrentar por sí solo (Lempérière, 2013: 29).

Los indígenas estaban vinculados a la "república de indios"; por medio de este cuerpo los nahuas eran integrados a la cultura hispánica al ser reconocidos como cristianos y vasallos del rey de España, dotados con su propio gobierno y bienes colectivos. La república de indios contaba con ciertos "privilegios", nada desdeñables, como el de disponer de un tribunal especial que resolvía sus problemas, en particular los relacionados con las tierras, así como exenciones fiscales y contar con oficiales particulares para la recolección del tributo como eran los corregidores o también denominados justicias en las respectivas comunidades (Lempérière, 2013: 59).

La república de indios fue una institución que controlaba la vida interna de los pueblos, sus funciones se repartían entre los cargos y las responsabilidades del cabildo. Por ejemplo, los pueblos denominados cabeceras dispusieron de un gobernador, dos alcaldes, entre dos y seis regidores, dos alguaciles, un escribano y un número variable de mozos. Los pueblos considerados sujetos contaban con los mismos cargos pero en menor cantidad (Arrioja, 2014: 45). Los cargos eran selectivos y su criterio de elección se basaba en la virtud y las buenas costumbres demostradas en público. Entre las funciones generales que tenía el elegido, estaba la de aumentar o incrementar en algo los bienes comunales que estaban a su cargo. Ésta era su mayor responsabilidad y tarea.

Los frailes franciscanos mantuvieron las autoridades municipales en Zapotlán y Tuxpan como los *Tlayacanques,* quienes fungían como alcaldes de las repúblicas de indios, y el *Tehuehueyo* la autoridad principal en los respectivos barrios. Entre las funciones que tenían los representantes políticos de los indígenas estaba la organización y la implementación de todo tipo de trabajo, el reparto de las parcelas comunales entre las unidades familiares, el con-

trol de los recursos de la comunidad, la recaudación de tributos, la vigilancia del orden social, el cumplimiento de las festividades y el mantenimiento de las capillas barriales y la iglesia principal. Los franciscanos persistieron en mantener el poder político de la comunidad indígena, ya que éstos permitían la organización y el control de la población indígena (Lameiras, 1982: 37).

Cualquiera que fuera el gobierno de las corporaciones, éste siempre tenía una dimensión temporal y espiritual. Incluso si se trataba de corporaciones laicas o completamente profanas como el cabildo, su régimen nacía de reglas y de valores religiosos (Lempérière, 2013: 40). El rey, como sus vasallos, estaba subordinado al servicio de Dios, y comprometido en las relaciones de reciprocidad. Sin embargo, la Corona no tenía la capacidad de solventar todos los gastos, de tal forma que se servía de los vasallos organizados en las distintas corporaciones para sufragar los gastos, como por ejemplo la construcción y el mantenimiento de las parroquias (Lempérière, 2013: 41). Paralela a la república de indios estaba la república de españoles. Ambas se distinguían en la división del espacio y dependían de gobiernos civiles y eclesiásticos distintos. Sin embargo, con el paso del tiempo las uniones interétnicas produjeron una población de castas y mestizos desprovistos de un estatus jurídico y espacial bien definido. El hábitat español rebasó progresivamente los límites de la traza, mientras que los indios eran atraídos hacia el interior donde se desarrollaban las actividades comerciales, la artesanía y el trabajo doméstico (Lempérière, 2013: 59).

La organización espacial colonial de Tuxpan se caracterizó por la disposición de diez barrios de indios con sus respectivas capillas y santos. Siguiendo una estrategia generalizada se asignaron tierras al poblado para su *fundo*, y se dividió éste en 10 parcialidades —barrios—. La vida del orden corporativo de la república de indios del sur de Jalisco se caracterizó por la erección de capillas, la asignación de uno o varios santos patronos a cada una, la organización de cargos y de festividades en cada unidad de barrios, así como la organización del calendario anual festivo y laboral, en el que las distintas unidades participaban regular y exclusivamente (Lameiras, 1983: 9). En cada uno de los 10 barrios de Tuxpan había un fondo piadoso de campo, cuyos productos se destinaban al culto de los santos titulares de dichos barrios. En 1817 el cura

de la iglesia principal informaba que los indígenas "organizaban sus repúblicas, criando alcaldes, mayordomos y fiscales, y traían maestros de oficios para que les enseñaran música, que los naturales imitaron con mucho primor posteriormente" (Ortiz, 2009: 24).

Entre tanto, los indígenas de Zapotlán estuvieron ocupados en la producción y distribución de alimentos y comenzaron a ser extraños en su propia tierra desde finales del siglo XVI, disminuyendo sensiblemente su número, en tanto aumentaron gradualmente el de españoles, criollos y mestizos que se asentaron y reprodujeron en el poblado (Sauer, 1948: 86). En últimas, como afirma Otto Shöndube, los indígenas de Zapotlán "se fueron diluyendo en la propia sociedad".[2] El mestizaje de los indígenas en Zapotlán condujo a su reducción. Una de las explicaciones al respecto fue el desarrollo de intercambio y de concentración de mercancías que llevó a intensificar los contactos entre indígenas y extraños. A pesar de esto, los indígenas de Zapotlán conservaban la república de indios y los bienes comunales.

Los bienes colectivos y lo público

Siguiendo de nuevo a Annick Lempérière, la posesión de bienes por parte de las corporaciones es un factor decisivo para explicar la vitalidad, longevidad y coherencia de la forma corporativa de gobierno (Lempérière, 2013: 51). La comunidad de bienes constituía la encarnación temporal del bien común. La expresión "bienes colectivos" designaba medios de condición diversa que permitía a las asociaciones de la Iglesia o no, llevar a cabo obras. Los bienes dependían de las finalidades de cada corporación. Todas ellas aspiraban a concretizar su empresa por medio de la adquisición o construcción de edificios. Cualquiera que fuese su naturaleza, estos bienes eran colectivos y públicos a la vez, no solamente porque provenían de limosnas del público, sino también porque tenían fines y usos públicos (Lempérière, 2013: 54 y 55).

El objetivo de los miembros de las corporaciones era uno solo, la existencia y el incremento de los bienes del respectivo cuerpo

2. Entrevista realizada a Otto Schöndube el 21 de junio de 2012.

corporativo. La intensa vida asociativa era el fin en sí mismo. Esto explica según Lempérière que los debates y los intercambios de ideas no fuera su vocación, pues el objetivo era la unanimidad alrededor de los fines de la corporación. El consenso se concretizaba en torno a la administración de los bienes colectivos cuyo modelo era los patrimonios familiares, es decir la economía doméstica. De ahí que la honradez fuera el valor que se privilegiaba en un cargo, pues suponía garantía en la administración del bien común a través del servicio al público (Lempérière, 2013: 56). Durante la Colonia el término "comunidad" estuvo asociado a los bienes y las cajas de comunidad. Algunos pueblos, al no contar con recursos que les permitieran rebasar los niveles de autosubsistencia, se basaban de la economía pública, con la cual se reunía la totalidad de los excedentes. En este sentido, las repúblicas se encargaron de fomentar el cuidado y la explotación de los bienes comunitarios, ya sea por medio de las faenas o la ayuda mutua. Dicha economía sirvió para financiar el mantenimiento de las casas reales, sufragar la construcción de templos, liquidar los salarios de los maestros y costear los litigios agrarios de los pueblos (Pastor, 1987: 219-280).

Las cajas de comunidad solventaban los gastos de la república de indios. Mayordomos y fiscales eran los encargados de administrarla e incrementar su importe bajo la supervisión de las órdenes religiosas. Por medio de las cajas de comunidad se garantizaba el mantenimiento de los bienes de la república de indios, y la realización de actividades religiosas. El dinero de las cajas de comunidad provenía la mayor parte del arriendo de las tierras indígenas a terceros así como de la compra y venta de ganado. Asimismo, los miembros de las corporaciones gozaban de un estatus denominado "vecino" (Lempérière, 2013: 63). El estatus de vecino no estaba relacionado con un origen étnico; la vecindad confería el privilegio de participar en los beneficios del bien común. Éstas actuaban a menudo colectivamente y se hacían representar por uno de sus miembros. La concepción de ésta era la del bien común, los derechos colectivos y de costumbre, y cuya utilidad residía en llevar a cabo los propios proyectos (Lempérière, 2013: 66). El "bien común" era un ideal colectivo que compartían tanto la república de indios como la república de españoles. Tanto las élites como los humildes invocaban la vecindad para formular sus peticiones (Lempérière, 2013: 71). El bien común tenía una traducción muy

concreta en la importancia cuantitativa de los bienes colectivos que administraban las corporaciones, la cual era inseparable de la idea de servicio público (Lempérière, 2013: 71). Para Annick Lempérière la noción de soberanía absoluta era la de "república", ésta le permitía a los vasallos concebir su organización política y su modo de gobierno (Lempérière, 2013: 75) orientado hacia la búsqueda del bien común y la comunidad perfecta (Lempérière, 2013: 76).

La existencia de la república de indios no sólo era sinónimo de autonomía de gobierno y posesión de bienes comunales. También connotaba, según Águeda Jiménez Pelayo, que los indígenas estaban sujetos a tutelaje; por ejemplo, los indios no podían ejercer libremente la potestad de vender, y al ser súbditos de la Corona, el régimen de tutelaje propició la represión y el despojo (Jiménez, 1989: 159). Además, al dotar de tierras a los pueblos de indios lo que se buscaba en realidad era conseguir tributarios. De esta forma, la Corona habilitó una serie de cambios que favorecían a los pueblos en la conservación de su tierra pero esto "fungió también como un mecanismo político para equilibrar el poder de los señoríos, los encomenderos y la Corona misma" (Montemayor, 2008: 54). De ahí que la conformación de los pueblos de indios tuvo como objetivo el control político de la Corona hacia sus dominios mediante la dotación de tierras, la conservación de las autoridades indígenas y el tutelaje que tenían sobre ellos las órdenes religiosas.

Las tierras y los bienes comunales

La legislación colonial en 1567 había dispuesto que los indígenas congregados gozarían de tierras regidas bajo el régimen comunal y administradas por la república de indios. En el sur de Jalisco se diferenciaban cuatro tipos de tierras comunales: las tierras del fundo legal, las tierras de repartimiento, los pastos y montes, y las tierras realengas. Las *tierras del fundo legal* las constituían el pueblo urbano donde los indígenas fijaban su residencia provista de solares para su manutención, al igual que los bienes inmuebles como capillas y hospitales. Los indígenas que se encontraban dispersos fueron congregados en el fundo legal con el fin de que sus tierras quedaran libres y así poder disponer de ellas. La reubica-

ción de los indios facilitó en términos legales, el trámite para distribuir entre los españoles las tierras que quedaran libres (Núñez, 2004: 135-137).

Las tierras del fundo legal comprendían 1,100 varas a la redonda contadas a partir de la última casa del pueblo y no desde el centro del mismo (Núñez, 2004: 130). En 1792 se dispuso que las tierras del fundo legal fueran repartidas de manera equitativa y de acuerdo a las necesidades de cada uno de los indígenas, en caso de que quedaran disponibles algunas de ellas, por muerte del usufructuario y no hubiese quien las reclamara, ya fuera la viuda, hijos o herederos, las tierras se podrían arrendar y su producto entrar a las cajas de bienes de comunidad para beneficio de todos (Solano, 1991: 504-507). Estas tierras eran denominadas por los nahuas como *calmiles* y en éstos los indígenas sembraban pequeños huertos, abonados con los desperdicios del hogar para proveer su despensa inmediata de cereales, hortalizas y herbolarios (Lameiras, 1990: 133). Estas tierras fueron legalizadas por los indígenas ante la Corona a través de la composición con el fin de conservarlas y perpetuar su tenencia.[3]

Posteriormente se encontraban *las tierras de común repartimiento;* en éstas cada indígena tributario gozaba de una parcela de 25 varas cuadradas para el usufructo personal. Según la relación del intendente de Nueva Galicia, en las tierras de común repartimiento "cada indio en particular goce, por compra a Su Majestad, donación u otro justo título, las posean ellos y sus herederos como no son, ni han sido del fundo legal del pueblo" (Solano, 1991: 504-507). Las tierras de repartimiento eran un número variable de parcelas que las repúblicas distribuían entre los indios comunes. De acuerdo con Luis Arrioja, los principales usufructuarios eran los hombres que gozaban del derecho inalienable de acceder a la tierra, siempre que cumplieran sus obligaciones ante los gobiernos nativos (Arrioja, 2014: 48).

Según Marcello Carmagnani, los lotes asignados a las unidades domésticas, "parcelas de repartimiento", no son asimilables a la propiedad privada, pues no puede enajenarse ni venderse por

3. La composición fue el medio a través del cual se legalizó la propiedad carente de título o las que se habían extendido más allá del límite permitido por las mercedes reales.

los mismos poseedores durante su vida. Los lotes sólo se pueden transmitir en línea directa y no pueden ser cedidos ni vendidos a terceros. Se trata de recursos cedidos temporalmente por la república a las unidades domésticas de la misma. Razón por la cual no pueden tener otro destino, pues éstas "se le concedieron a los indios para sufragar su sustento y el de sus sucesores" (Carmagnani, 2004: 111 y 112).

Las tierras de común repartimiento se caracterizaban por ser terrenos adscritos a la propiedad colectiva de los pueblos (Arrioja, 2014: 49). Aunque las parcelas eran concedidas al titular de la unidad doméstica y a sus sucesores, éstas eran inalienables. Las autoridades de la república de indios vigilaban y regulaban su uso; por ejemplo, llevaban a cabo la declaración de la última voluntad del testador, quien perpetuaba el derecho de usufructo por varias décadas mediante mecanismos como la herencia y los matrimonios, efectuándose éstos por línea consanguínea patrilineal, de una generación a otra a través de hijos y nietos varones (Carmagnani, 2004: 112). Estas herencias se apegaban a la costumbre de mantener los derechos de usufructo dentro de un grupo de descendencia masculino (Arrioja, 2014: 48). Según Catherine Good, la virilocalidad y los grupos de parentesco basados en principios patrilineales era la práctica tradicional de los grupos mesoamericanos (Good, 2005: 38). Sin embargo, las tierras de común repartimiento no eran suficientes para todo el grupo consanguíneo; la presión y la escasez de tierras cultivables trataban de ser resueltas por las autoridades indígenas mediante la búsqueda de recursos adicionales para garantizar la expansión de las unidades domésticas.[4]

El tercer tipo de tierras comunales eran los *pastos y los montes* destinados para el uso colectivo y el ganado comunal. En el sur de Jalisco abarcaban: reducciones de indios, fuentes de agua, cofradías de indios, así como sembradíos fuera de los límites comunales como eran los ejidos. En general estas tierras eran destinadas al

4. Sobre las tierras de común repartimiento no se cuenta con suficientes fuentes para rastrear cómo fue su desarrollo y las estrategias llevadas a cabo por las autoridades indígenas para aumentar las unidades domésticas, así como la cantidad de tierras de repartimiento que existía a finales del siglo XVIII, y el número de nahuas beneficiados. Profundizar sobre las tierras de común repartimiento ayudaría a comprender las condiciones en las que se encontraban los indígenas cuando arribó la política liberal a su vida cotidiana, y cómo ésta afectó su tenencia más próxima.

uso comunal del pueblo. En éstas se hallaban distintas cofradías como por ejemplo la cofradía de Nuestra Señora del Rosario, las de las Ánimas, la Purísima Concepción, entre otras, al igual que ejidos como: Primero de Agosto, Atenquique, Corpus, la Higuera, la Joya, los Mazos, San Miguel, Potrero Blanco, los Ranchitos, Rancho Blanco y Urzúa. En estas tierras los nahuas pastaban su ganado; por ejemplo, en el sitio conocido como Palo Gordo los indígenas contaban con 50 cabezas de ganado (Núñez, 2004: 131). De igual forma, sobresalía el uso de bosques y montes, en especial las faldas de la Sierra del Tigre. Asimismo, aprovechaban las playas de la laguna de Zapotlán, allí los nahuas extraían el salitre para alimentar el ganado, y también eran utilizadas para cultivar maíz. Las tierras de *pastos y montes* englobaban los recursos comunales que tenían los indígenas fuera de las tierras de repartimiento y de las tierras del fundo legal.

Por último, estaban las *tierras realengas*, las cuales antes del siglo XVI habían sido ocupadas de forma dispersa por los nahuas. Sin embargo, los españoles desarrollaron un plan de congregación para que amplias extensiones de tierras quedaran libres y fueran declaradas baldías. De esta forma, la Corona española reglamentó como realenga toda la tierra que no estuviera ocupada o fuera cultivada por los naturales, misma que podía adquirirse por concesión o compra (Núñez, 2004: 127). La modalidad de uso de las tierras realengas por parte de los indígenas fue a través del arriendo a terceros, dinero que era utilizado para pagar el tributo. Aunque desde el principio se reconoció la propiedad indígena sobre estas tierras, los conflictos con los españoles por su posesión fueron una constante en la época colonial (Núñez, 2004: 128). Según Patricia Núñez:

> El español fue utilizando una serie de artimañas con el fin de apropiarse de las tierras indígenas, principalmente desde que las tierras realengas comenzaron a escasear. La invasión de terrenos, el arrendamiento de tierras indígenas por parte de los españoles —que a la larga se quedaban con ellas—, la compra ilegal de tierra con la anuencia de caciques e indios principales, la reubicación de pueblos mediante el establecimiento de las congregaciones, fueron algunos de los mecanismos que se utilizaron (Núñez, 2004: 128).

Las tierras realengas eran un tipo de frontera que los españoles transgredían al establecer allí sus estancias y fundar sus nuevos

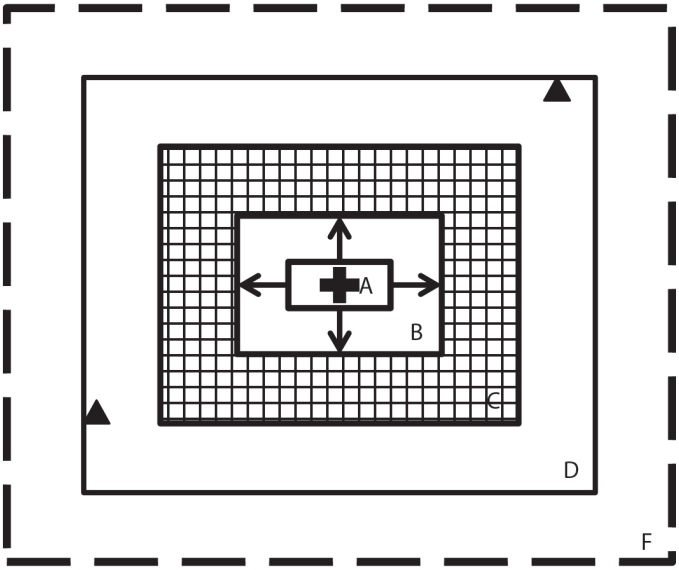
dominios. La multiplicación de mercedes dio lugar al desarrollo de haciendas, y posteriormente a la consolidación de verdaderos latifundios. Para 1792 había en la región 29 haciendas y 133 ranchos, y a finales del siglo XVIII había alrededor de 1,371 familias de españoles y castas (Gerhard, 2000: 248). La posesión de tierras por parte de los españoles a través de las mercedes reales y la composición les permitió incrementar sus dominios más allá de lo permitido por la ley al invadir las tierras de las comunidades indígenas.[5] Con estas figuras legales algunos asentamientos indígenas desaparecieron, mientras que otros quedaron integrados a las haciendas que prosperaron en la zona como Tazinstla, San Lázaro, Potla o Puctla y San Bartolomé (Núñez, 2004: 105).

Este proceso condujo finalmente a la consolidación de una suerte de élite criolla fuertemente relacionada con la tierra y la ganadería e intensamente endógama (Fernández, 1994: 135). Lo cual dio origen a una nueva base económica fundada en la agricultura comercial. Según Rodolfo Fernández, las grandes propiedades abarcaban por lo general dos o más nichos ecológicos, que iban de la "playa" a la llanura, de ahí al pie de monte, la escarpa y la sierra (Fernández, 1994: 174). Las haciendas llegaban a producir azúcar, jabón, mezcal y harina de trigo; también tenían una amplia variedad de cultivos como caña de azúcar, maíz, cebada y ciertos frutales, y distinta clase de ganado como caballar, mular, ganado vacuno, yuntas de bueyes, cerdos, ovejas y cabras. La cría de ganado y la caña de azúcar se convirtieron en la época colonial en la base productiva de la región; indios y mestizos paulatinamente fueron integrados a ella. Así, mientras los españoles y los criollos minaban la propiedad comunal (en particular las tierras realengas), las estancias, las haciendas ganaderas y azucareras se consolidaban en el sur de Jalisco.

---

5. A través del pago de una cantidad de dinero el propietario podía disponer de más tierra de las que estaban contempladas en las mercedes reales. Este tipo de prácticas fue patrocinada por la Corona con el fin de vigilar las costas y proteger el comercio de las incursiones piratas. A medida que los encomenderos y españoles iban ampliando su propiedad cerca de las costas, la Corona aseguraba el mar del sur.

Diagrama 1
Tierras comunales de los indígenas nahuas



Fuente: elaboración propia.

En el centro de la gráfica se encuentra el pueblo urbano (A). En éste estaban los bienes inmuebles de la república de indios como hospitales y capillas; por su parte, el fundo legal (B) comprendía 1,100 varas hacia cada uno de los puntos cardinales simbolizadas con las flechas contadas a partir de la última casa del pueblo, donde se encontraban los *calmiles* huertos indígenas. En seguida se encuentran las tierras de repartimiento (C) entregadas a cada uno de los miembros indígenas. Sin embargo, no se tiene conocimiento del número de tierras de repartimiento que existían en la república de indios del sur de Jalisco. Mientras que las tierras de pastos y montes (D) se caracterizaban por ser asentamientos dispersos, representadas por los triángulos, comprendía en particular las cofradías de indios y los ejidos, así como los bosques y las fuentes de agua. Por último, se hallaban las tierras realengas (F), propiedades baldías arrendadas por los indígenas; estas tierras eran codiciadas

por españoles y criollos para extender la frontera agrícola y ganadera de las haciendas y las estancias.[6]

El trabajo colectivo

Una de las características del orden corporativo era el disfrute de los beneficios por parte de los miembros del grupo y la reserva de un capital comunal para fines de utilidad colectiva. La estructura corporativa se movía en el mundo moral de la reciprocidad, y en un universo político en el que la búsqueda de compromisos era permanente (Lempérière, 2013: 82). Los nahuas operaban dentro de un marco de referencia colectivo que abarca en primer lugar el grupo doméstico, y posteriormente sus relaciones sociales más amplias, su comunidad como entidad (Good, 2005: 287). Las acciones de reciprocidad estaban centradas en el trabajo colectivo, el incremento y la defensa de los bienes comunales; éstas constituían acciones específicas de correspondencia entre los miembros de la república de indios y por ende de las corporaciones. Como lo expone Catherine Good:

> Desde el punto de vista nahua, una relación entre personas existe solamente si se expresa en acciones concretas a través del tiempo; tanto la identidad individual como la organización social del pueblo dependen de la circulación amplia del trabajo y de los bienes. Las complejas redes de trabajo recíproco que vinculan a los miembros de diferentes grupos domésticos y de diferentes pueblos dentro de una región cultural constituyen en sí las relaciones humanas [...] al referirse a sus relaciones de parentesco y compadrazgo, los nahuas siempre distinguen entre personas con quienes mantienen relaciones de ayuda recíproca y los otros que no responden (Good, 2005: 286).

Los nahuas necesitan de dichas relaciones para cubrir sus necesidades de subsistencia, así como las obligaciones sociales y rituales. Todas las personas que formaban parte de la sociedad nahua participaban en dos redes de vínculos: hacia las personas con quienes

---

6. En la gráfica se trata de ilustrar la tipología de las tierras comunales de la república de indios; ello no significa que la distribución de los recursos como por ejemplo pastos y montes se localice de esta forma, ya que se encontraban dispersos a lo largo de la región, al igual que las cofradías de indios y los ejidos.

"trabajan juntos como uno", es decir el grupo doméstico, y la red de relaciones fuera del grupo doméstico importante (Good, 2005: 286). La estructura corporativa producía reciprocidad y ayuda mutua, la incorporación hacía que el individuo estuviera siempre sometido al grupo, es decir el "prójimo". Hombre o mujer incorporado debían de servir de alguna forma a la corporación, pues no podían beneficiarse de ella sin ofrecer nada a cambio (Lempérière, 2013: 111); los servicios que efectuaba cada uno de sus miembros eran proporcionales a las facultades de cada persona, destacándose el mantenimiento de hospitales y capillas, la construcción de parroquias y el mejoramiento de los bienes públicos en general, así como el trabajo en las tierras ejidales y en las tierras de cofradías.

Este tipo de relaciones se desarrollaron durante toda la época colonial y se mantuvieron después de la instauración del nuevo régimen. El mundo corporativo de los nahuas basado en la tenencia de los bienes comunales, y la autonomía de una forma de gobierno estaba internalizado en la vida social de los indígenas; prescindir de éste no formaba parte de sus aspiraciones como república de indios. Como lo sostiene Enrique Florescano: los indios sin las tierras no pueden ser imaginados, ya que en torno a ella se basaban sus relaciones sociales, políticas y económicas.

> Los pueblos de indios eran pues, la tierra: ella era el fundamento que mantenía a la comunidad y sobre ella reposaba la familia y el individuo. Por eso, mientras los pueblos conservaban la tierra, mantuvieron su integridad como pueblos, su cohesión social y hasta sus tradiciones y costumbres. En cambio los pueblos que perdieron sus tierras se desintegraron rápidamente y sus componentes fueron absorbidos por la hacienda o la ciudad europea, dejando de ser indios (Florescano, 1984: 119).

Al entrar el siglo XIX la estructura corporativa comenzó a cambiar, esto conduciría a la movilización de las comunidades para defender el antiguo cuerpo político. En este contexto, en el capítulo dedicado a la individualización de las tierras comunales de los indígenas nahuas se intenta responder las siguientes preguntas: ¿cómo fue el proceso de transición entre el antiguo régimen corporativo y el nuevo régimen de propiedad individual? ¿Cómo se desarrolló el fin del orden corporativo nahua en el sur de Jalisco? ¿Qué tipos de tierras comunales fueron perjudicadas por la polí-

tica liberal?, y por último ¿el fin de la tenencia comunal de la tierra significó el fin de la comunidad?

El orden comunal cherokee y la nación tribal

Los cherokees conformaron un orden social y político denominado como "nación cherokee", el cual duró aproximadamente un siglo, desde finales del siglo XVIII hasta finales del XIX; en dicho desarrollo las relocalizaciones del grupo indígena fueron una constante en su historia. De la costa noreste de Estados Unidos en Carolina del Norte, los cherokees pasaron hacia Tennessee, Georgia y Alabama para asentarse finalmente en el Territorio Indio. Los desplazamientos fueron resultado de los diferentes tratados que los cherokees firmaron con los británicos en primer lugar, y posteriormente con el Gobierno estadounidense, con la entrega de tierras y la presión que los blancos ejercían sobre sus tierras los cherokees fueron empujados paulatinamente desde la costa norte hacia el suroeste de los montes Apalaches, y por último los forzaron al oeste del río Mississippi.

Proclamada la independencia de Estados Unidos en 1783, el nuevo gobierno atendió los asuntos relacionados con los indígenas, denominándolos "*Indian problem*". En 1790 el Gobierno federal celebró la primera reglamentación con los diferentes grupos indígenas por medio de actas normativas de comercio que incluían transferencias de tierras indígenas, las cuales eran renovadas periódicamente hasta 1834 (Yarbrough, 2008: 15). Paralelamente al desarrollo de estas disposiciones se llevó a cabo una campaña de eliminación bajo la dirección de Henry Knox, secretario de Guerra de George Washington. El objetivo de Knox era permitir el crecimiento de Estados Unidos mientras se mantenía la paz en la frontera, confiriéndoles a los grupos indígenas el estatus de naciones independientes, junto con el reconocimiento de la propiedad indígena sobre las tierras tribales. El fin era negociar de nación a nación: "*on a nation-to-nation*" (Denson, 2004: 16).

Negociar entre naciones facilitaba la realización de tratados; "la política americana temprana reconoció la nacionalidad y los derechos de la tribu, pero también previó la transferencia de una gran cantidad de propiedad indígena a manos de Estados Unidos"

(Denson, 2004: 17). Para Henry Knox esta ecuación era un balance para conservar la paz, ya que se les permitía legalmente a los indios convertirse en cuerpos civilizados al otorgarles un estatus de nación (Denson, 2004: 17). De esta forma, el crecimiento de la nación estadounidense no requeriría de la fuerza militar. Para llevar a cabo estas medidas se dispuso de una reglamentación especial conocida como la *Trade Intercourse Act* de 1790, la cual dictaminaba cómo debían de efectuarse las relaciones comerciales entre blancos e indígenas; en este acto de ley se estipulaba que los blancos debían contar con licencias para comercializar con las "naciones indígenas" (An Act to Regulate Trade and Intercourse with the Indian Tribes, 1790: 1 y 2). De este modo, al seguir una dinámica de reconocimiento de los grupos indígenas como "naciones", las relaciones entre Estados Unidos y los cherokees se basaron en un modelo denominado por Andrew Denson como "*expansion with honor*" (Denson, 2004: 18).

Así, al terminar el siglo XVIII los cherokees habían cedido una amplia porción de su territorio, y a cambio de ello recibirían pagos anuales, junto con el reconocimiento de la "soberanía tribal", la cual se tradujo en la incursión de misioneros protestantes, bautistas y presbiterianos, así como la provisión de herramientas y animales, y por último el establecimiento de escuelas para enseñar a las mujeres a hilar (Denson, 2004: 18). Los cherokees entraron al siglo XIX como una nación tribal, reconocida por Estados Unidos. No obstante, dicha distinción era utilizada por el Gobierno estadounidense para validar los tratados y los acuerdos en los cuales se endosaban tierras indígenas, y a la vez se transgredía sutilmente la vida cherokee mediante la instalación de iglesias y escuelas foráneas.

Pensar y actuar como nación tribal

Pero el reconocimiento de la "nación tribal" no sólo fue un pase de entrada para que el Gobierno estadounidense irrumpiera en el territorio indígena, también fue el preámbulo para que los cherokees consolidaran la centralización de su propio gobierno, el cual estaba dividido en dos: el *Upper Towns,* ubicado al este de los montes Apalaches, y el *Lower Towns,* sobre el río Tennessee.

En estas dos regiones se encontraban dispersos los cherokees en villas habitadas aproximadamente de entre 100 y 400 personas.

De acuerdo con William McLoughlin, cada pueblo contaba con un consejo tribal y tenía control sobre su área. Sin embargo, la división entre los dos pueblos cherokees los hacia más vulnerables y facilitó la presión de los colonos blancos sobre sus tierras (McLoughlin, 1975: 551). Por ejemplo, los líderes tribales del *Lower Towns* cedieron tierras al Gobierno estadounidense en 1807, lo que condujo al arribo de colonos. Ante este hecho, los líderes del *Upper Towns* se manifestaron ante el gobierno de Thomas Jefferson, quien propuso que los cherokees del *Lower Towns* se convirtieran en ciudadanos estadounidenses, mientras que los del *Upper Towns* se desplazaran más allá del río Mississippi y dejaran las tierras libres (McLoughlin, 1975: 566).

Frente a esta respuesta del Ejecutivo estadounidense, los cherokees no cedieron a la fragmentación del grupo de indígenas y al contrario se reunificaron, conformando el Consejo Nacional Cherokee y, posteriormente, el Comité Ejecutivo Nacional en 1809 (McLoughlin, 1975: 548). Las dos instituciones estaban presididas por los dirigentes cherokees más sobresalientes. Pathkiller, uno de los jefes indígenas, afirmaba ante el Consejo Nacional Cherokee:

> *It has now been a long time that we have been much confused and divided in our opinions, but now we have settled our affairs to the satisfaction of both parties and become as one. You will now hear from us, not from lower towns nor the upper towns but from the whole Cherokee Nation* (McLoughlin, 1975: 577).[7]

Al ser denominados como "nación tribal" y tras lograr la centralización del gobierno, los cherokees acordaron los siguientes puntos: 1) la creación de una guardia indígena en las fronteras del territorio; 2) el establecimiento de una rama ejecutiva y un sistema judicial; 3) la definición sobre quién era considerado "a cherokee", con el fin de definir la ciudadanía tribal; 4) se opusieron a conceder tierras adicionales a Estados Unidos pues ello significaba la disminución de su base territorial; 5) rechazaron la oferta

7. Ahora es el tiempo de que el juego entre nosotros termine y dejemos la división y la confusión, el propósito ahora es actuar como una sola nación y van a saber de todos nosotros, no del lower towns o del upper towns sino de toda la nación cherokee.

de Thomas Jefferson en 1808 de ser removidos hacia el oeste; 6) insistieron al Gobierno federal de Estados Unidos que respetara los tratados que reglamentaban la remoción de los intrusos, es decir los colonos blancos por parte de la fuerza estadounidense; 7) abolieron la venganza entre clanes; 8) proclamaron la unión de todas las regiones geográficas de la tribu a través del Consejo Nacional y el Comité Ejecutivo Cherokee, y por último, dictaminaron la propiedad comunal de la tierra, la cual abarcaba 10 millones de acres, y la perpetuidad del autogobierno tribal (McLoughlin, 1975: 550).

Estos puntos y su desarrollo generaron un espíritu de unidad y cohesión entre los indígenas. En consecuencia, sus miembros definieron la emergencia de la nación tribal denominándola "*Cherokee Nation*", un ambiguo término relacionado con la identidad cultural y el territorio indígena (McLoughlin, 1975: 549). A lo largo del siglo XIX éste sería utilizado por el gobierno tribal como un argumento legal para oponerse a los desplazamientos y garantizar la firma de los tratados. Según William McLoughlin la *Cherokee Nation* fue proclamada por los indígenas con el propósito de oponerse a la incursión de los blancos en su territorio e integrar a los indígenas cherokees que se encontraban dispersos en el *Lower* y *Uppers Towns* (McLoughlin, 1975: 556). De esta manera, si en un principio el Gobierno estadounidense había concedido la "nación" a los indígenas para facilitar la realización de tratados, regular las relaciones comerciales entre blancos e indígenas e incursionar mediante iglesias y escuelas en sus territorios, años después los cherokees se apropiaron del concepto de "nación tribal" para definirse como un cuerpo político, integrar a las distintas facciones indígenas y defender el territorio tribal asediado por los blancos.

Entre tradición y novedad para definirse como nación tribal

Entre 1810 y 1835 la centralización del gobierno tribal conjugó formas antiguas de organización cherokee con la emergencia de la *Cherokee Nation*. El gobierno tribal imitó el modelo político estadounidense al conformar un gobierno constitucional, un consejo general bicameral y un sistema de cortes. New Echota era el pueblo central de los cherokees y allí fue establecida la nación tribal a

través de la Constitución de 1827; ésta fue proclamada para todos los indígenas cherokees que se encontraban asentados de manera dispersa a lo largo del río Tennessee y al suroeste de los montes Apalaches, tierras que colindaban con el estado de Georgia.

En 1827 la nación Cherokee escribió su carta constitucional, la cual tuvo como objetivo delinear la forma de gobierno de los indígenas. La Constitución fue escrita en una convención de líderes cherokees dirigida por John Ross. En ésta se proclamaba la soberanía de los cherokees sobre sus tierras y se trataba demostrar la capacidad política que tenían los líderes tribales para conformar un gobierno similar al estadounidense, del cual se inspiraron. La Constitución de 1827 fue publicada en el primer periódico cherokee, el *Cherokee Phoenix*, tanto en inglés como en idioma cherokee, el *sequoyah*. Ésta tenía similitudes con la Constitución estadounidense en aspectos como por ejemplo la misión que tenía el gobierno con su pueblo, como era el de promover el bienestar común y asegurar la libertad, la división del poder en tres ramas: la ejecutiva, la legislativa y la judicial, el libre ejercicio del culto religioso y la libertad de conciencia siempre y cuando no atentara contra la paz o la seguridad de la nación (Constitución Cherokee, 1827).

La carta constitucional Cherokee proclamó que era el Consejo General la máxima autoridad para hacer cumplir las leyes y reglamentos de la nación, mientras que el Poder Ejecutivo era ejercido por el jefe principal, elegido por el Consejo General, y cuyo cargo tenía una duración de cuatro años. Además dictaminaba que el Consejo General era el que tenía la facultad de decidir sobre todas las estipulaciones de los tratados, por lo que todas las negociaciones que se llevaran a cabo con el Gobierno estadounidense debían pasar por este órgano de gobierno (Constitución Cherokee, 1827).

A través de la Constitución de 1827, los cherokees defendieron su estatus como nación tribal frente a los ataques de las autoridades estadounidenses y la expansión de la población blanca en sus territorios. Aunque Estados Unidos percibía a los indígenas como una reliquia del pasado, los líderes cherokees fueron capaces de imaginar un futuro moderno con la escritura de su Constitución tribal (Denson, 2004: 6). Pues consideraban que al contar con una carta magna podían protegerse de las incursiones de los blancos y defenderse como una comunidad autónoma, por lo que los líderes tribales hicieron un esfuerzo por construir la nacionalidad india:

"*Indian nationhood*" (Young, 1981: 506). No obstante, aunque siguieron a algunas instituciones de la política estadounidense, no dejaron de lado sus formas de organización, combinándolas en perfecta armonía con su desarrollo nativo (Debo, 1940: 10).

Entre las formas antiguas de organización cherokee que los indígenas cherokees siguieron privilegiando, estaban el linaje matrilineal y la familia extensa como unidad distintiva. El clan se consideraba un organismo global de parientes en el que la descendencia y la unión de los cherokees dependían de los miembros del clan materno, éste se caracterizaba porque el hombre debía unirse a la casa de la mujer, usualmente conformada alrededor de un grupo de hermanas o matriarcado de hijas (Yarbrough, 2004: 386). Las casas de las hijas casadas eran construidas adjuntas a las casas de las madres, de ahí que la unidad de un pueblo consistía en un grupo de casas cercanas que eran propiedad de la mujer y de sus hijas. La forma de organización social cherokee se centraba en el rol protagónico de la mujer, quien fungía como propietaria de la vivienda. Según Alexander Spoehr, las mujeres incluso pagaban por la construcción a sus esposos, y en caso de divorcio la mujer retenía la casa; a su vez era el hermano de la madre quien inculcaba la prevalencia del código moral a sus sobrinos (Spoehr, 1947: 201).

Bajo el patrón matrilineal, los pueblos cherokees estaban conformados por viviendas habitadas por familias extensas, cuya propiedad y organización interna dependía de las mujeres. Hasta el siglo XIX la formación matrilineal determinó la afiliación al clan y fue vital para legitimar ser miembro de la nación cherokee (Yarbrough, 2004: 386). No obstante, el nuevo concepto legal de ciudadano comenzó a sustituir al del clan, el cual había determinado ser miembro de la nación cherokee (Yarbrough, 2004: 387). La ciudadanía tribal fue definida por los indígenas como una ciudadanía de sangre, y en ésta la mujer ejercía un rol protagónico. Pues era ella quien determinaba a partir de la unión matrimonial el ingreso de nuevos miembros a la nación. Las mujeres podían elegir hombres no cherokees, situación que fue aprovechada por los colonos blancos para asentarse en el territorio indígena. Sin embargo, los reformadores cherokees se percataron de la intención de los blancos de buscar mujeres indígenas para ingresar a la nación cherokee mediante la unión matrimonial. Ante este hecho, el Consejo Nacional Cherokee y el Comité Ejecutivo Nacional comenza-

ron a legislar sobre los matrimonios y las uniones que llevaban a cabo las mujeres con hombres foráneos, y a debatir sobre quiénes podrían ser considerados ciudadanos de la nación tribal.

Las autoridades cherokees consideraban que la mujer era quien producía a los nuevos miembros de la nación, pues era quien engendraba y daba a luz a los futuros ciudadanos. Por esta razón, el gobierno tribal dispuso de medidas para proteger a la mujer. Por ejemplo, en 1819 creó una ley en la que declaraba que el hombre no podía retener la propiedad de la mujer aunque se separaran, y en 1825 reconoció al hijo del blanco y la mujer cherokee como ciudadano de la nación, así como a todos los descendientes procreados por la mujer cherokee (Yarbrough, 2004: 387). Con estas medidas, el gobierno tribal buscaba que todo miembro —de sangre— de la nación cherokee estuviera protegido por la casa materna y la familia extensa, sumada a las garantías que proveía ser miembro de la nación indígena. En particular gozar de las tierras comunales y ser dueño de las mejoras que realizara junto con su familia extensa, así como asistir a las escuelas cherokees que el gobierno tribal había fundado luego de la Constitución de 1827.

La ley cherokee determinaba la ciudadanía a través de la mujer. En consecuencia, no era extendida la ciudadanía a la unión entre hombre indígena cherokee y mujer descendiente de africanos. En cambio, si la unión se efectuaba entre mujer indígena cherokee y hombre descendiente de africanos, la ciudadanía cherokee era otorgada a su hijo. Esta misma regla se empleaba con los blancos (Yarbrough, 2004: 390). Según Fay Yarbrough, las mujeres cherokees elegían a hombres descendientes de africanos porque consideraban que eran parejas potenciales para incrementar las mejoras de las tierras agrícolas. Tradicionalmente la mujer cherokee se encargaba de la agricultura y el hombre de la caza, por lo que los descendientes africanos eran percibidos por las mujeres indígenas como una contribución económica al hogar (Yarbrough, 2004: 392).

Como se ha observado, la concepción de ciudadanía cherokee se definía a partir de la línea matrilineal, pues los indígenas consideraban que *"Ancestry was an important component of cherokee identity and legitimate membership in the Nation, and the Council passed laws that recognized ancestry and its connection to the pri-*

vileges of citizenship" (Yarbrough, 2004: 395).[8] El gobierno tribal regulaba y confería los derechos que tenían sus ciudadanos, especialmente los relacionados con el uso de las tierras comunales, ya que los ciudadanos de la nación tribal podían trabajar y hacer uso de las tierras comunales de acuerdo con la capacidad de trabajo que tuvieran las familias extensas, así como disfrutar de las mejoras y los excedentes que éstas producían. Por esta razón, el matrimonio no era un acto que concernía al mundo privado de las mujeres sino a la esfera pública. El ingreso de cualquier miembro a la nación era monitoreada por el gobierno tribal, ya que generaba consecuencias para toda la nación cherokee, los nuevos miembros podía usufructuar los recursos comunitarios de la nación, en especial el acceso a la tierra, los recursos naturales, los fondos de renta vitalicia y la educación.

La propiedad comunal de la tierra

Según la Constitución de 1827 las tierras eran propiedad común de la nación, pero las mejoras que realizaban los indígenas eran posesión de los ciudadanos; "*the possession of the citizens of the nation, are the exclusive and indefeasible property of the citizens respectively who made; or may rightfully be in possession of them*"[9] (Constitución Cherokee, 1827). De esta forma, los ciudadanos que trabajaran las tierras comunales tenían derechos exclusivos e irrevocables sobre las mejoras (Constitución Cherokee, 1827). Éstas eran heredadas de madres a hijos, pues la propiedad del padre era tomada por sus hermanos y no por sus hijos (Spoehr, 1947: 203). Además, el Consejo Nacional facultó que las mujeres podían disfrutar de plenos poderes de las mejoras que hicieran, y cualquier cónyuge blanco que maltratara a su esposa cherokee podía enfrentarse a una multa o el fidecomiso (Young, 1981: 512). Las mejoras no podían establecerse dentro de un cuarto de milla (1,600 metros) de distancia

8. La descendencia era un componente importante de la identidad cherokee y la pertenencia legítima a la nación, el Consejo aprobó leyes que reconocieron la descendencia y su conexión con los privilegios de la ciudadanía (Yarbrough, 2004: 395).
9. La posesión de la nación es propiedad exclusiva de los ciudadanos cherokees y es respectivamente inembargable.

sin el permiso del otro (Young, 1981: 511). De acuerdo con las costumbres indígenas cualquier ciudadano podía cultivar las tierras de mejoras y las leyes tribales protegían su derecho de ocupación y la posesión de las mejoras, pero tan pronto como dejaran de usar las tierras el título se revertía a las tierras de la nación.

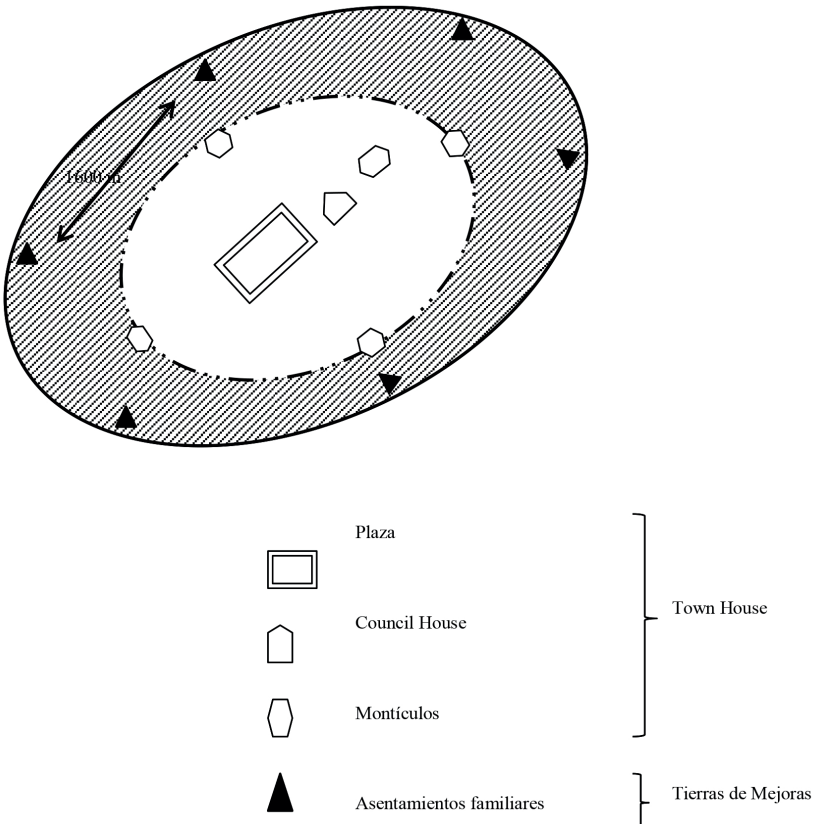
Sobre la base de la constitución del clan matrilineal se conformó la nación tribal cherokee. Las relaciones de parentesco eran las que fundamentaban los vínculos de los ciudadanos. De modo que el contacto personal entre los miembros de un linaje era la característica principal; en torno a éste los cherokees practicaban un tipo de agricultura extensiva, lo que condujo a que los asentamientos indígenas fueran aislados (Spoehr, 1947: 210). Los pueblos cherokees no eran unidades espaciales compactas. Según Spoehr, el énfasis en la agricultura pudo haber generado la dispersión de los pueblos nativos al seguir el patrón del blanco rural (Spoehr, 1947: 222).

Los pueblos variaban considerablemente de tamaño, los más grandes contaban con un centro ceremonial compuesto de entre 30 y 40 hogares matrilineales. Los pueblos cherokees eran un agregado de hogares, es decir de clanes corporativos. Por lo tanto, no eran unidades de grupos independientes (Gearing, 1958: 1148). Cada pueblo contaba con una casa de consejo, ésta representaba el poder descentralizado de la nación Cherokee, el *Council House*, presidido por hombres mayores de 55 años. Allí se discutían distintos asuntos como la reparación de los edificios públicos, las tierras que debían ser sembradas, las técnicas de quema del suelo y la movilización del pueblo en caso de presentarse inundaciones (Gearing, 1958: 1148). Las reuniones principales del *Council House* giraban en torno a las festividades ceremoniales, en particular el inicio de la siembra y la cosecha, la regulación de los matrimonios mixtos y la práctica de la caza.

Las estructuras de los pueblos cherokees eran conocidas como *Town Houses*, las cuales contaban con una plaza rectangular, al lado de ésta se encontraba el *Council House*. En los pueblos cherokees deliberaba el consejo del pueblo y se llevaban a cabo las relaciones comerciales entre los indígenas (Rodning, 2010: 61). De igual forma, el pueblo estaba provisto de montículos, plataformas cuadrilaterales que representaban su centro ceremonial y donde era encendido el fuego sagrado. La gente en general se involucraba

en la construcción de los montículos, establecidos alrededor del pueblo hacia los cuatro puntos cardinales y al lado de la plaza (Rodning, 2010: 62). Por último, se encontraban las casas y las granjas dispuestas en forma dispersa. Para los cherokees los montículos y la casa del consejo eran las estructuras públicas de la comunidad local indígena y de los cherokees que residían en lugares distantes.

Diagrama 2
Organización espacial cherokee



Fuente: elaboración propia.

Cada asentamiento de familias matrilineales extensas era una unidad productiva donde circulaban recursos, trabajo y herramientas. El intercambio formal y la cooperación entre las familias y los vecinos era la base de la organización comunal (Walrhafting, 1975: 329). En los asentamientos de las familias extensas de los cherokees se llevaban a cabo la caza, la pesca y se practicaba la jardinería. Las familias eran percibidas como un vasto grupo de hermanos que subsistían y maximizaban la utilización de los recursos. Los cherokees cultivaban en las tierras de mejoras, así como en los huertos pequeños que estaban ubicados cerca de cada vivienda familiar. Maíz, calabaza y frijoles eran cultivados para suplir las necesidades diarias.

La tenencia de la tierra cherokee permitía a los hombres vagar libremente por los bosques y las praderas. Las cercas en ese tiempo eran inexistentes, salvo rudimentos *zig-zag* que rodeaban las parcelas familiares, cuya extensión era de aproximadamente 150 acres por miembro familiar (Clint, 2014: 150), es decir alrededor de 20 hectáreas. Igualmente, existían cañaverales densos y cebadilla criolla, esto les permitía una oferta alta de forraje. Además, los cherokees estaban familiarizados con el fuego como una herramienta para la agricultura. El fuego era empleado para limpiar y plantar; asimismo utilizaban viejos equipos de trabajo con los cuales las familias se ayudaban; el dinero rara vez era utilizado, de ahí que el espacio rural cherokee haya sido descrito por Carrol Clint como "*sustaining vegetational mosaic*" (Clint, 2014: 126). En la nación cherokee el gobierno controlaba los asuntos ambientales, en especial la venta de madera a los ciudadanos estadounidenses, así como la extracción de carbón y plomo, recursos que eran extraídos a pequeña escala con el fin de preservar los recursos para el bien general (Clint, 2014: 127).

De la constitución de la nación al desplazamiento

Los cherokees luego de haberse integrado como un cuerpo político a través de la Constitución de 1827, y haberse conformado como una nación Cherokee, experimentaron el hostigamiento de sus vecinos blancos, propietarios de las plantaciones de algodón al noroeste del estado de Georgia y quienes presionaban en la frontera agrícola

de los indígenas; igualmente instaban al Gobierno federal para que no reconociera la autonomía de la nación indígena.

En 1830 el Gobierno de Georgia cuestionó la soberanía de los indígenas y la existencia de grandes extensiones de tierra en poder de la nación Cherokee, por lo que se encargó de impulsar estatutos para limitar los derechos legales de los indígenas (Yarbrough, 2008: 16). Para los blancos dueños de plantaciones de algodón los cherokees impedían el progreso económico y representaban el desperdicio de tierra. Los indígenas eran percibidos como hombres simples que vagaban en el territorio practicando la caza (Denson, 2004: 20); además el Gobierno de Georgia afirmaba que la nación Cherokee tenía una porción de su territorio y fungía como inquilina, por lo que instaba a despojarlos de la tierra y desplazarlos fuera de sus fronteras. La idea de conducir a los indígenas al margen oeste del río Mississippi condujo a que el jefe tribal John Ross demandara las acciones del estado de Georgia en la Suprema Corte, pero ésta argumentó que la nación Cherokee no era una nación extranjera, sino una "*domestic dependent nation*" (Denson, 2004: 25). Pero no sólo el gobierno tribal se pronunció ante la política de desplazamiento forzado *Indian Removal* aprobada por el presidente Andrew Jackson. Las mujeres cherokees desempeñaron un papel político para defender la nación tribal; por ejemplo, abrazaron su propio consejo en contra de la relocalización, pues las familias dependían de la tierra. Los mecanismos de autoridad política de las mujeres eran visibles, como lo ilustra Tiya Miles, ya que las mujeres cherokees defendían la tierra al ser sus administradoras; en su defensa, las indígenas integraban los valores domésticos a la vida política (Miles, 2009: 226-229). Aunque las mujeres asistían a las escuelas de los misioneros y éstos se encargaron de despolitizarlas, ellas utilizaron los conocimientos para su autodeterminación e instaron a la retención de las tierras comunales, su territorio nacional y negarse a la emigración hacia el oeste (Moulder, 2011: 81).

Pese a la defensa que llevó a cabo el gobierno tribal, en particular el Consejo Nacional Cherokee en la Corte Suprema de Justicia de Estados Unidos, finalmente el 29 de diciembre de 1835 una facción de los cherokees que no representaba legalmente a la nación tribal, y representaba a los cherokees que habían emigrado años atrás hacia el oeste del río Mississippi, conocidos como

los *Old Settlers,* agrupados en el Treaty Party y liderados por John Ridge y Elias Boudinot firmaron el tratado de desplazamiento de los indígenas hacia las tierras del oeste, el Tratado de New Echota; con este acuerdo los cherokees cedían sus tierras a cambio de cinco millones de dólares y su traslado definitivo a las tierras del oeste del río Mississippi (Sturgis, 2007: 119 y 120). En el primer artículo se explicitaba la transferencia de tierras y el pago realizado por el Gobierno federal a los cherokees.

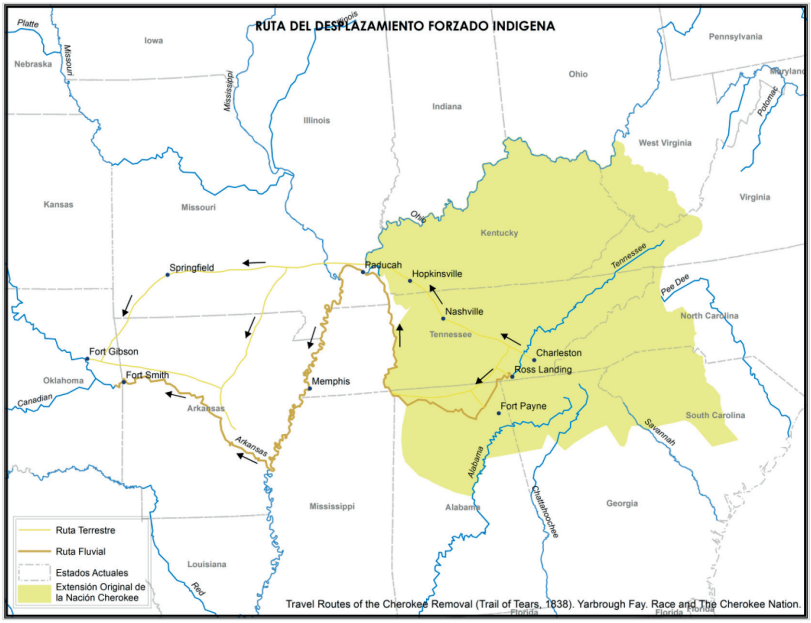
> *The Cherokee nation hereby cede relinquish and convey to the United States all the lands owned claimed or possessed by them east of the Mississippi river, and hereby release all their claims upon the United States for spoliations of every kind for and in consideration of the sum of five millions of dollars to be expended paid and invested in the manner stipulated and agreed upon in the following articles. But as a question has arisen between the commissioners and the Cherokees whether the Senate in their resolution by which they advised "that a sum not exceeding five millions of dollars be paid to the Cherokee Indians for all their lands and possessions east of the Mississippi river"* (Kappler, 1904: 441).[10]

Los militares estadounidenses forzaron a 10,138 cherokees a moverse; de ellos, 4,000 cherokees perdieron la vida durante la emigración del este al oeste como consecuencia de la malnutrición y el cólera. Con la emigración forzada un 20 ó 25% de la población indígena cherokee fue reducida (Yarbrought, 2008: 18 y 19). Después de este dramático hecho, los cherokees llegaron al Territorio Indio divididos en dos facciones. El grupo de indígenas que se opusieron al desplazamiento, liderados por el jefe de la nación tribal Jhon Ross, y el grupo de cherokees que apoyaron dicha política bajo la dirección de John Ridge y Elias Boudinot, asesinados por los mismos cherokees tras apoyar la *Indian Removal*. Luego de las venganzas perpetradas, los cherokees se comprometieron

10. La nación cherokee por este medio cede, renuncia y transmite a los Estados Unidos todas las tierras poseídas por ellas al este del río Mississippi, y libera todas sus demandas por despojo a los Estados Unidos por una suma de cinco millones de dólares pagados, que se gastarán e invertirán de la manera estipulada y acordada en los artículos siguientes. Pero como ha surgido una cuestión entre los comisionados y los cherokees, el Senado en su resolución aconsejó "que una suma no superior a cinco millones de dólares serán pagados a los indios Cherokee por todas sus tierras y posesiones al este del río Mississippi".

Mapa 2

Desplazamiento forzado de los cherokees de las tierras de Georgia al Territorio Indio



Fuente: Yarbrough, Fay. (2008). *Race and the Cherokee Nation*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, p. 20. Digitalizado por Renne Vaca. Laboratorio de geografía. Universidad Nacional de Colombia.

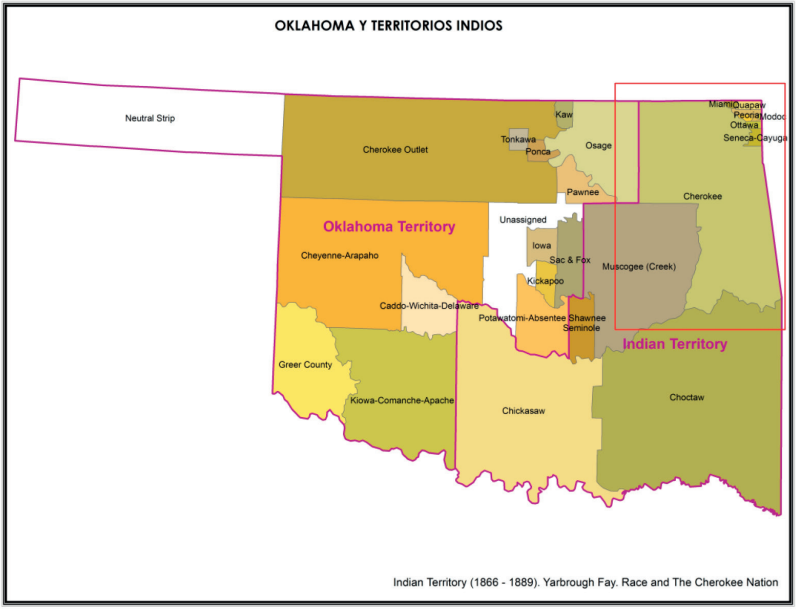
a concertar un nuevo gobierno reunificado en la Constitución de Tahlequah de 1839, la cual reemplazó la Constitución de 1827.

El nuevo documento mantenía las mismas previsiones de su predecesora respecto a las ramas del gobierno y los derechos básicos de los ciudadanos miembros de la nación. Sin embargo, la nueva carta magna describía los nuevos límites geográficos en el Territorio Indio, y la nación tribal se organizaba en nueve distritos, cada uno de ellos contaba con cortes judiciales que representaba al gobierno cherokee descentralizado. Según la Geological Survey, las tierras adonde fueron desplazados los cherokees se caracterizaban por ser praderas planas, con mezcla de pastizales e interrumpidas por colinas y mesetas de piedra caliza erosionadas; en éstas también se encontraban algunas zonas con bosques de pinos, ro-

ble y nogal donde corrían algunos arroyos. Cuando los cherokees llegaron al Territorio Indio, estas tierras estaban habitadas por otras tribus que habían sido relocalizadas, como los osages (Walrhafting, 1975: 407). Al llegar al Territorio Indio los cherokees buscaron establecerse rápidamente en la nueva tierra y mantuvieron algunos patrones de organización espacial. No obstante, los cherokees tuvieron que aprender a plantar mejores variedades de plantas en el nuevo suelo, que no era igual de productivo. A prueba de ensayo y error los cherokees cultivaban en los jardines de sus viviendas alrededor de ocho a 10 acres de maíz, trigo y heno (McLoughlin, 1993: 38); al no estar familiarizados con la cantidad de lluvia y el mejor momento para plantar en el nuevo clima, a los indígenas les tomó años familiarizarse con la precipitación, el suelo y el clima en la nueva región (McLoughlin, 1993: 38).

Mapa 3

Oklahoma, Territorio Indio y Territorio Cherokee



Fuente: Yarbrough, Fay. (2008). *Race and the Cherokee Nation*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, p. 21. Digitalizado por Renne Vaca. Laboratorio de geografía. Universidad Nacional de Colombia.

Como se observa en el mapa, en el Territorio Indio estaban asentadas distintas naciones tribales aparte de la nación cherokee, entre ellas estaban: la nación de los choctaws, los chickasaws, los creek y los seminole. Además, había otros grupos tribales que habían sido desplazados de sus tierras originarias, como los miami quapaw, los ottawa, los seneca y los peoria, cada uno de ellos procedentes de la costa este y de los grandes lagos.

El Territorio Indio colindaba con el territorio de Oklahoma, en éste residían otras comunidades indígenas relocalizadas, también estaban las tierras del neutral y cherokee *outlet,* áreas entregadas a los cherokees a cambio de las tierras del este. En éstas residían pocas familias cherokees y eran consideradas por el gobierno tribal como tierras de la nación indígena sin ocupar. Según William Hagan, estas tierras eran arrendadas por los cherokees a los rancheros de Texas, ya que eran una ruta de paso para llevar el ganado de Texas hacia Kansas. Los cherokees cobraban un impuesto por uso de la tierra, pero en general los ganaderos evadían los impuestos de la nación tribal. Razón por la cual a lo largo del siglo XIX el Gobierno cherokee tuvo que enfrentar varios desacuerdos con los ganaderos primero, y luego con el Gobierno de Estados Unidos que los respaldaba (Hagan, 2003: 7).

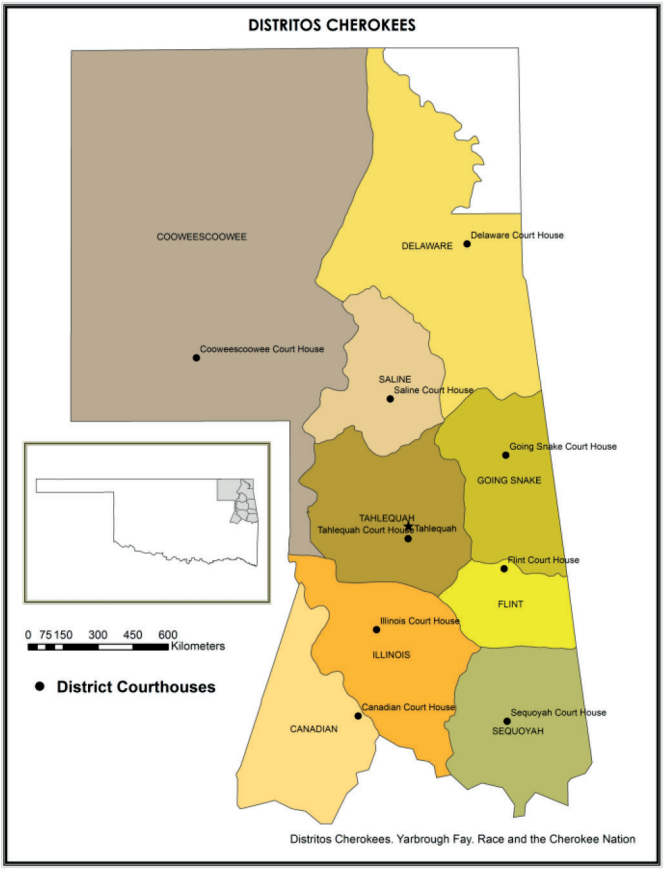
De acuerdo con Angie Debo, tan pronto como los indígenas fueron asentados en los nuevos hogares, del indio emergió una invisible determinación para mantener su autonomía tribal en el oeste en contra de las usurpaciones del territorio, con el fin de resguardar sus tenencias tribales. Los indios continuaron teniendo el dominio principal a partir de sus instituciones políticas; al mismo tiempo se llevó a cabo la conversión de todas las tribus al cristianismo después del *Indian Removal.* Presbiterianos, metodistas, bautistas fundaron sus iglesias, aunque la mayoría de los pastores eran indígenas (Debo, 1940: 7 y 8). Esto generó que luego de la retirada de los cherokees hacia el oeste, la organización de los pueblos cherokees se centrara en torno a la comunidad de la Iglesia. Según Alexander Spoehr, entre los creek, los cherokees y los chotaws la cristianización de los indios condujo a la formación de una nueva identidad local (Spoehr, 1947: 211).

Una o dos docenas de familias vivían a dos y tres kilómetros de distancia respecto a una iglesia, lo cual degeneró en la reducción y desplazamiento de los antiguos centros ceremoniales, los mon-

tículos donde los cherokees encendían el fuego sagrado (Spoehr, 1947: 211). No obstante, a pesar de los cambios introducidos los cherokees conservaban el sistema comunal y el trabajo en las tierras de mejoras, así como los asentamientos dispersos a lo largo del nuevo territorio.

Mapa 4

Organización de la nación Cherokee en distritos



Fuente: Yarbrough Fay. (2008). *Race and the Cherokee Nation*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, p. 22. Digitalizado por Renne Vaca. Laboratorio de geografía. Universidad Nacional de Colombia.

Pero las transformaciones experimentadas no debilitaron al Gobierno cherokee, éste volvió a establecer la nación tribal después del desplazamiento y abogaron por el respeto de los nuevos límites territoriales de la nación tribal. La nueva Constitución de 1839 no legislaba sobre los cherokees que se encontraban asentados fuera de los límites de la nación indígena, como los cherokees que residían en Carolina del Norte y los cherokees que vivían en Tennessee y Alabama. Al continuar como nación tribal, los cherokees buscaban que las autoridades estadounidenses los percibieran como un país soberano similar a Estados Unidos, con el poder de regular sus propios asuntos internos y negociar los tratados con otros países soberanos (Yarbrough, 2008: 72). Con la Constitución de 1839 los cherokees trataron de preservar la nación tribal más allá de la era del desplazamiento; en ésta el gobierno tribal proclamaba el pleno dominio de la titularidad de todas las tierras tribales.

Las relaciones de parentesco y el trabajo de la familia extensa en las tierras de mejoras continuaron a pesar del desplazamiento y se conservó la reciprocidad entre sus miembros por cerca de 60 años en el Territorio Indio. No obstante, la emigración de los cherokees hacia el oeste no fue garantía de tranquilidad en las nuevas tierras, ya que nuevos colonos blancos comenzaron a arribar y traspasar las fronteras de la nación tribal. Después de la Guerra Civil, los cherokees tuvieron que enfrentar nuevos desafíos políticos con el Gobierno federal, que persistía en la apertura del territorio cherokee y el cambio del régimen de propiedad de la tierra: el paso de la tenencia comunal a la propiedad individual. De esta forma se minaba el mundo comunal de los indígenas cherokees a finales del siglo XIX. Pero ¿en qué consistían los cambios?, ¿cómo se trató de dividir la propiedad tribal cherokee?, y por último ¿cómo se transformó el orden comunal de los indígenas que había persistido a pesar del desplazamiento forzado?

El orden comunal cherokee en el Territorio Indio se caracterizó por conservar las formas de comportamiento que tenían los indígenas en el suroeste de los montes Apalaches, el cual fue llevado a las nuevas tierras. Éste se basaba en tres aspectos: a) la tenencia comunal de las tierras propiedad de la nación tribal, la cual era distribuida a sus ciudadanos a través de las tierras de mejoras para ser trabajadas por las familias extensas; b) el trabajo de las

tierras en torno a las relaciones matrilineales cherokees, y c) la conservación de la nación tribal que garantizaba a sus miembros un gobierno autónomo basado en un orden legislativo, la Constitución de Tahlequah de 1839, y la representación de los ciudadanos ante el Gobierno estadounidense. En el orden comunal, cada uno de los cherokees cumplía un rol, primero al interior de la familia y luego en la comunidad; además, la nación les proveía seguridad en el ámbito económico al otorgarles tierras de mejoras a las familias, garantizar su protección ante la incursión de los colonos y brindar un sistema de escuelas en los diferentes distritos cherokees.

A pesar de la relocalización que enfrentaron los indígenas, los cherokees lograron conservar y reelaborar el orden comunal en distintos momentos de su historia. Pero lejos de percibirse como sujetos aislados que se adherían al Gobierno estadounidense, los cherokees crearon un tipo de orden comunitario moderno legitimado constitucionalmente, con el fin de que la nación tribal fuera reconocida frente a otras naciones. Esta construcción política les permitió a los cherokees verse a sí mismos como un cuerpo político poseedor de tierras, con un lenguaje propio, leyes escritas, un sistema legislativo y judicial, y una ciudadanía tribal. El orden comunitario cherokee protegía a los indígenas, los representaba y les otorgaba una organización política, económica y social que les posibilitó sobreponerse al *Indian Removal*.

Dos órdenes comunales

Tanto el orden comunal nahua como el orden comunal cherokee tenían como objetivo integrar a los indígenas en la esfera económica a través del trabajo de las tierras: en los nahuas a partir de las tierras de repartimiento, y los cherokees por medio de las tierras de mejoras. En ambos grupos indígenas las familias extensas y el trabajo al interior de éstas fue fundamental para garantizar la seguridad económica de sus miembros. El orden comunitario en los dos grupos se basaba en el sistema de parentesco y de las relaciones inmediatas. En los nahuas caracterizado por ser virilocal, mientras que en los cherokees fue matrilineal. Asimismo, los dos grupos indígenas estaban respaldados por un orden político, la existencia de un gobierno autónomo que los representaba al inte-

rior y fuera de la comunidad. En los nahuas sobresalía el sistema de cargos propio de la república de indios. Ésta les permitió a los nahuas protegerse y administrar las tierras y sus recursos al interior de un orden colonial corporativo que les concedió autonomía y que duró cerca de 300 años, y contó con el patrocinio de la Corona española y las órdenes religiosas aunque fuera al interior de un régimen tutelado, y en el que la adscripción de la comunidad lo determinaba ser "vecino", cuya relación se basaba en colaborar y beneficiarse de los recursos públicos.

Mientras que la Corona británica y el Gobierno estadounidense marginaron paulatinamente a los cherokees hacia el suroeste y no se encargaron de diseñar un cuerpo institucional para organizar a los distintos grupos tribales. Razón por la cual el orden comunitario cherokee tuvo que ser construido por los mismos indígenas quienes aprovecharon el reconocimiento que hizo el Gobierno de Estados Unidos al denominarlos como naciones tribales a finales del siglo XVIII. La consolidación de una nación tribal por parte de los indígenas surgió para autodeterminarse y defenderse de las presiones externas, y definirse como un cuerpo político frente a la nación estadounidense. En la elaboración del orden comunitario, los cherokees copiaron el modelo estadounidense y lo acoplaron a su estructura social tradicional basado en la tenencia comunal de la tierra y el mantenimiento del linaje matrilineal. Durante todo este proceso los cherokees crearon un orden comunitario que se fundamentaba en la ciudadanía tribal, donde los lazos consanguíneos eran los que determinaban la pertenencia a la nación indígena con el fin de impedir el acceso de gente externa y proteger los recursos de la nación. Tanto los nahuas como los cherokees aprovecharon el margen de acción de los gobiernos coloniales para constituirse como un tipo de cuerpos políticos. Ambos se adaptaron y utilizaron los mecanismos que brindó el poder externo para definirse y legitimarse como comunidad.

La construcción del orden comunal cherokee fue conflictiva, signos de esto fueron la presión de los blancos algodoneros de Georgia, la traición de los cherokees que firmaron el tratado de migración forzada, *Indian Removal*, y la llegada de los indígenas a una nueva tierra. No obstante, los cherokees revirtieron su historia al darle continuidad a la nación tribal. En el siglo XIX tanto los nahuas como los cherokees se esforzaron por mantener el orden

comunal en un momento donde sus tierras eran codiciadas y la autonomía política cuestionada. En el sur de Jalisco las haciendas vivían un momento de expansión al interior de las tierras realengas de los nahuas. Entre tanto, en el territorio cherokee los colonos blancos se asentaban en las tierras de mejoras de los indígenas, las cuales eran reservadas por el gobierno tribal para sus ciudadanos; éstas eran vistas por los colonos como espacios baldíos que podían ser ocupados libremente.

Los nahuas y cherokees iniciaron el siglo XIX con un orden comunitario definido y estructurado en torno a: la tenencia comunal de la tierra, la constitución de un gobierno autónomo en el que los indígenas decidían sus propios asuntos, el desarrollo del trabajo colectivo y la participación conjunta en ritos y ceremonias. Estos elementos eran los que determinaban la existencia de la comunidad indígena. No obstante, a lo largo de esa centuria las bases del orden comunitario tanto en los nahuas como en los cherokees comenzaron a ser desarticuladas a partir del desarrollo de la política liberal. El orden social en el que estaban integrados indígenas como Sarah y Miguel será puesto en duda a lo largo del siglo XIX. Pero ¿cómo el liberalismo mexicano y el liberalismo estadounidense llevaron a cabo este proceso?, ¿en qué supuestos se basaron los Estados-nación para concebir que el orden comunitario indígena ya no podía continuar? y ¿cuáles fueron las reformas políticas que determinaron una nueva organización del mundo indígena en el siglo XIX? Estas preguntas serán abordadas en el próximo capítulo.

Capítulo 2
El liberalismo y el proceso individualizador: México y Estados Unidos en el siglo XIX

Luego de la independencia el liberalismo fue la concepción política que dio forma a la consolidación de los Estados en el siglo XIX. Aunque fue una doctrina difusa que adquirió rasgos distintos en cada país y sólo pueden definirse a partir de su concreción histórica entre finales del siglo XVIII y la primera mitad de la siguiente centuria, el liberalismo articuló ciertos principios nodales: la división de poderes, la igualdad de los ciudadanos ante la ley y el principio de representación (Argudín, 2013: 880). Igualmente, el liberalismo estableció una interdependencia entre las libertades políticas y las libertades económicas en torno a la idea de la libertad civil y la propiedad agrícola. La primera condujo a que los indígenas fueran percibidos como sujetos que podían prescindir de los vínculos comunitarios para convertirse en ciudadanos de la nación, y la segunda generó el impulso a la privatización territorial. Tres fueron los vectores del liberalismo: la liberalización del comercio, la protección de la propiedad privada y la acción del Estado y, por lo tanto, fueron los principales motores que hicieron posible el orden liberal (Argudín, 2013: 882).

Los indígenas en el contexto liberal representaban la continuidad histórica de la época colonial: letargo, tradición y estancamiento. Dicha percepción iba en contravía con el modelo europeo de desarrollo; "horizonte a alcanzar y paradigma de unas sociedades que se pensaban modernas y dispuestas a los cambios" (Colmenares, 1997). Con la aparición de los aparatos estatales se llevó a cabo "la ruptura más radical de las identidades indias tales como ellas habían sido conocidas y vividas colonialmente" (Martínez, 2002: 31). Los nuevos Estados-nación concibieron la transformación del indio como un proyecto a alcanzar en el mediano

plazo; su incorporación debía llevarse a cabo en todos los ámbitos de la vida. Pero, ¿cómo los indígenas debían de acomodarse a los proyectos de los Estados-nación?, y dicho desarrollo, ¿significó el fin del mundo comunal indígena? La asimilación de los indígenas se efectuó por medio del *proceso de individualización* de los bienes comunales.

El desarrollo de la política liberal en relación con el indio en el siglo XIX tuvo puntos de encuentro y puntos de divergencia entre México y Estados Unidos. Pero de manera análoga, en ambos países la cuestión indígena fue tratada a partir de la adjudicación de tierras que convertía al indio en propietario de la tierra y en ciudadano de la nación. Se pensaba que mediante esta forma el indígena se incorporaría rápidamente a los Estados-nación y las comunidades indígenas se desvanecerían paulatinamente. No obstante, ante este panorama los grupos indígenas llevaron a cabo reclamos sociales en diferentes instancias estatales, y al tratar de permanecer como comunidad fueron capaces de sortear las leyes liberales mediante la reinvención de sus tradiciones. De esta forma, el proceso de individualización no alcanzó a penetrar de manera contundente en el mundo indígena, pues éste continuó existiendo pese a la desarticulación de las comunidades, ya que mediante prácticas religiosas los indios reformularon el sentido de sus vidas y superaron las rupturas que habría significado la individualización en sus vidas a finales del siglo XIX.

¿Cómo los nahuas del sur de Jalisco y los cherokees que habitaban el Territorio Indio se convirtieron en propietarios individuales? Tanto los nahuas del sur de Jalisco como los cherokees asentados en al antiguo Territorio Indio, en la actualidad estado de Oklahoma, trataron de ser incorporados a las políticas liberales a partir del *proceso de individualización de tierras*. Éste convertía al indígena en propietario individual. La individualización no sólo conducía a cambios en el régimen de propiedad sino también a transformaciones en el orden social, como la continuidad del gobierno indígena.

En este capítulo se presenta en un primer momento el desarrollo del liberalismo en México, en especial las disposiciones que determinaron la individualización de tierras de los indígenas. Posteriormente se presenta la política liberal en Estados Unidos, en particular el papel que tuvieron los grupos de interés que cabildearon

en el Congreso de Estados Unidos, como los *Friends of the Indians* y la *Indian Rights Association*, y la forma como estas dos agrupaciones apoyaron la idea de reducción, asimilación y civilización del indio a partir del proceso de individualización de tierras. Por último, se contrasta la política liberal mexicana y estadounidense en relación con el mundo indígena.

La constitución de un nuevo orden en México

Uno de los grandes retos que asumieron los reformistas liberales en el siglo XIX fue la desarticulación de las comunidades indígenas. A partir de esta empresa los liberales pensaban que el proyecto modernizador se ponía en marcha y propuso "la destrucción de los espacios sociales y territoriales ocupados por ellos, aquello que habían sido los pilares de la república de indios colonial" (Boccara, 2002: 37), caracterizadas por estar dotadas de tierras mediante mercedes reales y contar con un gobierno propio.

La república de indios no estaba en consonancia con los principios del nuevo Estado-nación en primer lugar porque representaba la continuidad de una sociedad corporativa, es decir una sociedad que conservaba el vínculo con la monarquía española, la cual a través de distintas instituciones como hospitales, universidades, colegios, órdenes religiosas, conventos, cofradías, entre otras, permitían la conservación del tutelaje y el poder de la realeza en sus dominios. Éstas eran parte integral de un modo de gobierno inherente al antiguo régimen, regidos bajo una cultura jurídico-religiosa cuyas normas eran la expresión de la soberanía absoluta del rey, así como de la autonomía de gobierno de las comunidades (Lempérière, 2013: 11-20).

El orden político en la sociedad corporativa se caracterizaba por la conservación de las autoridades locales indígenas, las cuales podían hacer uso de su propio ordenamiento jurídico. De hecho, las comunidades indígenas mantuvieron a sus caciques y algunas llegaron a contar con cabildos exclusivos; además "los indígenas podían apelar directamente ante el virrey o ante las Audiencias Reales como primera instancia para sus quejas o denuncias en contra de sus caciques y principales y en contra de los españoles mismos" (Hillerkus, 1995: 241-258). En segundo lugar, porque

luego de la independencia era inadmisible que siguiera existiendo una organización colonial en la cual los indígenas seguían los preceptos heredados de la Corona; esto representaba la permanencia del viejo orden social. Y por último, porque el mantenimiento de las autoridades indígenas y la posesión comunal de la tierra basada en documentos como las cédulas reales, demostraba la coexistencia de una vida social, económica y política paralela al nacimiento y la construcción del Estado-nación.

Los liberales consideraban que eliminando los privilegios de las comunidades indígenas, como la existencia de tribunales especiales, así como la inmunidad que tenían en el pago de algunos impuestos se establecía desde el comienzo una sociedad en la que todos los individuos gozaban de los mismos derechos y las mismas obligaciones con el Estado. La ruptura con el antiguo orden social debía efectuarse a través de la fragmentación de la tierra y la anulación de los gobiernos indígenas con el fin de desarticular las corporaciones para dar paso a la municipalización territorial en la primera mitad del siglo XIX. El liberalismo reorganizó a las comunidades indígenas transformando dos aspectos centrales que la administración colonial había mantenido: la autonomía política y la posesión comunal de la tierra. Las comunidades indígenas al entrar al siglo XIX vivían una redefinición política en dos ámbitos: primero en el plano territorial, las repúblicas de indios se transformaban para dar lugar a las sucesivas conversiones de los pueblos sujetos en cabeceras, y la creación de nuevos poblados a partir de los procesos de municipalización y privatización territorial, y segundo en el plano social, los indígenas experimentaban una descomposición provocada por el retroceso de su población indígena frente a otros grupos socioculturales emergentes, junto con la existencia de una desigualdad económica creciente entre los naturales (Menegus, 2006: 51).

Con la consolidación de un nuevo orden social, las estructuras sociales, políticas y económicas previas al liberalismo perdían toda validez. La existencia de las autoridades políticas tradicionales fue cuestionada. Los indígenas debían obedecer y seguir los preceptos del nuevo Estado liberal, de ahí la importancia de otorgar la ciudadanía a los indios, pues a través de ésta se confería de manera directa su ingreso al nuevo orden social y se eliminaban de manera inmediata sus antiguos cuerpos sociales. Igualmente, la

estructura de la tenencia comunal de la tierra fue rebatida, ya que para el liberalismo las cédulas reales carecían de valor y sólo los títulos de propiedad privada eran los que legitimaban el acceso y la posesión de la tierra.

El liberalismo consideraba que el eje central para el desarrollo de la nación era la extensión de la ciudadanía, mediante ésta el sujeto ciudadano contraía obligaciones con el Estado, así como el estímulo a la propiedad individual. En consecuencia, la autonomía indígena y las tierras comunales se convirtieron en dos objetivos a vencer, razón por la cual los liberales propiciaran diferentes disposiciones legales para su eliminación. De este modo se integraba a los indígenas a la nación, sin privilegios y bajo el dominio de un cuerpo político igual para todos. El desarrollo del liberalismo a través de la ciudadanía como primera medida, y luego el estímulo de la propiedad privada a través del reparto de las tierras comunales en México, y la entrega de títulos de propiedad significaron el inicio de un proceso de transición que el indígena tuvo que asumir: el fin de la comunidad y su inserción al interior de una sociedad de propietarios individuales. Proceso que condujo a que los indígenas cuestionaran el desarrollo de un nuevo orden social que negaba la comunidad y los obligaba a participar de manera irremediable al interior de un orden social bajo diferentes condiciones.

Las fronteras de la comunidad comenzaban a resquebrajarse, los indígenas eran conducidos a dejar a un lado su adhesión a la comunidad e iniciar un largo y difícil camino como sujetos independientes. De acuerdo con Laura Ibarra:

> Para los actores políticos de ese entonces, la concepción de igualdad incluía la idea de que antes de entrar en sociedad el individuo debía estar libre de cualquier grillete que le colocara la sociedad de estamentos, de modo que al entrar en sociedad su lugar estaría determinado sólo por sus facultades y posibilidades (Ibarra, 2013: 18).

Esto suponía el inicio de un proceso en el que nuevas formas de relación entre el indígena y el Estado comenzaban a establecerse.

Pero ¿de qué forma se instó a los indígenas para que traspasaran los márgenes de acción de la comunidad para que comenzaran a relacionarse en el nuevo orden social que el liberalismo instauraba? Es necesario decir que esta transición no se efectuó de ma-

nera inmediata, pues implicaba un cambio en el comportamiento y en la forma como los indígenas conducían su vida, la cual estaba relacionada con la existencia de roles y funciones al interior de la república de indios cimentada en 300 años de historia.

Según Antonio Escobar Ohmstede: "el cambio de las estructuras mentales no se dio con la prontitud que los diversos actores hubieran deseado, quienes mantuvieron referentes inmediatos del periodo colonial tardío" (Ohmstede, 2011: 154). Ya que existía un discurso ambivalente sobre "los derechos y obligaciones del Antiguo Régimen y lo que ofrecían los nuevos regímenes liberales sustentados en el ideal jurídico y político de la igualdad ciudadana" (Ohmstede, 2011: 154). El liberalismo de las primeras décadas del siglo XIX no había logrado consolidar una visión terminada y concluyente sobre la política dirigida hacia el mundo indígena. Al no distanciarse los liberales del orden social instaurado en la Colonia, continuaban presentes prescripciones del antiguo régimen en las primeras décadas del siglo XIX. La Constitución de Cádiz encarna dicho momento; los deseos por construir una nueva sociedad bajo modernas directrices pero utilizando los marcos del orden social preexistente.

La Constitución de Cádiz fue la primera carta magna en Hispanoamérica, también conocida como Constitución Gaditana. Como resultado de la invasión napoleónica a España, la Suprema Junta Gubernativa del Reino decidió convocar las juntas provinciales de la metrópoli y de las colonias con el objetivo de discutir el rumbo de España, y la necesidad de repensar el orden social y político, el cual se percibía como obsoleto y desgastado ante las nuevas ideas de la Ilustración y de la Revolución Francesa. La Constitución de Cádiz coincidió con la revolución independentista y es el primer resultado del liberalismo español. El texto gaditano estaba animado por un espíritu liberal; no en vano el clero en su mayoría la rechazaba. Pese a su carácter monárquico, fue el pilar sobre el que en el futuro se construyeron muchas instituciones de carácter liberal. Tal vez lo más importante es que reconocía que la soberanía residía en la nación y ésta era la única con facultades y derechos para establecer sus poderes fundamentales y acotar los del monarca (Gómez, 2012: 12).

Esta carta fue la primera experiencia constitucional moderna, elaborada entre 1810 y 1812, promulgada entre 1812 y 1814, anu-

lada durante la restauración fernandina en 1814 y reimplantada en 1820. Sin embargo en 1821, al consumarse la independencia, "fue perdiendo vigencia en forma gradual, hasta ser sustituida por completo en 1824, cuando ya había nacido la nueva nación y comenzaba a debatirse su futuro en un interminable vaivén político, económico y militar" (Gómez, 2012: 12). La Constitución Gaditana fue la apuesta por comprender a través de nuevas lógicas de pensamiento el orden social y generar un torrente de cambios en las colonias y en la península. Su elaboración representa el momento de debate y de discordancia sobre la defensa de un concepto individualista de la nación por parte de la fracción liberal peninsular, y por otro lado el mantenimiento del esquema corporativo del antiguo régimen. En esta Constitución la concepción nacionalista fue la que se impuso desde la apertura de las Cortes hasta su cristalización en el texto constitucional (Estrada, 2002: 206), y aunque la vigencia de ésta fue breve, fue a partir de ella que se perfilaron los principios de la nación y la forma como el indígena debía de ser integrado a ella.[11]

La definición del cuerpo nacional fue el tema esencial en la Constitución de Cádiz, en ella el cuerpo nacional era concebido como "unitario e indivisible, compuesto de individuos iguales, depurado de cualquier vestigio estamental o territorial" (Estrada, 2002: 201). No obstante, Roberto Breña sugiere que si bien los valores y los principios políticos del liberalismo eran revolucionarios en la medida en que iban en contra del antiguo régimen, durante el primer cuarto del siglo XIX tuvo mucho más adeptos y seguidores en la América española, ya que fue el tipo de organización de los territorios americanos durante años (Breña, 2013: 21-30). Pero paralelamente, de acuerdo con Rafael Estrada:

---

11. Sin embargo, como anota Antonio Annino la América hispánica tuvo una experiencia liberal anterior a su emancipación, una experiencia del todo imperial que, sin embargo, la historiografía ha estudiado en función de lo que pasó después como un precedente de los Estados nacionales decimonónicos. Annino Antonio. (2009). "Imperio, constitución y diversidad en la América hispánica", en Noriega, Cecilia y Salmerón, Alicia (coord.), *Un siglo de historia constitucional (1808-1917). Estudios y perspectivas de México.* México: Instituto de Investigaciones José María Luis Mora/ Suprema Corte de Justicia de la Nación, p. 68.

> La Constitución no definía a la nación como agregado de pueblos y territorios, mucho menos como cuerpo de "reinos" en el sentido de reunión de estamentos y componentes territoriales, sino que situaba al ente nacional antes que los derechos del individuo como centro del sistema. De esta manera, "el individuo sólo podría realizar sus derechos integrados a la nación" (Estrada, 2002: 208).

El objetivo de las Cortes de Cádiz no era poner a la nación sobre o debajo del individuo, sino consolidar la visión según la cual la nación se "sitúa por encima de los intereses de *determinados grupos* de individuos" (Estrada, 2002: 238), es decir las corporaciones, a quienes debían de anulárseles sus derechos políticos, pues los individuos formaban parte de un nuevo cuerpo jurídico y político: la comunidad nacional en la cual se ejercía la ciudadanía. Sin embargo, para ser ciudadano y votante había que ser miembro reconocido de la sociedad organizada en instituciones territoriales (Estrada, 2002: 502), generalizándose la conformación de los ayuntamientos en todo el territorio mexicano. Los ayuntamientos fueron sobrepuestos a las antiguas autoridades indígenas, a través de ellos se establecía una nueva estructura administrativa en el ámbito local, éstos se convirtieron en un instrumento más del aparato administrativo de la nación (Estrada, 2002: 505), pero no en representantes de los individuos que lo componían, sino en un cuerpo coadyuvante del Estado. Con Cádiz las áreas rurales fueron el centro del escenario político y social, experimentándose una suerte de "ruralización de la política" (Annino, 2009: 72) pues los procesos judiciales fueron trasladados a cada uno de los municipios a través de la investidura de los alcaldes o jefes políticos, dejando a un lado los procesos judiciales basados en el derecho indiano.

El liberalismo replanteó el control jurisdiccional en el ámbito rural en términos normativos y jurídicos, pues el Ayuntamiento gaditano pretendió eliminar la cabeza del gobierno indio por la cabecera política, ésta asumió los derechos, las obligaciones y las funciones que recaían en los gobernadores; sin embargo, conservó la figura del regidor como representante territorial indígena, quien estuvo a cargo de los pueblos sujetos (Fernández Sebastián, 2009: 1190-1194), los barrios y las rancherías, experimentándose un proceso de desplazamiento del centro político indio a las localidades subalternas (Ohmstede, 2011: 163). Del mismo modo, las

obligaciones fiscales y políticas pasaron a manos de los ayuntamientos, prescindiéndose de las autoridades indígenas centrales.

A partir de Cádiz el reconocimiento de la ciudadanía a los indígenas se hizo a través del estado de vecindad, lugar de nacimiento; ésta permitía la diferenciación de los sujetos frente a los extranjeros. La vecindad constituía una comunidad de tipo corporativo en el sentido de haber adquirido derechos colectivos en virtud de su establecimiento. Durante el proceso de transición política del antiguo régimen al liberalismo, éste aún no lograba distanciarse de la conceptualización del viejo orden; por ejemplo, la categoría de vecindad aún permanecía, aunque ampliada por la de "ciudadano-vecino", con ella se trataba de superar las repúblicas de indios al permitir la movilidad de los sujetos y su reubicación social. No obstante, también suponía que el "ciudadano-vecino" debía cumplir con cualidades morales como la de ser jefe de familia, varón, propietario de bienes, y el tener una vida decorosa, distinguiéndose el buen ciudadano y el mal ciudadano según estos criterios.

La Constitución Gaditana generó la reacomodación de nuevos espacios políticos y el establecimiento de nuevas formas de control territorial a través de los ayuntamientos, pero no materializó la idea de derecho individual basado en obligaciones sociales y económicas con la nación. No era fácil superar las tradicionales formas de comportamiento de la sociedad, la cual siguió basándose en vínculos antiguos no contractuales y no en regímenes políticos fundados en individuos libremente asociados (Ohmstede, 2011: 163). De otro lado, continuaron las relaciones sociales fundamentadas en la religión católica, la adscripción a ésta permitió la extensión de la ciudadanía a los indígenas. Ser católicos fue la puerta de entrada de los indígenas a la nueva sociedad nacional, pues al compartirse una misma religión existía un ámbito común a todos. Para Antonio Annino: "el liberalismo fue comunitario y católico, porque le reconoció a la comunidad local el ser una sociedad 'natural', preexistente al orden político" (Annino, 2009: 76). Es decir "suponía que en tiempos ancestrales había existido un 'orden natural' concedido por Dios, en que los hombres gozaban de igualdad y de libertad" (Ibarra, 2013: 6). Dicha igualdad se hacía presente a través del bautismo. Esto hacía pensar que se compartía un mismo origen sustancial de donde partía la idea de igualdad para todos a la hora de iniciar un nuevo proceso como nación.

La igualdad que el liberalismo construyó se basó en la idea de que "todos somos iguales y hermanos ante Dios", por lo que fundamentos religiosos estuvieron presentes en la construcción de la ciudadanía; por ejemplo, los indios de misión, percibidos como neófitos, recientemente conversos, fueron poblaciones no tratadas ni asumidas en el nuevo orden social, "desprovistas, desde la visión del otro, de un protagonismo social, con escaso aporte económico o cultural a la nación de ciudadanos en formación y, desde luego, carentes de toda relevancia política" (Ohmstede, 2011: 155); a los indígenas, principalmente del norte de México no se les consideró ciudadanos al no haber completado el proceso de conversión al catolicismo.

La Constitución Gaditana expresa la dificultad que existía para definir el devenir de un nuevo orden social; pues a la vez que se reconocía la importancia que tenían los individuos para el desarrollo de las naciones, éstas se constituían sobre las experiencias de la sociedad corporativa, como era la vinculación con la comunidad de vecinos y la importancia del catolicismo al interior del nuevo orden social. Pero, sin lugar a dudas uno de los puntos centrales de Cádiz el cual será retomado posteriormente en las constituciones liberales, fue la eliminación de las corporaciones, ya que al interior de la sociedad no podía coexistir un orden dentro del orden nacional. La carta magna expresaba una misma organización para todos, por lo tanto era necesario que el indígena traspasara los límites de la comunidad y siguiera preceptos universales y no preceptos excepcionales. Cádiz proyectó el desdibujamiento de las fronteras entre la comunidad y la sociedad para el indígena; aunque éste seguía siendo parte de la comunidad en las primeras décadas del siglo XIX, se pretendía su liquidación para la constitución de un nuevo orden social, primero con el otorgamiento de la ciudadanía y luego mediante las disposiciones establecidas con relación a las tierras comunales. El punto más determinante de la Constitución de Cádiz para los indígenas fue la concepción según la cual la redistribución de la tierra comunitaria entre los indios mismos hacía surgir una sociedad propietaria de "libres" cultivadores (Annino, 2009: 84). Sin embargo, Cádiz encierra ambigüedades, pues al mismo tiempo que se conservaban identidades profundamente religiosas como eran las cofradías (asociaciones que tenían fines religiosos y de asistencia social vinculadas a algún convento, pa-

rroquia o catedral), profesaba la conversión del indígena como libre propietario (Von Wobeser, 2003: 151).

Del reconocimiento de la ciudadanía a la individualización

El espíritu de Cádiz estuvo presente en las constituciones liberales a lo largo del siglo XIX; ésta había logrado establecer los principios fundamentales para la construcción de la nación, uno de ellos y quizás el más importante, la configuración de un sujeto individual quien "reconocía que la soberanía residía en la nación y ésta era la única con facultades y derechos para establecer poderes fundamentales" (Gamas, 2012: 12). Pero, ¿cómo fue tratado el ámbito indígena en las constituciones elaboradas luego de la independencia? Es necesario aclarar que en México existieron dos etapas para la consolidación del liberalismo durante el siglo XIX: la primera basada en la elaboración de la Constitución de 1824 y la segunda fundamentada en la Constitución de 1857; cada una de estas reglamentaciones trató de esbozar el arquetipo de sujeto que la nación pretendía incentivar; las dos constituciones tenían como fin transformar la propiedad del antiguo régimen en propiedad individual, convirtiéndose ésta en una labor larga, ardua y penosa a lo largo de un siglo. La historia de esta transformación corrió paralela a la formación del Estado nacional y estuvo íntimamente ligada a los problemas tributarios y a la hacienda pública, esto es, al sustento mismo del Estado moderno emergente (Menegus, 2006: 52).

Los liberales abrazaron un ideal de progreso económico cimentado en fomentar y crear una serie de pequeños, medianos y prósperos propietarios (Cortés, 2003: 442). De acuerdo con Charles Hale: "la propiedad era la extensión del individuo a la vida misma" (Hale, 1989: 17). Se entendía que para el desarrollo de la nación moderna cada individuo debía hacerse cargo de sí mismo y procurar tener una propiedad, la cual debía de progresar mediante su trabajo. Los liberales imaginaban grandes cambios para mejorar la condición económica de México e infundir en el mexicano la confianza en su propia iniciativa (Sholes, 1953: 343-352). Por ello, no es de extrañar que se haya consagrado poca atención a la masa popular y a sus necesidades, pues operando bajo la necesidad limitada del Estado, cada individuo podía cuidar de sí mismo: para ello

bastaba el deseo de mejoramiento individual, las oportunidades de progreso y la igualdad ante la ley (Sholes, 1953: 344).

La Constitución de 1824 no resolvió de manera explícita el asunto indígena, su preocupación residió en la organización legislativa y la mejor forma de gobierno que debía conformarse ante la amenaza de autonomías que demandaban las provincias, instaurándose el sistema federal. Fueron las constituciones de cada uno de los estados las que definieron el devenir de los indígenas. Muchos estados de la Federación percibieron la propiedad comunal como incompatible con la libertad individual, hasta el punto de que la mayoría de las medidas legislativas de la época, tanto federales como estatales tuvieron como mira la repartición de las propiedades indígenas. En coherencia con dicha concepción, varios congresos estatales aprobaron leyes que abolían el derecho de los pueblos a tener tierras, como en Chihuahua, Jalisco y Zacatecas en 1825 (Dublán, y Lozano, 1998:426).

Al iniciar su etapa constitucional, el estado de Jalisco en 1824 reconocía la ciudadanía a "todos los hombres nacidos en el estado que sean vecinos de cualquier lugar de su territorio" (Constitución Política del Estado libre de Jalisco sancionada por su Congreso Constituyente el 18 de noviembre de 1824, artículo 14), incluyendo de forma universal a los indígenas, a quienes se les conferían sus derechos políticos, como era la elección de cargos populares. Ninguna Constitución estatal de la primera república restringió la ciudadanía a los indígenas, aunque sí se establecieron disposiciones legales sobre sus tierras comunales. Por ejemplo, la Ley de Organización de Gobierno Interno de los Ayuntamientos del 6 de agosto de 1824 dictada por el Congreso; dicha ley reconocía a los pueblos indígenas como propietarios de sus bienes comunales, pero eran los ayuntamientos los responsables de su administración, por lo que los bienes indígenas constituirían la base material de la nueva institución política y territorial (Hale, 1997: 232).

Esta disposición contenía dos premisas: por un lado, se eliminaba explícitamente la autoridad indígena para la administración de los bienes indígenas, como: el fundo legal, las tierras de repartimiento, los bienes comunales y las tierras de cofradía; y por otro, se reconocía a los pueblos indígenas el derecho sobre sus bienes. Pero, ¿cómo podía funcionar esta disposición que al mismo tiempo que legitimaba la propiedad contradecía el derecho de los in-

dígenas sobre sus tierras y sus bienes? La administración de los bienes comunales por parte de los ayuntamientos era la base para la consolidación de la hacienda municipal a través de la renta de los bienes comunales de los indígenas. De este modo, los bienes de los pueblos quedaron formalizados como un tipo de propiedad civil vinculada a los ayuntamientos (Birrichaga, 2004: 8). Pero en Jalisco antes del desarrollo constitucional liberal, y bajo la Constitución de Cádiz se promulgó el 9 de noviembre de 1812 el decreto que "ponía en manos de los ayuntamientos o cuerpos municipales todos los asuntos sobre tierras, privando así de toda personalidad a las antiguas repúblicas o comunidades de indios" (Díaz Soto, y Gama, 2002: 330). Posteriormente, el 13 de enero de 1821 el Congreso del estado declaró que "el Ayuntamiento es el único cuerpo económico que debe quedar" (Aguirre, 1849: 16 y 17), continuando dicha privación de la personalidad jurídica de los indígenas sobre sus tierras con el decreto celebrado el 26 de marzo de 1833 que promulgaba:

> Los ayuntamientos constitucionales del estado, desde el día de su instalación, sucedieron a las extintas comunidades indígenas en todas las propiedades que éstas pertenecían por cualquier título, menos aquellas que se redujeron a dominio particular (Artículo 1, decreto 26 de marzo de 1833).

En el estado de Jalisco los ayuntamientos rápidamente tomaron el lugar de las corporaciones indígenas en el manejo de las tierras y la administración de sus recursos. Los nuevos ayuntamientos necesitaban capital para la construcción de nuevas obras de infraestructura como caminos vecinales, mercados y puentes, por lo que el patrimonio comunal de los indígenas se convirtió en el sustento y la base de operación y funcionamiento de la administración liberal. De acuerdo con Antonio Díaz Soto, la sustitución de las antiguas comunidades por los ayuntamientos, en el dominio y administración de los bienes comunales entrañaba un peligro para los indígenas, ya que en los nuevos ayuntamientos entraban a figurar juntos con los indígenas, individuos de raza blanca y mestiza (Díaz Soto, y Gama, 2002: 330), dando vía libre al acceso y control de las tierras a caciques de pueblos, algunos de los cuales figuraban como jefes políticos de los ayuntamientos.

Sin embargo, no fue suficiente el arrendamiento de las tierras indígenas, la supresión de las autoridades de las comunidades y la administración de los bienes por parte de los ayuntamientos, a estas acciones se sumó la conversión de los indios en propietarios individuales. Así, la Diputación Provincial de Nueva Galicia en el periodo de 1821 a 1823 estableció "varias órdenes que apoyaban la división de tierras comunales de los pueblos, siendo los ayuntamientos los encargados de ejecutarlos" (Zúñiga, 2002: 2013). Las diputaciones provinciales fueron una de las grandes creaciones de Cádiz; en muchas de las sesiones de este órgano de gobierno se discutió el papel de los indios; por ejemplo, si debía pagar real y otros tributos, ya que la Constitución de 1812 los colocaba en condición de igualdad con los españoles.[12] Las amplias atribuciones de las diputaciones provinciales consistieron, según Beatriz Rojas, en vigilar la inversión de los fondos públicos, impulsar la educación, promover la construcción de obras materiales, erigir ayuntamientos en las poblaciones que tuvieran un mínimo de 1,000 habitantes y apoyar cualquier proyecto que tuviera como propósito el mejoramiento económico de las provincias (Rojas, 2004: 13).

Uno de los principales temas que trató la diputación fue el de los indígenas; por ejemplo, la diputación provincial de Nueva Galicia en 1822 no autorizó a los indígenas de Zapotlán el Grande a elegir a sus propios alcaldes y mayordomos de cofradías en vista de que habían adquirido la ciudadanía, aclarándoles que dicha categoría los obligaba a reconocer y obedecer al Ayuntamiento de ese pueblo, el cual tenía la función de gobernar para unos y otros (Rojas, 2004: 17). De esta forma, la diputación provincial de Nueva Galicia instaba a los indígenas a reconocer y aceptar las nuevas autoridades locales, ya que los mayordomos y los alcaldes indígenas no tenían cabida en el nuevo régimen político. El 27 de febrero de 1821 esta institución dispuso

12. Según Beatriz Rojas, las diputaciones provinciales desempeñaron un papel importante porque ejercieron funciones administrativas y consultivas, esto les permitió afinar una política de intervención directa sobre sus respectivas jurisdicciones. Rojas, Beatriz (ed.). (2004). *La diputación provincial de Nueva Galicia. Acta de sesiones, 1820-1822*. México DF: Universidad de Guadalajara/Instituto de Investigaciones José María Luis Mora, p. 13.

> [...] que los terrenos comunes o del fundo legal de cada pueblo deberían ser divididos y de dominio particular, de igual forma ningún indio podría ser perturbado en la posesión de sus "solares" ya que fueron adquiridos en compra, repartimiento, cambio, donación, herencia u otro justo título (Aguirre, 1849: v-vi).

Ante esta reglamentación fueron recurrentes los reclamos por parte de los indígenas a las diputaciones provinciales por el despojo de tierras por parte de los ayuntamientos constitucionales. Por ejemplo el 14 de noviembre de 1822 la diputación provincial de Nueva Galicia acordó medidas para prevenir el despojo de tierras a manos de los propios ayuntamientos; por ejemplo, al Ayuntamiento de Amacueca se exhortaba a "que siendo cierto el despojo de que se quejan los llamados indios de aquel pueblo, les devuelvan las expresadas tierras en la misma forma y extensión que tenían antes de la determinación del Ayuntamiento" (Rojas, 2004: 239). La diputación provincial de Nueva Galicia tenía facultades para intervenir en asuntos judiciales, en la distribución de los terrenos baldíos y realengos, y también para regular las acciones de los diferentes ayuntamientos.

De acuerdo con Rosa Alicia de la Torre, la diputación provincial de Nueva Galicia solicitó a los ayuntamientos respetar la posesión que lo indios tenían sobre sus solares o tierras, de igual modo recomendaba repartir tierras a todos los indios que acreditaban no tener ninguna, y consideraba, finalmente, la posibilidad de dar tierra a los no indios sólo en caso de que existieran sobrantes y sometiendo a los beneficiarios no indios a pagar una renta anual de 4% al Ayuntamiento del que dependían. Las tierras sobrantes se darían en arriendo bajo subasta pública (De la Torre Ruiz, 2012: 151). Sin embargo, es necesario subrayar que desde comienzos de siglo una mayoría de indígenas había adquirido tierras de labor de manera individual, pero no tenían la posibilidad de vender o enajenar la tierra porque carecían de títulos (De la Torre Ruiz, 2012: 152). De esta forma,

> [...] negar a los indios el derecho de enajenar las tierras que ocupaban fue una postura que los políticos liberales defendían por creer que convertir a los indios en dueños individuales de sus tierras serviría de aliciente para estimular la producción en el campo, lo cual en teoría debía reflejarse en un aumento general de la riqueza en cada comarca (De la Torre Ruiz, 2012: 152).

No obstante, esta política comenzó a cambiar con la disolución de la diputación provincial de la Nueva Galicia y la conformación del Congreso Constituyente de Jalisco, el cual afianzó la individualización de tierras mediante el Decreto número 2 del 12 de febrero de 1825 que declaraba propietarios a los "antes llamados indios" de las tierras, casas y solares que poseían de modo particular dentro de los fundos legales de los pueblos. Mediante este decreto estatal se daba inicio a la individualización a través del reparto de los bienes comunales entre los mismos indígenas otorgando títulos individuales sobre su propiedad.

Estos títulos hacían del indígena propietario legítimo ante la inseguridad legal que existía sobre los títulos de propiedad comunal. Asimismo, mediante esta legislación se instaba a que los reclamos que surgieran durante los procedimientos debían ser resueltos con la mediación de los jueces, exhortando a los indígenas a hacer uso del nuevo sistema legal que existía en los ayuntamientos. Además, mediante esta ordenanza el indígena podía disponer de su propiedad de manera libre con el usufructo de los títulos. Siendo éste uno de los puntos más importantes de esta reglamentación. Las medidas en Jalisco se desarrollaron de manera escalonada, es decir comenzaron con el reconocimiento de la ciudadanía a los indígenas y luego con el reparto de las tierras comunales a través de la individualización.

En el sur de Jalisco los indígenas tuvieron que hacer frente al proceso individualizador en sus vidas tan pronto como el decreto de 1825 fue emitido, y después durante la segunda etapa liberal con la Constitución de 1857, la cual terminó por sacudir los restos de las comunidades indígenas que habitaban la región. Si bien en 1834 las medidas anticorporativas dejaron de emitirse por parte de los gobiernos conservadores, en Jalisco esta situación no fue revertida y se prolongó durante todo el siglo XIX. En este estado había un convencimiento de la necesidad de acabar con las corporaciones civiles y hacer del indio un propietario individual. Tan pronto las primeras ordenanzas fueron emitidas, de 1835 a 1843 se promovieron una serie de acuerdos encaminados a hacer efectivos los repartos indígenas en pueblos como La Barca, Colotlán, Tepic, Autlán, Etzatlán, Sayula, Tepatitlán, Lagos y Guadalajara (Aguirre, 1849: V-VI), dando continuidad a este marco jurídico a lo largo de toda la centuria.

Pero, ¿qué significaba que los indígenas se convirtieran en propietarios y sus tierras comunales fueran repartidas? En primer lugar, representaba el inicio del desdibujamiento de los vínculos sociales basados en la tradición, los cuales comenzarían a ceder. Es decir, el indígena no estaría obligado a pertenecer a una comunidad y actuar en conformidad con sus disposiciones, y en segundo lugar el reparto de las tierras comunales y la entrega de los títulos individuales abría la oportunidad al desarrollo de diferentes modalidades de despojo de tierras y el inicio de la apertura del mercado de tierras que favorecería a la población no indígena. Este proceso de transición en el que los indígenas eran forzados a través de disposiciones legales a repartir las tierras de comunidad y a convertirse en propietarios particulares, generaría cambios en las relaciones internas de las comunidades, en sus jerarquías políticas y en todo el orden social que constituía la vida de las mismas. Por ejemplo, el reparto de las tierras de comunidad entre los mismos indígenas degeneró en conflictos al interior de las mismas comunidades, ya que algunos estaban a favor de la individualización, mientras que otros se mostraban reacios a su desarrollo y a la venta de los bienes comunales. Al contar con los títulos individuales, los indígenas dejaban de ser considerados como miembros de una comunidad, comenzaban a ser denominados por las autoridades como "*miembros de la extinta comunidad*" o "*los antes llamados indios*" y a ser tratados de manera directa como ciudadanos. De esta manera, el sujeto respondía a la política del Ayuntamiento, que en última instancia representaba al Estado liberal.

El indígena ciudadano

La extensión de la ciudadanía a los indígenas permitió la eliminación de las autoridades indígenas, así como el poder político y religioso del que estaban investidas; además, al ser ciudadano, el indígena debía responder al cuerpo político de la nación y seguir las disposiciones que de ésta emanaba, entre ellas, la más directa y concreta, la individualización de las tierras comunales y la administración que hacían de ellas los ayuntamientos. Por lo tanto, el otorgamiento de la ciudadanía y el desarrollo de las titulaciones individuales estaban estrechamente relacionados, pues a partir del

reconocimiento de los derechos políticos se anulaban las representaciones de los propios indígenas para defender los bienes comunales, viéndose obligados a contratar apoderados y abogados. Si bien la ciudadanía garantizaba igualdad ante la ley, significaba de forma vehemente que los privilegios y las diferencias se anulaban por completo. El repartimiento de las tierras comunales entre los mismos indígenas evitaba futuros reclamos bajo la argumentación de ser parte de una corporación o de una colectividad especial. De este modo, el reconocimiento de los derechos civiles para todos los habitantes de la República trajo consecuencias desastrosas para los habitantes de las comunidades indígenas, pues la redistribución de la propiedad se hizo sobre bases igualitarias (Valenzuela, 2000: 164).[13]

El reparto de las tierras comunales fue el comienzo de la relación del indígena con el Gobierno como sujeto individual, así como el desarrollo de una nueva etapa en las relaciones sociales entre los mismos indígenas. El proceso de construcción del indígena como individuo se desarrolló de forma paulatina, y al interior de éste los indígenas experimentaron un torbellino de reglamentaciones que dictaban el tipo de sujeto que debían ser y la forma en que debían de actuar. Los liberales extendieron su idea de sociedad a todos los actores sociales con el objetivo de configurar un único sujeto, el individuo propietario, a partir del cual se esperaba alcanzar el desarrollo de la nación. La adhesión a las logias, a los grupos de debate y a las asociaciones constituyeron nuevas formas de sociabilidad, a partir de ellas los liberales extrajeron su idea de sociedad, entendiéndola como "una vasta asociación de individuos unidos voluntariamente y cuyo conjunto conforma la nación" (Ibarra, 2013: 35). La eliminación de las corporaciones estaba relacionada con la idea de sociedad que los liberales estaban construyendo en el siglo XIX.

La transición del indígena a la sociedad se efectuó a través de la ciudadanía, pero lejos de que ésta mejorara su situación, termi-

13. Las constituciones de mediados del siglo XIX no se pronunciaron sobre la ciudadanía. Entre tanto, la Constitución de Jalisco reconoció la ciudadanía a todos los hombres nacidos en el territorio del estado. Diferente fue la Constitución conservadora de 1836, que restringía la ciudadanía a los que tuvieran una renta anual de 100 pesos, tuvieran capital fijo o inmobiliarios o devengaran de la industria o el trabajo personal.

nó por agravarla. La premisa "igualdad para todos" no se traducía en igualdad material, ya que no condujo a un cambio sustancial en sus condiciones sociales; aunque eran actores con derechos políticos, esto no representaba mayores beneficios en su vida práctica. En consecuencia, los indígenas tuvieron que enfrentar nuevas realidades al interior de un orden social en el que el ala protectora del orden corporativo tenía escasa validez.

Paradójicamente en México la anteposición de los derechos políticos a los derechos civiles y sociales generó la exclusión y la marginación de los indígenas. Pese a ello, supieron aprovechar su condición de ciudadanos a través de las antiguas formas de gobierno, las cuales se negaban a desaparecer en las primeras décadas del siglo XIX, esgrimiendo bajo argumentos liberales su condición de ciudadanos para defender la propiedad comunal de la tierra. A partir de los derechos políticos otorgados a los indígenas, éstos reclamaron la coexistencia de otros tipos de derechos. Si bien la ciudadanía fue una vía utilizada para suprimir de manera directa las comunidades, también fue un arma que utilizaron los pueblos para luchar por su existencia y por su bien más preciado, la tenencia comunal de la tierra. La categoría de ciudadanía no era abstracta, se cimentaba en la conformación de un tipo de ciudadano que se caracterizaba por ser "propietario de sí".

El liberalismo distinguió claramente las condiciones para la definición de un sujeto particular equiparable a lo que debería ser la nación. Por lo que "el llamado a la 'voluntad general' en lugar de 'cuerpos tradicionales' suponía el desconocimiento de las instituciones tradicionales y el deseo de constituir una nueva nación formada por individuos iguales" (Ibarra, 2013: 34), procediendo a anular las diferencias étnicas y los privilegios que éstas tuvieran. De esta manera, como sostiene Jean Piel:

> El Estado criollo y la sociedad criolla inventan entonces a partir de los indios tradicionales heredados del periodo colonial, al indio *republicano;* incapaces de resolver su contradicción frente al indio tradicional, pretenden suprimirlo en nombre del ideal liberal pero lo mantienen en su situación de inferioridad (Piel, 1993: 24).

Con la extensión de la ciudadanía se desconocía a las comunidades indígenas como entidades legales ante los tribunales. La igual-

dad que se establecía era la de los dueños de propiedad, pero sólo una fracción de los miembros de una comunidad podía surgir como propietarios a partir de un simple registro de personas con derecho de posesión (Roseberry, 2004: 57). Por lo que durante la primera mitad del siglo XIX comienza a constituirse la noción de una comunidad abstracta formada por ciudadanos individuales (Sabato, 2001: 1290).

El acceso a la ciudadanía se convierte entonces en un atributo de control sobre el indio y sobre sus recursos. Despojado de su comunidad y de los bienes de ésta, al indígena no le queda otra opción que participar de mala gana al interior del nuevo orden social. Sin embargo, esta situación trató de ser revertida cuando los indígenas hicieron uso de la ciudadanía y reclamaron en los ayuntamientos ser "*ciudadanos y miembros de una república de indios*". (Problemas indígenas correspondiente 1723-1845, folder 20, caja 257. AHCG). De este modo, los indígenas continúaban concibiéndose como parte de una comunidad al interior del nuevo orden social. La ciudadanía propia del liberalismo fue utilizada por los indígenas para que sus demandas fueran legítimas; al reclamar la tenencia de los bienes comunales en los tribunales, la antigua comunidad trataba de mantenerse, o por lo menos se esforzaba en no desparecer tan pronto como la individualización se puso en marcha. Paralelo a ello, los indígenas iniciaron una nueva etapa de aprendizaje de los preceptos del Estado-nación, algunos como individuos propietarios, otros como individuos sin tierra, y algunos como individuos que seguían reclamando el ser parte de la comunidad. No todos los indígenas siguieron la misma dirección; justamente la individualización de la tierra impactó en la forma en que cada hombre asumió su destino; en ese momento los sujetos podían actuar de forma abiertamente diferenciada. Con la anulación de las autoridades indígenas el centralismo de la comunidad se había desvanecido, la fragmentación al interior de las comunidades se correlacionaba con la fragmentación de los bienes comunales, y su identidad como pueblos indígenas. Al no existir un cuerpo que procurara la seguridad económica de los indígenas, el sujeto debió de emprender su propio rumbo y tomar decisiones para su sobrevivencia; no en vano se presentaron motines indígenas, sabotaje y bandolerismo, convirtiéndose en una práctica habitual durante el periodo de las individualizaciones.

De acuerdo con Dawn Fogle, las rebeliones ocurrían con mayor frecuencia en las regiones dominadas por los pueblos comunales debido a la existencia de una poderosa solidaridad étnica, al deseo de excluir y apartar a los extraños y al relativo aislamiento de los pueblos. De 1825 a 1885 se produjeron alrededor de 27 rebeliones en Jalisco, en particular en pueblos que contaban con tierras comunales (Deaton, 1988: 102). De 77 rebeliones documentadas en todo México en la primera mitad del siglo XIX, 46 fueron producto del cambio de régimen de tenencia de la tierra. Existían rebeliones de todo tipo: rebeliones mesiánicas que utilizaban la religión como un elemento cohesionador de la comunidad, rebeliones que promulgaban la autonomía comunal y reivindicaban un poder paralelo al del Estado liberal, y rebeliones por una democracia agraria (Reina Aoyama, 1980: 31). En algunos lugares de Jalisco donde los indígenas no estaban organizados, como en las cercanías de Guadalajara y en la ribera norte de Chapala el fraccionamiento de la propiedad comunal no encontró mucha resistencia, pero en lugares como Mazamitla, Autlán, Mascota, Mezcala y La Barca los levamientos indígenas fueron reiterados (Aldana, 1986: 22). El caso más notable fue el de Tepic, protagonizado por Manuel Lozada, quien instó a los nayaritas en contra de la extensión de las haciendas; para Jean Meyer:

> Lozada y los pueblos son capaces de hacer lo que no se ha hecho en una parte de la República, es decir, nulificar todo el proceso agrario que viene desde finales del siglo XVIII culminando con las Leyes de Reforma y que significa la destrucción de la propiedad comunal (Meyer, 1984: 255).

Igualmente, los indígenas de Mezcala de la ribera del lago de Chapala supieron sortear el embate individualizador de la propiedad comunal en diferentes momentos de su historia, llevando a cabo constantes movilizaciones por la defensa de su territorio. De acuerdo con Blanca Rocío Moreno, Mezcala ha sido una comunidad que ha logrado crear mecanismos de adaptación y sobrevivencia ante los diferentes gobiernos. Muestra de su tenacidad es que en la actualidad es la única comunidad de la región que sigue conservando su territorio en estatus comunal (Moreno, 2012: 130). Pero ¿cómo los indígenas lograron esto? En primer lugar resguardando la memoria histórica, en particular legitimando la

posesión territorial a partir de títulos primordiales del siglo XVI, y en segundo lugar conservando sus autoridades locales, pues difícilmente una autoridad externa permitiría la defensa de las tierras indígenas (Moreno, 2012: 130). De este modo, la historia, la tierra y el gobierno constituyen algunos lineamientos que le permiten a las comunidades mantenerse.

La consolidación de un proyecto

Las reformas liberales de mediados de siglo definieron completamente el devenir de los indígenas, convirtiéndose en uno de los movimientos revolucionarios más profundos de México. La República restaurada (1867-1877) continuó de manera categórica con la política de desamortización de la propiedad corporativa civil y la propiedad eclesiástica. En la Constitución de 1857, artículo 27 se proclamaba:

> Ninguna corporación civil o eclesiástica, cualquiera que sea su carácter, denominación u objeto, tendrá capacidad legal para adquirir en propiedad o administrar por sí bienes raíces, con la única excepción de los edificios destinados inmediata y directamente al servicio u objeto de la institución (Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos, 1895: 33 y 34).

Claramente la Constitución liberal estaba en contra de las corporaciones y la base económica que éstas pudieran tener y perseguir. El Estado liberal era el único facultado para organizar y distribuir los bienes raíces que existían en el suelo de la nación.

Como se ha dicho anteriormente, los gobiernos liberales creían que las iniciativas individuales a través de la propiedad privada llevarían al progreso de una nueva clase de propietarios, trayendo consigo la estabilidad política y la democracia (Knowton, 1978: 25), razón por la cual las corporaciones civiles y eclesiásticas debían ser eliminadas, pues éstas retenían los beneficios económicos de los bienes raíces para ellas mismas y no permitían la circulación de capital al resto de la sociedad. Con la Ley de Desamortización de las Fincas Rústicas y Urbanas de las Corporaciones Civiles y Religiosas de México, conocida como la Ley de Desamortización, de Manos Muertas, o Ley Lerdo, promulgada el 25 de junio

de 1856, se ponía en movimiento la libre circulación de la propiedad raíz, a la vez que se profundizaba en los conflictos y las contradicciones que existían sobre la propiedad comunal. Aunque el mercado de tierras y propiedades rústicas ya existía, el liberalismo dio apertura a aquellas propiedades que estaban en manos de las corporaciones.

En su artículo primero la ley expresa:

> Todas las fincas rústicas y urbanas que hoy tienen o administran como propietarios las corporaciones civiles o eclesiásticas de la República se adjudicarán en propiedad a los que las tienen arrendadas, por el valor correspondiente a la renta que en la actualidad pagan, calculada como rédito al seis por ciento anual (Villegas Moreno, y Porrúa, 1997: 505).

Con esta ley las tierras comunales que tenían arrendadas los indígenas a particulares comenzaron a ser reclamadas como propiedad privada y los ayuntamientos dispusieron de su entrega. Por ejemplo, como lo expone Brigette Boehm, en los pueblos de Ixtlán y Pajacuarán los arrendatarios, en su mayoría pertenecientes a la oligarquía regional, y gente externa de la comunidad habían logrado hacerse propietarios por vía del endeudamiento y mediante compras legítimas e ilegítimas. Sin embargo, en la segunda mitad del siglo XIX el interés mayor parecía en asegurar la continuidad del arrendamiento, y finalmente la Ley de Desamortización les permitió hacerse de considerables extensiones de tierras (Boehm, 2003: 424 y 425).

La ley representó la preocupación de los políticos liberales por hacer de la tierra una unidad productiva, en la que era inaceptable que las corporaciones centralizaran la propiedad raíz, ya que eran los individuos propietarios quienes debían hacerse cargo de las tierras y trabajarlas para su propio beneficio. Por lo tanto, las tierras que arrendaban los indígenas pasaban a ser propiedad de sus arrendatarios.

La ley instaba rotundamente a que las corporaciones debían propender por la división de los terrenos y no podían impedir dicho desarrollo; además, admitía que el único derecho que se le reconocía a las corporaciones era la declaración de que poseían dichos bienes y el valor de los mismos; por lo tanto, se negaba des-

de el principio que las corporaciones pudieran fungir o reclamar como propietarias legítimas de sus bienes.

Sumado a ello, la legislación agraria en relación con las tierras comunales no fue clara, pues si bien se señalaba que los ejidos eran tierras inalienables, y en particular eran áreas dedicadas al pastoreo, e incluía los cerros y los bosques, en la práctica también fueron objeto de individualización, ya que al ser la Ley Lerdo un precepto de desamortización de bienes de las corporaciones, los ayuntamientos incluyeron en dicha ejecución cada uno de los bienes inmuebles sin importar las prerrogativas que existían.

Además la ambigüedad en los términos presentes en la ley, tales como: enajenación, adjudicación y desamortización, hicieron que los mismos ejecutores sobrepusieran cada uno de los términos a diferentes contextos, razón por la cual fueron recurrentes los malentendidos y acusaciones durante y después del desarrollo de dicha ley. Por ejemplo, *adjudicar* hace referencia a la acción de apropiarse de herencias, particiones, subastas públicas de una cosa o un inmueble a viva voz o por escritos, a favor de alguno con la autorización del juez (Escriche, 1847: 110). Entretanto, *enajenar* era el acto por el cual se transfería a otro la propiedad de alguna cosa, la dominación, la venta, la hipoteca, y aún la constitución de servidumbre sobre un fondo (Escriche, 1847: 700). Mientras que *desamortizar* era la realización de las adjudicaciones y las enajenaciones de los bienes civiles y los bienes eclesiásticos siguiendo las disposiciones de la ley emitida.

La Ley Lerdo ponía énfasis en la necesidad de que la tierra se capitalizara sin importar de qué forma y bajo qué condiciones. Por ejemplo, el artículo número 5 dictaminaba: "tanto urbanas como las rústicas que no estén arrendadas a la fecha de la publicación de esta ley, se adjudicarán al mejor postor" (Villegas Moreno, y Porrúa, 1997: 505). De esta forma, los ayuntamientos iniciaron rápidos procesos de adjudicación a través de subastas públicas, en las cuales se traspasaban las tierras comunales de los indígenas a los hacendados interesados en ellas, quienes con anterioridad habían invadido las tierras indígenas para la extensión de su propiedad. De modo que la Ley Lerdo no beneficiaba directamente a los sujetos que querían convertirse en propietarios individuales sino a terratenientes que se encontraban asentados cerca de los bienes

inmuebles de las corporaciones, y pretendían trabajar la tierra a través del sistema hacendario.

Las distintas leyes y decretos sobre la propiedad de la tierra generaron inestabilidad en el mundo agrícola de los indígenas, que si bien había comenzado a desquebrajarse desde los años treinta del siglo XIX, con la implementación de dicha ley se iniciaron las subastas públicas y se frenaron los procesos de restitución y demandas que en los años cuarenta y cincuenta habían tenido lugar. Con la ejecución de la Ley Lerdo

> [...] los liberales mexicanos demostraron poca comprensión hacia el campesinado mediante la prosecución de una política que desorganizó la vida tradicional de las comunidades indígenas, acentuando la enajenación y la miseria del grupo étnico mayoritario del país (Powell, 1974: 7).

La descomposición de la comunidad como corporación significó la pérdida del sustento material, económico y político para los indígenas, y con ello el inicio de una realidad incierta en la que sólo a través de la figura de la ciudadanía se podía apelar a un Estado que los negaba. Además, es necesario subrayar que la República restaurada no tuvo un programa específico en relación con el México rural. Para los liberales era suficiente el estímulo a la inmigración europea y el desarrollo efectivo de la Ley Lerdo; mientras tanto se protegían los derechos de los terratenientes y se replegaba a través del uso de la fuerza la movilización de campesinos e indígenas, quienes encontraron en las gavillas y en el bandolerismo un medio para sabotear la tranquilidad y el dominio de que gozaban las élites regionales en el campo.

El liberalismo a lo largo de toda la centuria dio por sentado que con los títulos individuales y la Ley Lerdo los indígenas y los campesinos podían por sí solos propender por su desarrollo. Pero con limitados recursos, sin ninguna organización económica y sin posibilidad de contar con sus propios líderes sociales, con escaso o nulo aprendizaje sobre cómo es y se desarrolla la propiedad privada, y con la presión de los hacendados y los jefes políticos para que vendieran sus tierras, era difícil que los indígenas pudieran convertirse en individuos propietarios exitosos y que su integración a la nación estuviera terminada. Cuando fue emitida la Constitución de 1857, la desamortización de los bienes de las

comunidades indígenas en el sur de Jalisco ya tenía un tiempo de desarrollo, sólo restaba el reparto de las tierras de cofradía, ya que pertenecían —en parte— al engranaje económico de las corporaciones eclesiásticas. Lo que hizo la Ley Lerdo fue dar continuidad a un proceso que había comenzado a desarrollarse en la primera etapa del liberalismo; sin embargo, de manera formal y concluyente "los grupos de poder rompieron sus alianzas con dichos pueblos y comenzaron a presionar sobre las tierras que debían ser desamortizadas" (Ohmstede, 2011: 167). De manera que en los años veinte y treinta del siglo XIX se iniciaron las desamortizaciones, algunas de las cuales estuvieron precedidas por una comisión repartidora donde se encontraban algunos miembros de la comunidad, quienes entregaron y negociaron los bienes a favor de los ayuntamientos sin beneplácito de toda la comunidad indígena. Con la Ley Lerdo los ayuntamientos movilizaron las disposiciones de manera vehemente a favor de los hacendados, llevando a cabo subastas públicas, desamortizando las cofradías, negando los procesos de apelación de las extintas comunidades indígenas y confirmando que las individualizaciones iniciadas en la primera centuria seguían vigentes.

Los cambios que determinó la Ley Lerdo fueron dos: primero, los viejos usufructuarios de las parcelas comunes se transformaron en propietarios plenos de las mismas siempre que cumplieran puntualmente con el proceso desamortizador y el pago de impuestos, y segundo, que las viejas estrategias de acceso y control de las tierras indígenas se reemplazaron por regímenes titulares e individuales de propiedad plena (Arrioja, y Sánchez, 2010: 117 y 118). No cabe duda de que ante una propiedad compartida y sujeta a las corporaciones, se contrapuso el ideal de la unidad, la plenitud de derechos y la libre circulación en el mercado (Arrioja, y Sánchez, 2010: 118). Así, dos visiones sobre la propiedad, el uso y sus funciones se confrontaron a lo largo del siglo XIX: la visión corporativista y la visión mercantil de la tierra. La Ley Lerdo fue la expresión más clara de la abolición de la vinculación de bienes, la propiedad corporativa, las cláusulas de indivisión y transferencia de los privilegios perpetuos sobre la tierra. Con los títulos individuales se daba paso a la compra, la venta y las hipotecas de manera regular, así como los cambios de dueños de una propiedad a otra se efectuaban sin mayores inconvenientes. En Jalisco cuando se

dio inicio a las Leyes de Reforma de 1857, la rapiña de la tierra ya estaba muy extendida (Pittman, 1989: 23), sólo restaba que las tierras de las organizaciones seculares y religiosas se pusieran en el mercado para su adquisición privada.

Con la Ley Lerdo se sostenía que la única forma de tenencia de la tierra reconocida era la propiedad individual; otras formas de propiedad como la eclesiástica y la comunal pasaban a formar parte de la ilegalidad, por lo tanto su defensa no era posible. Todo lo anterior condujo a transformaciones profundas en la vida de los indígenas, quienes no pertenecían a ninguna comunidad ante la ley, y cuyos pleitos comenzaron a perderse con el cambio de propietarios, sumado al costo que significaba el pago de abogados para la continuidad de los litigios en los ayuntamientos, desvaneciéndose a lo largo del siglo XIX la propiedad de sus tierras.

Pero, ¿en qué se diferenciaba el liberalismo de la primera centuria y el liberalismo de mediados de siglo XIX? En primer lugar, el liberalismo de la primera centuria se concentró en la creación de los ayuntamientos y el inicio de la individualización de tierras bajo los preceptos de la Constitución de Cádiz. Entre tanto con la llegada de la Constitución de 1857 se facilitó el traspaso de la propiedad comunal a terratenientes y hacendados. Segundo, si bien durante el primer liberalismo se otorgó libertad al indígena para vender la propiedad individualizada, las transacciones se desarrollaron de manera contundente con la Reforma de 1856, pues al enajenarse las tierras arrendadas a terceros, los indígenas perdieron control de los bienes comunales que les quedaban, como eran los bienes de cofradía, los cuales pasaron a ser objeto de embargos e hipotecas; tercero, las políticas de individualización en la segunda centuria dejaron de ser estatales y se convirtieron en un proyecto federal extensible a toda la nación; cuarto, durante el primer liberalismo los indígenas se percataron del traspaso de los límites de su propiedad por parte de los vecinos hacendados, llevando a cabo reclamos en los ayuntamientos; no obstante, con la Reforma de 1856 se facilitó que los hacendados participaran en el mercado de tierras, en especial de los terrenos que estaban en inmediaciones a sus haciendas, extendiendo su propiedad. Por último, a mediados del siglo XIX los reclamos de los indígenas se fueron perdiendo al igual que la propiedad; el traspaso de sus tierras a diferentes dueños dificultó reconstruir en manos de quién

había quedado el bien comunal. La mercantilización de la tierra era un hecho que se había logrado llevar a cabo a lo largo de toda la centuria. En síntesis, a lo largo del siglo XIX las reformas se habían consolidado, de manera que las comunidades indígenas dejaban de existir como comunidades jurídicas y carentes de estatus ante los tribunales (Roth Seneff, 2004: 44), las tierras eran ahora propiedades poseídas individualmente. Una extinta comunidad era lo que quedaba de ellas.

Aunque las comunidades se concibieron como un obstáculo para la nación, algunas prácticas sociales y organizacionales propias de la república de indios siguieron coexistiendo, las mayordomías son un ejemplo de ello, en éstas se conservó la organización social propia de las comunidades, revalorándose las fiestas tradicionales en el contexto de la individualización como una forma de mantener los vínculos sociales. A partir de prácticas sociales concretas las extintas comunidades sobrevivían. En consecuencia, con la pérdida de control de los recursos económicos comenzaba a privilegiarse otro de tipo de ámbitos que estaban relacionados con la existencia comunitaria pero no con la tenencia material de la tierra.

Una realidad similar pero no por ello idéntica sucedió con los indígenas de Estados Unidos; ellos, al igual que los indios de México se vieron obligados a participar al interior de un orden social que negaba la comunidad. La individualización de tierras fue igualmente el inicio del fin de los bienes tangibles de los indígenas y de su antigua forma de gobierno. Indios de diferentes latitudes compartieron una misma experiencia. Nahuas y cherokees tuvieron que enfrentar al Estado-nación que se estaba consolidando en el siglo XIX a través del modelo liberal. Con importantes diferencias respecto al liberalismo mexicano, el liberalismo estadounidense también trató de asimilar al indio mediante la propiedad privada y la anulación de sus gobiernos tradicionales a través de la fórmula: *adjudicación de tierras en propiedad privada + extensión de ciudadanía = anulación de la soberanía indígena*.

El indio y el liberalismo estadounidense a finales del siglo XIX

El proceso individualizador de los indios en Estados Unidos se desarrolló a finales del siglo XIX mediante una serie de disposiciones que anulaban: los tratados firmados en el siglo XVIII y en las primeras décadas del XIX, el sistema de reservas y la continuidad de las naciones tribales en el Territorio Indio. Este proceso no surgió de manera espontánea. Los antecedentes de la política de individualización de tierras en el siglo XIX se remonta varias décadas atrás, cuando los indígenas fueron vistos como un problema que debía ser resuelto: "*The Indian Problem*", ya que eran un obstáculo para la expansión de los asentamientos de los colonos y para la extracción de recursos mineros. A través de la firma de tratados continuamente violados por el Gobierno estadounidense, se estableció una salida política: los indígenas podían seguir conservando su soberanía, su sistema de gobierno a cambio de dejar sus tierras, conformándose el Territorio Indio y el sistema de reservas en los años treinta y cuarenta del siglo XIX. No obstante, 50 años después dicha política era insuficiente.

Se pensaba que sólo mediante una ley de carácter federal podía finalmente organizarse a la población indígena. La Ley de Adjudicación de Tierras, o Ley Dawes de 1887, representaba para diferentes actores sociales el fin del problema indígena y su integración a la sociedad estadounidense. A través de dicha ley se asumía que las naciones indígenas y su soberanía no podían seguir existiendo. La experiencia de la Guerra Civil había modelado el pensamiento de homogeneizar en un solo cuerpo a todos los miembros del territorio nacional para evitar fracturas y agrupaciones al margen de los futuros estados de la Unión; los indígenas entraban en la corriente de la asimilación, la cual sólo era posible para algunas organizaciones civiles y reformadores políticos mediante el proceso de individualización de las tierras comunales, y la anulación de sus autoridades tribales por medio de la ciudadanía. De esta forma, se constituía a lo largo y ancho del territorio de los Estados Unidos en expansión, un mismo sujeto que perseguía objetivos compartidos a los del Estado-nación.

Durante el siglo XIX la política de Estados Unidos puede ser claramente delimitada en tres momentos históricos: primero el periodo de firma y negociación de tratados con las comunidades

indígenas, etapa que abarcó las primeras tres décadas del siglo XIX, años caracterizados por el desarrollo de diversos acuerdos de venta de tierras comunales como resultado de la masiva entrada de colonizadores que buscaban levantar nuevos asentamientos; y el establecimiento del *The Indian Removal* en los años treinta del siglo XIX, cuando se establecieron disposiciones para la constitución del sistema de reservas y del Territorio Indio, los cuales obligaban a las comunidades a relocalizarse y a desplazarse hacia nuevas tierras al oeste. Este periodo es conocido como *The Treaty and Removal Era*.

El segundo momento en la historia de la política india en Estados Unidos es después de la Guerra Civil, desde finales de los años sesenta del siglo XIX hasta principios de los años ochenta. En ese tiempo se asiste a la política del "*Indian domestic*", es decir se tratar de asumir la cuestión indígena como un problema que es necesario resolver mediante una política de homogeneización. En un contexto de surgimiento de la "nueva nación libre de tensiones raciales", se afronta "*The Indian Problem*" dejando de lado la política de aislamiento de las comunidades indias en las reservas y en el Territorio Indio, y se apuesta por la realización de reformas centradas en regular la administración india y buscar la forma de incorporarlos a la sociedad estadounidense. Esta etapa es denominada *Post-Civil War Indian Policy*. En particular este momento se caracteriza por haber sido la era del progreso liberal, ya que ascendió el capital corporativista gracias al rol que desempeñaron los liberales; esta etapa ha sido caracterizada como el momento de conciliación de la dominación económica de las empresas y su asimetría con la democracia estadounidense (Cohen, 2002: 10), centrándose en la política de expansión de Estados Unidos al interior de sus fronteras y con ello la inevitable domesticación de la población indígena, cuyos límites territoriales eran cada vez más difusos por el creciente número de intrusos en los dominios indígenas.

Por último, el tercer momento son las últimas dos décadas del siglo XIX, cuando el surgimiento y consolidación de las corporaciones empresariales se relacionaron de manera reservada con diferentes organizaciones civiles, las cuales mediante el uso del *lobby* en Washington DC promovían resolver de manera contundente el "*Indian Problem*" a partir de una reforma estructural: la asimilación del indio para acceder a los recursos minerales y al mercado

de tierra en el Territorio Indio y en la reservas. Convirtiéndose la Ley Dawes de 1887 en la reforma más trascendente para llevar distintos proyectos económicos de explotación minera, construcción de ferrocarriles y desarrollo de nuevos poblados. Mediante la individualización de tierras, la extensión de la ciudadanía a los indígenas y el fin de la soberanía tribal, se esperaba reformular a nivel social, político y económico el Territorio Indio y las reservas. La Ley Dawes representaba la consolidación, centralización y presencia del Estado estadounidense en las comunidades indígenas que se encontraban a lo largo de todo el territorio, las cuales fueron desarticuladas y forzadas a asimilar un nuevo orden social basado en la propiedad individual y seguir las disposiciones del Gobierno de Estados Unidos. Etapa denominada como el *Allotment and Citizenship Era,* periodo de surgimiento y desarrollo del proceso de individualización de las tierras comunales indígenas. A continuación se presenta cómo se llevó a cabo dicha política.

Sin duda alguna luego del fin de la Guerra Civil en 1865 la política federal hacia los indígenas dio un giro significativo, ya que a lo largo de la primera mitad del siglo XIX las disposiciones hacia el Territorio Indio, lugar donde fueron conducidas las "Cinco tribus civilizadas" como los cherokees, los creeks, los seminoles, los choctaw y los chickasaw se caracterizó por ser incierta, al igual que sus límites; lo mismo sucedía con las distintas reservas indígenas en un momento en el que el Gobierno buscaba colonizar el oeste (Bruyneel, 2007: 32). Desde 1840 hasta 1870 Estados Unidos no tuvo claridad sobre el manejo del asunto indígena pues, confinados los indios en espacios particulares, el Gobierno después de la Guerra Civil desconocía si éstos debían ser tratados como un problema doméstico o como un asunto externo por tratarse de naciones tribales cuya soberanía fue prometida en los tratados a cambio de dejar sus tierras originarias. No obstante, la respuesta fue indiscutible al terminarse la guerra, el gobierno enfrentaba dos preocupaciones: una el desarrollo ordenado de la frontera hacia el oeste, y dos la supresión del separatismo como una amenaza fundamental para la unidad nacional (Bensel, 1990: 9).

Aunque las naciones tribales gozaran de tierras comunales, soberanía y gobierno propio, tres aspectos que habían sido proclamados en los tratados firmados en los años treinta del siglo XIX bajo la presidencia de Andrew Jackson, con la condición de que se

desplazaran hacia el Territorio Indio, o se confinaran en reservas, los tres aspectos anteriores ya no serían tomados en cuenta. Como se presentó en el capítulo del orden comunal y la nación tribal, a los indígenas les fue reconocida la nación tribal a cambio de ceder los territorios del este. Pero esta disposición la utilizaron los indígenas para constituirse como naciones tribales, con un sistema legislativo, un territorio delimitado y un gobierno propio. No obstante, luego del fin de la Guerra Civil los tratados firmados no podían seguir existiendo, para el Gobierno estadounidense éstos pertenecían a otro tiempo histórico, y en ese momento Estados Unidos se preparaba para ser una nueva nación. Se asistía a un "true foundational moment in American political development" (Bensel, 1990: 27).[14] De acuerdo con Richard Bensel, la victoria de la Unión creó un Estado que consideraba a la soberanía territorial un atributo fundamental. De hecho, el propio proceso de secesión, la guerra y la reunificación fortalecieron todas las dimensiones de diseño institucional y de política sustantiva y comprometieron a todo el aparato a la promoción del desarrollo industrial del norte y la colonización hacia el oeste (Bensel, 1990: 2). Pero dentro de este proceso de refundación de la nación, ¿cómo iba a ser tratado el asunto indígena?

En primer lugar se diseñó una política federal al sistema de reservas creadas en 1840, las cuales fueron establecidas para ser un santuario libre de colonos. Sin embargo, éstos habían cruzado el lado oeste del río Mississippi y cada vez más hacían presencia en los límites de las reservas, cuyas tierras eran dominio público de Estados Unidos, y esperaban ser vendidas a los blancos en el futuro. Los indios no tenían derechos de posesión de las tierras de reserva, sólo disfrutaban del derecho de ocupación, por lo que los bienes comunales de los indios habían dejado de existir con los tratados firmados en los años treinta del siglo XIX, traspasando sus tierras originales por otras, y en el que la propiedad no descansaba en la comunidad sino en el Gobierno estadounidense (Banner, 2005: 150); engañados bajo la promesa de tener tierras comunales, los indígenas se asentaron en las reservas, y al igual que las tierras del este, comenzaron a ser codiciadas por los yacimientos de oro recientemente descubiertos. Para ese entonces arribaron al

14. "A un verdadero momento fundacional del desarrollo politico de Estados Unidos".

oeste cerca de 93,000 colonos (Banner, 2005: 150). En consecuencia, las zonas de reserva habían dejado de ser una frontera para los blancos y se convertían en una ruta de expansión; corporaciones y colonos sedientos de tierra y de recursos podían materializar sus proyectos en dichas tierras. Esta ola de migraciones hacia el oeste llevó a que algunas tribus fueron transferidas a otros lugares; los cheyennes y los poncas, por ejemplo, tuvieron que emigrar hacia el Territorio Indio (Banner, 2005: 155). Las zonas de reservas, al igual que el Territorio Indio donde se asentaban diversas comunidades indígenas, eran incompatibles con las perspectivas de desarrollo que tenían las corporaciones, los mineros y los ferrocarrileros. El Gobierno de la pos-Guerra Civil no dudó en respaldar su incursión hacia el oeste, así las comunidades indígenas comenzaron a ser vistas como un asunto doméstico cuya soberanía otorgada en los tratados comenzaba a ser cuestionada.

> *Indian treaties, like foreign treaties, were, in a formal sense, agreements between sovereigns. Although Indian tribes had largely lost the power associated with real sovereignty, in the law they were still sovereign entities. To a late nineteenth century lawyer, it would have seemed anomalous to grant Congress any less power to break an Indian treaty than it already had to break a foreign treaty* (Banner, 2005: 164).[15]

El Gobierno buscaba establecer la soberanía moviéndose y desplazándose al interior del territorio con el fin de integrar al oeste a los proyectos de la nación. Los tratados dejaban de ser documentos que legitimaban el acceso y asentamiento de los indios tanto en las reservas como en el Territorio Indio, y se convertían en un acto bajo el cual se había reafirmado el poder de Estados Unidos sobre dichas tierras. Los tratados fueron firmados por los jefes de distintas tribus de manera poco clara en los años treinta del siglo XIX, y con ellos se determinó el desplazamiento forzado de miles de indígenas hacia el oeste del río Mississippi. Por medio de éstos se estableció la política del *Indian Removal*. Firmados con la promesa de

15. Los tratados indios, como los tratados extranjeros, eran, en un sentido formal, acuerdos entre soberanos. Aunque las tribus habían perdido en gran medida el poder asociado con la soberanía real, en la ley todavía eran entidades soberanas. Para un abogado de finales del siglo XIX, habría parecido anómalo conceder al Congreso menos poder para romper un tratado indígena que romper un tratado extranjero.

tener un territorio protegido de la irrupción de los colonos blancos, los tratados pusieron fin temporalmente a los continuos conflictos entre los indígenas y los colonos. Empujar a los indios hacia el oeste fue la solución del gobierno de Andrew Jackson al problema indígena. En total fueron removidos entre 1828 y 1838 más de 80 mil indígenas del este del río Mississippi (Banner, 2005: 137); la unánime opinión de que la agricultura era superior a la caza, y que éste era el primer paso hacia la civilización (Hagan, 2013: 54), sumada a la concepción de senadores que invocaron el concepto del buen salvaje y utilizaron esta noción para justificar la separación de las tribus de la civilización para moverlos más allá de sus fronteras, así como la creencia de que los blancos debían suplantar a los indios, porque los primeros utilizan la tierra de acuerdo con las intenciones del Creador (Hagan, 2013: 55), fue la forma como se racionalizó y justificó el desplazamiento de los indios hacia el oeste.

De acuerdo con William Hagan, mientras el debate de los congresistas se desarrollaba, numerosos tratados fueron negociados entre 1815 y 1830 para llevar de manera inmediata el desplazamiento. La firma de los tratados por parte de los líderes indígenas siguió un mismo patrón, el soborno (Hagan, 2013: 57), mecanismo utilizado para que los jefes tribales renunciaran a sus tierras originarias y obligaran a sus comunidades a iniciar un doloroso camino de éxodo, en el que cientos de indígenas perecieron antes de llegar al Territorio Indio, llevándose a cabo años después una lenta reconstrucción de las comunidades indígenas. No obstante, a pesar de lo que significó el *Indian Removal,* los indígenas fueron capaces de dar continuidad a su orden social y político a lo largo de 50 años. Pero con la Ley Dawes de 1887 la existencia de las naciones tribales comenzó a ser cuestionada.

La Constitución de Estados Unidos confería al Senado el poder de ratificar los tratados, pero requería de la concurrencia del Senado y de la Cámara de Representantes. En una sesión ordinaria los miembros del Congreso acordaron que la tierra pública reservada a los indios tenía grandes desventajas para ser ratificada, ya que la tierra podía ser concedida y vendida a los colonos (Banner, 2005, 170). Por consiguiente, el Congreso en 1869 decidió abandonar el sistema de tratados, por lo que en el futuro no serían firmados más acuerdos de este tipo con los indígenas. Proponía proteger a los indios en las reservas, donde podían enseñarse las artes de la

civilización y comprometerlos a cultivar las tierras (Prucha, 1976: 36). El secretario del Interior, Caleb B. Smith, declaraba que bajo la nueva política los tratados

> *It may well questioned whether the government has not adopted a mistaken policy in regarding the Indian tribes as quasi-independent nations, and making treaties with them for the purchase of the lands they claim to own. They have none of elements of nationality; they are within the limits of the recognized authority of the United States and must be subject to its control. The rapid progress of civilization upon this continent will not permit the lands which are required for cultivation to be surrendered to savage tribes for hunting grounds. Indeed, whatever may be the theory, the government has always demanded the removal of the Indians when their lands were required for agricultural purposes by advancing settlements. Although the consent of the Indians has been obtained in the form of treaties, it is well known that they yielded to a necessity which they could not resist* (extracto de *Report of the Secretary of the Interior,* 1862: 7).[16]

De esta forma se les exigía a los indígenas el reconocimiento y control de Estados Unidos sobre las reservas, las cuales dejaban de gozar de autonomía y ser reconocidas como naciones cuasi-independientes, pues se encontraban dentro de los límites estadounidenses. Además, se subrayaba que en cualquier momento podían retirar a los indios ante la necesidad de tierras de cultivo y la construcción de asentamientos para nuevos contingentes de colonos. En las palabras del secretario del Interior, se proyectaba una nueva plataforma política denominada "*The Peace Policy*", que consistía en los siguientes puntos: a) la relocalización de los indios en pequeñas reservas y la división de la tierra en propiedad privada; b) el establecimiento de escuelas empleando profesores de inglés en cada una de las reservas, al igual que el nombramiento

16. Puede cuestionarse si el gobierno no ha adoptado una política equivocada al considerar a las tribus indias como naciones cuasi independientes y hacer tratados con ellas para la compra de las tierras que dicen poseer. No tienen elementos de nacionalidad; están dentro de los límites de la autoridad reconocida de los Estados Unidos y deben estar sujetos a su control. El rápido progreso de la civilización en este continente no permitirá que las tierras que se requieren para el cultivo se entreguen a las tribus salvajes para los campos de caza. De hecho, cualquiera que sea la teoría, el gobierno siempre ha exigido la remoción de los indios cuando sus tierras eran requeridas para propósitos agrícolas avanzando los asentamientos. Aunque el consentimiento de los indios se ha obtenido en forma de tratados, es bien sabido que cedieron a una necesidad que no pudieron resistir.

de un maestro de religión; c) el estímulo de misiones cristianas; d) la creación de cortes judiciales para castigar los crímenes que se cometían en estos territorios, y e) la elección de superintendentes y agentes para las consideraciones legales y políticas (Prucha, 1976: 40). Era obligación del Gobierno "*the duty of the latter being to protect them, to educate them in industry, the arts of civilization, and the principles of Christianity; elevate them to the rights of citizenship, and to sustain and clothe them until they can support themselves*" (Prucha, 1976: 40).[17] El Estado contraía obligaciones con las reservas con el objetivo de hacer presencia federal en las tierras de los indios y extender en éstas su soberanía nacional. Con el inicio de la nueva política estaban presentes sentimientos religiosos y morales promovidos por cuáqueros, cristianos y protestantes, quienes pertenecían a distintas organizaciones civiles con vínculos en el aparato legislativo.

Si ésta fue la situación en las reservas después de la Guerra Civil, el Territorio Indio donde se encontraban asentados los indígenas cherokees también comenzó a ser considerado como parte de dominio federal. Aunque frecuentemente se hacía referencia a "*The Indian Territory*" porque legalmente no estaba incorporado al Gobierno estadounidense, y fue creado para facilitar el *Indian Removal* y prometía seguridad militar en caso de que los colonos traspasaran sus tierras, así lo estipulaba el Tratado de New Echota de 1835 en el artículo número 6; con la nueva política este territorio dejaba de ser área exclusiva de los indígenas.

> *The United States agree to protect the Cherokee nation from domestic strife and foreign enemies and against intestine wars between the several tribes. The Cherokees shall endeavor to preserve and maintain the peace of the country and not make war upon their neighbors they shall also be protected against interruption and intrusion from citizens of the United States, who may attempt to settle in the country without their consent; and all such persons shall be removed from the same by order of the President of the United States. But this is not intended to*

17. El deber de estos últimos es protegerlos, educarlos en la industria, las artes de la civilización y los principios del cristianismo; elevarlos a los derechos de ciudadanía, sostenerlos y vestirlos hasta que puedan sostenerse a sí mismos.

prevent the residence among them of useful farmer's mechanics and teachers for the instruction of Indians according to treaty stipulations (Kappler, 1904: 443).[18]

En el Territorio Indio la autoridad estaba en manos de los gobiernos tribales, que disfrutaban de plena autonomía; distinto era el caso de las reservas administradas por el Departamento del Interior, donde hacían presencia permanente los comisionados de Asuntos Indígenas, por lo que las relaciones con el Gobierno federal eran constantes. No obstante, en el Territorio Indio el trato con el Gobierno de Estados Unidos se caracterizó por ser incierto (Bruyneel, 2007: 29). Durante la Guerra Civil los cherokees se involucraron en la contienda, volviéndose problemático discernir si después de la guerra el Territorio Indio era parte o no de la Unión. De acuerdo con Kevin Bruyneel, el Territorio Indio no podía ser definido como un Estado extranjero o como un estado de la Unión (Bruyneel, 2007: 30), pero al comprometerse los cherokees en la Guerra Civil la condición del Territorio Indio comenzó a cambiar. Al existir cherokees abolicionistas y anti-abolicionistas, la guerra entre el sur y el norte generó la ruptura de las relaciones tribales. En principio los cherokees anti-abolicionistas eran los indígenas de sangre mixta, propietarios de esclavos, quienes se unieron a los confederados, y los cherokees abolicionistas eran los indígenas *fullblood,* quienes tenían pocas personas afroamericanas a su servicio (Ural, 2010: 190). Al interior de la nación tribal se conformaron dos partidos en 1860: los nacionalistas, que promovían relaciones amistosas con Estados Unidos así como la abolición de la esclavitud, y el *Ridge Party,* pro-esclavo a favor del presidente de los confederados Jefferson Davis, quien se movió rápidamente por el Territorio Indio para unir fuerzas y movilizar a los indios a su favor. Tanto los nacionalistas como el *Ridge Party* aceptaron

18. Los Estados Unidos están de acuerdo en proteger a la nación cherokee de las luchas domésticas y los enemigos extranjeros y contra las guerras intestinas entre varias tribus. Los cherokees procurarán preservar y mantener la paz del país y no hacer la guerra a sus vecinos; también serán protegidos contra la interrupción y la intrusión de ciudadanos de los Estados Unidos que intenten establecerse en el país sin su consentimiento; y todas esas personas serán removidas de la misma por orden del Presidente de los Estados Unidos. Pero esto no pretende impedir la residencia entre ellos de agricultores útiles y maestros para la instrucción de los indios de acuerdo con las estipulaciones del tratado.

apoyar militarmente a cada una de las facciones por las tentadoras ofertas que extendían los estados de la Unión y los estados Confederados (Ural, 2010: 190).

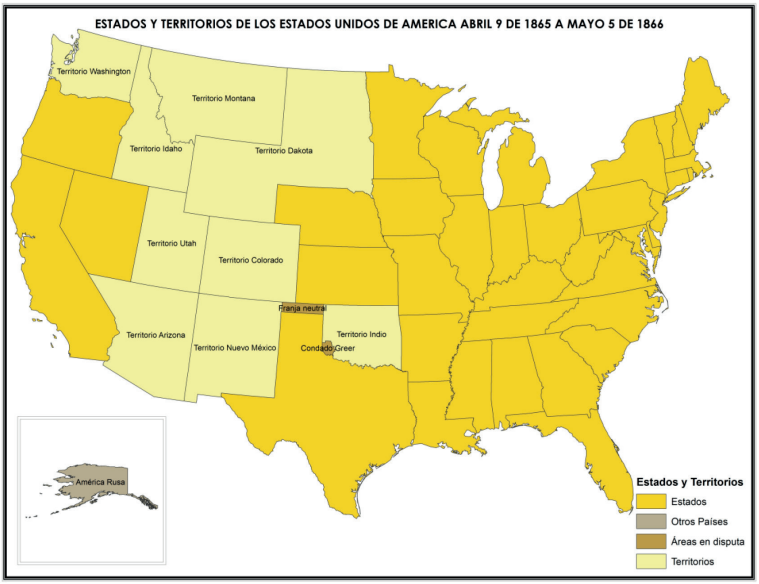
Al incumplir el Gobierno federal con los pagos anuales a los indios por las tierras del este, producto del *Indian Removal,* ofrecía como forma de pago la posesión de más tierras; mientras tanto los confederados prometían el honor de los pagos. Ambos grupos disponían que las tropas cherokees pudieran ser usadas para la defensa del Territorio Indio y no estarían sujetos a ningún tipo de deudas (Ural, 2010: 191). Pero al iniciar la guerra los cherokees estaban confundidos: apoyar al norte significaba respaldar al Gobierno que había auspiciado el desplazamiento forzado hacia el oeste, y tenían dudas de sumarse a las fuerzas del sur; los cherokees preferían mantenerse neutrales ante la guerra. No obstante, esta decisión rápidamente tuvo que abandonarse cuando los soldados de la Unión en 1862 entraron de manera belicosa al Territorio Indio y capturaron al líder tribal John Ross; los confederados los enfrentaron con escasa resistencia (Bruyneel, 2007: 30). Ante estos hechos, los *fullbloods* decidieron unirse a la Unión bajo el liderazgo de Ross; 2,200 indígenas armados fueron desplegados a las fuerzas unionistas y 10,000 cherokees apoyaron la decisión. Entre tanto, los confederados, guiados por el Cherokee Stand Watie movilizaron alrededor de 6,500 indios y 1,500 cherokees los respaldaban (Bruyneel, 2007: 32). Pero ¿por qué los cherokees decidieron apoyar finalmente a la Unión? John Ross tenía una explicación para ello: el líder cherokee presumía que al unirse a la armada del norte, el Gobierno de Estados Unidos mantendría los tratados y su soberanía (Bruyneel, 2007: 32). Ross buscaba que las estipulaciones del Tratado de New Echota de 1835 se conservaran y se cumplieran, por ello solicitaba al presidente Abraham Lincoln ampliar la protección en las fronteras del territorio cherokee y el reconocimiento de las obligaciones que tenía el Gobierno estadounidense con la nación tribal (Bruyneel, 2007: 32).

Cuando terminó la guerra, ésta había dejado a un tercio de las mujeres viudas y un quinto de los niños huérfanos, así como granjas y ranchos devastados y 300,000 cabezas de ganado perdidas. Los cherokees habían sacrificado a un cuarto de su población en la Guerra Civil, ningún grupo étnico había entrado de esta forma al conflicto entre el norte y el sur (Ural, 2010: 192). Sin embargo, los

costos de la guerra no fueron suficientes para que Estados Unidos se comprometiera a cumplir con los tratados y su nueva política no alcanzara al Territorio Indio. Estados Unidos tenía un solo objetivo: avanzar hacia el oeste sin importar el apoyo que había sido brindado a la Unión, así como los acuerdos establecidos durante la guerra. Una vez más el Gobierno federal convertía los compromisos en promesas rotas.

Mapa 5

Estados y territorio de Estados Unidos en 1865-1866



Fuente: United States, Barry Lawrence Ruderman. Antique Maps Inc. Digitalizado por Renne Vaca. Laboratorio de Geografía. Universidad Nacional de Colombia.

En este mapa se observa la conformación del territorio estadounidense después de la Guerra Civil. El Territorio Indio todavía era considerado un área fuera de la jurisdicción de Estados Unidos, y donde se efectuaban disputas entre colonos de Kansas y colonos de Texas que trataban de incursionar en los dominios de las naciones tribales, áreas conocidas como *neutral strip* y *greer county*. Junto al Territorio Indio estaban otros territorios tribales

como Nueva México, Arizona, Colorado, Utah, Dakota, Idaho, Montana y Washington, donde distintas comunidades indígenas tenían presencia y eran administrados bajo el sistema de reservas. Es sobre estos territorios que el Gobierno estadounidense extendió su frontera interna después de la Guerra Civil.

Dos actos de ley aclaraban la política de la posguerra en el Territorio Indio: por un lado la *Homestead Act*, y por otro la *Pacific Railway Act*. El primero fue celebrado en 1862 y en éste los indios adultos que tuvieran la voluntad de abandonar sus relaciones tribales adquirirían tierras en "*homesteader*" pertenecientes al dominio público y serían titulados con 160 acres de tierras, pero no podrían ser transferidas por un periodo de seis años sin la autorización de una Corte federal (Wilkins y Kiwitinepinesiik, 2011: 44). Los Comisionado indios declaraban: "*This legislation was a step in the right direction, since it aims to recognize the Indian's property rights as an individual man, instead of his tribal rights as simply a ward of the Government*" (Wilkins y Kiwitinepinesiik, 2011: 44).[19] La *Homestead Act* era el preludio de la individualización de tierras.

Por su parte, la *Pacific Railway Act* fue aprobada también en 1862 por el Congreso de Estados Unidos y planteó el paralelo 32 como la ruta transcontinental para la construcción del ferrocarril y el telégrafo, otorgando grandes concesiones de tierras a las corporaciones ferrocarrileras. La línea comprendía desde el río Missouri hasta el Océano Pacífico.

> *Be it enacted, That [names of corporators]; together with five commissioners to be appointed by the Secretary of the Interior [...] are hereby created and erected into a body corporate [...] by the name [...] of "The Union Pacific Railroad Company" [...] and the said corporation is hereby authorized and empowered to lay out, locate, construct, furnish, maintain and enjoy a continuous railroad and telegraph [...] from a point on the one hundredth meridian of longitude west from Greenwich, between the south margin of the valley of the Republican River and the north margin of the valley of the Platte River, to the western boundary of Nevada Territory, upon the route and terms hereinafter provided [...]* (Pacific Railway Act, July 1, 1862; Enrolled Acts and Resolutions of Congress, 1789-

19. Esta legislación fue un paso en la dirección correcta, ya que tiene como objetivo reconocer los derechos de propiedad del indio como un hombre individual, en lugar de sus derechos tribales como un simple pupilo del gobierno.

1996; Record Group 11; General Records of the United States Government; National Archives).[20]

Esta ley federal autorizó a la *Union Pacific Railroad Company* el paso de 174 millones de hectáreas de tierras públicas adyacentes a la línea. El derecho de paso era de 70 metros a lo ancho a cada lado del ferrocarril, incluyendo las estaciones, edificios, talleres y depósitos; también el Gobierno proveía material, tropas y munición para ayudar a la construcción del ferrocarril (Pacific Railway Act, July 1, 1862). *The Pacific Railway Act* sostenía: "*The United States shall extinguish as rapidly as may be the Indian titles to all lands falling under the operation of this act*" (Pacific Railway Act, July 1, 1862).[21] Indiscutiblemente la expansión de Estados Unidos corría paralela a la construcción del ferrocarril. Los títulos de tierras indígenas basados en los tratados comenzaron a ser puestos en consideración, y junto con ellos la soberanía de las naciones tribales. Al atravesar el ferrocarril el Territorio Indio y las reservas, no podían seguir invocándose estas tierras como libres e independientes del dominio estadounidense.

En conclusión, las relaciones de Estados Unidos y los indígenas luego de la Guerra Civil se basaron en la expansión de la frontera estadounidense hacia el oeste, el desmantelamiento de cualquier tipo de tratados futuros, el incumplimiento de los existentes, y el tratamiento del asunto indígena como un problema nacional. Al final de la guerra la postura del Gobierno en relación con los indios se concentraba en dos aspectos: a) la organización formal del Territorio Indio, el cual ya no era concebido como frontera para el avance hacia el oeste; en este sentido, el Territorio Indio entraba a ser oficialmente territorio de Estados Unidos, por lo que era ne-

---

20. Que sea decretado, que [los nombres de los corporadores]; junto con cinco comisionados que serán nombrados por el Secretario del Interior ... por la presente se crean y se erigen en una corporación corporativa ... por el nombre ... de "La Union Pacific Railroad Company" ...; y se autoriza y habilita a dicha corporación para disponer, localizar, construir, suministrar, mantener y disfrutar de un ferrocarril y un telégrafo continuos ... desde un punto en el centésimo meridiano de longitud oeste de Greenwich, entre el margen sur de la Valle del Río Republicano y el margen norte del valle del Río Platte, hasta el límite occidental del Territorio de Nevada, sobre la ruta y términos que se establecen a continuación.
21. Los Estados Unidos extinguirán tan rápidamente como puedan ser los títulos indios a todas las tierras que están bajo la operación de esta ley.

cesario establecer en éste todas las instituciones de los estados de la Unión, como un gobierno civil y el sistema de cortes judiciales, y b) la reconsideración de la política general de las naciones indígenas con el sistema político estadounidense, al incrementar el dominio de Estados Unidos sobre los indios y sus tierras, y menoscabar la soberanía indígena mediante la necesidad de estandarizar a la población mediante la propiedad individual, que iba en consonancia con los principios liberales democráticos del Gobierno constitucional (Bruyneel, 2007: 34-36).

La implementación del liberalismo estadounidense en las comunidades indígenas se llevaría a cabo mediante la imposición de la propiedad privada y la permisiva tolerancia del Gobierno de Estados Unidos con los asentamientos de colonos en las tierras indígenas. Esto se traducía en la perentoria necesidad impuesta a los indios para que asumieran rápidamente un nuevo orden social que los desnacionalizaba y rebatía su propiedad comunal. Ejemplo de ello fue la instalación de las corporaciones ferrocarrileras como la *Atlantic and Pacific Railway Company* y la *Union Pacific,* que competían por cruzar las tierras cherokees; además, los ferrocarrileros deseaban asegurar estas tierras con la expectativa de venderlas a los colonos y recuperar la inversión (McLoughlin, 1993: 233). El Congreso de Estados Unidos aprobó la propuesta de ley de julio 25, 26, 27 de 1866 que prometía las concesiones de tierras a las corporaciones ferrocarrileras a través del Territorio Indio tan pronto como los títulos indígenas fueran entregados.

Igualmente en 1866 se comenzó a desarrollar al interior del Territorio Indio la venta de tierra en propiedad individual a personas no indígenas en las tierras conocidas como el *cherokee outlet* y el *cherokee strip*, terrenos que no eran habitados por los indígenas cherokees y que eran arrendados a los colonos (Bruyneel, 2007: 59); también fueron las tierras donde se asentaron diferentes indígenas que fueron relocalizados, como los osages, pawnees, los poncas y posteriormente los nez perces (Goins y Goble, 2006: 60). La adjudicación de tierras a los colonos en calidad de propiedad privada en tierras cherokees después de la Guerra Civil fue resultado también del incremento del ganado de los rancheros de Texas, Kansas y Missouri, quienes cruzaban el *cherokee outlet* para transportar el ganado de un lugar a otro (Anderson, 1992: 90). La división de las tierras comunales en propiedad individual a los co-

lonos fue el antecedente de la adjudicación de tierras en la nación tribal cherokee.

No había duda de que las naciones indígenas que habitaban el Territorio Indio sufrirían una rápida transformación como resultado de la expansión de Estados Unidos hacia al oeste, en este proyecto convergían distintos actores sociales que buscaban la apertura de las tierras indias, razón por la cual impulsaron una reforma política cuyo principio era *la adjudicación en propiedad individual de las tierras indias y su ciudadanización*. La elaboración de una ley que aprobaba la reconfiguración de las reservas, y posteriormente el Territorio Indio fue el inicio de un rápido y sostenido proceso de alteración de las comunidades indígenas, y en éste estuvieron presentes distintas organizaciones sociales que invocaban con un velo de filantropía "civilizar a los indios", pero cuyo objetivo principal fue facilitar el usufructo de sus bienes.

Las asociaciones civiles y la causa indígena

Las asociaciones civiles desempeñaron un rol protagónico en la formulación de una política de asimilación del indio a la sociedad basada en dos aspectos: por un lado hacer de los indios propietarios individuales de tierra, y por otro eliminar la ciudadanía tribal mediante la extensión de la ciudadanía estadounidense. La elaboración de una reforma política que tuviera en cuenta estos dos puntos fue resultado de una serie de debates al interior de distintas organizaciones civiles conformadas en la costa este de Estados Unidos; entre ellas se destacaban: la *Indian Rights Association* (IRA), *The Friends of the Indians* (FOI), la *Women National Indian Association* y la *Boston Indian Citizenship Committee*. Pero no todas las asociaciones patrocinaban una reforma política a los indios basados en estos dos aspectos, la *National Indian Defense Association* (NIDA) rechazaba forzar la asimilación de los indios y proponía otros escenarios. Para 1886 existían seis organizaciones las cuales estaban presentes en los 27 estados (Washburn, 1986: 6).

La línea principal de la IRA y del FOI era apoyar la política de asimilación coercitiva, es decir que los indios debían de acomodarse rápidamente a la cultura anglosajona, criticaban al sistema de familias extensas basadas en el parentesco matrilineal, consi-

deraban al gobierno indígena como corrupto y afirmaban que la tenencia comunal de la tierra no era parte del estado civilizado del hombre (Stremlau, 2011: 43). Para ellos, el avance del indígena se encontraba en eliminar la soberanía tribal y fomentar el trabajo de la tierra en pequeños lotes individuales. Tanto los detractores como los promotores de la asimilación se movilizaron en los pasillos del Congreso de Estados Unidos en 1880 y fueron los responsables de conducir la agenda política y la opinión pública sobre la pregunta pendiente que tenía la sociedad estadounidense con los indios: ¿cómo solucionar el *Indian Problem*?

Para que el problema indio no siguiera aplazándose del debate nacional y no fuera resuelto con diversas propuestas de ley, en las cuales aún no se contemplaba de manera determinante si los espacios que ocupaban los indios eran jurisdicción estadounidense, la IRA, dirigida por Herbert Welsh, y las demás organizaciones civiles promovían la elaboración de una ley federal que involucraba a todos los grupos indígenas y contemplaba el dominio de Estados Unidos sobre las tierras. La entrega de títulos individuales y la ciudadanización de los indios conformaban la plataforma de ley. Las asociaciones civiles estaban convencidas de que los indios debían pasar a otra etapa de desarrollo histórico que concluía en la transición de la propiedad comunal a la propiedad individual, sólo de este modo el indio podía ser igual al hombre angloamericano y miembro de la sociedad estadounidense.

Para fundamentar su ideas sobre la individualización de las tierras comunales de los indígenas, así como la eliminación del gobierno tribal, la IRA contrató investigadores que compartían su opinión, para realizar informes sobre el estado de los indígenas en las reservas y en el Territorio Indio. Las organizaciones civiles como el IRA y FOI eran auspiciadas por magnates de la industria del hierro, del petróleo, de los ferrocarriles, así como por banqueros y comerciantes; de hecho la familia del dirigente de la IRA, Herbert Welsh, se dedicaba a la industria ferrocarrilera y del hierro (Genetin-Pilawa, 2012: 114). Aunque para algunos historiadores, como D. S. Otis, en 1934 no existían suficientes evidencias que conectaran la propuesta de ley de adjudicación de tierras individuales a los indios con las corporaciones, "unable to discover any explicit expression of a railroad's attitude toward the passage of the gene-

ral allotment act" (Washburn, 1986: 20),[22] era innegable que éstas cabildeaban por medio de las asociaciones civiles en Washington DC. La IRA tejió importantes relaciones con senadores y congresistas, representantes del "*land/resource-hungry constituencies and corporations*" (Genetin-Pilawa, 2012: 134) a finales del siglo XIX. Ellos, a diferencia del NIDA, utilizaron un recurso original para ese tiempo: la contratación de cabilderos de tiempo completo como Charles C. Painter, amigo de Herbert Welsh, quien servía de contacto permanente entre el Congreso, el Indian Service y las asociaciones civiles (Genetin- Pilawa, 2012: 137). La utilización del *lobby* para promover una reforma política sobre los asuntos indígenas fue una innovación institucional por parte de estas organizaciones civiles, así como el uso de diferentes diarios como el *Atlantic Monthly* y revistas como *The North American Review* en las cuales se promulgaba la necesidad de una legislación federal de adjudicación de tierras. De esta forma comenzó a circular en la sociedad estadounidense la concepción de "civilizar a los indios" mediante la educación religiosa e industrial y el desarrollo de la propiedad privada.

De otro lado, los reportes de investigación que levantó el IRA sobre las comunidades indígenas fueron entregados a congresistas y senadores, como por ejemplo a Richard Coke, senador demócrata de Texas, y a Henry Dawes, senador republicano de Massachusetts; pocos años después estos dos políticos impulsarían una reforma política centrada en el desmantelamiento de las reservas y del Territorio Indio. En los informes se hacía hincapié en la necesidad de que el Gobierno federal interviniera en las comunidades. En un reporte desarrollado sobre el Territorio Indio, la IRA se concentró en señalar la corrupción de los gobiernos indígenas y la existencia de asesinos y ladrones en dichas tierras.

> *I find the statement that there is more crime, as shown by court records, in the hold steady-going State of Arkansas than in the Indian Territory [...] I learned that there are many criminals who have never inspected the walls of either courtroom or penitentiaries. And to this the statement of the critic himself that for years the Indian Territory has been the place o refuge of murderers, train rob-*

22. No es posible descubrir alguna expresión explícita de los empresarios de los ferrocarriles hacia la aprobación del acto de ley de adjudicación de tierras.

bers, horse thieves, bank robbers, and the outlaw class in general, and he proves too much (The Indian Rights Association, 1896: 15).[23]

Ideas como éstas eran socializadas en congresos anuales, estableciéndose la Conferencia de Lake Mohonk como el encuentro principal de las asociaciones civiles, donde políticos, académicos, altruistas y religiosos de tradición evangélica y protestante invocaban en conjunto la necesidad de implementar una transformación en las comunidades indias ante las frecuentes confrontaciones que existían con los blancos, así como el acontecimiento de migración forzada que vivieron los indios ponca hacia el Territorio Indio, cuando estaban destinados a desplazarse a la reserva de los siux, hecho que desencadenó una confrontación entre tribus como resultado de un error burocrático (Washburn, 1986: 6). Este tipo de acontecimientos eran tenidos por las organizaciones civiles como producto de la negligencia del Gobierno federal sobre los asuntos indígenas, por lo que insistían en la necesidad de realizar una reforma política integral que liquidara el sistema de reservas y el Territorio Indio y estableciera nuevos estatutos a los indios.[24]

En la Conferencia de Lake Mohonk se dieron a conocer formalmente las recomendaciones para la elaboración de una reforma política hacia las comunidades indígenas. Los puntos principales versaban sobre la ciudadanización de los indios a través de la eliminación de los gobiernos tribales y la anulación de los tratados, la conformación de un sistema de escuelas que fomentara la

---

23. Encuentro la declaración de que hay más delito, como lo demuestran los registros judiciales, en el Estado de Arkansas que se mantiene estable, que en el Territorio Indio (...), aprendí que hay muchos criminales que nunca han inspeccionado la Sala de tribunal o las penitenciarias. Y a esto se suma la declaración del propio crítico que durante años el Territorio Indio ha sido el lugar de refugio de asesinos, ladrones de trenes, ladrones de caballos, ladrones de bancos y toda clase de proscritos en general, ya demuestra demasiado.
24. Según Francis Paul Prucha, los reformadores eran un grupo herméticamente agrupado que compartían una perspectiva común y representaba la tendencia americana de finales del siglo XIX. Los hombres y las mujeres que participaron en la conferencia Lake Mohonk estaban religiosamente orientados en la tradición evangélica protestante de la nación (no hubo presencia de católicos, éstos no habían sido bienvenidos). Ellos creían en la conversión individual y la salvación, y aceptaban el fuerte espíritu individualista que dominaba la edad dorada. Lo comunal era llamado por ellos "comunista", los patrones de los indios eran una afrenta a su sensibilidad. Al menos que los indios fueran entrenados para ser egoístas, estas organizaciones civiles tenían poca esperanza de civilizarlos y asimilarlos (Prucha, 1973: 8).

educación industrial, y por último la adjudicación de tierras. Las asociaciones daban mayor importancia al asunto educativo, ya que a partir de ella se esperaba que los indígenas asimilaran los valores angloamericanos. No obstante, insistían en la importancia de los dos restantes puntos para lograr una integración completa del indio a la sociedad estadounidense.

Para las asociaciones civiles los tratados celebrados con los indios conllevaban a la existencia perpetua de las tribus, y al haber sido incumplidos, las organizaciones afirmaban que éstos podían ser derogados para establecer otras solemnes obligaciones (Proceedings Mohonk Lake Conference, October 12, 13, 14, 1886: 18). Además, no dudaban en afirmar que el gran error fue

> [...] *to avoid, that of dealing with these numerous races of savages within our borders as nations, as if there could be nations within nations without some organic provision of constitutional law such as that which regulates the relations of the States of our Union to the Federal Union* (Proceedings Mohonk Lake Conference, October 12, 13, 14, 1886: 18).[25]

De esta forma sugerían que las naciones tribales debían ser abolidas, pues no podían existir al interior de la nación estadounidense, y la forma de llevarlo a cabo era mediante la anulación de la ciudadanía tribal, considerada como un tipo de esclavitud que contraían los indios con su propio gobierno "*to free them from their tribal thralldom*" (Proceedings Mohonk Lake Conference, October 12, 13, 14, 1886: 20),[26] por lo que el Gobierno de Estados Unidos tenía la obligación de liberarlos y convertirlos en ciudadanos, de este modo los indígenas abandonarían su propia cultura (lenguaje, arte, estructuras sociales y sistema de relaciones) para ingresar a un nuevo orden político y social.

El senador Henry Dawes estaba convencido de la necesidad de formular una política indígena de eliminación de los tratados firmados, con ello se introducía de forma inmediata a los indios al sistema político estadounidense.

---

25. Evitar que se trate a estas numerosas razas de salvajes dentro de nuestras fronteras como naciones, como si pudiera haber naciones dentro de las naciones sin alguna disposición orgánica de ley constitucional como la que regula las relaciones de los Estados de nuestra Unión con la Unión Federal.
26. "para liberarlos de su esclavitud tribal".

> *There is one thing upon which we can all agree, however much we may differ upon details, and that is that the only solution of they problem is in making the Indian a self-supporting citizen of the United States. Everything that contributes to that end is welcome in this work. All that does not contribute to that is misspent [...] To me it is no matter of consequence at all whether the reservation system is to be abolished and the treaties abrogated, whether the civil-service reform should be applied to the appointment of agents, or whether it should not [...] If you make the Indian a self-supporting citizen of the United States, all these things disappear of themselves. When that time comes there can be no reservation to abolish or to perpetuate; no Indian agent to appoint or dismiss; no treaty to keep or abrogate. The work is accomplished when the Indian has become one of us, absorbed into this body politic, a self-supporting citizen, and nothing is left of these questions that are troubling us* (Proceedings Mohonk Lake Conference, October 12, 13, 14, 1886: 31).[27]

Al hacer del indio un ciudadano estadounidense, tratados, reservas y Territorio Indio dejarían de existir. De este modo el Gobierno de Estados Unidos no tendría que volver a negociar los acuerdos firmados y la maquinaría de las corporaciones indígenas desparecería *"if he becomes a citizen, then the machinery all disappears like an April cloud before the sunrise"* (Proceedings Mohonk Lake Conference, October 12, 13, 14, 1886: 31).[28] Fue así como a través de la influencia de las asociaciones civiles y el apoyo que encontraron en los legisladores, la IRA exhortaba llevar a cabo de manera apremiante una reforma política diferente a los tratados para proporcionar a los indios *"the gift of severalty"* (Genetin-Pilawa, 2012: 136). Con el respaldo del senador Henry Dawes, en 1885 la IRA envió su propuesta al presidente de Estados Unidos Grover Cleveland, bajo el argumento de que a través de la ciudadanización

---

27. Hay una cosa sobre la que todos podemos estar de acuerdo, por más que podamos diferir en los detalles, y es que la única solución de su problema es hacer del indio un ciudadano autosuficiente de los Estados Unidos. Todo lo que contribuye a ese fin es bienvenido en este trabajo. Todo lo que no contribuye es un desperdicio. (...) Para mí, no importa si el sistema de reservas debe ser abolido y los tratados abrogados, si la reforma del servicio civil debería aplicarse al nombramiento de agentes o si no debería (...) Si Usted hace del indio un ciudadano autosuficiente de los Estados Unidos, todas estas cosas desaparecen por sí mismas. Cuando llegue ese momento no puede haber ninguna reserva para abolir o perpetuar; ningún agente indio para nombrar o despedir; ningún tratado para mantener o abrogar. El trabajo se realiza cuando el indio se ha convertido en uno de nosotros, absorbido en este cuerpo político, en un ciudadano autosuficiente, y no queda nada de estas preguntas que nos preocupan.
28. "Si se convierte en ciudadano, entonces la maquinaria desaparece como una nube de abril antes del amanecer".

y la titulación de tierras individuales se protegía a los indígenas de las invasiones de tierras perpetradas por los colonos (Genetin-Pilawa, 2012: 140).

Sin embargo, no sólo la propuesta del IRA y del FOI circuló en la sociedad estadounidense, con menor resonancia pero con igual determinación la NIDA planteó otro tipo de soluciones al *Indian Problem* divulgadas por la revista de la misma organización *The Council Fire*, dirigida por Thomas Bland; un aspecto importante de esta organización fue la valoración de las opiniones de los indios, como la de los siux y los cherokees sobre los tratados, la política de relocalización y las leyes federales. Entre los miembros del NIDA se encontraban James Denver, gobernador de Kansas; A. J. Willard, jefe de la Suprema Corte de Justicia de Carolina del Sur; Alonzo Bell, antropólogo, entre otros miembros que pertenecían al Comité de Asuntos Indígenas; líderes de las comunidades como Red Cloud de los siux; los jefes tribales de los oglala; los dirigentes lakotas como Quick Bear y Red Leaf, entre otros 425 miembros (Johnson, 2001: 22).

La NIDA apoyaba el sistema de reservas, la tenencia comunal de tierra, la continuidad del gobierno tribal y se oponía abiertamente a la adjudicación de las tierras en calidad de propiedad individual. Consideraba que los indígenas debían decidir sobre su destino (Johnson, 2001: 23), y el Gobierno tenía la obligación de garantizar su participación en la reforma política. Además denunciaba que la propuesta de asimilación forzada facilitaba el despojo de las tierras indígenas y propiciaba la comercialización de la tierra por parte de blancos y colonos (Genetin-Pilawa, 2012: 122).

Finalmente, la NIDA sostenía que el Gobierno estadounidense debía proteger a los indígenas de la población no india, favorecer su soberanía tribal, así como los derechos que tenían sobre las tierras. Para la NIDA estas facultades debían ser aseguradas por las leyes federales, declarándolos como "*tribal condition*", las cuales podrían ser incorporadas al interior de una Constitución política que estuviera en armonía con el sistema general de gobierno de Estados Unidos. De esta manera se protegía a los indios del despojo de tierras (Genetin-Pilawa, 2012: 125). La propuesta de la NIDA contrastaba con el programa de reforma política planteada por el IRA y la FOI. Esto demuestra que la realización de una agenda legislativa hacia los indios en Estados Unidos no fue unidireccional,

sino que existía otra alternativa. La construcción de una ley que ponía fin a los gobiernos tribales y extendía la ciudadanía tribal no fue aceptada sin oposición. No todos los políticos estaban de acuerdo con la propuesta de adjudicación de tierras; el senador de Colorado Henry M. Teller, por ejemplo, aseguraba en un discurso del 20 de enero de 1881 que en los últimos 60 años se habían llevado a cabo tratados con los indios y en todos ellos se había señalado que éstos podrían tomar la tierra en propiedad individual, pero la evidencia histórica demostraba que los indígenas frecuentemente quedaban perdidos bajo el designio de los blancos (U. S. Congress, Senate, "Debate on Bill to Provide Lands in Severalty, Jan 20, 1881). En efecto, la experiencia de los indios delaware confirmaba cómo sería el destino de las comunidades con la adjudicación de tierra en propiedad individual. Los delaware fueron forzados a firmar la titularidad de sus tierras en propiedad individual y el resultado fue el engaño por parte de blancos y colonos en los procesos de transacciones de compra y venta. Sin tierra donde vivir, los delaware fueron transferidos al Territorio Indio. Por lo que el senador Henry Teller sentenciaba que con propuesta comandada por el IRA y la FOI sólo se podría vaticinar el fin de las comunidades indígenas, pues con el paso del tiempo ya no tendrían un gobierno propio que los defendiera.

> *If I stand alone in the Senate. I want to put upon the record my prophecy in this matter, that when thirty or forty years shall have passed and these Indians shall have parted with their defense to secure this kind of legislation, and if the people who are clamoring for it understood Indian character, and Indian laws, and Indian morals, and Indian religion, they would not be here clamoring for this at all* (Congress, Senate, "Debate on Bill to Provide Lands in Severalty, Jan 20, 1881).[29]

A pesar del desacuerdo que existía sobre la propuesta de individualización y ciudadanización de los indios, los reformadores se sumaron a las recomendaciones de la IRA y la FOI, bajo la línea

29. Si estoy solo en el Senado. Quiero dejar constancia de mi profecía en este asunto, que cuando hayan transcurrido treinta o cuarenta años y estos indios se hayan separado con su defensa para asegurar este tipo de legislación, y si la gente que clama por ella entiende el carácter indio, y las leyes de los indios y su moral y su religión, no estarían aquí vociferando por esto en absoluto.

principal de que la política india debía converger en un último objetivo: la total americanización del indio. El secretario del Interior Carl Schurz promovió la idea de la propiedad privada y la consecución de un gobierno paternalista con los indios hasta que éstos alcanzaran su pleno desarrollo a través de la propiedad privada, requisito para ser vistos como individuos y miembros de la sociedad estadounidense, con esto *"to cease being a disturbing element in society"* (Shurz, 1881: 15).[30] La individualización de tierras estaba ligada de forma directa con la ciudadanización, la segunda no era posible sin la primera. El indígena sólo podía ingresar al orden social de Estados Unidos si la tenencia de tierra comunal dejaba de existir y si la tierra trabajada era adjudicada en propiedad privada. El indígena era individuo en tanto fuera propietario y renunciara a sus bienes comunales; bajo esta condición podía ser considerado ciudadano de Estados Unidos. Los reformadores concebían que la ciudadanía era el punto terminal del desarrollo de los indios, con ésta se lograba su civilización *"full citizenship must be regarded as the terminal, not as the initial, point of their development"* (Shurz, 1881: 15).[31] De manera ideal, el secretario del Interior pensaba que con la entrega de títulos individuales los indígenas tendrían la disposición de comprar y vender más tierras, convirtiéndose en propietarios de largas extensiones como los colonos blancos.

Asimismo los reformadores pensaban que los títulos de tierra eran la mejor forma de solucionar la presión de los blancos a los indios, a través de éstos los indígenas aseguraban su propiedad. De este modo los blancos no podían seguir disponiendo de las tierras, sumado al hecho de que los indios al convertirse en ciudadanos de Estados Unidos, estaban facultados para reclamar y defenderse al interior de la ley estadounidense (Prucha, 1973: 24). Al igual que el secretario del Interior, el senador Henry Dawes apoyó e impulsó las ideas de la IRA y la FOI en el Congreso de Estados Unidos. En enero de 1894 el senador Dawes presidió la reunión *Board of Indian Commissioners;* en su discurso afirmaba que la política debía de cambiar tratando al indio como individuo.

---

30. "dejan de ser un elemento perturbador en la sociedad".
31. "la plena ciudadanía debe ser considerada como el punto terminal, no como el punto inicial de su desarrollo".

> *For the first time in the whole history of our dealings with the Indians, within a few years, we have attempted to make something out of him. The philosophy of the present policy is to treat him as an individual, and not as an insoluble substance that the civilization of this country has been unable, hitherto, to digest, but to take him as an individual, a human being, and treat him as you find him, according to the necessities of his case* (Board of Indian Commissioners, *Annual Report of the Board of Indian Commissioners,* for the year 1884: 69).[32]

Convertir al indio en ciudadano y arrancarlo de la comunidad era el mecanismo político para que el progreso y las corporaciones tuvieran presencia en el Territorio Indio y en las reservas. Lyman Abbott fue uno de los más persistentes reformadores y abogaba por que las tierras indias fueran ocupadas bajo el argumento de que la civilización debía entrar cuanto antes a estos territorios, las minas explotadas y las tierras de los valles utilizadas para agricultura y la de las planicies para ganadería (Prucha, 1973: 36). El casi universal apoyo a la propuesta de la IRA y FOI llegó al Congreso de Estados Unidos bajo el liderazgo del senador Henry Dawes, convirtiéndose la propuesta en ley: la Ley Dawes del 8 de febrero de 1887.

La Ley Dawes autorizaba la adjudicación en títulos individuales otorgando 160 acres a cada jefe de familia, 80 acres para una persona soltera que sobrepasara los 18 años, al igual que 80 acres por cada huérfano y 40 acres a las personas menores de 18 años que hubieran nacido antes de la aprobación de la ley. Los títulos de tierra quedaban bajo el amparo del Gobierno de Estados Unidos por un periodo de 25 años, con el fin de obstaculizar las transacciones de venta; éstas sólo podían ser usadas para garantizar la sobrevivencia de las familias. No obstante, las tierras de surplus, es decir las tierras que restaban de la adjudicación, eran repartidas como tierra extra de la tierra adjudicada, y éstas podían ser vendidas o arrendadas; los niños menores de edad también contaban con tierras de surplus, pero éstas no podían ser administradas por sus padres, encargándose la Secretaría del Interior de su administración.

---

32. Por primera vez en toda la historia de nuestras negociaciones con los indios, en unos cuantos años hemos intentado hacer algo de él. La filosofía de la política actual es tratarlo como individuo y no como una sustancia insoluble que la civilización de este país ha sido incapaz de digerir, sino de tomarlo como individuo, como ser humano, y tratarlo como lo encuentras, según las necesidades de su caso.

De acuerdo con Janet McDonnell, la ley encarnaba el concepto de una relación de confianza entre el Gobierno federal y los indios que ha evolucionado desde el primer día de esa nación. Los tratados firmados en los siglos XVIII y XIX habían especificado que el Gobierno federal protegería a los indios en el uso y ocupación de las tierras que habían sido reservadas para ellos. Igualmente, la Ley Dawes preveía que después de que los individuos seleccionaran su pedazo de tierra tribal, el Gobierno restringía al indio venderla (MacDonell, 1991: 2), con la intención de protegerlos de los especuladores que estaban detrás de ellas. No obstante, pasado el "*trust period*", es decir la etapa de prohibición de transacciones de tierras, tiempo estimado en el que los indígenas estarían capacitados para que pudieran manejar sus propios asuntos, el Gobierno daría vía libre a los propietarios indígenas para que dispusieran sobre sus tierras.

El Gobierno federal era optimista con la implementación de la Ley Dawes y creía que los indígenas podían convertirse en prósperos ciudadanos agricultores con el solo hecho de poseer un título individual. Además, con la urbanización e industrialización que experimentaba Estados Unidos a finales del siglo XIX se creía que los indígenas entrarían inexorablemente en este proceso, por lo que en las primeras décadas del próximo siglo se empujó a los indios para que asimilaran y se acomodaran rápidamente a la sociedad estadounidense. En este contexto, la protección de la Ley Dawes comenzó a evaporarse y las transacciones de tierra empezaron a tener lugar junto con la conformación del estado de Oklahoma en el Territorio Indio, sumándose éste como estado de la Unión en 1907.

Cada propuesta de adjudicación de tierras basada en la Ley Dawes difería de acuerdo con el territorio donde iba a ser implementada, pero de manera particular, según las necesidades y demandas que tenían los blancos sobre las tierras (MacDonell, 1991: 7). De otro lado, los procedimientos para la adjudicación de tierras fueron largos y complicados para los indios y se requirió por parte del Gobierno federal el despliegue de una amplia red burocrática destinada a las reservas y al Territorio Indio. Oficiales, agentes y comisionados se encargaron del levantamiento de censos, la conformación de grupos de negociación para adelantar el reparto de las tierras en cada una de las comunidades, la contratación de eva-

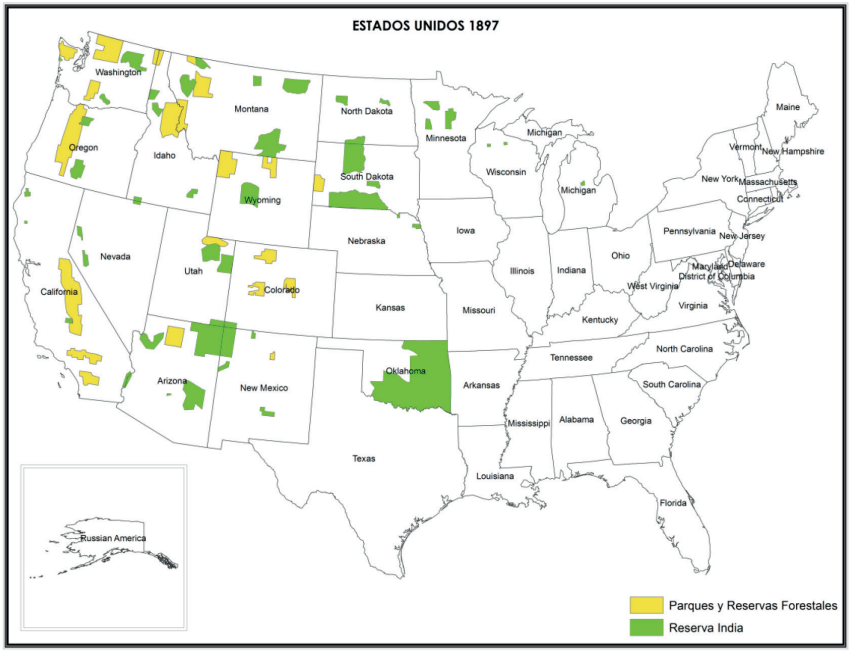
luadores de tierras y el establecimiento de oficinas para proceder a la selección y entrega de títulos. Toda una maquinaria administrativa conformó el Gobierno federal para que cada indio tuviera un título de propiedad. Con la entrega de éstos, implícitamente se desmantelaban las comunidades indígenas y su sistema de gobierno. El indígena no tenía otra alternativa que ingresar a un nuevo orden social y aceptar el cuerpo político de Estados Unidos; de esta forma su ciudadanía tribal quedaba anulada.

Para los indios la situación fue de frustración e impotencia al ser forzados a ingresar a un estatus de clase de propietarios en el que era imposible tomar control de su propio estado. La propuesta de ley determinaba el futuro de los indios, su independencia económica y el desarrollo de las relaciones sociales y políticas al interior de un entramado que el indígena desconocía y en el que debía participar y movilizarse tan pronto fuera posible. La Ley Dawes era la expresión de un largo y difícil *proceso de individualización del mundo indígena,* caracterizado por forzarlo a dejar sus vínculos comunitarios y a entrar a la corriente del mundo liberal como propietario individual de tierras.

En el siguiente mapa se observa la configuración territorial de Estados Unidos cuando se desarrolló la Ley Dawes; como se observa, para finales del siglo XIX la frontera hacia el oeste ya se había extendido y sólo quedaban algunos parques y reservas indias. En particular el Territorio Indio seguía predominando como un espacio importante en el que se asentaban diferentes grupos indígenas.

El proceso de individualización del mundo indígena fue la tendencia de la política liberal hacia los indios en el siglo XIX, tanto en México como en Estados Unidos. En este ámbito no había distinción al interior del liberalismo mexicano y el estadounidense. Aunque en México fue mucho más temprano que en Estados Unidos, el *proceso de individualización del mundo indígena* fue el mecanismo mediante el cual el liberalismo trató de modelar a los indígenas a los ideales de las naciones a través de: la adjudicación de tierras, la extensión de la ciudadanía y la anulación de los gobiernos tribales. Tanto indígenas nahuas del sur de Jalisco como indígenas cherokees del Territorio Indio fueron conducidos de este modo a ser parte de las ambiciones de progreso y modernidad de las respectivas naciones.

Mapa 6
Parques y reservas indígenas en Estados Unidos en 1897



Fuente: United States, Barry Lawrence Ruderman. Antique Maps Inc. Digitalizado por Renne Vaca. Laboratorio de Geografía. Universidad Nacional de Colombia.

La experiencia de cada grupo indígena se experimentó de manera diferente de acuerdo con los antecedentes coloniales y los distintos actores sociales involucrados. La política liberal de conversión del indígena en propietario individual de tierras indígenas en México comenzó a principios del siglo XIX siguiendo los preceptos de la Constitución de Cádiz; basados en ésta, los gobiernos estatales establecieron disposiciones para poner fin a las corporaciones y dar paso a la conformación de los ayuntamientos. En la primera mitad de siglo la liquidación de las tierras comunales se llevó a cabo con la entrega de títulos individuales en 1824 en Jalisco; de 1830 a 1850 los indígenas reclamaron ante los ayuntamientos y desarrollaron acciones de levantamiento, y en 1857 con la establecimiento de la Ley Lerdo se reglamentó la desamor-

tización de los bienes indígenas en toda la República Mexicana, experimentando los indígenas el remate, la hipoteca y el despojo de los bienes comunales que aún quedaban, constituyéndose en la segunda mitad y finales del siglo XIX la hacienda como agente principal de presión de las tierras indígenas, con el fin de aumentar sus extensión en complicidad con los gobiernos locales que favorecían sus intereses. Por lo que el proceso de *individualización del mundo indígena* en el sur de Jalisco tuvo su propio ritmo y duración; comenzó de manera temprana en 1824 con el primer liberalismo, y se intensificó en 1857 con el segundo liberalismo que finiquitó el despojo.

Entre tanto, en Estados Unidos el proceso de individualización comenzó en 1866 tras finalizar la Guerra Civil y se prolongó hasta comienzos del siglo XX. Periodo en el cual el Gobierno estadounidense emprendió con entusiasmo la reconstrucción y el desarrollo de la nación hacia el oeste, y la organización de la sociedad acorde con los valores de la población blanca y sus valores religiosos. Entre 1870 y 1880 en el Territorio Indio, donde vivían los cherokees, el Gobierno de Estados Unidos comenzó a tolerar el asentamiento de blancos en las tierras indias, infringiendo los tratados firmados, en los cuales se sostenía la protección de sus fronteras; fue así como los límites de las tierras de los indios empezaron a transgredirse de manera acentuada, proceso que estuvo acompañado de la centralización del Estado estadounidense que aún no había tomado control del Territorio Indio, y donde los indígenas gozaban de independencia y autonomía, hasta el establecimiento y ejecución de la Ley Dawes de 1887, que dio inicio a la titulación de tierras y la apertura del territorio donde las corporaciones mineras y ferrocarrileras hicieron presencia y emprendieron la mercantilización de las tierras de los indios, constituyéndose a la par el estado de Oklahoma sobre las antiguas naciones tribales.

El *proceso de individualización de los cherokees* en el Territorio Indio tuvo como antecedente el fin de la Guerra Civil y la presunción del Gobierno estadounidense de desarrollar el oeste, y se realizó de manera escalonada con la Ley Dawes de 1887 hasta la primera década del siglo XX; por lo que el proceso fue corto y vertiginoso, en menos de 20 años los indígenas vieron cómo sus tierras comunales eran fragmentadas y se convertían en propietarios de tierras sin autoridades propias que los representaran, ya que el

poder del gobierno tribal disminuía a medida que avanzaba la individualización de tierras; a pesar de esto se produjeron alzamientos y reclamos en las estancias más altas de poder. Terminadas las adjudicaciones, las corporaciones mineras, ferrocarrileras y especuladores hicieron presencia en las tierras de los indios, efectuando transacciones de compra-venta en colaboración con las autoridades federales que "resguardaban" el patrimonio de los indios.

Aunque cronológicamente el proceso de individualización en México y en Estados Unidos difiere en temporalidad, siendo mucho más temprano y prolongado el caso mexicano, y tardío y corto el estadounidense, en ambos existen aspectos comunes. ¿Cuáles son entonces los puntos de convergencia de la política liberal hacia el indio en México y en Estados Unidos en el siglo XIX?

1. *La centralización del Estado en los espacios indígenas.* En México y en Estados Unidos la presencia del Estado en los territorios de los indios representó para ellos el fin de los bienes comunales y fomentó con su presencia los intereses privados de diversos actores sociales que buscaban controlar y usufructuar la tierra de los indios. En México la centralización del Estado comenzó terminada la independencia, con la conformación de los ayuntamientos sobre las antiguas corporaciones; entre tanto en Estados Unidos la centralización del Estado en el Territorio Indio se inició con el establecimiento de las Cortes federales en las tierras indígenas, y posteriormente con la adjudicación de tierras. La centralización del Estado en los espacios indígenas estuvo acompañada del establecimiento de una burocracia para emprender las titulaciones. En el sur de Jalisco se constituyeron comisiones que tomaban en cuenta los padrones y la organización que la Iglesia y la sociedad colonial habían adelantado por cerca de 300 años mediante la estructura corporativa, donde los pueblos indígenas eran parte de la monarquía española. Entre tanto, el Territorio Indio no contó con ningún antecedente de organización territorial por parte del Gobierno estadounidense, ya que hasta mediados del siglo XIX las naciones tribales eran autónomas para organizar sus tierras y su población. Es decir en Estados Unidos a mediados del siglo XIX había un desconocimiento de la población indígena, ya que la política fue de aislamiento y de desplazamiento de los indios hacia el oeste.

2. *El desarrollo de una política explícita de fragmentación de las tierras comunales para poner fin a las corporaciones en el sur de Jalisco, y las naciones tribales en el Territorio Indio*. Tanto la Ley Lerdo como la Ley Dawes tenían como objetivo eliminar y disponer de la tierra comunal de los indígenas con el objetivo de que éstas fueran utilizadas para impulsar el desarrollo de la nación, las cuales finalmente terminaron en manos de las haciendas en el sur de Jalisco, en México, y en Estados Unidos las tierras cherokees del Territorio Indio estaban disponibles para las corporaciones empresariales, como las mineras y ferrocarrileras. Para los indígenas sólo quedaban las tierras tituladas para la sobrevivencia de cada familia.
3. *La extensión de la ciudadanía a los indígenas a la par de la entrega de los títulos*. Significaba que los indígenas no podían reclamar a través de sus autoridades tribales a los gobiernos liberales emplazados en su territorio; al otorgar la ciudadanía al indígena, se le exigía a éste que debía defenderse por sí mismo en las instancias del Gobierno, fragmentando de esta forma la resistencia del grupo social. De este modo se ponía fin a las corporaciones y a las naciones tribales. Cada individuo era responsable de su titulación; al no existir tierras comunales, los reclamos dejaban de ser válidos, los gobiernos se ocupaban solamente de los reclamos de los indígenas sobre su titulación. En México, los indígenas del sur de Jalisco seguían identificándose como parte de una república de indios, pero al mismo tiempo apelaban a la nueva ciudadanía para exigir sus derechos. Entre tanto, en Estados Unidos a los indígenas cherokees se les anuló su ciudadanía tribal a medida que los títulos de tierra eran entregados, convirtiéndolos en ambos casos en ciudadanos de segunda, reconocidos por parte del Gobierno pero al margen de las naciones. En ambos casos ser ciudadano no significaba pertenecer, ni acomodarse plenamente a la sociedad de libres propietarios que se estaba conformando.
4. *Los títulos de propiedad, la seguridad de dominio sobre un pedazo de tierra*. Los indígenas carecían de certeza sobre los títulos de tierra comunal, y los títulos entregados por el Gobierno prometían resolver en un primer momento las dudas que existían sobre la tenencia de la tierra. En México, la titularidad de la tierra indígena descansaba en las cédulas reales, algunas eran sal-

vaguardadas por las autoridades indígenas, pero en otros casos se desconocía dónde se encontraban, por lo que no existía garantía suficiente sobre la propiedad comunal. Lo mismo sucedía con los tratados firmados entre los indígenas y el Gobierno de Estados Unidos. Para los indígenas los tratados representaba la titularidad de las tierras comunales, pues en éstos se declaraba en el momento de la remoción o desplazamiento forzado qué tierras iban a ocupar los indios. Sin embargo, para el Gobierno los tratados no eran documentos de titulación sino simplemente acuerdos en los cuales se señalaba y se disponía del futuro espacio de emplazamiento de los indios. En ambos casos la titulación de las tierras comunales no se había definido de manera clara; fue hasta la centralización del Estado que la titulación de las tierras comenzó a tener lugar, pero no como tenencia comunal sino como tenencia individual.

La política liberal hacia el indio en el siglo XIX convergió en México y en Estados Unidos en *la individualización del mundo indígena*. Proceso que si bien no se desarrolló al mismo tiempo, sí siguió los mismos patrones: la titulaciones de tierras, la ciudadanización de los indígenas y el fin del gobierno tribal. Pero ¿cómo experimentaron los indígenas este proceso?, ¿cómo enfrentaron los nahuas y los cherokees el fin de sus tierras y de los bienes comunales a lo largo del siglo XIX?, y ¿qué acciones emprendieron para que el mundo comunal no se esfumara completamente? En los próximos capítulos se observará el largo y complejo desarrollo de la política de individualización en los dos grupos indígenas.

Segunda parte

La individualización de las tierras comunales de los indígenas nahuas

Capítulo 3
La propiedad comunal

La individualización de tierras comunales de los indígenas en el sur de Jalisco no se inició con la reforma liberal de 1856. Ésta fue el resultado de un largo proceso que comenzó a finales del siglo XVIII y se intensificó de manera paulatina en los años treinta del siglo XIX. Este capítulo tiene como propósito reconstruir el fin de la tenencia comunal y el inicio de la tenencia individual de la tierra, refrendada en títulos de propiedad privada en los indígenas nahuas del sur de Jalisco durante la primera y segunda etapa del liberalismo mexicano, lo cual condujo a la movilidad de las tierras entre indígenas y mestizos.

Pero, ¿cómo se desarrolló el proceso de individualización de las tierras comunales de los indígenas nahuas durante la primera etapa del liberalismo mexicano? y finalmente ¿cómo se minó la propiedad comunal de los indígenas nahuas del sur de Jalisco con el desarrollo de la reforma liberal de 1857? Para responder estas preguntas en un primer momento se aborda el desarrollo de la política liberal en los años treinta del siglo XIX que dio inicio al cambio del régimen de propiedad y convirtió a los indígenas en propietarios individuales de tierra. Posteriormente se reconstruye cómo se transformó completamente la tenencia comunal de los bienes indígenas tras el fin de uno de los espacios que aún subsistían del mundo corporativo colonial en el siglo XIX, las cofradías, las cuales eran uno de los últimos baluartes que daban continuidad a la comunidad durante la era de las individualizaciones.

La tierra comunal constituye una referencia cultural para los pueblos indígenas, no se basa simplemente en la materialidad de unos derechos legales o el reconocimiento de una superficie del suelo. La distribución de tierras comunales a los miembros de la comunidad y su transformación en pequeños campesinos individuales habría significado que no eran lo que sobre todo eran: una comunidad. La individualización significaba, en realidad, la des-

trucción de aquello a lo que estaban más apegados: su vida colectiva (Van Young, 1992: 314 y 315).

Existían distintos tipos de tierras comunales: las del *fundo legal,* donde se encontraban los bienes y edificios pertenencientes a la república de indios; las *tierras de repartimiento*, que se caracterizaban por ser lotes asignados a cada familia indígena para trabajar la tierra, los *pastos y los montes,* comprendía todos los recursos comunales de los indígenas fuera de las tierras de repartimiento y del fundo legal, éste era el espacio destinado para el ganado indígena y las cofradías, también comprendía los bosques y las lagunas; y por último, estaban las *tierras realengas*, las cuales eran arrendadas por los indígenas a los blancos y los mestizos y en las que vivían familias nahuas de manera dispersa. La descripción y diferenciación de cada una de las tierras se encuentra en el primer capítulo sobre el orden corporativo nahua.

El proceso de individualización en cada uno de los espacios no fue homogéneo. Mientras algunas tierras fueron vendidas y cedidas a particulares, otras seguían intactas hasta finales del siglo XIX. De acuerdo con Margarita Menegus es necesario diferenciar el proceso de repartimiento de cada una de las tierras, pues cada una sufrió un proceso diferente en el tiempo y en el impacto de la economía agrícola (Menegus, 2006: 58). Además, es necesario subrayar que los indígenas no desconocían la tenencia individual de la tierra. De hecho, *las tierras de repartimiento* eran parcelas que fueron entregadas para la subsistencia de las familias. No obstante, estas tierras no pertenecian a los sujetos que estaban incorporados en la republica de indios, sino que eran propiedad colectiva de los pueblos. Por tal razón estas tierras no podían ser enajenadas ni vendidas. Un sujeto o un cacique o cualquier otra persona privilegiada podían tener tierras privadas con dependientes o arrendatarios. Las tierras no trabajadas en común eran divididas en parcelas individuales, con sucesión de padre a hijo y con nuevas designaciones en caso de que no hubiera sucesión o las perdiera el dueño (Gibson, 1964: 49, 265 y 272). Sin embargo, los indígenas no podían disponer de ellas de ninguna manera salvo mediante rentas. Las tierras continuaban siendo de la comunidad, aunque existieran familias que durante años o generaciones enteras hicieran uso de ellas. Estas parcelas diferían en tamaño y las porciones

de la tierra tendían a variar de acuerdo con el número de personas por familia.

Además de las parcelas familiares, los indígenas disponían de otras tierras como la de *pastos y montes,* en las cuales se proveían fácilmente de los recursos naturales; también contaban con tierras para sembrar fuera de los límites comunales, como por ejemplo las playas de las lagunas de Zapotlán, y las tierras de cofradía. Por tal razón, la subsistencia de los indígenas no dependía enteramente de las tierras de repartimiento. Los nahuas del sur de Jalisco contaban con una amplia oferta de recursos colectivos los cuales eran regulados por las autoridades indígenas de la república de indios.

Según el historiador regional Esteban Cibrián, los pueblos indígenas de Zapotlán, junto con el pueblo de San Andrés Ixtlán y el pueblo de San Sebastián fueron propietarios legítimos de los terrenos del Valle de Zapotlán, desde la Cuesta hasta la cúspide del Nevado (Capillas y fiestas del pueblo indígena, documento inédito, folio 12, AHCG). No obstante, aún no se han encontrado las mercedes de tierras que acrediten la propiedad comunal de estos terrenos. Aunque sí se tiene conocimiento de las fincas urbanas del fundo legal, las cuales comprendían las capillas indígenas. En el pueblo de Zapotlán el Grande se levantaron cinco capillas en diferentes barrios de la ciudad. Cada una de ellas estaba bajo el cuidado y el gobierno de los tlayacanques, quienes eran los representantes de los indígenas a nivel político y religioso; las capillas eran el lugar donde se reunía el consejo de los cinco tlayacanques; éstas eran: la capilla de la Soledad, la de la Purísima Concepción, la de los Santos Reyes, la de la Candelaria y la capilla del Platanar. Estos templos eran el centro de las fiestas de los indígenas.

La propiedad comunal de los indígenas comprendía los bosques, donde los indígenas se proveían de madera. Los bosques formaban parte de la cofradía llamada "Nuestro Amo" o del "Santísimo". La madera era utilizada para las fiestas religiosas de enero, fecha en la que se conmemoraba la fiesta a los Reyes Magos. Un gran conjunto de hombres salían en los últimos días de diciembre hacia la montaña en las estribaciones del Nevado, para rastrear y traer con yuntas de bueyes pino dulce de 20 metros de largo al pueblo de Zapotlán. Las cuadrillas de hacheros salían siempre antes de la luna llena de marzo, por el camino que conduce de Zapotlán hacia la provincia de Amula; creían que al hacer el corte

antes de marzo, la madera tenía mayor duración para las fiestas y las corridas de toros. Los bosques también formaban parte de los bienes comunales de los indígenas. Con las reformas liberales, muchos de los bosques de las comunidades indígenas pasaron a ser parte de los ayuntamientos, quienes comenzaron a regular la extracción de maderas, criminalizando a los indígenas y a los campesinos que hacían uso del bosque. Algunos indígenas se vieron obligados a regular su derechos sobre los bosques, lo que condujo a que comenzaran a reclamar el dominio útil sobre los bosques del Nevado de Colima.

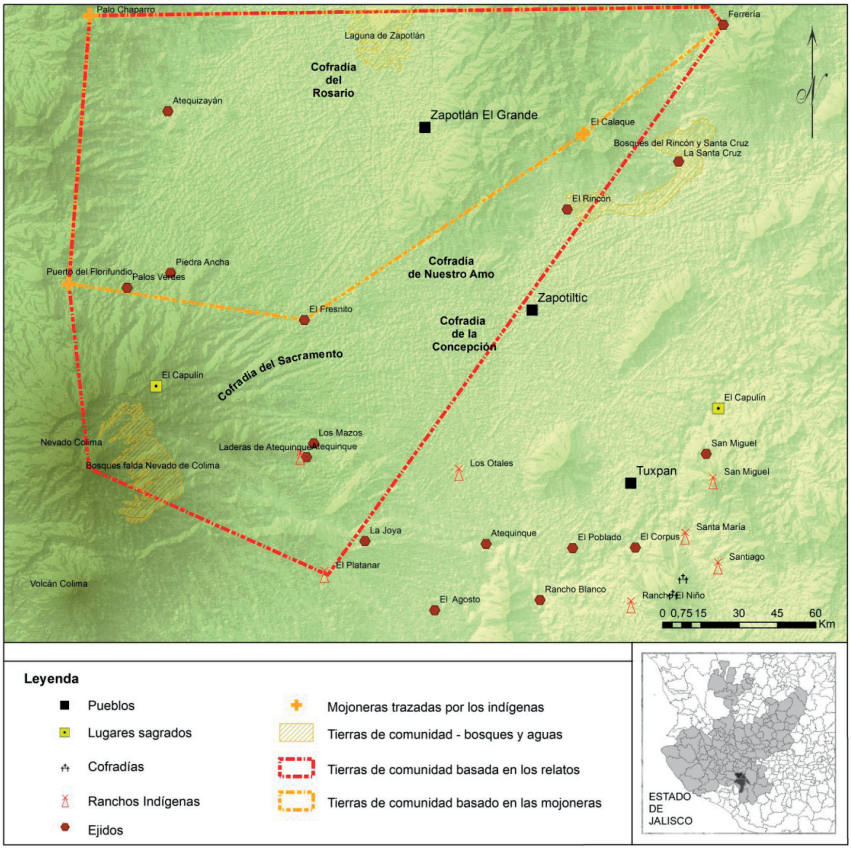
Los indígenas también eran dueños de las lagunas de Zapotlán y de sus playas. Éstas eran de dominio colectivo y eran aprovechadas en la temporada seca para cosechar maíz (Problemas indígenas correspondiente a los años de 1723 y 1845, caja 267, carpeta 40. AHCG). Los indígenas contaban con títulos primordiales; sin embargo, éstos no se encuentran en el Archivo Municipal de Ciudad Guzmán ni el Archivo General de la Nación. Según el historiador regional Esteban Cibrián, existen documentos que acreditan la propiedad comunal, en ellos se registran los límites de las tierras de comunidad con sus respectivas mojoneras hacia los cuatro puntos cardinales.[33] Pero entonces, ¿cómo se puede tener certeza de la propiedad comunal si no se cuenta con los títulos primordiales y tampoco se encuentran las mercedes de tierras? En las demandas que interpusieron los indígenas nahuas en la segunda y tercera década del siglo XIX se puede observar que los indígenas tenían conocimiento de la propiedad colectiva de la tierra; en los tribunales los indígenas afirmaban que tanto los bosques como las lagunas y los pastos eran de su propiedad. La narración se encuentra de forma reiterada en los documentos, pero también en la historia oral de los indígenas, la cual era transmitida de padres a hijos como referente principal de la comunidad: la propiedad colectiva de un amplio territorio administrado por la antigua república de indios. La memoria colectiva de los nahuas y las demandas interpuestas

33. Pensamos que dichos documentos aún se encuentran en los archivos privados a los cuales se trató de tener acceso sin ningún resultado satisfactorio, ya que los dueños de los archivos privados llevaron a cabo un proceso de selección de lo que podía ser consultado.

permiten reconstruir la superficie del territorio indígena antes del desarrollo de la política liberal.

Mapa 7

Tierras de la comunidad indígena nahua del sur de Jalisco



Fuente: Demandas y documentos procedentes del fondo histórico. AHCG. Mapa elaborado por Renne Vaca. Laboratorio de Geografía. Universidad Nacional de Colombia.

Como puede observarse en el mapa, se distinguen las tierras de comunidad basadas en relatos, es decir el espacio que según los indígenas abarcaba el dominio y la propiedad de la república de indios, y las tierras de comunidad que habían sido demarcadas por las autoridades indígenas mediante el uso de mojoneras en

la época colonial. Como puede verse, el espacio delimitado por las mojoneras es más reducido al referenciado oralmente por los indígenas. No obstante, la demarcación de las mojoneras sólo hace referencia a la delimitación que llevaron a cabo los indígenas de Zapotlán, pues no se encontró documentación física ni escrita sobre las mojoneras de los indígenas de Zapotiltic ni de los de Tuxpan. Sin embargo, puede suponerse que la referencia oral podría coincidir con el espacio delimitado por las mojoneras, las cuales deben de estar enunciadas en los títulos primordiales y en las mercedes de tierras. No obstante, con la documentación existente es posible acercarse a identificar las tierras comunales de los indígenas nahuas del sur de Jalisco, las cuales abarcan las tierras de cofradías, los ranchos indígenas, los ejidos, así como la laguna de Zapotlán, las tierras de montes y de bosques ubicadas en las faldas del Nevado de Colima, en el Rincón y en Santa Cruz. Según las demandas y la historia oral de los indígenas, éste era el territorio comunal de los indígenas nahuas, el cual debía de estar refrendado en los títulos primordiales.

La importancia de los títulos primordiales reside en que éstos eran los únicos documentos que tenían los indígenas para demostrar la propiedad de tierras. La mayoría de los documentos fueron redactados en lengua indígena durante la época colonial. Los títulos primordiales eran extensos expedientes en los cuales se aclaraba la extensión y los límites de las tierras de comunidad, en éstos se reunían actas de donación, de venta y peritajes. De acuerdo con Serge Grunzinski: "los títulos primordiales se distinguen en la medida en que son *falsificaciones* cuya composición por regla general es muy posterior a los hechos que pretenden establecer y sobre todo a las fechas que exhiben" (Gruzinski, 2013: 105). Con los títulos los indígenas sustituían los títulos originales, convirtiéndose en documentos valiosos para las comunidades, pues con éstos no sólo se expresaba la legitimidad de sus dominios, sino también se recreaba la memoria histórica de los pueblos de indios a través de la escritura, al hacer hincapié en la antigüedad de residencia de los hombres sobre dichas tierras. Además, los títulos primordiales servían al interior de "la retórica administrativa y como medio de defensa. Los indios se la apropiaron como se habían apoderado de

la escritura, para garantizar la salvaguarda de la tierra" (Gruzinski, 2013: 107).

De acuerdo con Charles Gibson: "la ideología de protección de la tierra de las comunidades expresadas en los títulos, documentos de origen incierto, de indiscutible composición indígena, de considerable fuerza de persuasión, pero de limitada validez legal" (Gibson, 1964: 278), era una combinación de exhortación, historia y religión. No obstante, las comunidades indígenas se sirvieron de éstos para defender la posesión comunal de la tierra, pues los títulos eran los unicos documentos que tenían un tipo de valor para sostener jurídacamente el dominio sobre las tierras. Sin embargo, para las comunidades indígenas era difícil sostener y demostrar la propiedad comunal cuando carecían de títulos y de mercedes de tierras. Ésta casi siempre estaba presente en la memoria colectiva de los indígenas por los relatos que circulaban de padres a hijos y en los discursos de las autoridades indígenas; por ejemplo, en la documentación judicial existente los indígenas esgrimían que sus tierras comprendían "desde el valle hasta la cúspide del Nevado de Colima". No por ello deja de ser verídico, era la memoria histórica de su pueblo preservada a través de la palabra.

En las primeras décadas del siglo XIX la organización comunal comenzó a ser concebida como un obstáculo para los pueblos e innecesaria para los sujetos que dependían de ella. ¿Cuándo se puede registrar el inicio de la individualización de las tierras comunales? Como se observó en el anterior capítulo, las Cortes de Cádiz de finales de 1812 inspiraron el espíritu liberal de la individualización. Las Cortes promovían el reparto legal de cada pueblo, concediendo a cada indio la "gracia" de poseer un espacio para labrar. La división de tierras del fundo legal, aclaraban los diputados, debía darse exclusivamente entre los pobladores indios, dejando fuera del reparto al resto de la población (De la Torre Ruiz, 2012: 146). Sin embargo, algunos pueblos estaban habitados por una mayoría de mestizos y españoles, como era el caso de Zapotlán el Grande y de Tamazula. En los asentamientos donde predominaban los mestizos y los españoles, eran ellos quienes contaban con los medios suficientes para adquirir las tierras de los indígenas.

La Constitución de Cádiz fue el primer impulso individualizador de tierras, que tenía como objetivo despertar en el indio el interés de conservar y aprovechar tanto la tierra como los recursos

que tenían a su disposición, logrando que cada indio trabajara para su propio beneficio y el de su familia. El decreto del 4 de enero de 1813 señalaba la reducción de los terrenos comunales a dominio particular. Con este decreto se cristalizaba la idea de que "el Estado gana mucho si multiplica los propietarios, si hace tales a los que no son y si consigue que no haya en el suelo español una vara de terreno sin dueño determinado" (Artola, 2003: 201). Los decretos sobre la propiedad emitidos por las Cortes de Cádiz derogaban todas las leyes y ordenanzas que impedían que los propietarios de montes y plantíos de dominio particular pudieran disponer libremente de ellos. En virtud de las ordenanzas, los dueños quedaban en plena y absoluta libertad de hacer de ellos lo que más les acomodara (Ferrer, 1998: 414). Los decretos confirmaban el desdén hacia las organizaciones comunales, concebidas como innecesarias por el espíritu liberal.

De acuerdo con Antonio Escobar Ohmstede y Frans Schryer, el proceso de incorporación del indio se intentó en todos los niveles y, fundamentalmente, en el jurídico-político, ya que al proclamarse la igualdad jurídica y desaparecer en la ley las diferencias raciales y sociales, se derribaba la defensa erigida por la Corona para proteger al espacio comunal. Para los descendientes de los pueblos prehispánicos, la proclamada igualdad fue funesta, pues desde el punto de vista jurídico el indio dejó de existir y con él, el sistema comunal quedó fuera de la ley por considerarse contrario a la igualdad y opuesto al concepto de propiedad privada (Ohmestede y Schryer, 1992: 5).

Los gobiernos liberales que surgieron después de la Independencia comenzaron a expedir leyes para lograr el ideal del pequeño propietario. En Jalisco el Congreso Constitucional del Estado de Jalisco decretó en 1825 la repartición de las tierras entre los indígenas, a través de la emisión del decreto número 2 de 1825, por el cual convertía a los "*antes llamados indios*" en propietarios individuales, quienes podían disponer libremente de la tierra, pero bajo dos restricciones: no podrían venderlas a manos muertas, ni tampoco a quienes poseyeran uno o más sitios de ganado mayor" (Knowlton, 1978: 186).

La propiedad individual indígena

Cuatro años después de emitido el decreto, en el sur de Jalisco los indígenas fueron "agraciados" con títulos individuales. En éstos se especificaba la cantidad y el tipo de tierras que eran entregadas. Por lo general la extensión comprendía 100 varas de frente y 200 varas de fondo, otros comprendían 100 varas de frente y 400 varas de fondo. El tipo de tierras estaba diferenciada en dos clases: tierra pedregosa de inferior calidad y tierra para maizales. De 1829 a 1834 se expidieron en Zapotlán el Grande un total de 991 títulos, siete títulos en 1829, 134 títulos en 1830, 35 títulos en 1831, 37 títulos en 1832 y 778 títulos en 1834 (Títulos y refrendos indígenas, caja 119, libro de 1829 y 1834. Fondo títulos correspondientes al año 1834, 1847, 1848, 1850 y 1856. AHCG).

Una comisión repartidora fue la encargada de llevar a cabo el reparto de las tierras. El decreto número 151 del 29 de septiembre de 1828 reconocía los bienes inmuebles que los indígenas habían adquirido; con su declaración formal, se entregaban los terrenos y las fincas a las comunidades respectivas, para luego iniciar el reparto exclusivamente entre las familias indígenas. En el mismo decreto se establecía la conformación de la comisión repartidora encargada de efectuar la división. Una vez que las tierras habían sido distribuidas, se procedía a la entrega de los títulos de propiedad a cada uno de los indígenas. El proceso se desarrollaba de la siguiente forma: el alcalde pedía a la autoridad indígena una lista de las tierras de comunidad existentes en la municipalidad a su cargo, así como los nombres de los individuos que las poseían. La comisión empadronaba a las familias indígenas que vivían en el pueblo, y posteriormente se procedía al reparto solamente entre "los casados, los viudos, las viudas y los huérfanos en estirpe" (Aguirre Loreto, 1993: 78), que por su calidad civil eran responsables de su subsistencia y la de su familia. La comisión repartidora de bienes medía la tierra disponible y dividía los terrenos de comunidad según el número de familias anotadas en el patrón (Aguirre Loreto, 1993: 78).

En 1829 el regidor y el alcalde del Ayuntamiento de Zapotlán informaban al pueblo que habían conformado la comisión para "el reparto de los bienes inmuebles de los antes llamados Indios, y conocidos con el nombre de Comunidad como propiedad de ellos"

(Aguirre Loreto, 1993: 78). Los comisionados llevarían a cabo la división de los terrenos en un periodo de cuatro meses, y elaborarían 1,300 escrituras aproximadamente con el apoyo de cinco escribientes (Problemas indígenas correspondiente al año de 1723 y 1845, caja 267, carpeta 38. Fondo problemas indígenas. AHCG).

La expedición de los títulos aclaraba jurídicamente el dominio del sujeto sobre la tierra, al mismo tiempo que anulaba la posesión conjunta. Ante la falta de garantías jurídicas que existían sobre la propiedad, estos títulos resolvían la inseguridad que como sujetos tenían sobre sus dominios. Además, abrían la posibilidad de vender y enajenar la tierra. Por ejemplo en uno de ellos se estipulaba:

> En la ciudad de Zapotlán el Grande a los seis dias del mes de enero de mil ochocientos treinta años: Yo el Ciudadano Lorenzo del Valle Alcalde 1° Constitucional acompañado de los ciudadanos Felipe Arias Regidor del Ayuntamiento y Agustín Ochoa Síndico procurador, en cumplimiento del Decreto N° 151 del Honorable Congreso del Estado declaro a los indígenas de los vienes inmuebles conocidos con el nombre de Comunidad y que corrían bajo la inspección de los Ayuntamientos, habiendo procedido la Comisión Compuesta de los Ciudadanos Marcos Guzmán, Pedro Pablo Rosales, Pascual Martínez, León Feliciano y Fecundo Cibrián a la medida y el reparto de los terrenos de esta ciudad y resultando Calletano Ramírez agraciado con un pedazo de ellos que tiene sien varas de frente y cuatrocientos al fondo por tierras de inferior calidad. Le expedimos el presente título en forma habiendo antes quedado en posesion de este terreno y mandamos que por el Secretario del Ayuntamiento se les compruebe el correspondiente testimonio para su resguardo, pudiendo el citado Ramírez en consecuencia disponer de Terreno de su Arbitro poseerlo o enajenarlo como le parezca. Linda al poniente con el terreno que corresponde a Darío Ramírez, por el sur con la serca de piedras y por el norte con un callejon y para constancia firmamos los cinco comisionados referidos Luis Vargas, Marcos Guzmán, León Feliciano, Pedro Pablo Rosales, Secundino Abrían y Pascual Marín (Títulos y refrendos indígenas, caja 119, libro de 1829 y libro de 1834. Fondo títulos correspondientes al año de 1834, 1847, 1850 y 1856. AHCG).

Las propiedades que fueron repartidas en los años treinta del siglo XIX comprendían tierras del fundo legal y tierras de comunidad. Con los títulos individuales los indígenas tenían la libertad de vender sus tierras o conservarlas. Sin embargo, hay que tener presente que antes de la expedición de los títulos individuales las comunidades contaban previamente con un tipo de parcelas familiares en las *tierras de repartimiento*, las cuales eran trabajadas por

la unidad doméstica de filiación patrilineal; estas tierras no se consideraban propiedad individual, eran parte de la tenencia colectiva de la república de indios. Lo que hizo el liberalismo fue regular estas tierras de forma jurídica y extender la posibilidad de venta y enajenación, lo cual estaba prohibido en la época colonial; en casos excepcionales el indígena debía consultarlo con las autoridades del pueblo, encargadas de presentar el caso al gobierno de la provincia. Esto sucedió por ejemplo con el indígena Carlos Simón:

> En quatro dias del mes de mayo de mil setecientos setenta y uno ante mi Don Juan de Bargas Machuca ante el juez receptor y dos testigos no habiendo ningun sello. Comparecierdon, los naturales de este Pueblo el Alcalde Jose Liborio, el, Regidor Juan Gregorio Jacobo, Mayordomo Rey Miguel Olivares, Antonio Nicolas y Andres de la Cruz, Pascual Rodriguez, principales y demás naturales de él. A quienes doi feé conozco y dijeron: Por medio de interprete, que por las muchas necesidades que padecen, por ser tan corto el numero de hijos de que se compone el Pueblo, y no se es Comunidad, ni Cofradía formal, de donde sacar los precisos gastos de que son obligados, y tampoco haver suficientes Naturales, que ocupen y hagan los oficios precisos y a Costumbrados en el servicio y manuntencion de Govierno de otro su pueblo, tal que, en todos los mas años al tiempo de las eleciones de oficiales, les obliga a reelegir algunos de ellos como en el presente, les fue preciso hacerlo en el mayordomo de Hospital que lo es Carlos Simon, que no siendo mas de su personal trabajo parala manuntención de su pobre familia y que fue ocupado en el servicio preciso de su oficio para admitir la reelección de el, les pidio les concedieran facultad a vender un solar, que en otro su Pueblo, le tenían asignado para que con su importe alivarse, mantenerse y vestirse a su pobre familia [...] Y que en esta virtud el referido, los alcaldes y demás principales le concedieron solventara persona a quien venderle y que habiendose sujetado a la venta con Ignacio Ortiz vecino de este pueblo se les ha pedido le otorguen la escritura de venta necesaria [...] El expresado solar se compone de cincuenta y dos varas al oriente a poniente y de setenta y ocho de norte (Escrituras correspondientes al año 1747-1854, caja 217. Fondo escrituras. AHCG).

Como se observa, los indígenas que querían vender sus tierras debían solicitar un permiso de las autoridades a través de las figuras principales de la república de indios. En este caso era una familia que tenía limitaciones para trabajar las tierras; Carlos Simón era el único encargado de labrar la parcela y había contraído obligaciones con la comunidad como mayordomo del hospital de indios. Razón por la cual decidió vender la tierra para solventar los gastos cotidianos y seguir prestando su servicio a la comunidad.

En el orden corporativo colonial no era extraño que los sujetos dimensionaran las necesidades del pueblo, pues existía un marco de obligaciones, como también de ventajas colectivas de la reciprocidad (Lempérière, 2013: 365). El caso de Carlos Simón ilustra las decisiones que debían tomar los sujetos cuando estaban incorporados en un orden corporativo como era la república de indios. Sin embargo, con el desarrollo de la política liberal el indígena podía mercantilizar la tierra y no necesitaba el consentimiento de alguna autoridad, era él quien de manera autónoma decidía sobre su propiedad individual. Con la entrega de los títulos individuales, el sujeto pudiera disponer libremente de su destino.

Antes de los años treinta del siglo XIX los indígenas habían adquirido tierras a través de tres modalidades: herencia, donación y compra. Por ejemplo, los títulos que fueron expedidos en 1834 hacen referencia a la forma de adquisición de tierra. De un total de 239 títulos, 122 propiedades fueron adquiridas a través de herencia, 87 a través de compra y 20 a través de donación (Títulos y refrendos indígenas, caja 119, libro de 1829 y libro de 1834. Fondo títulos correspondientes al año de 1834, 1847, 1850 y 1856. AHCG). El reparto de terrenos que se venía efectuando desde el gobierno de las Cortes de Cádiz, había dado a los indígenas la oportunidad de adquirir tierras de manera individual. Es importante resaltar la donación como forma de acción que tenían las comunidades indígenas para ayudar a las familias que carecían de tierra para subsistir. Un ejemplo de donación lo efectuó la comunidad indígena de Zapotlán el Grande a un miembro de su comunidad:

> En el pueblo de nuestra señora de la Asunción de Zapotlan el Grande. En veinte dias del mes de noviembre del presente añode mil ochocientos veyente dos: Nosotros los regidores actuales nombrados y elegidos por el muy ilustre Ayuntamiento Felipe Agustían Moran y José Manuel Leonardo y demás común oficiales de nuestro pueblo. En consonancia de nuestro Escribano de Comunidad se presento ante nosotros nuestro hijo José María Sesario acompañado de un viejo principal que le sirvió de interprete ambos originarios de este pueblo quienes nos hacen saber que nuestro hijo Sesario Esta sirbiendo en nuestro pueblo haciendo oficios pagando arcas de comunidad y hospital real obligaciones y demás pinciones En que nos obligan y No tener no un pedacito de tierra de pan como gozan y tienen los demás hijos de nuestro pueblo y para poner sus sembrados y de lo que producen para sostencion de sus personas y familia [...] por todo este mérito nos serbimos y concedimos darle un pedasillo de tierra que esta arriba en cerro Bista y Montosa Criada

> y Sin Dueño, sin tener rastros que lo hayan cultibado [...] Con legitimo título y con gracia y donación y merced del común de nuestro pueblo y así esta acostumbrado de nuestras antiguos de darles a todos nuestros hijos y por su debida constancia otorgamos la presente estrajudicial para su resguardo en todo tiempo y ella suplicamos, rogamos y encargamos a los señores jueses y justicia [...] Ante sea amparado en todo y por todo por el beneficio que hizo con su pueblo y por todos firmo el Regidor y el Escribano de la Comunidad en dia mes y año Señor Felipe Agustín Moran y Pedro Pablo Rosales (Escrituras correspondientes al año 1747-1854, caja 217, folio 015. Fondo escrituras. AHCG).

La donación que hacia la comunidad indígena a sus miembros evitaba que cayeran en la pobreza o tuvieran que vender su fuerza de trabajo a las haciendas de la región. Sesareo era un indígena que hablaba la lengua náhuatl y acudió a las autoridades de la república de indios para exponer que contribuía a la comunidad haciendo oficios y colaborando en el hospital, pero que no contaba con tierra para trabajar y solicitaba una parcela para trabajarla al lado de su familia. La república de indios no tuvo reparo en donar y entregar un título legítimo de propiedad de tierra a Sesareo, pues en las corporaciones, como lo explica Annick Lempérière:

> El servicio era una contraparte a la incorporación, garante del bien común. Ya que no podía existir el bien común sin el buen gobierno, no podía darse el caso de beneficiarse del bien común sin ayudar a cambio servicios que ayudaran a su administración (Lempérière, 2013: 111).

La donación como institución al interior de las comunidades era una práctica real de ejercicio comunitario, pues permitía que los miembros más vulnerables que no poseían tierra encontraran en ésta un paliativo o alternativa para sobrevivir. Además, como se observa, el sujeto estaba ligado a la comunidad a través del trabajo y ésta actuaba de forma recíproca con sus miembros. Con los títulos individuales los nahuas podían demostrar su propiedad independientemente de la forma como la habían obtenido, y sin ningún tipo de restricción podían disponer de ella. De esta forma, los indígenas conocidos con el nombre de "comunidad" iniciaban un vertiginoso proceso de recomposición de sus tierras y del estatus jurídico que representaba "ser indio". No obstante, los indígenas no advirtieron que a través de la titulación individual ya no iban a ser tratados como pertenecientes a una comunidad. El

sujeto iniciaba un camino en el que por sí solo debía hacer frente a sus circunstancias, sin depender de los vínculos comunales con los cuales había logrado sobrevivir a lo largo de varias generaciones. La reciprocidad entre los indígenas ligada a la tierra comenzaba a disolverse.

Al contar con un título de propiedad individual, el indígena era libre para manejar sus tierras, las podía vender o arrendar. En estas nuevas circunstancias los sujetos tenían la posibilidad de actuar como individuos libres. Entonces ¿cómo manejaron los indígenas las tierras individuales?, y ¿qué implicaciones tuvo ello en el orden social comunitario?

Disponer libremente de la propiedad

Como se dijo anteriormente, el decreto 2 de 1825 facultaba a los sujetos a disponer de la propiedad según conviniera. Al contar con la libertad de regular por sí solos la tierra, los indígenas hicieron uso de ella de tres formas: el pago de contribución directa a las fincas del fundo legal, la venta de terrenos y la donación de tierras al municipio.

Según los indígenas, antes de la promulgación del citado decreto ellos "habían poseído de forma quieta y pacífica los solares y capillas de Zapotlán el Grande" (Capillas y fiestas del pueblo indígena, documento inédito, folio 18; AHCG). Sin embargo, ahora que las leyes les permitían actuar, los indígenas quisieron asegurarse de que no los privarían de sus capillas. Bajo la figura del tlayacanque hicieron contribuciones directas de dichas fincas al Ayuntamiento. Los indígenas pensaban que con el pago de impuestos sobre la propiedad, los ayuntamientos no los iban a privar de las capillas, evitando así la pérdida de sus lugares sagrados. Las capillas estaban ubicadas en diferentes barrios de la ciudad, cada una de ellas estaba bajo el cuidado y el gobierno de los tlayacanques del pueblo, estos espacios comunitarios eran el lugar donde se reunía el consejo de los cinco tlayacanques. Las capillas eran el centro de las fiestas religiosas indígenas, además algunas de ellas eran usadas como hospitales (Capillas y fiestas del pueblo indígena, documento inédito, folio 18; AHCG).

El pago de impuesto fue una estrategía que utilizaron los indígenas para que las capillas que formaban parte del fundo legal no fueran apropiadas por el Ayuntamiento y se convirtieran en bienes pertenecientes al municipio. Pero los indígenas tenían otro frente de batalla: las tierras en propiedad individual que habían sido otorgadas a los indígenas por medio de títulos. Años después de efectuadas las titulaciones se dio inicio al desarrollo de transacciones de compra y venta de tierras por parte de hacendados de la región. Los indígenas denunciaban que no bastaban los terrenos que las haciendas habían adquirido a través de la compra, pues los trabajadores y los dueños se introducían a las propiedades indígenas que aún no habían sido vendidas, al igual que en las tierras comunales que todavía no eran individualizadas, con el objetivo de presionar a los indígenas a venderlas (Expedientes varios, marzo 3 de 1861. Archivo Privado de Ciudad Guzmán).

Con los títulos individuales los indígenas comenzaron a experimentar la intimidación de los hacendados, quienes no debían negociar con las autoridades de la república de indios, sino con el indígena propietario, esto facilitaba la extensión de la hacienda. Un ejemplo de cómo las haciendas en el sur de Jalisco ampliaron sus terrenos a través de la compra de tierras individuales a los indígenas, lo representa la Hacienda del Rincón. El tlayacanque Bernardo Vargas denunció cómo esta propiedad fue extendiendo su dominio a través de la compra y la irrupción en las tierras indígenas:

> Decimos por todas partes que no sesan las infelicidades de los años mil ochosientos beinti i ocho veintinueve y treinta hemos elebado nuestras quejas ante los supremos tribunales del Estado haciéndolo paciente nuestro pueblo se halla en estado insoportable desde esa época hasta esta fecha a las porciones de dinero que hemos gastado para defender a la multitud de tierra usurpada desde el respectivo Don Benito Gil hasta la fecha Con Don Domingo y la viuda del citado Gil doña dolores Carrillo, puesto habiendo adquirido este por sus compras mas que el rancho de Guajalapa y cuatro y media caballerias de tierras, que aparecen en nuestros linderos, con las respectivas mojoneras se posesionaron arbitrariamente de dos leguas y fructíferos terrenos [...] solicitamos ante este mismo Supremo tribunal del Estado se lleve el deslinde [...] decimos que el dueño de la hacienda el Rincón, que se ha introducido adentro de nuestros terrenos, según explican en nuestros títulos los puntos demarcados que son mojoneras suficientes el punto de los palos verdes y el nacimiento del agua, línea recta hasta encontrarse con la barranca de los perros, que entra al potrero de la hacienda del rincón [...] igual otro terreno

> Don Secundino Mendoza, que Don Nicolás lo colonizó y lo traspasó en benta el tal Mendoza, y para difundir todo esto, a este mismo, nos han quitado a los más individuos o indígenas de aquella ciudad, a causa de esto debemos los antecedentes representándose excelentísimo señor gobernador en la que tenga la diligencia el estampar su superior decreto por hallarnos sin conocimiento y no tener un abogado, como es decir de un licenciado, que nos dirija para todos nuestros asuntos pendientes (Expedientes varios, marzo 3 de 1861. Archivo Privado de Ciudad Guzmán).

La entrada de los indígenas al mercado de las tierras los llevó a emprender nuevas acciones para poder sobrevivir. Sin embargo, debemos advertir que no fue resultado de una decisión autónoma por parte de los sujetos, detrás de la venta de tierra se encontraba la expansión y presión de los hacendados. A primera vista puede parecer que el indígena tenía libertad para efectuar la transacción o rehusarse a efectuar la venta. Pero luego de varias denuncias contra el hacendado Benito Gil, y al observar que sus demandas no tenían ningún efecto, los indígenas decidieron vender. Posteriormente, la movilidad de las tierras y el traspaso de las propiedades dificultaron con el tiempo la restitución de tierras que solicitaron algunos indígenas. Los nuevos propietarios no iban a asumir como acción propia la extensión de los terrenos, ni los términos de venta que hicieron los originarios compradores con los indígenas.

Lo anterior se observa con las posesiones del fundo legal; los nuevos propietarios de los terrenos del fundo querían tener garantías de que las tierras no eran propiedad de los indígenas. Los indígenas declararon que efectivamente la propiedad fue vendida en los años treinta y no pertenecía a ellos. Sin embargo, para finales del siglo XIX los problemas de posesión no habían sido solucionados de forma completa.

> En ciudad Guzmán en cinco días del mes de agosto de mil ochocientos setenta y cinco, años; Digo: Yo José de la Cruz Cibrián, indígena y vecino de esta misma ciudad, que siendo sabedor y bien instruido de los derechos y acciones que en el presente caso me combiene ablarse es asaber que en el año de treinta y cuatro me donaron los indígenas antepasados una fraccioncita de solar perteneciente en el rascorral de la soledad de indígenas de esta ciudad, lo que fue determinado por la anterior comisión repartidora, y me otorgaron la escritura de propiedad para resguardo de mi derecho en el mismo año de 34 se lo pasó en calidad de venta al finado Lorenzo Fabián, en la cantidad de veinte y cuatro pesos, los cuales certifico tener recibidos en forma de legalidad según consta en la escritura que en la vez se la entregué

> hoy satisfago a los herederos de dicho finado siendo Deciderio Fabián, por haber manifestado una constancia firmada por Don José Dario Vargas que dicha fraicioncita le tocó de su haber en el fallecimiento de su espresado padre que el cual se compone de doce baras de frente mirando al poniente sur y de centro de norte a sur por ambos ciento treinta baras, dicho solar desde la fecha anterior así mismo la pase en venta a Fabián pero sin ninguna constancia que llo le haiga otorgado, hasta hoy en la presente le entiendo a ciudadano Desiderio Fabián y le otorgó la presente en la que declaro ser mi intima deliberada voluntad por la cantidad que arriba se mencionó de los veinte y cuatro pesos y desde luego me desisto y aparto del derecho del mencionado citio y quito y aparto asimismo mis herederos y jubiladores, todo lo sedo y transpaso al expresado Decidero Fabian no teniendo que alegar lo contrario ni ahora ni en ningún juicio y fuera de él, y que para mallor seguridad y firmeza lo entiendo el presente y no lo firme por no saber lo hizo por mi el que suscribe José de la Cruz Cibrián (Testificación de un indígena sobre la propiedad de la tierra 1882, caja 214, folio 34. AHCG).

Como se observa, el indígena José de la Cruz Cibrián declaró que al otorgarse la escritura de propiedad, él vendió la tierra que había heredado por la suma de 24 pesos, convirtiéndose Deciderio Fabián en el nuevo propietario por derecho de herencia y compra. El indígena ratificó la venta de 1834 y declaró la nulidad que sobre la tierra pudieran hacer sus herederos, pues la tierra ya no le pertenecía. Con este caso se puede ver cómo algunos indígenas cuando obtuvieron los títulos individuales vendieron sus tierras, pero se desconocen sus motivos y la forma como los indígenas invertían o manejaban el dinero procedente de la venta.

La donación de terrenos fue otra práctica que realizaron los indígenas al contar con los títulos de propiedad. Por ejemplo, en 1834 los tlayacanques donaron una casa y un solar para la escuela municipal del Ayuntamiento; así lo consta una escritura que hace referencia a la donación de terrenos del hospital indígena.

> En la ciudad de Zapotlán El Grande a los dies y seis dias del mes de abril de mil ochocientos treinta y quatro años: Antemi el C Clemente Gomez, Regidor y Alcalde 1° en turno que actuo con testigos de asistencia é instrumentales que al se nombran: Comparecieron los ciudadanos Tlayacanques Paulo de la Cruz Valencia, José Agustín Palomino, José Pedro y José Domingo Javier de los antes llamados indios. Individuos nombrados por el resto de su clase para tratar los asuntos que tienen pendiente, administrar los vienes que corresponden a todos y se hayan a invertir sus productos en dichos negocios, a quienes doy fé conozco dijieron que persuadidos de la necesidad en que está el ayuntamiento de esta municipalidad de proberce de una bivienda

> oportuna en donde cituar la enseñanza de la jubentud, por si y a nombre de sus compatriotas han venido a contribuir a tan loable objeto, cediendo a la espresada corporación una sala grande que tiene una puerta y dos Bentanas con un quarto que le es anexo y el correspondiente piso, con un pedaso de solar hunica todo en la Plaza Mayor de esta Ciudad haciendo frente a ella, por el Oriente, la referida fabrica con treinte y ciete y media baras de medición y de fondo para el viento poniente quarentay siete varas; y reduciendo a efecto por la presente en aquella via en forma que mejor lugar haya en derecho firme y valedero sea, bien instruido de los que le corresponden en el presente caso (Escrituras correspondientes al año 1747-1854, caja 217, folio 017, abril 17 de 1854. Fondo escrituras. AHCG).

Como se observa, en la escritura los indígenas son llamados individuos, sujetos facultados para donar sus tierras al Ayuntamiento. Además, se aclara que la donación es practicada de forma perpetua:

> [...] otorgan que por si, en nombre de los demás indígenas de sus bienes y subcesores, ceden y donan de ahora para siempre por gracia a veneficio publico, pura, mera, perfecta, irrevocable, firme contrato entrebidos (Escrituras correspondientes al año 1747-1854, caja 217, folio 017, abril 17 de 1854. Fondo escrituras. AHCG).

En la escritura de donación también se subraya que "los indígenas desisten y apartan a los demás indígenas de los derechos y acciones reales y personales de propiedad, posesión y señorío de la mencionada finca". Con el documento jurídico los indígenas renunciaban a la propiedad comunal y transferían al Ayuntamiento el terreno del fundo legal, afirmando que no habría pleito contra el Ayuntamiento y dejarían a éste gozar de la propiedad de manera pacífica. Con la escritura se evitaba que los indígenas pudieran demandar el proceso de venta o impidieran el uso de los terrenos al Ayuntamiento. Se tienen serías dudas sobre esta donación que efectuaron los indígenas. ¿Acaso a los indígenas les interesaba contribuir con la educación del pueblo? y ¿por qué el Ayuntamiento fue enfático al decir que esperaba que estas tierras no fueran reclamadas posteriormente por miembros de la comunidad? Como se observa, los indígenas fueron libres para disponer de su tierra y de sus propiedades efectuando acciones a favor del sentido comunitario, como por ejemplo el pago de impuestos para justificar y mantener las capillas, y por otro lado acciones que la fragmentaban, como fue la venta y la donación de tierras a ter-

ceros. Algunos indígenas expresaron su inconformidad sobre la titulación al percatarse de la erosión del mundo comunitario.

Un nuevo orden

Los indígenas no acordaron de manera conjunta cómo iban a conducir su destino ahora que poseían títulos individuales. Precisamente la individualización de tierras los llevó a actuar como individuos y significó el inicio de la desintegración del orden comunitario. Vender, donar y pagar impuestos fueron acciones no concertadas entre los indígenas. Algunos dispusieron de su propiedad como lo establecían las leyes, mientras que otros pidieron la restitución comunal de las tierras. Sin embargo, no era nada fácil conseguir la restitución luego de haber recibido los títulos individuales; con ellos, los indígenas habían cedido también sus derechos de representación comunal. De esta forma, los sujetos entraban a un nuevo orden social en el que no tenían ningún valor sus autoridades políticas, viéndose obligados a contratar apoderados que los representaran.

> En la ciudad de Zapotlán en los veintiocho días del mes de Marzo de mil ochocientos veintiocho. Antemi el C Tomas Vallejo regidor y alcalde 1° en Tuxpan que asumo por receptoría con testigos de asistencia a falta de escrivanos [...] comparecieron los ciudadanos indígenas Juan y Paulo Cacimiro, José García, Beronia, Matias Sebastian, José Ambrosio, María Salomen, José María Gómez, Paula de la Cruz, José Marcos Villabaro, José María de Jesús, José Antonio de Talpa, José Marcos Flora, José Ricardo García, José Andrés Hernández, Francisco Moran, José Antonio Chavés, José Paulino Patila, Pedro Pasqual, José Secundino, José Blas, José Mateo Alcatax, Juan José Patricio Dávalos y José Manuel Gervacio Vargas, vecinos de la ciudad a quienes doy fé conozco y presentes los testigos instrumentales que se denominaran dijeron: Que cada uno de por sí han metido sus propiedades de terrenos y ubicaciones de sus moradas, comprando previamente licencia de la autoridad judicial, y han allado según sus títulos cada uno en particular la ya de la total mensura de ellos, en las que se las introducido arbitrariamente con el progreso y serie de los tiempos o por indolencia de sus antecesores que no los han defendido, y han con ignorancia admitido su despojo, por tanto para adquirir la restitución que les pertenece integra, en agueya via y forma que mas haya lugar les comparece cada uno de por si, le dan y confieren al C Gregorio Patiño vecino de Tamazula y residente en esta ciudad, Poder especial, que se requiere y sea necesario mas pueda y deva valer para

> a nombre de los ortorgantes representando sus propias personas derechos y acciones, reclame de todos los colindantes por los terrenos en que se hayan desmembradas sus propiedades el completo entero de ellas extrajudicial o judicialmente previas las concertaciones políticas extrajudiciales ó conciliatorias, dándoles facultad con conocimiento de los propietarios, cualquier articulo o indiferencia que subsiste y no habiéndose siga, prosiga, y acabe con todos los tramites legales [...] hasta obtener sentencia favorables se apele y se suplique en todos grados hasta el de nulidad, gane sobre todo superiores decretos (Haciendas correspondientes al año de 1747 y 1838, caja 215. Fondo haciendas. AHCG).

Este grupo de indígenas estaba arrepentido de haber aceptado los títulos individuales. La titulación se traducía en un despojo que ellos mismos habían aceptado y en el que por falta de conocimiento no habían podido prever la pérdida comunitaria de la tierra a través de la venta llevada a cabo por la presión que ejercían los hacendados sobre sus tierras. Los indígenas con los títulos individuales se convirtieron en sujetos vulnerables ante diferentes actores sociales: las autoridades, los hacendados y los mismos indígenas. Al no contar con títulos de propiedad comunal y desconocer cómo era el orden social fuera de ella, los indígenas estaban convencidos de que con la entrega de los títulos individuales se aseguraba la tenencia de la tierra. Ésta era la primera oportunidad que tenían para demostrar que eran propietarios.

El mismo año en el que se realizaron las primeras titulaciones, los indígenas solicitaron la restitución. La titulación individual negaba la existencia de tierras comunales y ponía fin a la representación comunal a través de la figura del tlayacanque. La titulación no sólo significaba hacer del indio un propietario, también establecía que el indígena actuara como individuo en conformidad con las leyes, de esta forma le impedía interpelar frente al Estado a través de sus autoridades políticas. Si el indígena pretendía actuar, debía seguir el procedimiento de la ley. La contratación de apoderados se convirtió desde 1828 en una práctica habitual de las comunidades indígenas, ésta era la única vía legítima para pedir la restitución de sus terrenos. El nombramiento de apoderados condujo a un sinnúmero de representantes que hablaban en nombre de unos indígenas con intereses particulares, algunos cooptados por las autoridades políticas, y otros que expresaban los deseos de recuperar las tierras comunales.

La resonancia de varias voces de apoderados no indígenas a lo largo del siglo XIX llevó a que las demandas se perdieran, las restituciones fracasaran y las deudas por sus pagos se incrementaran. Al anular la acción política del tlayacanque, los indígenas comenzaron a actuar de forma descoordinada, sin ningún centro. La atomización de las comunidades dio lugar a que la restitución de las tierras fuera una tarea larga y difícil, lo cual facilitó que la propiedad comunal se diluyera en transacciones de ventas y demandas. La abolición de la figura central del tlayacanque dispersó la acción política de los indígenas.

Un ejemplo de ello fue la entrega de fincas urbanas por algunos miembros indígenas al Ayuntamiento:

> Atenógenes Andrade, abogado, con el debido respeto expongo: —Soy apoderado de los Indígenas de Ciudad Guzmán: José Cibrián, Telésforo Morán, Mónico Chavez, Máximo Palacios, Ventura de la Cruz... [siguen más de mil nombres] [...] acompañan el poder que acreditan mi presentación, títulos de propiedades que dichos indígenas poseían en común como dueños el 29 de septiembre de 1828 en que se publicó el Decreto número 151 y demás concordantes de la antigua Legislatura del Estado, fincas ubicadas en la citada población de Ciudad Guzmán y Atequizayán
>
> I. La capilla y solar llamada "Platanar"
> II. La capilla y solar llamada "La candelaria"
> III. El solar llamado "Los Reyes"
> IV. El solar llamado "El Pastor"
> V. El terreno llamado "El Rincón del Zapote"
> VI. El terreno llamado "Las Maravillas"
> VII. El terreno llamado "San Antonio"
> VIII. La Capillas y fincas llamadas "La Soledad"
> IX. La Capilla y solar llamados "El Hospital"
> X. La Capilla y solar llamados "Todos Santos"
> XI. La Capilla y solar llamados "San Pedro"
> XII. El terreno de Atequizayán llamado "Soledad"
> XIII. El terreno de Atequizayán llamado "Hospital"
> XIV. El Solar y Capilla llamados "Agosto" (Capillas y fiestas del pueblo indígena, documento inédito, folio 37; AHCG).

Como se observa, los indígenas por conducto del apoderado entregaron 14 bienes del fundo legal. Los indígenas inconformes solicitaron al Gobierno del estado la restitución de sus terrenos; las donaciones realizadas al Ayuntamiento no contaban con la repre-

sentación de todos los miembros de la comunidad, cuestionando de esta forma a la comisión repartidora.

El Gobierno del estado consideró nula la cesión de reparto de los bienes, dado que "los indígenas que los habían representado no contaban con personalidad en los cedentes" (Títulos y refrendos indígenas 1829, 1831 y 1834, caja 120, expediente 1927. Fondo Títulos. AHCG), es decir no representaban los intereses de la comunidad. Así, el Gobierno del estado dispuso que "los terrenos fueran restituidos a la comunidad hasta que el representante legítimo de ésta ó los indígenas a quienes se adjudique en el reparto ratifiquen la cesión" (Capillas y fiestas del pueblo indígena, documento inédito, folio 39; AHCG). Igualmente dispuso que el Ayuntamiento otorgara las garantías necesarias para que los indígenas gozaran de forma pacífica la posesión de sus propiedades y rindieran informes a la Secretaría sobre la existencia de una comisión repartidora de los terrenos de indígenas nombrada conforme a la ley *(Capillas y fiestas del pueblo indígena*, documento inédito, folio 39; AHCG).

Los indígenas desconocieron a la comisión repartidora por carecer de legalidad y porque no estaba conformada en su mayoría por miembros de la comunidad. Los indígenas constituyeron una nueva comisión repartidora, denominada por ellos "auténtica", con el fin de librar la entrega de los terrenos y las fincas urbanas. Sin embargo, a pesar de que los indígenas iniciaron el proceso legal de restitución de los terrenos, la ex comisión respondió que "los bienes de la comunidad ya estaban vendidos" (Capillas y fiestas del pueblo indígena, documento inédito, folio 39; AHCG). Así lo hace notar una de las escrituras de venta extendidas a los compradores:

> Los miembros de la Comisión repartidora, quedan exentos de toda responsabilidad, con motivo de esta venta, y el comprador queda entendido de que, en el remoto caso de un pleito contra todas o algunas de las propiedades que adquiera, lo afrontará por su exclusiva cuenta y riesgo (Capillas y fiestas del pueblo indígena, documento inédito, folio 39; AHCG).

De esta forma, la ex comisión no respondió por los terrenos del fundo legal; éstos fueron vendidos al poco tiempo de efectuarse el reparto. El proceso de compra y venta de tierras fue rápido, lo que impidió que los indígenas demandantes lograran la restitución de sus terrenos, sumado a los largos trámites que tuvieron que efec-

tuar para que el proceso avanzara. La pérdida del comprador original de los terrenos y la demora en las dependencias hizo que finalmente las fincas urbanas y las capillas quedaran en manos de terceros. El aumento de la compra-venta de terrenos y las dificultades para lograr la restitución trastocaron a la comunidad indígena. La propiedad individual respaldada en títulos particulares alteró la relación entre los indígenas, quienes fueron presos de las circunstancias inmediatas, no dimensionaron el significado de la titulación. Esto condujo a la venta de las propiedades y al desplazamiento de la autoridad política central encargada de cohesionar a los indígenas en la toma de decisiones colectivas. Con la posesión de títulos individuales el indígena traspasaba los límites de acción que había tendido al interior de la comunidad: podía negociar y vender libremente su propiedad. El indígena era un ciudadano, ya no estaba sujeto a su antigua comunidad. Sin embargo, esto no fue garantía para que sus demandas fueran resueltas. Sin república de indios y sin autoridades indígenas, el nuevo propietario indígena enfrentaba sus problemas por sí solo.

La transición a un nuevo orden social fue abrupta y temprana para el indígena. La presión prematura en el sur de Jalisco por convertirlo en propietario particular desembocó con el tiempo en el desvanecimiento de una parte importante de la comunidad: la propiedad colectiva de la tierra; aunque los lazos de reciprocidad y obligatoriedad entre sus miembros se mantenían, acciones como la donación de los bienes a los ayuntamientos dio inicio a la fractura al interior de una comunidad indígena que no era reconocida por el Ayuntamiento. Ser parte de la comunidad era garantía de estar respaldados por las autoridades indígenas, de contar no sólo con las tierras de repartimiento sino con otros recursos como las cofradías, las playas de la laguna, los bosques y los montes. Con el inicio de las titulaciones de tierras otra etapa en la vida de los indígenas nahuas comenzaba. Así, entre 1830 y 1840 las tierras que fueron distribuidas y entregadas a las familias indígenas fueron *las tierras de repartimiento*, las cuales eran trabajadas por los indígenas en la república de indios; algunas de estas tierras habían sido heredadas o donadas a los indígenas en la época colonial. El liberalismo en ese tiempo tituló dichas tierras a los indios permitiénodoles venderlas o enajenarlas. Sin embargo, se carece de documentación suficiente para analizar cuántas tierras de repartimiento existían

en la república de indios, cuáles de ellas fueron tituladas, e identificar el patrón de venta o conservación de la tierra por parte de las familias indígenas, así como las motivaciones de los nahuas para efectuar las transacciones de tierras u oponerse a la compra-venta.

Igualmente, en este periodo algunos bienes comunales, en especial las capillas de indios fueron traspasadas por los indígenas a los ayuntamientos. No obstante, estas transferencias no fueron realizadas de manera conjunta por los miembros de la comunidad, sino por algunos indígenas que se mantuvieron al margen de las decisiones de las autoridades indígenas. Esto demuestra que al iniciarse la individualización de tierras, el ideal del "bien común" que compartían los indios en sus repúblicas comenzó a difuminarse. En consecuencia, los nahuas experimentaron la fragmentación de su antiguo orden corporativo. En tres ámbitos: la pérdida de sus tenencias comunales, la anulación de la representación política, y el inicio de serios desacuerdos y deslealtades de los miembros indígenas en relación con las propiedades colectivas. Frente a estos hechos, algunos nahuas trataron de dar reversa al desarrollo de la individualización al contratar abogados y apoderados. No obstante, esto les tomaría el resto del siglo XIX e incluso parte del XX para tratar de recuperar lo perdido.

Luego del desarrollo de las titulaciones de tierras, el liberalismo comenzó a reducir la propiedad de los bienes comunales que aún le quedaban a los indios nahuas, en especial las tierras de cofradías. Éstas se habían caracterizado por ser uno de los espacios más importantes al interior del orden corporativo desde finales del siglo XVIII hasta mediados del XIX. Las cofradías habían logrado sobrevivir con dificultades durante la primera etapa del liberalismo mexicano. Sin embargo, en la segunda etapa de la política liberal, esta institución fue radicalmente extinguida. A continuación se describe el paulatino desvanecimiento de las cofradías y cómo su transformación se convirtió con el tiempo en un tipo de modelo que tenían los indígenas nahuas para imaginar la continuidad del orden comunitario al interior del nuevo contexto político y social.

Las cofradías en el sur de Jalisco

Las cofradías formaban parte del sistema corporativo, éstas no sólo cohesionaban a los miembros de una comunidad, sino también otorgaban utilidades, independencia económica y cierta autonomía a sus miembros (Mendoza García, 2011: 161). Las cofradías fueron fundadas con la finalidad de promover la evangelización y fomentar la conciencia de ayuda mutua a los cofrades; éstas brindaban a los integrantes la posibilidad de participar colectivamente, cubriendo las necesidades espirituales y materiales de los pueblos, al mismo tiempo que se convirtieron en el vehículo de la colonización y en un mecanismo de protección de los bienes comunales (Mendoza García, 2011: 165).

De acuerdo con Dagmar Bechtloff, en la Nueva España las cofradías mostraron ser instrumentos en extremo polifacéticos y flexibles dentro del cambio sociopolítico, económico y religioso cultural. Surgieron en los primeros años de la actividad misionera y encontraron un eco inmediato y positivo en la población indígena (1996: 217). Esta institución estaba integrada al conjunto de los espacios comunitarios como los templos, los hospitales y los colegios. Las cofradías auxiliaban a los hospitales, realizaban obras de caridad y organizaban las fiestas en honor a la Virgen María o al santo patrono del pueblo o del barrio.

Durante la Colonia era común que las personas pertenecieran a las cofradías. En los pueblos podían existir una o dos, mientras que en los centros más poblados podían existir varias. Las cofradías articulaban el plano divino que proclamaba la obligación de seguir un comportamiento moral y cristiano, con el plano humano y terrenal de llevarlo a cabo de forma concreta a través de la ayuda mutua a sus miembros, los cofrades. De esta forma, con las cofradías se extendía la solidaridad y protección social entre los miembros de toda la comunidad, esos cuerpos constituyeron familias espirituales o "comunidades de fe" (Pastor, 2004: 76). Para Charles Gibson, las cofradías ofrecían a los indígenas una seguridad espiritual y un sentido de identidad colectiva que con la colonización española se había perdido. Su población se había reducido notablemente y sufrían dificultades de diversa índole; al ser miembros de las cofradías, los indígenas sentían pertenecer a una

institución perdurable que les proporcionaba la sensación de cierta estabilidad social (Gibson, 1964: 130).

En principio esta institución corporativa se caracterizó por admitir a los conocidos (los extranjeros no podían participar en ella), enseñar la doctrina cristiana, crear un tipo de identidad basada en la "familia espiritual" y estar dedicadas a alguna advocación a la Virgen María (Nuestra Señora, la Inmaculada, la Concepción o la Purísima Concepción) o algún santo. Generalmente, quien administraba la cofradía era un prior del convento o el párroco de la iglesia. Además, no todas las cofradías cumplían las mismas funciones, algunas se centraban en la atención social destacando sus fines piadosos, en tanto otras fungían como propagadoras de la fe. Aunque cada cofradía tenía sus propios objetivos y constituciones, su forma de organización y funcionamiento eran las mismas.

En los pueblos de indios las cofradías cumplían un doble objetivo: la administración económica de algunos bienes comunales y el fortalecimiento de la religiosidad en los pueblos. Las cofradías indígenas fueron introducidas lentamente, fortaleciéndose en los siglos XVII y XVIII. Sin embargo, en los pueblos de indios tenían mayor importancia los cabildos y las cajas de comunidad que las cofradías. De todos modos, por su carácter comunitario la cofradía y el cabildo fueron dos corporaciones que formaron la base del mundo indígena, ambas sirvieron al proyecto económico de la comunidad y reconfirmaron la unión y la ayuda mutua (Pastor, 2004: 135). Estas instituciones resolvían la necesidad de asociación política, económica y religiosa para mulatos, indios y mestizos. Es por ello que el clero secular trataba de impedir levantamientos o alborotos en las cofradías. Su mayor temor era que este espacio se convirtiera en el núcleo de demandas y autonomías, especialmente entre la población indígena por la defensa de la tierra.

Durante el siglo XIX las cofradías experimentaron una vigorosa transformación como resultado de las reformas liberales; en este tiempo, éstas redujeron su margen de acción y fueron reemplazadas paulatinamente por las mayordomías, ejerciendo éstas un rol importante en la vida de los pueblos durante todo el siglo XX. A través de las mayordomías los indígenas trataron de cohesionarse a finales del siglo XIX. La secularización e individualización experimentada en ese tiempo había permeado una parte importante de sus vidas. La reforma liberal generó las condiciones para

efectuar dicho cambio: el paso de ser miembro de una cofradía —una corporación—, a participar como sujeto individual en las mayordomías. Este desarrollo fue lento. La transformación implicaba que el sujeto se desprendiera de un tipo de asociación dedicada al desarrollo económico, social y religioso de los pueblos, y se integrara a una organización enfocada solamente en las celebraciones religiosas.

Cabe advertir que la figura del mayordomo estuvo presente en la vida de las cofradías desde su inicio. El mayordomo era el responsable de los fondos de las cofradías, tenía como obligación cuidar y administrar los bienes de las mismas que se utilizaban en las ceremonias eclesiásticas y en el sostenimiento del clero; aunque también la mayordomía era un instrumento de control político en los pueblos en donde la escala jerárquica combinaba cargos civiles y cargos religiosos. El cargo de mayordomo permitía un ascenso en la escala social y una adquisición de prestigio (Islas Jiménez, 1997: 344).

Pese a la inestabilidad que sufrieron las cofradías en el siglo XIX, el papel del mayordomo no desapareció, al contrario, éste se convirtió en la figura central en pueblos y barrios como líder y proveedor de recursos para las fiestas religiosas. De esta forma, la mayordomía en el siglo XIX no se desarrolló al interior del espacio asociativo de las cofradías, el mayordomo ya no tenía bienes comunales qué administrar, como la venta de ganado menor, ni tampoco renta qué cobrar. Así, pasó de ser un administrador a convertirse en gestor o patrocinador del único espacio de vida comunitaria que quedaba en los poblados: las fiestas religiosas. Sin embargo, a pesar del cambio experimentado, la vida de las cofradías siguió en la memoria de los sujetos, puesto que algunas tradiciones fueron retomadas por las mayordomías, entre éstas: el culto a los santos, las prácticas de devoción, la importancia por mejorar la capilla o la parroquia, la preocupación por incrementar las ganancias de la caja de comunidad —destinada exclusivamente a las fiestas—, además de dar continuidad a las prácticas de obligatoriedad y reciprocidad entre los sujetos.

Si bien las corporaciones como tales ya no existían y la tierra había sido individualizada, a través de las mayordomías la población se congregaba para un solo fin: la organización y celebración de las fiestas al santo patrono. A través de la fiesta, el espíritu de

la comunidad volvía a tomar lugar, recreándose una y otra vez el lugar de origen, el sentimiento de ser parte de una "comunidad de iguales" que compartía una misma creencia. De este modo, las fiestas religiosas quedaron como vestigios de una antigua institución y de un modo de actuar de los indígenas. Las fiestas eran el único resto que existía de un mundo comunitario de antaño, en medio de un rápido y vigoroso proceso de individualización de tierras. Así, la reunificación de los lazos de solidaridad y de cooperación encontró una expresión concreta en el desarrollo de las fiestas. En México el cambio de las cofradías a las mayordomías no fue un proceso homogéneo. Mientras en Oaxaca las cofradías aumentaron y se fortalecieron adaptándose a los cambios de la reforma liberal, en otras regiones del país las cofradías sufrieron con rigor la embestida de la reforma. ¿Cómo se desarrolló este proceso en el sur de Jalisco? A continuación se observa el desarrollo de las cofradías en esta región de estudio.

El inicio de las cofradías

El 8 de marzo de 1791 por medio de una Cédula Real se instituyó formalmente la constitución de cofradías, hermandades o congregaciones. Por orden del rey éstas debían de disponer de constituciones para su funcionamiento e instaba a los jueces eclesiásticos a presidirlas. La Cédula Real señalaba:

> La deberan hacer los Jueces Ecleciásticos de sus respectivos distritos a los Curas Párracos, y siendo este punto muy claro, e inquestionable, a fin de evitar en lo subsecivo toda inyerpretación sobre el particular, ha parecido declarar (como por esta mi Real Cedula declaro) que no se puede hacer junta alguna preparatoria, ni otro designio por los individuos de las Cofradías, Hermandades o Congregaciones que se intenten fundar, o estén ya erigidas dentro de aquellos Reynos, sin que precisamente se presencien y presidan. En caso de que alguien se dispute por ello; en cuya consequencia ordeno y mando a mis Virreyes, Presidentes, Audiencias y Governantes de mis Reynos de las Indias, Islas Filipinas y de Barlovento y pues encargo a lo muy respetados Arzobispos y Obispos de aquellos Dominios, a sus provisiores y a los Cabildos en sede vacante de sus Iglesias, guarden cumplan y ejecuten, manden, guien cumplir y executar puntal y efectivamente la expresada mi Real determinación, según, en la forma que va declarando, sin permitir ni dar lugar a que de manera alguna se contravenga a ella, por ser mi volun-

tad (Cédulas reales correspondientes al año de 1739-1818, caja 291. Fondo Histórico. AHCG).

El documento emitido por el rey en el siglo XVIII despejaba las dudas sobre quiénes eran los encargados de administrarlas; la Cédula Real señalaba que sólo los jueces eclesiásticos eran los encargados de gobernarlas, pues era usual que se presentaran brotes de rebelión al interior de un cabildo o cofradía por la administración de éstas. De esta forma, al reconocer la monarquía la representatividad corporativa e intervenir directa e indirectamente en la designación de aquellos que realizaban las labores de policía y dirección, ésta pudo mantener el control e impedir que conflictos mayores pusieran en peligro la estabilidad del sistema (Pastor, 2004: 16). Ante todo, las cofradías eran corporaciones, es decir estaban conformadas por sujetos colectivos de derecho, las cuales requerían de la autorización para su fundación y existencia aunque mantenían una autonomía relativa; su fin era establecer un orden y realizar una misión duradera bajo lineamientos y normas instituidas por un contrato o pacto común, el cual debía contar con la legitimación de autoridades civiles y religiosas. Asociarse sin permiso era situarse no sólo fuera de la comunidad, sino contra ella; formar una asociación sin reconocimiento jurídico era sinónimo de sedición (Pastor, 2004: 62).

Con la Cédula Real era posible la formación de cofradías en la región bajo el control de los jueces eclesiásticos, encargados de que cada cofradía tuviera un contrato o acuerdo, conocidos como constituciones. En éstas se plasmaban las normas, los valores y las creencias de los cofrades pactando la convivencia pacífica y la búsqueda de la sobrevivencia material y espiritual de los propios.[34]

Para finales del siglo XVIII en el sur de Jalisco las cofradías comenzaron a tener un papel importante en la vida económica de los pueblos. Una de ellas fue la Cofradía de Nuestra Señora de la Concepción, perteneciente al pueblo de Zapotiltic, administrada

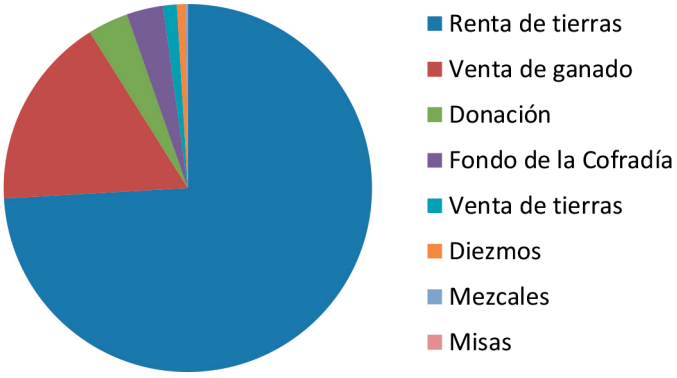
34. Desgraciadamente las constituciones del sur de Jalisco elaboradas en el siglo XVIII se perdieron, por esta razón a mediados del siglo XIX tuvieron que refrenarse una serie de acuerdos generales, pero éstos no eran equivalentes a las constituciones. En la documentación de cofradías para esta región es frecuente encontrar quejas sobre la falta de existencia de estos escritos en los cuales se establecía una especie de contrato social para el funcionamiento de éstas.

por curas franciscanos. Dicha cofradía contaba con una organización económica de la cual dependían las comunidades indígenas y también la iglesia. Su objetivo era aumentar cada año sus ganancias diversificando sus actividades económicas. De acuerdo con la documentación existente de esta cofradía que abarca de 1791 (año en que se instituye la organización de la cofradías en la región) hasta 1804, es posible observar el papel dinamizador que tuvo esta institución en el sur de Jalisco en un breve periodo. Los ingresos con los que contaba la cofradía se basaban en la renta y venta de tierras, así como en la venta de ganado, los diezmos, las donaciones y la elaboración de mezcales. Estas actividades permitían el incremento de sus bienes, con los cuales se cubrían principalmente las celebraciones religiosas (pago al ministro de la capilla o parroquia, cera, flores y adornos para el altar), así como el pago al vaquero que atendía las tierras y el ganado.

En las cofradías los fondos económicos se obtenían de las donaciones tanto voluntarias como obligatorias de los cofrades; también eran imprescindibles para su existencia las propiedades representadas en tierras, bienes inmuebles y ganado.

Gráfica 1

Conceptos de ingresos de la Cofradía de Nuestra Señora de la Concepción del hospital del pueblo de Zapotiltic



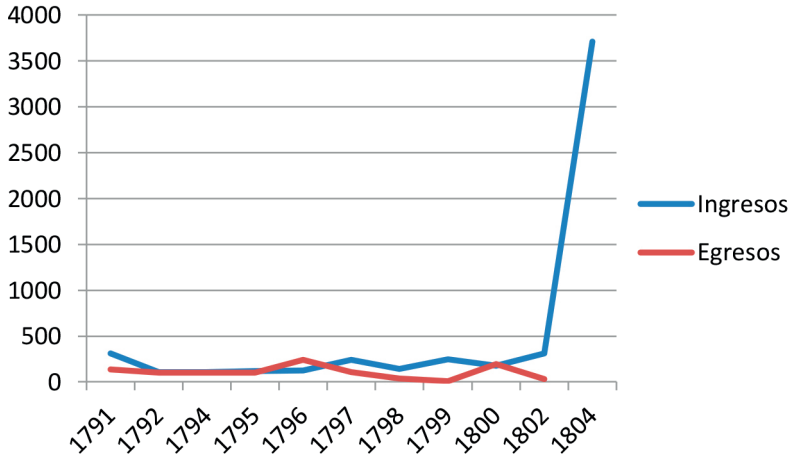
Fuente: Libro de gobierno de la Cofradía Nuestra Señora de la Concepción del Hospital de este pueblo de Zapotiltic 1791-1854, caja 5, expediente 4. Archivo del Arzobispado de Guadalajara (en adelante AAG).

Como se observa en esta gráfica, la mayor parte de los ingresos provenían de la renta de tierras, seguida de la venta de ganado, en igual proporción se encontraban las donaciones y el fondo de cofradía, y por último con una menor entrada la producción de mezcales y las celebraciones religiosas, en particular las misas.

La Cofradía de Nuestra Señora de la Concepción tuvo una constante de ingresos procedente en su mayor medida de la renta de tierras y de la venta de ganado. Sin embargo, a principios del siglo XIX la cofradía comenzó a aumentar sus ingresos a partir de la renta de tierras, incrementándose ésta de forma desproporcionada en comparación con los años anteriores (Cofradía Nuestra Señora de la Concepción del Hospital. Libro de gobierno de la Cofradía Nuestra Señora de la Concepción del Hospital. Libro de gobierno de la Cofradía Nuestra Señora de la Concepción del Hospital de este pueblo de Zapotiltic 1791-1854, caja 5, expediente 4. AAG. Como se observa en la siguiente gráfica.

GRÁFICA 2

Ingresos y egresos de la Cofradía de Nuestra Señora de la Concepción del Hospital del pueblo de Zapotiltic



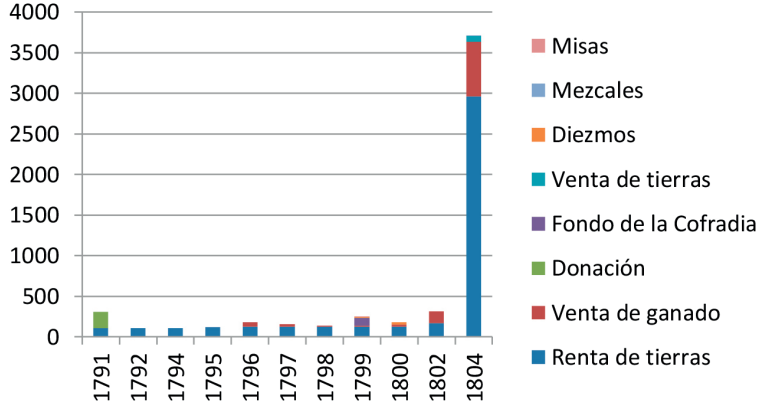
Fuente: Libro de gobierno de la Cofradía Nuestra Señora de la Concepción del Hospital de este pueblo de Zapotiltic 1791-1854, caja 5, expediente 4. AAG.

El paso del siglo XVIII al XIX representa un proceso de ruptura de la economía de la cofradía, ésta comienza a depender de la renta de tierras. Si anteriormente los ingresos de la cofradía procedían de distintas fuentes, a comienzos del siglo XIX el panorama cambió rotundamente. No obstante, esta situación no fue exclusiva del sur de Jalisco, sabemos que en Michoacán, por ejemplo, a finales del siglo XVIII las cofradías se encontraban muy debilitadas por el alto costo económico y social que representaba para las comunidades, principalmente las indígenas (Isla Jiménez, 1997: 345). ¿Qué llevó a que la cofradía cambiara la diversificación de actividades, para depender en mayor medida de la renta de tierras y de la venta de ganado? De acuerdo con el libro de gobierno de esta cofradía, los curas franciscanos habían cedido a la renta de tierras, porque ésta era la entrada más segura que en dinero tenía la cofradía; en su visión, las tierras debían ser productivas y debían servir para el sostenimiento de la Iglesia y de la comunidad; la renta era un vehículo seguro para generar mayores ingresos.

En la siguiente gráfica se observa la diversificación de actividades que tenía la cofradía a finales del siglo XVIII y su cambio a principios del XIX.

Gráfica 3

Conceptos de ingresos por año de la Cofradía de Nuestra Señora de la Concepción del Hospital del pueblo de Zapotiltic



Fuente: Libro de gobierno de la Cofradía Nuestra Señora de la Concepción del Hospital de este pueblo de Zapotiltic 1791-1854. Caja 5. Expediente 4. AAG.

¿Qué consecuencias generó el incremento de la renta de tierra? Podemos mencionar algunas de ellas: primero una menor capacidad de administración para el cobro de la renta por parte del mayordomo, quien tuvo dificultades para recaudar el dinero de las tierras arrendadas; segundo, una mayor demanda de renta de tierras por parte de particulares, en especial mestizos y españoles, quienes tenían propiedades cerca a las tierras de cofradía y buscaban incrementar su propiedad solicitando la renta por periodos no menores a cinco años, y por último, el establecimiento de indígenas y mestizos, quienes consideraban que al ser tierras de cofradías podían permanecer en ellas y no pagar renta.

Contrario a la idea de seguridad económica que representaba la renta de tierras, ésta se convirtió en un arma de doble filo, pues al extender esta actividad, la cofradía tuvo que sortear diversos problemas con los arrendatarios, quienes muchas veces incumplían con el pago; además se presentaron inconvenientes con indígenas y mestizos, quienes consideraban que al instalarse en tierras de cofradía por un largo periodo éstas ya les pertenecían. De esta forma, a través de la renta la cofradía vio mermada su posesión y control de uno de sus bienes tangibles más importantes: la tierra.[35]

Una corta vida

La vida de las cofradías no duró bastante tiempo en el sur de Jalisco. Desde comienzos del siglo XIX las cofradías presentaron problemas económicos, como deudas e hipotecas contraídas. Esta institución se encargaba de administrar las tierras y derogar los gastos que tenían los indígenas, como por ejemplo el pago de impuestos, por lo que efectuaban procesos de compra y venta de manera regular. Las cofradías de indígenas operaban con escasos

35. Sobre los libros de cuenta de los bienes de cofradía en la región, sólo el libro de cuentas de Zapotiltic registra el estado financiero de la cofradía desde la entrega de la Cédula Real en 1791 hasta 1854. Los libros de cuentas de Zapotlán el Grande sólo registran por breves periodos de tiempo el estado contable de las cofradías.

recursos, y con grandes esfuerzos podían solventar los gastos de las fiestas, las misas, la comida y la manutención del clero.[36]

Las cofradías que existían en el sur de Jalisco no sobrepasaban las 10. Como se observa en el cuadro 1, en el poblado más grande, Zapotlán, existían siete cofradías; entre tanto en Tuxpan dos y en Zapotiltic sólo había una. De acuerdo con la documentación existente, las cofradías indígenas estaban situadas en los pueblos de Tuxpan y Zapotiltic, mientras en Zapotlán el Grande había indistintamente cofradías indígenas y cofradías en las que participaba población mestiza.

Cuadro 1
Cofradías en el sur de Jalisco

Zapotlán el Grande	Cofradía del Señor Sacramentado Cofradía de las Ánimas Cofradía del Rosario Cofradía de Nuestra Señora del Platanar Cofradía del Santo Entierro Cofradía de las Benditas Ánimas Cofradía Limpia Concepción
Zapotiltic	Cofradía de la Purísima Concepción
Tuxpan	Cofradía de las Benditas Ánimas Cofradía del Corpus

Durante la guerra de independencia las cofradías tuvieron que hacer frente al asedio de las tropas independentistas y de las tropas realistas, tanto unas como otras saquearon ganado y ocuparon tierras. De esta forma, las cofradías comenzaron a perder sus semovientes. Ante el asedio de uno y otro bando en la región, los párrocos decidieron vender las tierras, desencadenando esta decisión verdaderos conflictos entre indígenas y párrocos, quienes fueron llevados a los tribunales del estado.

La independencia fue un momento definitivo para que los indígenas denunciaran la venta de tierras y solicitaran a las autoridades civiles su administración. Los indígenas vieron la venta

36. Para Tuxpan no existe información sobre cofradías. Según información del cronista y del párroco, los libros de gobiernos correspondientes al siglo XIX se encuentran extraviados; se presume que durante la época cristera la documentación fue quemada.

de tierras por parte de los curas como una amenaza para la conservación de sus bienes comunales. A través del escribano José Miguel Hernández, la república de indios de Zapotiltic denunció que los curas habían dado un mal manejo a las tierras de cofradía al no dejarlos participar en su administración, pues la pérdida de la tierra se llevó a cabo sin oposición alguna (mayo 7 de 1823, caja 5, expediente 2. AAG). Si las cofradías indígenas tenían entre sus objetivos proteger los bienes comunales y organizar la base económica de éstos, las órdenes religiosas habían incumplido con uno de los objetivos esenciales para los pueblos. En la demanda que interpusieron los indígenas de Zapotiltic ante el Congreso del estado en contra del cura Eugenio Bravo, los indígenas narraban la importancia que tenían las tierras de cofradías para la comunidad, en especial porque en éstas los indígenas se reunían para conmemorar la aparición de la Virgen. Las tierras no sólo eran parte de los bienes comunales del pueblo, remitían a la idea de un territorio sagrado y un centro de devoción.

> Señor los ciudadanos Santiago Javier, Francisco María, José María Estevan y José Manuel Vicente, viejos principales de Indios naturales del pueblo Santiago Zapotiltic perteneciente a este Estado de Jalisco, por nosotros y a nombre el común de nuestro Pueblo comparecemos ante el honorable Congreso, y respetuosamente decimos: que en tiempos anteriores, según tradición, se apareció la Imagen de la Santísima Virgen en abocación de la Purísima en la Cañada de Tasinastla, y habiendo llevado a nuestro pueblo los que juntamos entre todos y la acabalaron con nueve yuntas de bueyes = fincaron después al llamado pie del becerro á los principios ganado mayor: la devoción de los fieles fue aumentando sus limosnas cada día y en nuestro tiempo llegó a tener dicha cofradia mas de cuatrocientas reses, veinticuatro yuntas de Bueyes , diez cabrestos, ochenta y nueve yeguas de vientre , como doscientas de fierro á arriba, ocho mulas mamas, como treinta mulas y machos cerreros y treinta y cinco caballos mamos. Estos eran los bienes muebles pertenecientes a la Cofradía de la Purísima Concepción de los que no existe ya ni una cabeza por haberlo todo dilapidado los curas, según los informaremos a este honorable congreso. En el año de 1811 estando en la capilla el Excelentisimo Sr. Hidalgo se le presentó Don Jose Eugenio Bravo cura de Tamazula suplicándole su permiso para manejar a su arbitro los bienes de la referida Cofradia, cuya solicitud fue deshechada por aquel benemérito patriota quien le dijo que a los Indios no se les debia tocar ni un manavedi, con cuya respuesta ceró por entonces aquel Parroco de incomodarnos; pero apenas fue derrotado el Señor Hidalgo en la guerra de Calderon cuando el referido cura a mano armada entro destrosando la Cofradía, diciendo: Que Hidalgo había perdido que no había esperanza ya, que se había apartado de

> todo, y que el era el dueño de la Cofradia = con semejante despotismo nos obligó a entregarle todo el ganado existente, como en efecto lo verificamos contra nuestra voluntad; y yo Santiago Javier me separé de toda intervencion, quedando sin embargo a la vista del manejo del señor Cura y en efecto vi que por primera partida de Don Justo Bravo, hermano del cura vendio para Zapotlan ciento cincuenta reses y después cien becerros de dos a tres años para Tuanotatlan =muerto el cura su hermano el Previstero Don Justo heredó lo que quiso de la Cofradía, de lo que aún existen en su poder veinti cuatro Yuntas de Bueyes, últimamente el actual cura Don José María Valle abarcó de una vez con lo poco que había quedado, dejando la Cofradía como hemos dicho sin cabeza [...] (Mayo 2 de 1825, caja 5, expediente 3. AAG).

Posteriormente, el párroco Eugenio Bravo respondió que las tierras de las cofradías se habían convertido en una "madriguera de ladrones", pues las tropas acampaban en los terrenos y robaban las reses; además sostenía que los indígenas se apoderaron de los bienes movientes y semimovientes, algunas veces se pacificaban por temor a las tropas del rey, pero alternativamente seguían los desórdenes y el saqueo, tanto por las tropas de uno y otro partido como por los mismos naturales, "I como estos desordenes eran inevitables y nadie estaba seguro en los campos, así comencé a enajenar y vender lo poco que quedaba" (mayo 2 de 1825, caja 5, expediente 3. AAG) afirmaba dicho cura.

Asimismo, el cura interino de las cofradías de Zapotlán el grande, Rafael Munguía, como el cura de Tamazula, José María del Valle, señalaban: "todas las cofradías y fondos se encuentran en lamentable decadencia, necesitadas de trabajar y emprender mucho para su reparo" (junio 9 de 1810, caja 4. AAG). En un informe de 1802 se describía la situación de indígenas de la región; el objetivo de la cofradía era extender las actividades de beneficencia a estos habitantes.

> Para comienzos del siglo XIX, se pide que la administración de las Cofradías no esté dada solamente a los curas, sino que de común acuerdo nombren seculares que promuevan la caridad de los fieles para sus infelices y desgraciados hermanos encargándoles pidan todos los días de fiesta por la casa o por las puertas de las iglesias, todo lo que sea necesario para socorrer la desnudez y todo género de verdadera necesidad con que háyanse agravados y afligidos sus pobres campesinos y desventurados hermanos y considerando que en los Pueblos de indios, en los ranchos y aún en las pequeñas y cortas poblaciones escasean mucho el numerario y apenas hay entre sus habitantes y moradores, otros vienen que les aber algunos muebles de ganado y los

> pocos o muchos granos que de si el cultivo de sus tierras y campos debemos aconsejar y exhortar tantos a los curas y justicia como a los diputados de caridad [...] esperar mayor recolección de limosnas y de especies y de frutos que haremos insinuado y que conservan enajenado en aquella economía [...] cuidando con la más rigurosa imparcialidad en distribuir sus productos entre los más necesitados, y en aquellos días y estaciones en que por la enfermedad, por el rigor del duro temporal o la falta de proporciones para ganar de comer, y mantener sus familias (Informe, caja 5, expediente 5. AAG).

Como se observa, la función de la cofradía era socorrer a la población indígena que sufría los rigores del temporal y eran vulnerables a las enfermedades. La pobreza de los indígenas en la región era uno de los objetivos que las cofradías debían atender y buscar resolver a través de la ayuda mutua. Pues en sus estatutos señalaban:

> [...] la cofradía no es otra cosa que una justa hermandad o sociedad cristiana de algunas personas que no viviendo en comunidad ni obligados por algunos votos o juramento, se unen en común consentimiento para emplearse en algunas obras de piedad y practicar ciertos ejercicios espirituales, al ejercicio de la virtudes y a la frecuencia a la caridad y hospitalidad a los pobres o a otros destinos loables (Informe, caja 5, expediente 5. AAG).

En síntesis, en las dos primeras décadas del siglo XIX el estado de las cofradías en la región se caracterizó por la pérdida de los bienes comunales a través de la renta y venta de tierras —sin que existiera claridad sobre los procedimientos adelantados por los curas—, esto condujo al reclamo de autonomía por parte de los indígenas, quienes exigían mayor libertad en la administración de sus bienes. Las cofradías en el sur de Jalisco tuvieron una breve vida productiva, concentrándose en las últimas décadas del siglo XVIII. El paso a la siguiente centuria fue crucial en la vida de esta institución, pues la inestabilidad política y social en la región, la incompetencia en la administración de la renta de tierras, sumada a la pobreza de sus habitantes fueron factores determinantes para que las cofradías no gozaran de prosperidad; en consecuencia, éstas fueron presas fáciles del proyecto individualizador.

Pérdidas materiales y reinvención de la fe

Ante esta dinámica de debilitamiento de la institución corporativa surge una pregunta: ¿la cofradía siguió siendo el espacio donde los indígenas recreaban su mundo comunitario? De acuerdo con el panorama anteriormente documentado, es muy difícil suponer que las cofradías fueran el espacio donde los indígenas desarrollaron la obligatoriedad y la reciprocidad entre sus miembros. Pues, ante la premura del paso de la guerra de independencia en la región estas instituciones no sirvieron como lugar de "sobrevivencia", ni tampoco desempeñaron un rol importante en el mejoramiento de las condiciones de vida de los indígenas, al contrario, la administración de los bienes por parte de las órdenes religiosas dio como resultado una pérdida parcial de la base material de los pueblos. Entonces, ¿qué lugar les quedaba a los indígenas, si cada vez se reducían y se debilitaban los espacios de congregación y de ayuda mutua?

Así, al mismo tiempo que las cofradías dependían de la renta de tierras y entraban en decadencia, las comunidades indígenas ratificaban su fe ante el santo patrono. Como resultado del terremoto del 25 de marzo de 1806, en Zapotlán el Grande se erigió a San José como el santo patrono, y en Tuxpan y Zapotiltic al Señor del Perdón en la misma fecha. Para la población, el acto de ratificar las fiestas a los santos patronos aplacaba la ira de la tierra. Para los indígenas, el terremoto fue producto de la falta de un juramento en el que se estableciera de forma normativa la celebración de las fiestas anualmente.

Con el juramento se reglamentaba la forma como iba a elegirse al mayordomo, así como los gastos en que se iba a incurrir para la celebración de la fiesta religiosa. En éste se determinó el límite de los gastos, los cuales no podían sobrepasar los 35 pesos; si sucedía esto, se entendía como una afrenta a la comunidad, al santo patrón y por supuesto a los valores cristianos:

> vajo las siguientes condiciones: Que ninguno de los Mayordomos electos por sorteo que hade de celebrarse anualmentye en la misma Parroquía, se pueda exceder en el gasto de la función, en más de treinta y sinco pesos, que se han regulado para ella, destinados al único y Santo fin del culto Divino, sin que consientan otras superficialidades, como combites, banquetes, corridas de Toros, que y tal vez ocasionan muchos pecados, origen del castigo que

> han sufrido, consultando así, a que todos tengan consuelo de hacer dicha función, y ninguno se resista ó rehuse entrar en la rifa, como há sucedido, á causa de lo extraordinario y excesivos gastos, que se han hecho en ella por varios individuos, hasta en cantidad de mil pesos, y se permite que el que gustase o quisiese gastar mas de treinta y cinco pesos asignados, se lìmite solo a cien pesos, con calidad de que sean consumdios en el Culto Divino. Como antes se dijo; que por solo el hecho de excederse en el gasto se impone desde otra multa de sinquenta pesos, que irremisiblemente se le sacarán a los transgresores, aplicados al culto del Santísimo Patriarca, sin que esto se entienda admisible [...] (Documentos correspondientes al año de 1704-1982, caja 296, expediente 6. Fondo templos. AAG).

Con el juramento se hacía explícito que el objetivo del mayordomo era recolectar las limosnas, y la obligación de toda la comunidad era cooperar para el desarrollo de las fiestas. Con este pronunciamiento la población se sometía a un contrato o a un convenio como comunidad, en éste había dimensiones afectivas y sentimentales, eran acuerdos de "confraternidad" y hacían que en sus miembros se imprimiera un espíritu de solidaridad para un objetivo conjunto. Con el establecimiento de dicho convenio la población creía estar tranquila y protegida, pues al reglamentarse la fiesta al santo patrón se cumplía con la celebración anual y se alejaban por completo los peligros que ponían en riesgo la vida de la comunidad.[37]

A la par que las cofradías decaían, los templos y las capillas se fueron estableciendo con mayor fuerza como lugares de congregación para el desarrollo de las fiestas; éstas daban vida a una comunidad cada vez más empobrecida. Por ejemplo, en 1825 en Zapotlán el Grande los indígenas dispusieron las tierras del fundo legal para la construcción de un templo con solar dedicado a la imagen de Santa Rosa; una de las prescripciones para el reparto de tierras del fundo legal era la celebración de misas cantadas, esto constituía un punto de obligatoriedad entre los indígenas; además la construcción del templo realzaba la constitución de un vínculo comunitario entre sus miembros:

37. Según el documento, el temblor cobró la vida de más de mil personas de todas las edades; además, en los días siguientes al terremoto, el volcán hizo erupción, cubriendo a la región con una espesa capa de ceniza.

> Señor Párroco
> Los ciudadanos José Manuel Alcalde que fue de esta ciudad, José Videfonso García, Matias Juan Sevastían [...] Maria Javiera Viuda de Juan de los Santis, Juan Ambrocio Sevastian, José Lugardo Ramírez, Antonio Patrico de la Cruz, Juan de San Pedro, Jose Teodoro Pedro, Marìa Salentina Viuda de Antonio Doroteo, María Josefina Viudad de José Lino, José Lorenzo Xalomo, José Pablo de la Cruz, José Ylario Laureano, Pedro Pabo Gonzáles Regidor de esta noble Corporación, Floreano Larios, José Bernardo García, José Lino García, José Estanislao García, José Pablo Vicente de la Cruz, José Bermardino Ruíz y José Tiburcio Melchor, de los que el Gobierno Yspanico se decían Indios, en la vastante forma que halla lugar [...] ante vosotros decimos: Que el Fundo Legal de esta ciudad, a los primeros cauzantes del C. Juan Atanasio de Santa Rosa por nuestros alcaldes y común Justiciales que nos Governavan les repartieton dies anegas de tierra de sembrar para que se le hiciera Templo a una Ymagen de Santa Rosa, se mantuviera con culto todo el año y dia de la anta veinte y ocho de Agosto se le hiciera funsion y se le dixera Misa Cantada con esta carga les repartio nuestra Republica esta Solar en que se construllera el templo que es el que está frente de el de la Soledad de nosotros (Documentos correspondiente al año 1704-1982, caja 296, expediente 17. Fondo templos. AAG).

La generación de un vínculo comunitario a través de las celebraciones religiosas no fue del todo armónica, ni estuvo libre de conflictos. No todos los indígenas cumplían con la disposición del pago de misas cantadas; además algunos de ellos, como Juan Atanacio, encargado de la construcción del templo, prefirieron vender las tierras del solar a un particular. Así lo denunciaban los indígenas:

> Juan Atanacio lejos de cumplir con esta donación ni ha fabricado Templo, la Ymagen la tiene sin ningun culto ni veneración, la Misa que esta dotada cantada solo la manda decir resada el Solar del Templo se lo tiene vendido al C. Rafael Sanchez, las tierras de sembrar (Documentos correspondiente al año 1704-1982, caja 296, expediente 17. Fondo templos. AAG).

El templo se fue convirtiendo en el reducto de los indígenas para llevar a cabo las celebraciones religiosas y reunirse como comunidad; la venta de las tierras de solar de los templos y las tierras de cofradía no estuvieron exentas de la mercantilización de tierras en que algunos indígenas incurrieron.[38] Finalmente, Rafael Sán-

38. Aquí se puede observar cómo la comunidad no puede ser conceptualizada como una organización social aglutinada alrededor de un territorio o con una organización

chez se quedó con las tierras de ese templo y no tuvo reparo en cobrar la renta a los indígenas, quienes por muchos años habían sembrado milpas en las tierras del fundo legal, quedando sólo la imagen de Santa Rosa para su veneración. Con la fallida construcción del templo de Santa Rosa y la venta de tierra del solar, podemos observar cuan debilitados estaban los vínculos comunales de los indígenas en el sur de Jalisco.

Acabar con lo que quedaba

Era de suponerse que el eco de la individualización de tierras llegara también a las cofradías. Desde 1825 hasta 1849 las cofradías en la región estuvieron envueltas en conflictos, ventas y remates; tlayacanques, curas e indígenas de diversa índole participaron en esta dinámica. Por el estado de decadencia en el que se encontraba la Cofradía de Nuestra Señora de la Concepción de Zapotiltic el cura decidió liquidar la cuenta en 1832. Como se dijo anteriormente, las tierras habían sido un alojamiento frecuente para las huestes independentistas, sobre todo durante 1821. Durante ese tiempo las tierras no se arrendaron y la cría de ganado desapareció. Así, para los años treinta del siglo XIX la cofradía ya no contaba con bienes inmuebles, ni tampoco con tierras; éstas habían sido vendidas a don Pedro León de la Cueva, vecino de Zapotlán. Con lo único que contaba la cofradía era con 8,620 pesos, producto de la venta de tierra. El dinero fue dado a un prestamista con el fin de obtener réditos anuales de 436 pesos, con los cuales se cubrían los gastos de la cofradía; a su vez, las misas cantadas comenzaron a ser parte importante de los ingresos de la cofradía (Cofradía Nuestra Señora de la Concepción del Hospital. Libro de gobierno de la Cofradía Nuestra Señora de la Concepción del Hospital de este pueblo de Zapotiltic 1791-1854, caja 5, expediente 4. AAG).

política ceremonial libre de conflictos, o donde todos sus miembros se apegaban a una prescripción conjunta, pues en éstas también existían actores sociales que al ser parte de la comunidad actuaban al margen de los acuerdos.

Cuadro 2
Ingresos de la Cofradía de Nuestra Señora de la Concepción, réditos y misas

1832	8,620 pesos se ponen a producir
	436, ganancias del rédito
	20, misas cantadas
1834	436, ganancias del rédito
	20, misas cantadas
1835	436, ganancias del rédito
1836	436, ganancias del rédito
	20, misas cantadas

De 1832 a 1836 el pago de rédito se mantuvo constante y se combinó con el cobro de misas. Durante ese tiempo la cofradía trató de estimular las celebraciones religiosas a través de misas cantadas, procesiones y sermones. Sin embargo, vivir del rédito no llevó a la cofradía a gozar de cierta estabilidad económica, pues el 18 de abril de 1836 el rendimiento del 5% pasó a don Ignacio Ochoa, vecino de Colima, quien pagó sólo el primer año de rendimiento. Así, para 1838 faltaron 16 pesos y desde entonces en más de ocho años el prestamista no pagó los réditos. De esta forma, los créditos vencidos de Ignacio Ochoa ascendían a 48.4950. 51 pesos, teniendo en cuenta los 436 pesos anuales, más el 5% de interés por falta de pago. Con este panorama, la cofradía finalmente se declaró en quiebra total.

Mientras la cofradía de Zapotiltic ya no contaba con bienes materiales, ni tampoco con capital líquido, las tierras de la cofradía de Nuestra Señora de la Soledad en Zapotlán el Grande fueron objeto de venta por parte de algunos tlayacanques, quienes efectuaron el trato de manera ilegal y clandestina:

> Jose Justo Bautista Prioste de la Cofradía de Nuestra Señora de la Soledad de Yndios de esta ciudad, José Diego Martín su Mayordomo, Tlayacanques actuales y otros Principales Yndígenas han representado ante mi, que en el Año pasado, los de igual clase vendieron absolutamente à Don Ramon Contrera, de esta vecindad las Tierras del Potrero de la cerca atrabesada, à los cerritos de la Virgen, perteneciente a la Cofradía indicada de Nuestra Señora de la Soledad, para hacer un pago particular a ellos con su importe. En efecto la enajenación es bien reclamada, pues ninguno de sus maneja-

> dores tienen ni pueden tener facultad para hacerlo, aun cuando la deuda fuese causada por la misma Cofradía; pues este deseo solo es pribativo del Govierno de la Sagrada Mitra, prebios todos los tramites forsozos y de estilo que prebien los Canones. En tal consepto, con fecha de ayer he mandado se libre a V. el presente oficio con inserciuion del Decreto que estampé y así verifico (Documentos correspondientes a los años de 1704-1982, caja 296, expediente 22. Fondo templos. AHCG).

La Iglesia era la única autorizada para efectuar la venta de tierras de la cofradía, en particular el gobierno de la Sagrada Mitra era la diócesis que regulaba cada una de las parroquias y los templos de la región del sur de Jalisco. Gracias a la denuncia de otros tlayacanques, la venta de tierras de esta cofradía fue anulada, el comprador tuvo que devolver las tierras y los tlayacanques que efectuaron la venta, el dinero. En los años treinta del siglo XIX las tierras de cofradía comenzaron a ser codiciadas por sujetos particulares quienes estaban interesados en extender su propiedad, pues sus dominios limitaban con las tierras de cofradía (téngase en cuenta que para las mismas fechas la individualización de las tierras en la región ya estaba en marcha). Uno de los interesados fue Juan de Dios Ornelas, un potencial comprador que extendía su deseo de compra de la siguiente forma:

> ante Ven debida forma digo que temo de que la Estancia de la Cofradía de las Animas y el Rosario balla apadecer algún trastorno si se espone como debe esperarse que la enajenen esta clase de fincas (deceo comprarla) y el efecto ofresco por la referida Estancia la cantidad de diez mil pesos con la calidad de reconocerlos sobre la misma finca a un rédito de cinco por ciento anual; y para mayor seguridad de este capital y de su rédito ofresco afianzar con otras fincas a satisfacción de los deseos y gobierno (Documentos, caja 4, expediente 32. AAG).

Al igual que las tierras comunales, las tierras de las cofradías comenzaban a ser parte del mercado de tierras. Como se observa, Juan de Dios Ornelas pensaba que una forma de "librar" a la cofradía de la enajenación de bienes era a través de la compra. Así, fueron los dueños de las haciendas quienes fungieron como compradores, prestamistas e inversionistas. Al estar devaluados los bienes de las cofradías, los hacendados de la región se hicieron propietarios de los bienes de estas instituciones en decadencia a través de la compra. También fueron puestas en venta las tie-

rras de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario, adquiriéndolas el mismo comprador Juan Ornelas. Para los cofrades y para los mayordomos era preferible aceptar la compra que seguir esperando que las tierras fueran lucrativas a través de la renta. La renta de tierra no era un negocio para las cofradías, pues continuamente existían problemas entre los mayordomos y los arrendatarios que se negaban a pagar la renta a tiempo (Documentos, caja 4, expediente 32. AAG).

El arrendamiento de tierras de la cofradía dejó de ser una actividad rentable, dado que con la individualización de tierras los sujetos tenían la posibilidad de convertirse en propietarios. La renta de tierras dejó de ser una entrada para el aumento de los ingresos de las cofradías, pues los indígenas que rentaban las tierras fueron convertidos en propietarios de los bienes comunales. En este escenario, las tierras de las cofradías comenzaron a estar disponibles para la venta. En junio de 1829 el gobernador de la diócesis del sur de Jalisco, José María Nieto, observaba que:

> En Zapotlán el Grande se ha creido con equivocación que este gobierno está en disposición de vender sin discresión ni cordura todas las fincas que pertenecen a aquella Parroquia, porque algunas se han vendido en razón de haber acreditado conocida utilidad de dicha venta; pero desde luego no puede decirse lo mismo de todas, porque ni hade haber postores como Don Benito Gil, ni tampoco todas las tierras se handé hallar en las circunstancias en que se hallaban las del Santísimo Sacramento que compró aquel (*Documentos correspondientes a los años de 1704-1982*, caja 296, expediente 22. Fondo templos. AHCG).

El gobernador de la diócesis denunciaba el papel que habían desempeñado los hacendados en la región, como Benito Gil y Juan de Dios Ornelas, quienes aprovechando la ruina en la que se encontraban las cofradías, pretendían comprarlas y aumentar su propiedad. El gobernador de la diócesis advertía a los mayordomos que se abstuvieran de vender las tierras pues otro hacendado, don Atenogenes Parra, estaba detrás de las tierras de la cofradía, en particular de la hacienda de Mihuatlán. Como se puede ver, en los años treinta del siglo XIX había un proceso paulatino de acaparamiento de tierras, que puede ilustrarse de forma clara con las tierras de la cofradía del Santísimo Sacramento, las cuales fueron puestas en remate al mejor postor. Para efectuar el remate de las

tierras del Santísimo Sacramento se presentaron Benito Gil y Juan de Dios Ornelas:

> El señor Benito Gil, sujeto de conocido abono, tomó la palabra diciendo: ofrecer la cantidad de los setesientos cincuenta pesos anuales en que estan estimadas estas tierras de que se habla, por el termino de cinco años, nada menos, con facultad de poderlas sub arrendar á su voluntad en las personas que le combenga [...] Se paró en seguida el señor Juan de Dios Hornelas, asimismo sugeto de notario abono y dijo: Que ofrecia diez pesos mas que el señor Gil, bajo de sus mismas condiciones. Reprodujo Gil, que por lo tanto que ofrece su contrincante, pide a la Mesa se le adjudique, gozando á la presente en todos casos, la preferencia. Por tanto, por ser colindante con las tierras que se rematan, las de su hacienda propia de Huescalapa, que se persuade y cree debe tomarse en consideración entre derecho. Pasado un corto intermedio. Repitió Hornelas, que dá mil pesos por las tierras bajo iguales condiciones. Infraganti contesto Gil, que por lo tanto el hera bueno de ellas. Mas pasado otro rato sin oposición, dijo Hornelas, dá otros cinco pesos mas. Luego Gil repitió, dá un mil y doscientos pesos por ellas; á cuya exposición dijo el anterior, que le dá la buena. Quedando en suspenso ese acto hasta la una de la tarde que se señaló para el finiquito de esta sección de Remate (Documentos, caja 4, expediente 8. AAG).

Finalmente quien se quedó con las tierras de la cofradía del Santísimo Sacramento fue Benito Gil, quien pretendía subarrendarlas; sin embargo, tarde advirtió que los mayordomos habían fracasado en el cobro de la renta (tanto, que se había dejado de registrar en los libros contables esta entrada), desechando por completo la posibilidad de renta. Pero ¿por qué la Iglesia había cedido a la venta de tierras a través del remate? En primer lugar, como se ha dicho anteriormente, el arriendo de las tierras era parcial y la recaudación molesta; segundo, se habían efectuado asentamientos ilegales de indígenas en las tierras de la cofradía; tercero, se esperaba que con la venta las tierras comenzaran a tener mejoras como la construcción de muros de piedra para formar potreros divisorios y la introducción de agua por varios puntos, y por último, porque ante el desarrollo de los asentamientos se estaban efectuando litigios que eran imposibles de pagar. En consecuencia, el cura Dionisio Arteaga decidió llevar a cabo el remate de las tierras de cofradía del Santísimo Sacramento, su objetivo era desligarse del problema con los indígenas y traspasar el litigio al comprador Benito Gil. Así comentaba el cura:

> Por tan robustos fundamentos, soy de opinión; que deben vendersen muy luego estas tierras en los terminos que ofrece el comprador; siendo sí de su responsabilidad en lo sucesivo, las gestiones que aún puedan suscitarse por los relacionados indígenas, para lo que se les darán según conduzcan los títulos primordiales originales, ó testimonios de ellos, cuando se otorguen la Escritura en causión al reconocimiento de los veinte y un mil pesos en el que sean adjudicados en propiedad: ó como fuese del supremo agrado de Nuestro Señor, que será siempre lo más acertado (Documentos, caja 4, expediente 8. AAG).

Ante esta situación Benito Gil decidió pagar cinco mil pesos menos de lo acordado, pues los litigios con los indígenas devaluaban la tierra. De esta forma, la venta de tierra y el cambio de propietario fue el inicio para que los litigios de los indígenas comenzaran a diluirse. Como se vio anteriormente, en los años treinta se adelantaron ventas y remates de las tierras de cofradía, interviniendo en estas acciones tanto indígenas como curas. De acuerdo con José Lameiras, los indígenas

> [...] poco podían hacer a espaldas de la Iglesia, de los curas, sus conductores político-religiosos. Ellos dirigían, aprobaban o cuestionaban prácticamente todo lo que se hacía respecto a la circulación y titulación de tierras entre indígenas. Probablemente ellos aprobaron también el que las antiguas tierras comunales fueran tituladas a nombre de arrendadores y ocupantes mestizos (Lameiras, 1981).

La Iglesia en el sur de Jalisco cumplió un papel de primer orden en el desarrollo de las ventas y los remates de las tierras de cofradía. Esta institución tuvo un papel dual en el sur de Jalisco: por un lado, el prelado a nivel regional llamaba a que se abstuvieran de vender las tierras de la cofradía a los hacendados de la región, y suspendía los procesos de venta que se hacían de forma ilegal, y por otro, los curas efectuaban el remate de las tierras de cofradía cuando éstas dejaban de ser lucrativas a través de la renta. Se puede decir que la Iglesia en el sur de Jalisco no protegió completamente los bienes comunales de los indígenas, quienes no dispusieron de autonomía total en el manejo y administración de los bienes comunales, pues la Iglesia fungía en parte como preceptora de éstos.

La intervención estatal

Las ventas y remates que se efectuaron en la región en los años treinta no contaban con regulación por parte del Estado, quien hasta ahora llevaba poco menos de cinco años en constituirse a través de los ayuntamientos en las regiones, éstos sustituyeron a los pueblos y las comunidades indígenas en 1825, generando una transformación en el orden político al incorporarse nuevos actores en el ámbito local.

En 1839 el Estado decidió regular la venta y las transacciones de los bienes inmuebles de las cofradías, con el fin de reforzar los ayuntamientos recientemente formados, éstos debían recaudar información de los bienes raíces a manos muertas que habían sido vendidos. Como era de suponerse, los ayuntamientos del sur de Jalisco no contaban con la documentación sobre el total de las tierras de cofradía que habían sido vendidas antes de 1839, no existían registros, ni protocolos, ni ninguna clase de escrituras. Las ventas e hipotecas de las corporaciones las habían efectuado entre indígenas e Iglesia con sujetos particulares sin que existiera un inventario total de los bienes que habían sido vendidos, sólo se encontraba información de forma dispersa.

En 1849 comienzan a aparecer registrados los arrendamientos, las ventas y los remates de las tierras de cofradía. La Iglesia y los indígenas debían rendir informes sobre las actividades de venta y de arrendamiento al Ayuntamiento (Documentos importantes para la historia correspondientes al año de 1824, 1887, 1849, caja 292. Fondo histórico. AHCG). El dinero recaudado se dividía entre las corporaciones y un fondo destinado a la instrucción pública de los ayuntamientos. De esta forma, las cofradías dejaban de ser una institución autónoma, ya que sus bienes comenzaban a ser regulados por los ayuntamientos que necesitaban de la venta de tierras para poder consolidarse. Así, de 1849 a 1856 se produjeron en total 26 escrituras de hipotecas y ventas de tierras de cofradías indistintamente.[39]

---

39. En estos informes simplemente se menciona que la mitad del dinero iba al fondo de instrucción pública, pero no se desglosa el total de las tierras hipotecadas y de las tierras vendidas, como tampoco el monto de estas transacciones.

Se puede observar que en las primeras décadas del siglo XIX quienes se beneficiaron de las ruinas y la pobreza de las cofradías luego de la independencia fueron los particulares, quienes aprovechando la devaluación de los bienes inmuebles de las corporaciones, estimularon la mercantilización de la tierra, tomando lugar en este proceso los indígenas y la curia. Entre tanto, en la segunda mitad del siglo XIX el Estado comenzó a regular las transacciones de venta de las tierras de cofradía, quedándose con el 50% del capital líquido de las ventas. Así, cuando llegó el liberalismo en la segunda mitad del siglo XIX, las tierras de cofradía ya habían comenzado a perderse en el sur de Jalisco. No se tiene conocimiento de forma clara del total de las tierras de cofradía que existían en la región. Sin embargo, las ventas y los remates pueden dar una idea del paulatino detrimento de los bienes materiales de las comunidades indígenas al interior de una institución corporativa que tenía como objetivo conservar y dinamizar las actividades económicas de las comunidades.

La cofradía no fue el espacio de recreación de la comunidad para los indígenas del sur de Jalisco, pues éstas dejaron de participar en el eslabón de la economía de sus habitantes a partir de la agricultura y la ganadería durante el siglo XIX; además, frente al desarrollo de incidentes políticos en la región como las guerras de independencia, se prefirió acudir a la venta de las tierras y a vivir del rédito de éstas, dando término a las cofradías el desarrollo de remates al mejor postor, participando por igual curas e indígenas en estas transacciones. La poca organización política y económica de las comunidades indígenas de la región fue un factor esencial para que el manejo de las tierras de cofradía quedara muchas veces supeditado a las decisiones de los curas, al mismo tiempo que algunos indígenas actuaban por fuera de la comunidad. Entonces ¿qué espacios de vida comunitaria podían subsistir en estas circunstancias?

Una invención compartida

En apartados anteriores se observó cómo ante las pérdidas materiales perduró en la mentalidad de los sujetos la reinvención de la fe. No obstante, ésta no surgió de la necesidad de los indígenas

por revivir un espacio de vida comunitario, surgió en el seno de la institución eclesiástica de la siguiente forma: Luego de hipotecar y rematar las tierras de cofradías y al no poder vivir del rédito porque las ganancias no eran entregadas, el cura de la cofradía de Nuestra Señora de la Concepción de Zapotiltic, José María del Valle, se vio obligado a crear nuevas formas de ingreso, recurrió entonces al cobro de misas y observó que durante los primeros años del siglo XIX las misas no tuvieron una función económica en la cofradía, función que era posible aprovechar, pues de 1832 a 1841 por no haber tenido en cuenta dicha actividad como rubro en la cofradía, se habían dejado de cantar un total de 279 misas, lo que representaba un total de 1,395 reales (Cofradía Nuestra Señora de la Concepción del Hospital. Libro de gobierno de la Cofradía Nuestra Señora de la Concepción del Hospital de este pueblo de Zapotiltic 1791-1854, caja 5, expediente 4. AAG).

Así, para el año de 1842 hubo un total de 139 misas, cada misa tenía un valor de cinco reales. Durante ese año el cura ingresaba al fondo de la cofradía por concepto de misas 695 reales. Para 1850 las ganancias de la cofradía no sólo eran las misas, sino que también debían incluirse las vigilias, los aniversarios, las procesiones, las vísperas y los sermones "que han faltado en muchos años" afirmaba el cura, pero además con un elemento adicional: realizar misas cantadas con el objetivo de cobrar por éstas. Los sacerdotes comenzaron a enseñar música de viento a jóvenes indígenas del pueblo, pues las misas cantadas costaban más que las misas ordinarias. Además, tanto indígenas como mestizos estaban dispuestos a pagarlas, estableciéndose el número de misas deseables en la cofradía de la siguiente forma: 95 misas obligatorias o corrientes, 78 procesiones y 20 los sermones por impartir.

Para 1854 las misas cantadas, las procesiones y los sermones sumaban 2,846.6 pesos, más que los réditos vencidos de Ignacio Ochoa de 1848 a 1851, que en total suman 1,744 pesos (Cofradía Nuestra Señora de la Concepción del Hospital. Libro de gobierno de la Cofradía Nuestra Señora de la Concepción del Hospital de este pueblo de Zapotiltic 1791-1854, caja 5, expediente 4. AAG). Para la cofradía representaba mayor dinero el ingreso por concepto de celebraciones religiosas que el rédito de la hipoteca de sus fincas.

Organizados por el curato, los indígenas aumentaron los cultos al Sagrado Corazón de Jesús, San José y la Virgen; también se

multiplicaron las imágenes a San Sebastián, Santiago, San Juan y San Antonio; además, la autoridad del tlayacanque fue desplazada del ámbito civil y circunscrita al ámbito religioso. Los indígenas se concentraron entonces en solemnizar las misas cantadas a los santos, estableciéndose ésta como un tipo de obligación. Un ejemplo del fervor de los indígenas lo constituye la celebración a la Virgen del Platanar. A pesar de que estaba prohibido congregarse porque la epidemia de cólera azotaba a la región, en 1850 los indígenas suplicaban solemnizar parcialmente su celebración.

> Los Yndigenas Lorenzo Moran Garcia, Juan Espitia y Francisco Ramirez, los dos primeros capitanes y los ultimos ayudantes, para celebrar a funcion acostumbrada que tenemos Jurada de Ntra. Sra. del Plantanar, ante V.C con el respeto debido, comparecemos y decimos, que tanto los espresados como otros compañeros Ntrs. tenemos con anticipación erogados nuestros gastos á fin de Solemnizar la referida funcion, en la que se ha observado hacer, cuantas Diversiones públicas se nos han permitido; mas como á la fecha concurra la circunstancia de que el lugar éste atacad de la Epidemia del Colera y por lo mismo los habitantes espuestos á padecer mas si se desbelan, bajo la Protesta que en toda forma hacemos, de que por ningun título, hemos de hacer ninguna reunión ni menos, permitir el que halla velada, supicamos á V.S se nos conceda unicamente la licencia, para que se bendigan las Banderas que se suelte el Pito y Caja, entendiendo que solo nos dedicaremos a solemnizar las funciones de Yglesia y nada mas; Es constante que el peste ha calmado, y bà en demeritu con tal virtud y con el fin de darla á a la Reina de los Angeles las debidas gracias, impetramos esta gracia (Correspondientes al año de 1704-1982, caja 296, expediente 27 de 1850. Fondo templos. AHCG).

Como se observa, la actividad principal de las cofradías eran las celebraciones religiosas; los mayordomos ya no se esforzaban por mantener y cobrar las rentas de tierras, cuando una parte de éstas ya estaban vendidas. Ahora la figura que comenzaba a tomar valor era la de los "capitanes" y "ayudantes", mayordomos de las celebraciones religiosas, quienes años más tarde —a finales del siglo XIX— se convertirían en la figura central de la comunidad para coordinar y efectuar los gastos de las fiestas anuales a los santos.

De manera que una parte del desarrollo de las celebraciones religiosas en el sur de Jalisco no partió exclusivamente de los pueblos indígenas, sino de la Iglesia con el fin de mantener y dar vida a las cofradías, que estaban en ruinas. Con ellos, los indígenas y la cofradía se beneficiaban mutuamente, los primeros al participar y

recrear sus creencias, y la cofradía como un intento por continuar como institución corporativa, cuya economía dejó de ser dinámica a través de la renta, la venta y la compra de ganado, basando su existencia en el cobro de las celebraciones religiosas.

Durante la reforma liberal de mediados del siglo XIX los indígenas trataban de volver a revivir el mundo comunitario basado en un sistema de reciprocidades y obligaciones a través de las celebraciones religiosas. Para analizar cómo las celebraciones religiosas fueron el punto de articulación de las comunidades indígenas que estaban perdiendo sus bienes comunales, es preciso observar dicho proceso a finales del siglo XIX y principios del XX. Dado que conforme la base material de las comunidades comenzaba a perderse, la recreación de un mundo comunitario a nivel religioso centrado en las fiestas a los santos empezaba a aumentar. Así, la economía y la empresa común de las cofradías se transformó de manera escalonada desde las primeras décadas del siglo XIX cuando la comunidad comenzó a depender de las renta de las tierras, y después durante la segunda mitad del siglo XIX cuando el liberalismo hizo a los arrendatarios dueños de la tierra. Las cofradías llegaron a su fin por el desarrollo de ventas e hipotecas de sus tierras, en las que participaban distintos hacendados de la región, que vieron en la ruina de las cofradías la mejor oportunidad para extender sus propiedades. Ante estos sucesos, los curas franciscanos rehicieron la vida que habían tenido las cofradías a nivel religioso y se dieron cuenta de que la "economía de la devoción" era mucho más rentable que las tierras. Al redimensionarse el profundo compromiso que tenían indígenas con la vida religiosa, en especial su fe en los santos y en la Virgen, otro tipo de organización subsistiría de forma paralela al desarrollo de la individualización de tierras.

En conclusión, durante la primera etapa de la política liberal en los años treinta del siglo XIX las tierras del fundo legal, en especial las capillas y los edificios que tenían los nahuas, fueron transferidos al Ayuntamiento por falsas comisiones indígenas. De igual forma en ese tiempo las tierras de repartimiento fueron tituladas como propiedad individual a los indígenas nahuas. Sin embargo, se carece de registros que puedan dar cuenta de la variedad de acciones que emprendieron los nahuas para vender o conservar la propiedad, así como el número de tierras de repartimiento que

fueron tituladas. En esa misma época las cofradías comenzaron a experimentar una ruina sostenida hasta mediados del siglo XIX.

Entre tanto, durante la segunda etapa de la política liberal las tierras realengas fueron objeto del proyecto individualizador, estas tierras eran consideradas baldías y habían sido arrendadas por los indígenas a distintas personas. No obstante, con la Ley Lerdo las tierras realengas fueron transferidas a los arrendatarios que las trabajaban y las ocupaban, así como algunos solares que quedaban del antiguo fundo legal de los pueblos de indios, los cuales fueron traspasados en 1830 a manos del Ayuntamiento. Sin embargo, con el desarrollo de la Ley Lerdo estos solares fueron solicitados por personas particulares que residían en ellos y pagaban renta. Promulgada la ley, los ocupantes de esas tierras no dudaron en solicitar al Ayuntamiento la titularidad de las mismas. Por ejemplo el 15 de octubre de 1856 María Huerta instó a las autoridades convertirla en propietaria de la casa que tenía arrendada, ésta se encontraba en un solar del antiguo fundo legal de indios que pertenecía al Ayuntamiento.

> María Huerta ante Usted con el debido respeto digo que soy propietaria de la casa que ocupo ubicada en el barrio nuevo; hallandose este terreno en solar del antiguo fondo legal de indios, por el que pago doce reales anuales de arrendamiento, pido a usted se sirva adjudicarme el solar a razón de la ley de desamortización de bienes. A usted, pido se sirva ordenarme conla person que debo entenderme para se me otorgue la correspondiente escritura. No se firmar (Documentos de tierras correspondiente al año 1843-1888, octubre 15 de 1856. AHCG).

Como se puede observar, las transferencias de las propiedades que antes pertenecían a la comunidad indígena fueron una de las características principales del proyecto liberal a lo largo del siglo XIX. Por ejemplo, los solares del fundo legal pasaron de ser propiedad común de la república de indios al Ayuntamiento y finalmente fueron concedidos a los particulares que pagaban una renta anual, quienes sin ningún tipo de restricciones podían mercantizar la tierra. La apertura de las transacciones de compra y venta de los bienes inmuebles fue el engranaje principal del liberalismo decimonónico. Años después de que las tierras realengas de los indígenas fueron entregadas a los arrendatarios, diferentes personas denunciaban al Ayuntamiento las pretensiones de un indivi-

duo de quedarse con ellas. Aunque no se cuenta con un registro de las tierras realengas de los indígenas, en las demandas es posible observar a los arrendatarios de los antiguos potreros indígenas convertidos en propietarios en virtud de la Ley Lerdo de 1856:

> Francisco Gomez, Gregorio Solano, Antonio Sauriano, Eugenio Sauriano, Carmen Jimenez, Juan Ramirez, Juan José Flores, Felix Gomez, José de Jesús García, Fernan Gonzáles, Hilario Garcia, María Baltazar, María Josefa, María Antonia Barragan, Pablo Vanegas, todos vecinos, cada uno en particular ante la Corporación del Ayuntamiento, nos presentamos con el más debido respeto exponemos: en consecuencia hace algunos años que poseimos sin contradicion quieta y pacificamente nuestras propiedades de nuestras casas y solares que estan al poniente del antiguo potrero de indios, conocido antiguamente como Santa Rosa, y entregados por el ayuntamiento, los cuales desgraciadamente y por causa de un solo individuo que afirma que todas las tierras realengas son de su propiedad, grandes prejuicios hizo todo este tiempo, por lo que reclamamos nuestros justos derechos de propiedad al señor Rafael Sanchez Aldana, apoyado del juez, compraba la justicia, y nosotros en la notabale insolvencia de moneda no llegamos a encontrar consuelo tanto aquí como en el tribunal de Guadadalajara en este escribieron nuestras escrituras que las tenemos en nuestro poder, decimos que dicho litigio se encuentra en los expedientes del archivo del ayuntamiento [...] le pedimos al respetuoso cuerpo hacer justicia. No sabemos firmar *(Documento de tierras correspondientes 1843-188,* diciembre de 1860. AHCG).

El antiguo potrero de Santa Rosa, antes propiedad colectiva de la república de indios, se convirtió a mediados del siglo XIX en propiedad individual de los antiguos arrendatarios, quienes trataban de defender su dominio de la presión que ejercía Rafael Sánchez Aldana. Los nuevos propietarios afirmaban tener su tierra asegurada al contar con escrituras; sin embargo, éstas no eran suficientes ante el poder económico del demandado . De esta manera, con el desarrollo de la Ley Lerdo los nuevos propietarios heredaron los problemas de los indígenas, en particular las pretensiones que tenían algunos sujetos de aumentar la extensión de sus propiedades sin importar los límites y las titularidades de las tierras vecinas.

Al documentar el traspaso de propiedad de las tierras realengas de los indígenas a los arrendatarios, se puede comprender cómo la práctica de la renta de los indígenas terminó por debilitar la tenencia colectiva de la tierra y facilitó el desarrollo de la política de individualización a mediados del siglo XIX. Sin embargo, no se cuenta con suficientes registros sobre la titularidad de las

tierras arrendadas y las tierras realengas en el sur de Jalisco. No obstante, es posible observar que la titularidad a personas particulares facilitó el desarrollo de las grandes propiedades, fueron éstas las que finalmente salieron beneficiadas del proyecto liberal. Como se observa en el siguiente cuadro:

Cuadro 3
Haciendas en el sur de Jalisco

Localidad	Nombre del predio	1825	1843	Producción
Zapotlán	Huescalapa		Hacienda	Maíz, trigo, ganado vacuno, otros.
	Santa Catarina	Hacienda	Hacienda	
San Sebastián	San Nicolás de la Providencia	Hacienda	Hacienda	Maíz, trigo, otros.
				Ganado vacuno, caballar y mular, otros.
Zapotiltic	El Rincón	Hacienda	Hacienda	Ganado vacuno, otros, arroz, caña de azúcar, aguardiente, azúcar.
	San Gerónimo	Hacienda	Hacienda	
	El Cortijo		Hacienda	Cereales, ganado vacuno, ganado caballar y mular, caña de azúcar, azúcar.*
	Agua Salada		Hacienda	
Tamazula	Santa Cruz		Hacienda	Ganado vacuno, otro tipo de ganado, caña de azúcar, azúcar, aguardiente.*
	San Miguel	Hacienda	Hacienda	Ganado vacuno, caña de azúcar, aguardiente, tabaco*
	Santa Rosa	Hacienda	Hacienda	
	La Providencia	Hacienda	Hacienda	
	Cobianes	Hacienda	Rancho	

Tamazula	La Alberca La Cofradía Taxinaztla Soyatlán de Adentro Soyatlán de Afuera Terla Contla El Salto San Vicente San Lázaro	Hacienda Hacienda Hacienda Estancia	Hacienda Hacienda Hacienda Hacienda Hacienda Hacienda Hacienda	Ganado vacuno* Maíz y caña de azúcar. Ganado vacuno, caña de azúcar, aguardiente y otros. Ganado vacuno, caña de azúcar y aguardiente.* Ganado vacuno, caña de azúcar, azúcar, aguardiente.*
Tuxpan	San Mamés	Estancia	Estancia	Ganado vacuno, caballar-mular, caña de azúcar, aguardiente, azúcar, otros.

(*) Se carece de información de las haciendas por lo reducido de su extensión.
Fuente: Lameiras Olvera, José, *El Tuxpan de Jalisco, una identidad danzante*, pp. 142-144. Aquí sólo se presentan los datos correspondientes al siglo XIX.

Por lo que la conversión de propietarios individuales en el sur de Jalisco sobre la base de la tierra indígena, en particular las tierras de cofradias y las tierras realengas, así como las playas de la laguna de Zapotlán no condujo a la prosperidad del individuo propietario, sino que generó una serie de conflictos entre los nuevos propietarios y los hacendados que trataban de aumentar sus dominios en la región. Las haciendas de manera frecuente invadían las tierras indígenas; por ejemplo, la Hacienda del Cortijo invadió tierras indígenas en 1872, lo que generó el alzamiento de los indígenas de Zapotiltic y Tamazula (Lameiras, 1990: 243); luego de la extensión de la propiedad las haciendas reemplazan el cultivo tradicional de maíz y frijol por el cultivo de caña de azúcar, desarrollándose ésta de forma gradual a finales del siglo XIX, expresándo-

se su concentración en la primera década del siglo xx (Lameiras, 1990: 180).

Para finales de siglo una constelación de haciendas y ranchos constituían la oportunidad de acceso a la tierra y trabajo para muchos indígenas. Las haciendas de San Mamés en las orillas de Tuxpan; Santiago, Guadalupe, La Purísima en el vecino poblado de Tecalitlán; Soyatlanes, El Cortijo, Santa Cruz, Santa Rosa, Contla y otras más en el área de Tamazula; El Rincón, San Gerónimo, El Jazmín y Huescalapa en el área de Zapotlán, y las más lejanas, hacia Colima: La Higuera, El Tule, Belén y El Naranjo constituían posibilidades de trabajo como peones, medieros u otro tipo de trabajadores (Lameiras, 1990: 139). Así, a lo largo del siglo xix los nahuas del sur de Jalisco observaron cómo sus propiedades colectivas eran individualizadas, primero al interior de la propia comunidad a través de la titularidad de las tierras de repartimiento, y luego con la ruina de las cofradías, las cuales fueron objeto de ventas, hipotecas y traspasos. Posteriormente, a mediados del siglo xix las tierras realengas que tenían los indígenas fueron entregadas a los arrendatarios, proceso del cual no se tiene suficiente conocimiento por falta de documentación, sin embargo, es posible identificar cómo al lado de las individualizaciones, el poder de las haciendas aumentaba. Pero ante el fin de la propiedad colectiva, los indígenas hicieron uso de diferentes estrategias para recuperar sus tierras comunales; a pesar de que eran pueblos iletrados, los indígenas contrataron abogados, hicieron uso de la palabra y se manifiestaron en público. No aceptaron que la propiedad colectiva de la tierra se desvaneciera sin resistencia alguna. Con la individualización de las tierras, la vida comunitaria no se desmanteló por completo. Los indígenas apelaron a los tribunales, y el mundo de papel comenzó a colmar una parte importante de sus vidas. Sus voces hacían eco en los ayuntamientos, en las haciendas, en las iglesias. Si el mundo de los indígenas se estaba transformando, ellos estaban dispuestos a confrontarlo.

Capítulo 4
Las acciones de los indígenas nahuas del sur de Jalisco

Para comprender las acciones que llevaron a cabo los indígenas en el sur de Jalisco durante el desarrollo de la reforma liberal en relación con el proceso de individualización de las tierras comunales, es necesario tener presente que en el estado la situación agraria fue confusa durante todo el siglo XIX. Leyes, decretos, órdenes y resoluciones referidas a la tierra de los pueblos se insertaban en una larga tradición que venía desde la Independencia. Autoridades municipales y propietarios privados cometían todo tipo de atropellos, manipulando o aplicando la ley a su antojo. Así, al iniciarse las Leyes de Reforma "la rapiña de las tierras ya estaba muy extendida" (Pittman, 1989).

En Jalisco se había iniciado el proceso de reparto e individualización de las tierras comunales mucho antes de la expedición de la Ley Lerdo del 25 de junio de 1856. De acuerdo con Robert Knowlton: "todo indica que esa importante ley nacional no parece haber constituido el punto de partida fundamental para llevar a cabo esas medidas en Jalisco" (Knowolton, 1978: 33). Durante todo el siglo XIX en el estado federal de Jalisco se vivió un sentimiento contrario a la propiedad comunal, tanto en la legislación como en la acción, el cual se prolongó desde la Independencia hasta el Porfiriato y en el que eran evidentes las dilaciones, las fuentes de confusión, los conflictos y los fraudes perpetrados. Para tal efecto el Congreso nombró una comisión especial encabezada por Ignacio Aguirre Loreto con el fin de recopilar las medidas más pertinentes sobre los terrenos indígenas, anteriores a las Leyes de Reforma, las cuales fueron publicadas en 1880. Las leyes más importantes en Jalisco precursoras de la Ley Lerdo de 1856 sobre el reparto e individualización de las tierras de los pueblos fueron: el decreto número 2 de 1825, el decreto número 151 de 1828 y el decreto número 121 de 1849.

El primero declaraba a los nativos como propietarios de los terrenos que poseyeran individualmente, de manera que los indígenas podían disponer como *dueños* de las tierras, casas y solares que poseían de manera individual. Entre tanto, el decreto número 151 de 1828 determinaba que las fincas rústicas y urbanas compradas por los indígenas con dinero de la comunidad eran de su entera propiedad, por ello era legítimo reclamarlas y solicitar su reparto; por tal motivo los ayuntamientos deberían entregar a las comunidades todas aquellas propiedades que tuvieran en custodia y realizar su reparto; mantenía la prohibición de que las tierras pudieran venderse a la Iglesia y preveía que, una vez realizado el reparto en parcelas individuales, los indígenas pudieran convertirse en sociedad y trabajar la tierra de manera comunal. Finalmente, el tercer decreto 121 de 1849 establecía los procedimientos para fijar los límites de los fundos legales de cada pueblo; con ello se pretendía realizar la división de los ejidos, la de los terrenos de un pueblo con otro y la de éstos con los particulares, esperando establecer la confianza entre los dueños.

Los decretos exhortaban a los indígenas a ser propietarios mucho antes de iniciada la reforma liberal. Sin embargo, las ambigüedades de las leyes eran patentes; por ejemplo, en el artículo 24 de 1849 decía: "los indígenas que quisieran poseer en sociedad las fincas que les correspondan en el repartimiento, podrán hacerlo después de que se les hayan distribuido, bajo los convenios legales que celebran entre sí los particulares" (Aguirre, 1993: 155). De manera que se estipulada el reparto e individualización de las tierras comunales y al mismo tiempo se celebraba la posesión conjunta. Así, a nivel jurídico la comunidad en algunas disposiciones se seguía manteniendo y en otras se prohibía su continuidad. Entonces ¿qué significaba la individualización de la propiedad comunal? En los ayuntamientos la confusión de las leyes llevó a una distancia entre las disposiciones emanadas del Gobierno del estado y las prácticas locales del reparto e individualización de las tierras. Pues los gobiernos municipales no reconocían las tierras de comunidad, primer paso para iniciar el proceso de individualización al interior de las comunidades. Por ello, buena parte de las peticiones que encontramos de los indígenas del sur de Jalisco estaban dirigidas al Gobierno del estado con el fin de que se les reconociera la propiedad comunal de sus tierras. Las autoridades de los ayuntamientos llevaron a cabo acciones ile-

gales, caracterizadas por negar la propiedad comunal al efectuar el reparto de las tierras a favor de terceros.

Las comunidades indígenas enfrentaban el reconocimiento de la propiedad comunal a nivel local. La negación de la propiedad comunal y el reparto de sus tierras a hacendados y rancheros aceleraba la desaparición del orden social comunitario, y más aún si el proceso se había iniciado con anterioridad. Pero ¿cómo respondieron los indígenas del sur de Jalisco ante el proceso de desamortización e individualización de las tierras comunales a finales del siglo XIX, el cual ponía en juego su orden social comunitario?, y ¿cómo pueden ser interpretadas dichas acciones?

Encontrar la voz de los indígenas

Es en los tribunales donde se encuentra la voz de los indígenas, y en las denuncias que hacen los hacendados y las autoridades locales se hallan las acciones de inconformidad ante el desarrollo de la reforma liberal. Por un lado, existe la lectura que hicieron el Gobierno liberal y las élites regionales sobre los indígenas, y por otro los juicios que interpusieron las comunidades indígenas por invasiones y deslindes de las tierras de comunidad. A veces las autoridades indígenas hablaban en representación de su comunidad, otras veces sus apoderados hablaban en representación de ellos (abogados que contrataron las autoridades indígenas). En los testimonios que dejaron los indígenas, así como los jefes políticos de los cantones[40] y los hacendados de la región, se pueden diferenciar dos lecturas: *la de la autoridad* y *la de contestación indígena*. En la primera es común encontrar la concepción que tenían el Gobierno liberal y los terratenientes de los indígenas, quienes

40. La organización política territorial en el siglo XIX partió de la Constitución del estado de Jalisco de 1824 en la cual se establecían los cantones. Cada cantón tenía una cabecera y jefe político nombrado y removido por el Ejecutivo estatal y desempeñaba amplias atribuciones políticas, militares y fiscales por un periodo de cuatro años, auxiliado por un vicegobernador y un Senado compuesto por cinco vocales propietarios. Muriá, José María. (1994). *Breve historia de Jalisco*. México, DF: El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica. En el estado de Jalisco en el siglo XIX existían ocho cantones, y el sur de Jalisco formaba parte del octavo cantón; el jefe político del cantón se caracterizaba porque estaba por encima de las autoridades de los ayuntamientos.

eran calificados como ignorantes, bandoleros y primitivos. Entre tanto, en la lectura de contestación se aprecian las denuncias por el despojo de las tierras de que fueron objeto las comunidades y algunas acciones de hecho como la realización de invasiones, la remoción de cercados y pequeños actos de revuelta. A través de abogados y apoderados las comunidades indígenas del sur de Jalisco actuaron para reclamar en los tribunales las tierras de comunidad, que habían sido despojadas por los terratenientes de la región. Sin embargo, hay que subrayar que el proceso comienza de forma inmediata después de las primeras individualizaciones de tierra.

Las comunidades contrataron el servicio de abogados quienes fungían como apoderados de los indígenas en los tribunales, a ellos acudían los indígenas para aclarar la propiedad de las tierras y buscar mecanismos que les permitieran demostrar que eran de ellos. Pero manifestar la propiedad de las tierras de comunidad que descansaba en las cédulas reales del siglo XVII no era nada fácil, los títulos se daban por perdidos; por lo tanto, carecían de documentos para exponer su legítimo dominio. La individualización de las tierras la efectúo el Gobierno liberal en tres direcciones: primero el reparto de las tierras de comunidad, segundo el estímulo a la figura del ranchero quien trabaja la tierra con su familia y representaba el ideal de "individuo mexicano", y por último las alianzas entre el Gobierno y los hacendados en las regiones.

Las comunidades indígenas no tenían cabida en el proyecto de nación de la reforma liberal, viéndose obligadas a llevar a cabo acciones que les permitieran sobrevivir como comunidad o ajustarse al modelo de individuos con propiedad privada que requería el Estado en formación. ¿Qué hicieron entonces las comunidades indígenas del sur de Jalisco cuando desde las primeras décadas del siglo XIX la continuidad de la comunidad se vio amenazada? Por un lado, acudieron a los tribunales y enfrentaron largos litigios que precluían y se perdían por los vaivenes políticos; algunos terminaban en la conformación de comisiones repartidoras que agilizaban el proceso de individualización de las tierras comunales, y por otro lado, llevaban a cabo acciones de hecho con las cuales los indígenas reafirmaban la existencia de la comunidad.

Los indígenas tuvieron que enfrentarse a un nuevo mundo que cuestionaba su orden social comunitario. Al hacer uso de meca-

nismos legales, los indígenas hablaron a través de la voz de otros, buscando estrategias para que sus palabras fueran escuchadas. El mundo letrado de ordenanzas, disposiciones, decretos, sellos, declaraciones y testigos no era parte de su mundo, y en éstos descansaba la última decisión sobre el destino de las comunidades. Se vieron entonces obligados a aprender a involucrase en ese ambiente en el que sólo los documentos podían hablar, debían buscar las pruebas de los dominios de las tierras comunales, acudir a testigos que aseguraran los años de asentamientos en esas tierras, confiar en los procesos que llevaban a cabo los apoderados y buscar la forma de pagarle a éstos a través de la entrega de una parte de sus terrenos. Detrás de un proceso de reparto se encuentra la historia de los esfuerzos indígenas por tratar de mantener un orden social comunitario que estaba en juego.

Un ejemplo de esto es el reclamo de los indígenas de Ciudad Guzmán sobre la propiedad de las playas de la laguna del Tule. En 1867 los indígenas acudieron a Ambrosio Esteban y lo nombraron como apoderado para que los representara ante el Gobierno del estado. En un dictamen de marzo de 1863 el Ayuntamiento de Ciudad Guzmán prohibió que los indígenas cortaran tule y que gozaran de las playas de la laguna. Así que los indígenas cerraron las orillas de la laguna e impidieron que la población de los ranchos inmediatos tomara agua. El Gobierno del estado resolvió que "si los indígenas insistían en tener derechos sobre las playas debían de decirlo en los tribunales" (*Reclamo de tierras por los indígenas de Ciudad Guzmán*, carpeta 10215, expediente 65, diciembre 23 de 1867. Fondo gobernación. Archivo Histórico de Jalisco —en adelante AHJ). A través de la representación de Ambrosio Esteban los indígenas acusaron a las autoridades políticas de Ciudad Guzmán de haber cedido parte de las playas a algunos hacendados, en tanto otros campesinos se habían introducido en ellas, pidiendo parte de sus siembras para procurar la subsistencia. El Gobierno pidió al jefe político del cantón un informe. En éste se aseguraba que los dueños de los ranchos o propiedad inmediata a la playa "habían abierto vallados en terrenos que no eran suyos, sino de los indígenas, aunque no estaban repartidos conforme a la ley" (*Reclamo de tierras por los indígenas de Ciudad Guzmán*, carpeta 10215, expediente 65, diciembre 23 de 1867. Fondo gobernación. AHJ). Por lo que el Gobierno del estado de Jalisco solicitó a las autoridades que

los indígenas hicieran efectivos los derechos sobre las playas de la laguna del Tule, las cuales debían repartirse conforme a las leyes, y a los límites que éstas señalaban.

El Gobierno liberal reconoció la propiedad de los indígenas sobre las tierras de la laguna del Tule, pero éstas debían ser repartidas, exhortando a que los indígenas iniciaran la individualización a través de procesos jurídicos con el fin de definir por completo la propiedad, la cual no podía descansar en títulos comunales sino individuales. Para los liberales era claro que la individualización ponía fin al problema de las tierras comunales. Pues en su concepción, hacendados, rancheros e indígenas podían beneficiarse de éstas. Al igual que las tierras de la laguna del Tule, las playas de la laguna de Zapotlán también fueron tomadas por diversas personas con el desarrollo de las individualizaciones, las cuales buscaban apropiarse de éstas, en especial el hacendado Ignacio Urgarte, cuyos terrenos colindaban con los de la laguna. Ante este hecho, los indígenas acudieron a los tribunales, pero no para defender las tierras como "propiedad comunal", sino para que la laguna y sus playas fueran reconocidas para el beneficio público.

> José de la Columna indígena de la ciudad de Zapotlán el Grande del distrito de Sayula a nombre de barrios indígenas y vecino y suscriptor ante VE. Respectivamente digo que en 16 de junio de 1834 se pidió a la comisión nombrada por el reparto de tierras y muebles de vienes que se llamaba de arcas de comunidad conforme a los decreto de 151, 381, y 42 del distinguido congreso si había cumplido con su encargo y asi mismo si había cido repartidas en alguna parte las playas de la Laguna contesto la comisión informado no haberse echo uso de las medidas de los agraciados mas que de las tierras uties de Pan llevar, quedando libres las playas y francas a sus entradas de ganado y de mas animales, cumpliendo con la voluntad con los indígenas y vecinos que pidieron que las aguas quedaran a beneficio publico y de inmemorial tiempo estas costumbres y la necesidad de carecer de esta demarcación de los ríos arroyos y fuentes que fertilizan sus campos y los que se encuentran en las siembras son muy escasos en las sierras y en los volcanes en estas incomodidades y maleza bastante y una distancia de seis a siete leguas [...] se sirva declarar la voluntad general del pueblo y que es una parte del patrimonio a beneficio común animando a tener de vista las crecidas nueros animales que se mantienen del agua de esta laguna y aun privándoles a los agraciados dominio alguno en sus medidas, quedando enteresen libres las aguas y su entrada a ella. Hoy se encuentran algunos puntos propietarios que han tomado parte de ella playa solo porque se quedan con todo. Colindante as la laguna del agua [...] seria arruinar los pocos intereses de unos y otros

> [...] hoy en dia la parte del lago que esta libre de señorios y que comprende los linderos de la hacienda de la cofradía del rosario su propietario Ignacio Urgarte (Documentos correspondiente al año de 1723 y 1845, caja 267, carpeta 40. Fondo problemas indígenas. AHCG).

Pero ante la inminente titularidad de las playas de la laguna, los indígenas afirmaban que ellos contaban con los títulos primordiales de las tierras de la laguna. Así lo reporta un comunicado del Ayuntamiento de Zapotlán:

> Propietarios indígenas que se presentaron gustosos no sólo a la manifestación de los títulos sino unánimes y conformes en no impedir la entrada de muebles de toda clase a beber agua a la laguna dejando sus derechos libres a beneficio del público las dichas aguas y las playas (Documentos correspondiente al año de 1723 y 1845, caja 267, carpeta 40. Fondo problemas indígenas. AHCG).

De esta forma, los indígenas con títulos o sin ellos defendían la laguna como un bien público no sólo de la comunidad nahua, sino de todas las personas que hacían uso de ésta.

El escenario no deseado de los indígenas era la pérdida de la propiedad de sus tierras. La presión de los hacendados, los rancheros y las leyes que iban en contra de las tierras de comunidad, los llevó a buscar mecanismos que minimizaran su pérdida. Acatar el reparto de las tierras comunales al interior de la comunidad fue una de ellas. Entonces ¿puede pensarse el reparto entre las comunidades indígenas como una estrategia? Quizás. Al rastrear el proceso de reparto encontramos que los indígenas del sur de Jalisco se acomodaron a la dinámica de las leyes de reparto. Pero también hay que decir que los indígenas se vieron conducidos a que se efectuara dicho fenómeno sobre sus tierras. Es decir, el despojo de sus tierras los empujó a esta salida, pues los sujetos habían tenido experiencias de despojo de las tierras comunales con anterioridad a las Leyes de Reforma liberal. Pensar en el reparto de tierras al interior de la comunidad era acudir a un mecanismo que limitaba su sobrevivencia como comunidad. Para ellos, lo importante era que los hacendados y los rancheros no los despojaran de sus propiedades comunales, por lo que, si decidían repartirlas lo hacían como cualquier otro "ciudadano", aunque esto tenía su costo: la venta de algunas tierras de cofradía para pagar los juicios, así como las dife-

rencias suscitadas al interior de las comunidades, sumado al riesgo que asumían por el desconocimiento de los procesos jurídicos.

En las leyes de reparto los liberales comienzan a denominar a los indígenas como "ciudadanos"; de la misma forma los indígenas se presentaron a los tribunales denominándose "ciudadanos con derechos". Por ejemplo, en relación con el pago de rentas que debían realizar los indígenas, el artículo 8 de 1861 afirmaba:

> [...] considerando que el repartimiento de las cofradías de indígenas trae a los pueblos de algunos cantones en constante inquietud, repercute a los *ciudadanos que forman las comunidades indígenas* (Proyecto de decreto sobre la devolución de las tierras de cofradía a los indígenas de Ciudad Guzmán, expediente 3532, octubre 20 de 1861. Fondo gobernación. AHJ).

De otro lado, cuando los indígenas se quejan de que los colonos están invadiendo sus tierras, piden el reparto de las mismas de la siguiente forma:

> [...] teniendo en consideración el decreto N°121 del 17 de abril de 1849 en que se resume la mayor parte de aquellas supremas disposiciones se sirva decreta la partición que pedimos por insertarse en ello la tranquilidad de esta población, nuestra común bienestar y la igualdad de nuestros derechos, cuando tenemos libertad de comparecer en juicios por sí sólo como cualquier mexicano haviendo salido de la tutela y minoría de edad a que estábamos sujetos por las leyes antiguas *(Documento de exposición por parte de los indígenas de Mazamitla*, caja 12, expediente 10289, noviembre 4 de 1868. Fondo Gobernación. AHJ).

Los indígenas eran considerados como ciudadanos cuando se efectuaba la individualización de las tierras comunales. No obstante, los mismos indígenas se apropiaron del discurso liberal para reclamar las tierras. La concepción de ciudadanía que utilizaban los indígenas se basaba en el principio de autonomía. Para ellos, la ciudadanía partía del reconocimiento de ser sujetos de derechos como cualquier otro mexicano. Cuando los indígenas solicitaban el deslinde de las tierras de comunidad era porque se había llegado a una situación límite, poniendo en duda la concepción y la continuidad del orden social comunitario. Así lo hace saber un representante indígena:

> José María Antonio natural del pueblo de Mazatlán en representación propia y de los demás indígenas de mi pueblo como mejor convenga, hago presente que habiéndose usurpado un terreno nombrado la Cofradía de Mazatlán, y no pudiendo manifestarla por medios pacíficos, se sirva mandar que la comisión que nombró el gobierno haga el deslinde de los terrenos de mi pueblo conforme a los títulos que presentamos careciendo de recursos, no podemos emprender un juicio (Solicitud de los indígenas de Mazatlán, pidiendo el reparto de la cofradía del mismo nombre, Ciudad Guzmán, caja 12, expediente 158, noviembre 19 de 1869. Fondo Gobernación. AHJ).

Detrás de una solicitud de individualización de los terrenos ya se había vivido una experiencia de despojo, el deslinde era la última solución. Atrás había quedado el uso de estrategias que José María Antonio llamó "pacíficas", que no eran otra cosa que llevar a cabo juicios interminables. La Secretaría de Gobierno del estado de Jalisco, para dar respuesta a la solicitud de José María Antonio, propuso al consejo del noveno cantón que repartiera las cofradías de San Sebastián de Zapotitlán y de Mazatlán que no estaban en litigio y que las organizara según el decreto de 25 de septiembre de 1861 (Documentos, carpeta 10280, noviembre 23 de 1868. Fondo gobernación. AHJ). El Gobierno del noveno cantón, que aglutinaba a los diferentes ayuntamientos del sur de Jalisco, se preciaba del compromiso con el que desarrollaba el deslinde de las tierras de comunidad y se lamentaba de la mala interpretación que hacían los indígenas.

> [...] ya sea debido a la ignorancia de los indígenas ó a cualquier otra causa, han podido dar a la ley una interpretación muy distinta de la que en sí misma contiene, juzgando ser suyos algunos terrenos que no les pertenecen, lo que ha ocasionado reclamaciones impertinentes, pero ha sido preciso atenuarlas y hacer a los interesados un análisis del objeto de las supremas disposiciones, procurando inspirar a los mismos indígenas la más entera confianza hacia el gobierno. En el estado actual de nuestras dicersiones políticas y alarma que han procurado inspirar en otros Estados los enemigos de la libertad a la misma clase indígena, esta jefatura cree como del más vital interés y acaso el primero entre todos los negocios que llaman la atención del gobierno, que se dedicar sus bien animados onores a fin de evitar esas confluencia, tan extrañas que inundarían de peligro, poniendo una fuerte barrera a los principios y que sea a los enemigos treparla (*Documentos*, carpeta 10280, noviembre 23 de 1868. Fondo gobernación. AHJ).

Para el Gobierno las individualizaciones atenuaban el ánimo de los indígenas, quienes en otros cantones habían iniciado de forma

abierta rebeliones armadas como las presentadas en Zacoalco-Chapala-La Barca y por supuesto la de Nayarit encabezada por Manuel Lozada. Una forma de evitar las rebeliones abiertas en el sur de Jalisco era agilizando el proceso de individualización de las tierras comunales, pues consideraban que con los títulos los indígenas sostenían sus antiguas tenencias (*Documentos*, carpeta 10280, noviembre 23 de 1868. Fondo gobernación. AHJ). Los liberales no ocultaban la preocupación por las revueltas que se presentaban en el estado de Jalisco, de ahí el interés del Gobierno del noveno cantón por iniciar el deslinde de las tierras de comunidad y sobrepasar las dificultades que existían sobre los linderos.

De forma paralela, las comunidades indígenas preferían la individualización de las tierras y solicitaron que se llevara a cabo este proceso antes de verse sin nada. No era que estuvieran de acuerdo en efectuar el deslinde de sus tierras comunales, sino que era el único camino que tenían para sobrevivir, *no como comunidad sino como familias con propiedad*. Por ejemplo los indígenas de Mazamitla también interpelaron a favor del deslinde:

> Franco y Alejo Roque Cervantes mayores de edad y vecinos de esta municipalidad, el primero apoderado de la comunidad de indígenas y el segundo representante, ambos indígenas de la misma comunidad. Como más haya lugar y derecho exponemos: que emos tenido noticias que la sección de gobernación faculta ampliamente para que la autoridad de su digno cargo procesa en el reparto de los terrenos que aun existen con el nombre de vienes de comunidad de indígenas de este lugar, arreglado de la colección de acuerdos, ordenes y decretos sobre la materia publicados en 1849 y como desde época muy atrasada, hemos estado litigando los mencionados terrenos contra los llamados colonos de esta vecindad que pretendían apropiárselos contra toda justicia y derecho hoy por fin, nos encontramos en posición, tanto más cuanto la misma sección de gobernación nos concede la absoluta propiedad en la sircular expedida en 8 de noviembre de 1867, bajo el núm 40 [...] se sirva decreta la partición que pedimos por interesarse en ello la tranquilidad de esta población, cuando tenemos la libertad de compareser en juicio por sí solos como cualquier otro Mexicano haviendo salido de la tutela y minoría a que estábamos sujetos, por las leyes antiguas. Es justicia que nos encontramos protestando lo necesario (*Exposición por parte de los indígenas de Mazamitla,* caja 12, abril 18 de 1868. Fondo gobernación. AHJ).

Como se observa, los indígenas pedían el deslinde de las tierras comunales ante la invasión que los colonos estaban efectuando. La solicitud de deslinde era un acto de sobrevivencia para conservar

algo de lo que tenían. Es claro cómo el Gobierno de la Reforma propició el despojo de las tierras comunales y cómo los indígenas se veían obligados a acudir al sistema jurídico para conservar una parte de sus propiedades. La pregunta es ¿ya insertos en esta dinámica y totalmente concluida, los liberales podían considerar a los indígenas como cualquier otro ciudadano? El indígena convertido en propietario individual y que actuaba como tal, era parte de la nación liberal que se estaba construyendo, antes no. Por el momento, eran hombres y mujeres que actuaban al margen del Estado. Las leyes de individualización de tierras del Gobierno liberal expresaron el proceso centralizador del Estado en sujetos que estaban por fuera de su dominio.

El reconocimiento de los indígenas pasaba por hacer uso del sistema jurídico con el único objetivo de iniciar y llevar a cabo el reparto de las tierras. No sabemos si fuera del sistema jurídico era posible que los indígenas solucionaran el problema de las tierras comunales. En éstas, los indígenas se identificbaan como miembros de una comunidad indígena que solicitaban el reparto de sus tierras, y que como cualquier otro mexicano exhortaban a que se llevara a cabo un proceso judicial. Para los indígenas de Mazamitla, estar fuera de las leyes del estado aumentaba el riesgo de marginalización, ya que hacendados y rancheros podían tomar posesión de sus tierras. Acudir al Estado era una forma de minimizar el riesgo de pérdida de sus terrenos instando a la individualización. Así, lo que se vivió durante el siglo XIX en el sur de Jalisco fue un proceso de transformación del orden social comunitario indígena, en el que la individualización de la tierra fue fundamental.

Posterior a la petición de deslinde de los terrenos de uso común de Mazamitla, se dio inicio a la conformación de una *comisión repartidora* presidida por cinco personas y un secretario, instalando una mesa en la que concurrieron, según el documento: "207 ciudadanos".[41] No obstante, la agilidad del proceso no era como la pretendían los liberales, pues

41. Las comisiones repartidoras surgieron a raíz de un decreto promulgado por el gobernador José Corro el 29 de septiembre de 1828 y fueron reorganizadas por el decreto 121 de abril de 1849. Las comisiones estaban conformadas por tres miembros de la comunidad indígena y era encabezada por el presidente municipal o el jefe político en las poblaciones más pequeñas. La comisión debería realizar el censo-matrícula- de

> [...] la natural timidez de los indígenas que forman la referida comisión y la desconfianza que tienen para no proceder fuera de la ley los han hecho que demoren su reparto y no remitan con oportunidad los títulos que deben expedírseles entre tanto esa superioridad aprueba lo que hoy se les manda (Comunicado del jefe Político del noveno cantón, Mazamitla, caja 12, noviembre 4 de 1868. Fondo gobernación. AHJ).

Sin embargo, no era la timidez del indígena lo que hacía que los procesos fuesen demorados. Los gastos que implicaban los procesos jurídicos, así como las divisiones que se suscitaban al interior de la comunidad generaban retrasos en la definición de los títulos individuales. Así lo hicieron saber los indígenas de Mazamitla, quienes denunciaron cómo se llevó a cabo el proceso de reparto y las dificultades que encontraron en su desarrollo.

> Jesús Gómez, Tomás, Santiago y Juan Hernández, Antonio Lefre, Lorenzo Tomás, Juan Guadalupe Marín, Bernave Ramírez, Justo Barrera, Isidro Alcantar, Trinidad Silva, Teodocio Lepe, Anacleto López, Petra Santos, Antonia Nieves, Isabel Mendoza, todos mayores de edad e indígenas de esta municipalidad ante Vosotros, con el debido respeto esponemos. Que al acordar el Gobierno del Estado el reparto entre las familias indígenas de esta nueva municipalidad de los terrenos de comunidad que están en posesión, previno se hiciera dicho reparto conforme al decreto numero 121 y demás concordantes [...] Estos terrenos vienen de nuestros antepasados según los documentos que tenemos a nuestro fabor; son una parte mercedados y otra comprados con fondos de aquellos, de quienes pasaron á nosotros. Por el año de 1824, fuimos despojados de ellos á consecuencia de que fueron denunciados como valdios, por algunas personas que abusaron de su posición social; desde luego acudimos a los tribunales en defensa de nuestros derechos instaurando un pleito que duro hasta el año de 1859. Para sostener el pleito del que se ha hecho referencia por el espacio de treinta y cinco años, nosotros principalmente tuvimos que consumir no solo nuestra fortuna, sino también todos los productos de nuestro trabajo, fuera de las agencias personales y otra clase de servicios; mientras que multitud de indígenas permanecieron indiferentes no haciendo otra cosa que disfrutar de los terrenos [...] la parte que se nos asignara no pagará ninguno de los gastos, mientras que nosotros recibiríamos un prejuicio, muchas familias quedaran verdaderamente agraciadas [...] Convencidos nosotros de que se nos asiste derecho para que deduciéndose del terreno que va a repartirse los gastos referidos, y que se nos page previa la justificación que haremos ante la expresada co-

---

los indígenas con derecho a reparto adelantando una estimación del área que sería repartida. (Aldana, 2005: 80-81).

> misión. Gobernador recurrimos suplicando se sirva decretar se venda una parte del terreno que va a repartirse para con sus producto se nos paguen los referidos gastos; ó se nos dé una parte más de los terrenos y que corresponda a éstos, fuera de la que nos pertenezca como indígenas de esta municipalidad (Comunicado del Jefe Político del noveno cantón, Mazamitla, expediente 10289, diciembre 28 de 1868. Fondo gobernación. AHJ).

El inicio del proceso de individualización debilitaba los lazos comunales de los indígenas, pues la relación tierra y comunidad estaba siendo fragmentada. Los conflictos por la propiedad de la tierra al interior de la comunidad facilitaban la transición hacia otro orden social. Al pedir que una parte de las tierras de comunidad fueran vendidas con el fin de suplir los gastos del reparto que había efectuado un grupo de indígenas sobre el resto, se expresaba la desintegración que comenzaron a experimentar las comunidades indígenas. Como se muestra en las fuentes, quienes actuaban no lo hacían en nombre de la comunidad sino de individuos con nombres propios, manifestando ante el Gobierno que no todos los indígenas estaban al tanto del proceso, pues unos más que otros estaban involucrados para llevar a cabo el reparto. Finalmente, el jefe político del cantón respondió nombrando a cada indígena peticionario, dando la orden al juez respectivo para vender en público una parte de los terrenos de comunidad (Comunicado del Jefe Político del noveno cantón, Mazamitla, caja 12, noviembre 4 de 1868. Fondo gobernación. AHJ). Pero no sólo los indígenas tuvieron que hacer frente al proceso de reparto de las tierras de comunidad, sino también al pago de impuestos. El Gobierno liberal propició diferentes mecanismos para poner fin a los terrenos comunales. El elevado pago de impuestos fue uno de ellos, el cual estaba relacionado con la valorización dada a la tierra. Para los indígenas de Mazamitla, como para los indígenas de San Miguel de Jilotlán dichas contribuciones eran excesivas. Así lo presenta el receptor de rentas de Ciudad Guzmán, quien informaba al Gobierno del estado de Jalisco sobre la situación en la región.

> Los indígenas de Mazamitla se quejan que sus terrenos de comunidad que poseen en inmediaciones de dicho pueblo han sido valorados por el empleado de rentas en la cantidad de $ 3000 valor que les parece excesivamente alto y piden que no se les cobre por este año las contribuciones que dichos terrenos causan [...] piden a la actual administración, ha tenido a bien dispensar

el pago de dichas contribuciones durante el primer semestre del corriente año, pudiendo entre tanto solicitar el revalúo de sus fincas (Comunicado del Jefe Político del noveno cantón al director general de rentas del Gobierno del Estado de Jalisco, abril 8 de 1863. Fondo gobernación. AHJ).

Para los indígenas el costo elevado de los impuestos sobre las tierras comunales era una modalidad de despojo. El encargado de las rentas del pueblo de Jilotlán, Trinidad Guerrero, comunicaba que "los indígenas del pueblo han justificado el pago de las contribuciones, y a esto lo llaman despojo" (Comunicado del receptor de rentas de Ciudad Guzmán a la gobernación del Estado de Jalisco, caja 5, enero 14 de 1861. Fondo gobernación. AHJ). Los indígenas previamente habían informado al gobernador del estado de Jalisco sobre la situación del pago de rentas:

Excelentísimo señor Gobernador
Los indígenas de este pueblo de San Miguel de Jilotlán, los que comparecemos ante Vosotros, excelentísimo seños. Con el respeto debido y sumisión. Diciendo que en virtud de lo que hoy esponemos, en conocimiento de nuestra soverania esta petición quejándonos de que Trinidad Guerrero a pasado a este pueblo. Con el fin de arreglar un asunto respecto de las fincas =rusticas y urbanas: Constituyéndolos a beneficio de los fondos propios y poniéndonos la pension anual de las rentas de los solares ó terrenos según el valor de cada uno, para pagar dicha renta. En cuya virtud. Decimos que abusando de las consideraciones de las leyes nos garantizan, la seguridad y propiedad de nuestros intereses. Nuestra sensibilidad se conmueve al vernos pobres infelices y oprimidos. Con la mira bien conocida de despojarnos, del derecho que nos ha concedido la ley. Decimos que en consecuencia de ayarnos convencidos plenamente de que el art; 1° del Decreto N121 y art 1 del Decreto 151 que hasta el día se conoce con el nombre de comunidad y son nuestras propiedades.

A vosotros excelentísimo señor acudimos rendidamente, para que prove nuestra solicitud evitando escrupulosamente estas disposiciones que hoy rigen sumergiéndonos embarazadamente con dicha pensión, Siendo= que nuestros privilegios y costumbres, las observamos y tomamos adquieren para ello, para recobrar las necesidades de nuestras familias [...] no nos ha manifestado ningún oficio del Supremo Decretado y Publicado. A vosotros suplicamos humildemente se digne penetrar en las consideraciones para que este pueblo permanezca tranquilo, y nuestro bienestar, sin desmerecer la protección de las leyes, ni se desvirtúen nuestros derechos [...] suplicamos se nos reciba en el presente papel, por no haber en este pueblo ningún sello. Los indígenas del pueblo de Jilotlán que firmamos lo que sabemos, por si a nombre de los que no supieren, Juramos no ser de malicia en lo practicado. Firman: Leonardo Aguilar, Manuel Jerónimo, Diego de los Santos y

Rosendo Hernández (Comunicado de pago de rentas de indígenas por la tierra. Jilotlán, caja 5, diciembre 28 de 1860. Fondo gobernación. AHJ).

Los indígenas invocaban las leyes antiguas para no pagar los impuestos sobre las tierras de comunidad y exigían el decreto publicado que reglamentaba dicha disposición.[42] Ahora ellos le exigían al Gobierno que actuara conforme a sus propias leyes, pues si no existe una reglamentación específica, tienen motivos para efectuar el pago de impuesto sobre la tierra. En este reclamo los indígenas no contrataron su representación, hablaron por sí mismos, aclarando que eran sujetos de derechos y acudían al máximo poder del estado para ser escuchados.

La música de viento anuncia algo

Hasta aquí nos hemos detenido a observar cómo los indígenas tuvieron que penetrar al mundo del papel para seguir los procesos de tenencia y reparto de las tierras de comunidad. Es por esta vía que paradójicamente conocemos las acciones que desarrollaron las comunidades en contra de la reforma liberal, al pronunciarse en contra de la fragmentación y el despojo de las tierras comunales. Acciones como robos, invasiones, motines, cercados, conspiraciones, expresan un tipo de comportamiento en el que la acomodación a las leyes de la reforma no fue del todo completa.

Las acciones de los indígenas las conocemos a partir de las denuncias que ellos mismos interpusieron ante el Gobierno del estado de Jalisco por el despojo que practicaron los hacendados con consentimiento del Gobierno regional. Pero también de las de-

42. Cuatro meses antes de que se iniciara la sublevación del cura Hidalgo, se decretó la abolición del pago de tributo a los indígenas; de igual manera se especificó que sobre las demás contribuciones que entregaban los indios los gobernadores y corregidores estudiarían la manera de abolirla. Sin embargo, la tarea de restaurar el sistema fiscal prevaleciente antes de iniciada la guerra no fue nada fácil, de manera pacífica y mediante distintos argumentos legales los indígenas establecieron una defensa encaminada a desaparecer para siempre el tributo. Durante la República Federal se empezó a establecer la contribución directa, no obstante los indígenas se opusieron a éste, tendrían que transcurrir muchos años para consolidar la contribución directa entre la población indígena. Con las leyes de reparto se esperaba modernizar el sistema de pago de contribución directa. (García Ávila Sergio, 2008: 17-74).

nuncias que llevaron a cabo los hacendados y las autoridades sobre los actos "vandálicos", como eran calificadas las acciones de las comunidades. Para los indígenas era claro que el despojo descansaba en las relaciones mutuas entre los hacendados y las autoridades políticas. Pues las élites regionales podían tener a su disposición la refrendación de los títulos, de lo que carecían las comunidades indígenas. De esta forma a los hacendados les fue fácil practicar un tipo de "despojo legal". Así lo hacen saber los indígenas de la comunidad de San Andrés, para quienes las alianzas entre el poder político y los hacendados representaban la misma figura.

> Luz Hilario, Jesús Ventura, José María Medina, José Merced Jacinto Alcantará, Ventura Rodriguez, Dolores Tasiano, Victoriano Ventura, José María de la Piedad, Justo Salvador, Julián Jiménez y Pedro Cervantes. Indígenas del pueblo de San Andrés pertenecientes al noveno cantón del Estado, ante Vosotros con el debido respeto que en nombre de la comunidad indígena [...] vamos a invocar la protección en Vosotros como único recurso legal que podemos valorar en el conflicto y en el que se nos ha puesto desde el año de mil ochocientos cuarenta y siete en el que prevalece la ley del fuerte contra el débil se nos despojó contra todos nuestros terrenos por un hacendado rico que supo gastar dinero con profucion toda clase de medios bastante indecoroso para conseguir su injusto objeto, al pretender la protección de Vuestra señoría sobre este particular no queremos distraer su ocupada atención con quejas emanadas de odios intencionados hacia algunas personas, para que pacíficos y obedientes a las autoridades legítimas, sólo aspiramos a la reparación de nuestros males [...]
>
> El año cuarenta y siete. Después de infinitos gastos en el juicio que seguimos contra Don Antonio Chavez hacienda colindante dispuso el Superior Tribunal de Justicia del Estado que el señor tiene posesión o se práctica un acto de deslinde en líneas de litigio siguiendo en todas su partes un acordonamiento que hace muchos años practicó el agrimensor Lombardi asignó dueño de la anunciada hacienda a conciencia de carecer nosotros de títulos a causa de haberse incendiado el año mil ochocientos diez por las tropas del rey con toda la iglesia de nuestro pueblo en donde se hallaban. Para contar con los títulos de nuestro adversario un acordonamiento hecho en forma. Con tan buena disposición Vuestra Excelencia creíamos a salvo nuestra propiedad y al efecto nos dispusimos a practicar lo presentido Conociendo al Juez 1ero, el apoderado de nosotros Don Felipe Rodríguez y Don Agustín Palafox, testigos identificados y demás personas necesarias en el caso; juro cuan agrande será nuestra sorpresa cuando marchando abanguardia de toda la comitiva, los antiguos y honrados testigos que iban encierran al criado y con un acordonamiento se les contiene a gritos para nuestro contrario y haciendo mil esfuerzos la presencia de todos y como protestamos justificando se condujeron a otro rumbo distinto. Los títulos fueron dados a nombre de

> otros que lograron usurparnos nuestras tierras y que hacían creer en general que estaban practicando el acordonamiento cuando no fue sino el acto de mal descarada influencia otorgada por el juez, saboreando nuestro juicio. Nos quedamos todos reunidos en nuestros antiguos linderos donde no se digno el juez ni aún mandamos aviso de lo que se hacía, y cuando éste y sus satélites lo han hallado en la casa de nuestros contrarios en su festín, dimos por consumada nuestra desgracia y nos retiramos. Desde aquella fecha a la presente no hemos podido disponer ni aún de lo que quedó afuera de lo se tomaron porque imperando sobre nosotros la fuerza material y el despotismo de los hacendados se nos quitaron y despojaron de nuestras hachas, se nos redujo al cepo, se nos ultrajo excitando vivamente nuestra desesperación (San Andrés del noveno cantón los indígenas se quejan contra Don Antonio Chavez, expediente 463, noviembre 18 de 1856. Fondo gobernación. AHJ). [En el expediente no existe un documento de respuesta del Gobierno del estado de Jalisco a la comunidad indígena de San Andrés].

Como se observa, una de las preocupaciones que tenían los indígenas era definir los linderos de las tierras de comunidad que estaban continuas a las haciendas. Precisamente los apoderados indígenas de la comunidad de San Andrés tenían acordado con el juez primero definir los linderos de acuerdo con los proceso legales que se debían seguir. Sin embargo, como lo muestra el documento, "legalmente" las tierras ya tenían un propietario. Aquí se observa una de las formas como se llevó a cabo el despojo de las tierras de comunidad a través del engaño a las comunidades indígenas, pues se acordaban procesos "legales" en los que sus tierras habían sido otorgadas a terceros. Al ver los indígenas cómo el juez y el hacendado celebraban su acto legal, era claro que "el despojo ya estaba realizado". Los indígenas llevaron a cabo un acto de protesta sin mayores repercusiones en los límites de los linderos; sus palabras de decepción fueron: "*dimos por consumada nuestra desgracia y nos retiramos*".

¿Cómo proceder entonces cuando pese a las acciones legales el juez acordaba con los hacendados el despojo? Denunciar las acciones de las autoridades del Gobierno del estado era lo único que les quedaba por realizar a los indígenas de San Andrés; no obstante, se desconoce la respuesta del Gobierno a los indígenas:

> Vuestra Excelencia levantamos nuestra débil voz dé una mirada compasiva hacia nosotros impóngase del cuadro lastimero y preservaremos con nuestras familias unida en la indigencia cargando sobre nuestras espaldas la mal ignominia usurpación; deseamos en fin que dando nuestro antiguo apode-

> rado Lic. D Felipe Rodríguez, así como una comisión que mandamos todas las instrucciones necesarias sobre el particular [...] se nos restituya bajo el reparo de Vuestra Excelencia y por los trámites legales nuestras propiedades (San Andrés del noveno cantón los indígenas se quejan contra Don Antonio Chavez, expediente 463, noviembre 18 de 1856. Fondo gobernación. AHJ).

El litigio jurídico con los hacendados no fue suficiente para lograr la conservación de las tierras de comunidad. Los indígenas del sur de Jalisco llevaron a cabo actos reaccionarios, los cuales trataron de pasar inadvertidos en la prensa del estado. Sin embargo, el inconformismo de las comunidades estaba presente. Pues la preservación del orden social comunitario se llevaba a cabo a través de la defensa de la tierra.

Se tiene conocimiento de las acciones por la comunicación que había entre las autoridades políticas del Ayuntamiento con las autoridades del Gobierno del estado, las cuales informaban sobre el orden público en la región. En una de ellas en 1861 se da cuenta que en el sur de Jalisco se sospechaba de una revolución entre los indígenas, cuyo foco posiblemente estaba en los pueblos de Mazamitla, Zacoalco y Tamazula. Sin embargo, no tenían detalles sobre los caudillos que la dirigían (Comunicado del director de Zapotiltic, marzo 9 de 1861. Fondo gobernación. AHJ). El jefe político del Ayuntamiento de Tamazula también enviaba comunicados a la Secretaría de Gobernación del estado de Jalisco aludiendo que con prontitud se iban a tomar las medidas conducentes a investigar la existencia de dicha conspiración en los pueblos, así como los caudillos y los cómplices (Sobre la conspiración de algunos indios de Mazamitla, Zacoalco y Tamazula, Ciudad Guzmán, folio 1259, marzo 13 de 1861. Fondo gobernación. AHJ).

En los años siguientes no se volvió a tener noticias de algún "reaccionario", como denominaba el jefe político Domingo Reyes a los indígenas sublevados. Parecía que la reacción policial era determinante, pues afirmaba:

> Si logro descubrir algo de importancia oportunamente lo pondré en conocimiento de su Supremo Gobierno, a la vez que tomaré las medidas necesarias para reprimir a los revoltosos y afianzar la tranquilidad pública (Sobre la conspiración de algunos indios de Mazamitla, Zacoalco y Tamazula, Ciudad Guzmán, folio 1259, marzo 13 de 1861. Fondo gobernación. AHJ).

No obstante, para finales de 1863 reaparece la movilización de los indígenas en el sur de Jalisco, quienes son identificados como "gavillas",[43] éstas se desplazaban entre los límites del estado de Michoacán y el estado de Jalisco.

Las fuentes que existen dejan ver que los indígenas actuaban no como sujetos aislados sino en agrupaciones pequeñas. Surgen entonces algunas preguntas: ¿eran indígenas pobres que por el reparto de la tierra y el despojo no pretendían alquilarse a las haciendas? o ¿eran mano de obra residual que la hacienda no podía emplear y deambulaban junto con otros hombres hambrientos en la región?, ¿qué tipo de acciones llevaban a cabo? Un vecino de Ciudad Guzmán arrendatario de la Hacienda de San Nicolás denuncia las acciones de los indígenas en la región:

> habiendo empleado inútiles todos los medios que le han sugerido la procedencia para impedir que los indígenas de esta población destrozen los montes, quitando los campos y robando el ganado vacuno, como lo hacen, encontrándose a cada paso los rastros donde degüellan las reses [...] Así mismo empero es notorio a los pueblos haciendas y ranchos, la inmoralidad de estos indígenas, que son ebrios, perezosos y ladrones (Juicios verbales, expediente 180, julio 19 de 1856. Fondo juicios criminales. AHCG).

El robo de ganado de las haciendas fue un acto común de las gavillas. Era en contra de la hacienda que las gavillas de indígenas dirigían sus actos. Las autoridades de la región, alarmadas por la conformación de gavillas que conseguían traspasar los límites del sur de Jalisco e incluso del estado, enviaban comunicados para lograr su supresión. Para esa época era patente cómo el Gobierno buscaba aniquilarlas, ya que la Secretaría de Gobierno del estado pedía información clara sobre las acciones de las gavillas.

> Se persiga a la gavilla hasta conseguir su exterminio; así como también me encarga a que desplome toda la energía y eficacia que se necesita para destruir las otras bandas que merodean y que alarmé a las poblaciones, para que el gobierno pueda impartirles prontamente el auxilio que demande (Orden a los jefes políticos para que comuniquen a quien corresponda sobre los actos

43. Las gavillas hacen referencia a un grupo pequeño de hombres que se movilizan en espacios definidos, tienen un líder y cometen actos en contra de la propiedad; el más común es el robo. Las gavillas de las que se hace mención en las fuentes son de indígenas, aunque no hay que descartar que podrían mezclarse campesinos pobres en ellas.

de las gavillas en el noveno cantón, caja 12, folio 1027, mayo 25 de 1868. Fondo gobernación. AHJ).

Gavillas de indígenas como la de San Pedro de Tosican la cual arremetió contra la Hacienda las Palmas ubicada entre los límites de Sayula y Zapotlán *(Orden a los jefes políticos para que comunique a quien corresponda sobre los actos de las gavillas en el noveno cantón*, caja 12, folio 1027, mayo 25 de 1868. Fondo gobernación. AHJ), así como la gavilla de Mazamitla la cual estaba liderada por Pedro Ávila y cuyos miembros se refugiaban en Zamora (Documentos, folio 1342, noviembre de 1863. Fondo gobernación. AHJ), al igual que la gavilla liderada por José María Hernández, quien poseía dos pistolas y cuchillos cuando fue capturado y quien arremetía contra la Hacienda del Pedregal ubicada en Zapotlán el Grande (Documentos, folio 1342, noviembre de 1863. Fondo gobernación. AHJ) son ejemplos de que los indígenas estaban en contra de las acciones de las haciendas que despojaban las tierras indígenas y extendían sus dominios al interior de las tierras que ya habían sido individualizadas.

La conformación de gavillas indígenas se llevó a cabo al mismo tiempo que había conflictos en los tribunales para definir los linderos y el reparto de las tierras de comunidad. La realización de motines indígenas también habla de un tipo de acción en contra de la hacienda; sin embargo, ésta tiene un carácter más marcado en contra del despojo. El 25 de julio de 1866 el subprefecto del distrito de Zapotlán informaba sobre un motín indígena que se presentó en contra de las autoridades del cantón:

> El domingo 22 á las tres de la tarde observé música de viento en la falda del serro movi inmediatamente á esta población y mucha concurrencia de gentes, volví a mi casa y serian las seis de la misma tarde cuando persivi musica y un murmullo extraordinario de gente, me asomé a la puerta y como vi que era la misma música y que esta estaba frente a la casa que usted habita y donde tiene su oficina, me tranquilisé, pues creí que estábamos seguros de un desorden; pero dentro de pocos momentos todo aquel tumulto se dirigió para mi casa gritando Fuera algunos de ellos, y la música por su parte tocando el adiós, y aún sereno que diariamente va temprano a la casa estaba allí, á tiempo que yo estaba en la puerta con mi mujer, y mirando que se le hecharon ensima á caballo y lo tenían atrinchelado contra la pared, diciendo "Se puede o no se puede" en esto se dejó ir otro a caballo con dirección a la puerta, en cuyo acto me refiero ahora, me tomo de la mano diciendo este és

> pronunciamiento seguramente y juzgando yo lo mismo, nos encerramos en las pozas de lo interior de la casa con pistola en mano, despues de un grito provocante, picó y se salió, retirándose el motin [...] pero el motin seguía cerca de las diez de la noche pase un recado al otro Coronel y al Comandante militar y puedo asegurar que la comunicación mas bien colocada no habría producido grandes efectos, pues este señor en el acto, tomando las medidas necesarias, contuvo aquel escandolo asiendo disolver el motin, y de por consiguiente apareciendo la tranquilidad. Esto es en sustancia lo que esta alcaldía sabe, pues en parte se dice que la música fue guiada por Tomás Zuñiga, después se ha sabido que lo acompañan otros individuos y que yo no vi (Cartas de Zapotlán 1824-1887, caja 2, folio 31, julio 25 de 1886. AHCG).

Acudir al recurso del ritual era una de las estrategias que utilizaron los indígenas en un momento en el que se encontraban presos de dinámicas que no lograban comprender y sobre las que carecían de control alguno.[44] Los indígenas acudieron a acciones cuya importancia residía en los vínculos de solidaridad y en los vínculos territoriales que aún no habían dejado de existir y a través de los cuales trataban de defenderse de las arbitrariedades. Así, con música de viento y muy temprano en la mañana los indígenas se congregaron frente a la casa del subprefecto del distrito, su objetivo era mostrar la inconformidad frente al jefe político, pero éste no se encontraba en casa. Como se muestra en la fuente, el motín duró todo el día, desde las seis de la mañana hasta las 10 de la noche, y fue a través del empleo de la fuerza que logró disolverse.

Para marzo de 1897 los indígenas seguían irrumpiendo en las haciendas de la región. El hacendado Guadalupe Mendoza comunicaba la entrada de 103 indígenas a su hacienda ubicada en Santa Rosa cerca de Tamazula:

> Estimado Compadre de mi particular aprecio, el día de ayer a las cuatro de la tarde me calleron a esta Hacienda ciento tres indios diesiocho o beinte de caballeria y entre ellos algunos becinos de Santa Rosa los que les dije á Usted cuales son a nuestra bista: pidiéndome la escritura de esta Hacienda y diciendo que si no se les entregaba dentro de dos días que embargarían la hacienda estos tumbaron la puerta casi para el lindero de Tamuzula [...] hoy como a las ocho de la mañana se han presentado veinte de infantería y un

44. Éste es uno de los puntos de los que trata Eric Hobsbawm en su libro *Rebeldes primitivos. Estudios sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*. (Barcelona: Crítica, 2001).

> oficial con orden de su comandante, sin embargo no me pueden defender de ninguna manera, pues no se fueron de la hacienda hasta que no se les echaron por delante [...] son muchos los perjuicios que estos indígenas a mi persona tratando de ultrajar y hablando sin temor, ubieran de contenerse cada bes q suseda algo en esta hacienda (Cartas de Zapotlán, caja 2, marzo 4 de 1897. AHCG).

Para los indígenas era clara la simpatía entre las élites locales y el Gobierno. Los motines indígenas y la ocupación de las haciendas eran una forma abierta de rechazo de las comunidades contra el despojo que de manera legal efectuaron los terratenientes de la región. No obstante, a la par que los indígenas llevaban a cabo este tipo de acciones, el Gobierno regional del sur de Jalisco llevaba a cabo disposiciones para mejorar su fuerza pública y ampliar su radio de acción en el territorio. Pues sólo a través del uso de la fuerza pública era posible replegar los motines. Por ejemplo se instaba a organizar una caballería conformada por 28 hombres (un teniente, un sargento, dos cabos y 24 soldados) cuyo propósito era garantizar la seguridad de los caminos y perseguir a los ladrones (Documentos cartas de Zapotlán 1824-1887, caja 2, folio 22, febrero 1868. AHCG). Las autoridades expresaban su preocupación para que los recursos de la hacienda pública se destinaran al mantenimiento y la ampliación de esta fuerza de seguridad. Si bien en los documentos de la Secretaría de Gobierno del estado de Jalisco se carece de un amplio historial de conformación de gavillas en el sur del estado, en comparación con otros cantones del centro y del norte, y además si se tiene presente que las autoridades reiteraban en la prensa la normalidad del orden público en el sur de Jalisco, esto llevaría a pensar que las comunidades indígenas de esta región no se expresaron en contra de la individualización de las tierras de comunidad, o que el proceso de cambio en el orden social comunitario no alteró sus vidas. Sin embargo, se ha registrado que en contra de esta suposición, motines, protestas en los linderos y en las haciendas en la región, así como conformación de gavillas sí existieron. Los indígenas del sur de Jalisco trataron de asegurar parte de sus tierras de comunidad a través de la batalla legal en los tribunales y mostrar su inconformismo contra el despojo. Éstas pueden parecer acciones aisladas, pero estaban dirigidas contra los hacendados y las autoridades que permitían la expropiación. En los actos reaccionarios encontramos

que las acciones de los indígenas no la llevaban a cabo sujetos que actuaba solos, sino grupos de indígenas organizados en contra de las Leyes de Reforma. Aunque no encontramos grandes revoluciones o actos abiertos de resistencia de forma continua, no por ello se puede afirmar que los indígenas del sur de Jalisco se conformaron y aceptaron su destino. Si para las élites regionales eran actos vandálicos de sujetos primitivos atrapados en la ignorancia, para los indígenas eran acciones con las cuales se buscaba mantener su antiguo orden, siguiendo las disposiciones jurídicas del Gobierno liberal; es decir comportándose como "ciudadanos indígenas", y de forma paralela desarrollando formas de agitación social a través de pequeñas insurrecciones. La segunda se desarrollaba cuando la primera se perdía. En este contexto nos preguntamos ¿los indígenas buscaron otros mecanismos que no descansaran en la propiedad comunal? y ¿trataron de reconstruirla de otra forma? Uno de los espacios que representaba el desarrollo de los vínculos sociales, la ayuda mutua y la reciprocidad entre los miembros indígenas fueron las cofradías de indios, a partir de éstas los indígenas proyectaron otra forma de pensar y de recrear la comunidad indígena con un tipo de organización social y un proyecto colectivo. En el siguiente capítulo se abordará cómo los nahuas imaginaron y dieron forma a la comunidad, pues ellos no concebían que su orden social el cual había logrado transformarse y sobrevivir en la época colonial, podía desvanecerse en el nuevo contexto de las individualizaciones.

Capítulo 5
Las festividades religiosas, el último refugio

Se podría pensar que la comunidad indígena nahua estaba a punto de desaparecer, ya que sin tierras comunales, y carente de un gobierno indígena que la representara, se desvanecería rápidamente. Sin embargo, ante este proceso los nahuas desplegaron de forma creativa otros mecanismos que remitían a la parte más intangible que sustenta una parte de sus relaciones sociales: sus creencias, y basadas en éstas dieron forma y vida a una comunidad que se negaba a ser parte del pasado. A partir de ellas los nahuas reconstruyeron los pilares del orden social comunitario. Pero, ¿cómo lograron esto? Lo hicieron por medio del rescate y el énfasis en sus tradiciones culturales. Los nahuas moldearon la construcción de una comunidad que se definía en la esfera de las cosmovisiones, pero esto no significaba olvidar los litigios de tierras y dejar a un lado las largas luchas llevadas a cabo en toda la centuria, por el contrario, a través del sistema de creencias los nahuas recordaban una y otra vez la posesión ancestral de su territorio.

De acuerdo con Víctor Manuel Téllez, en la comunidad se encuentran entrelazadas dos dimensiones: la dimensión humana y la divina. La dimensión humana desarrolla una fuerte interacción social, política y económica basada en el derecho a ejercer control sobre los recursos de la comunidad: tierras, aguas, bosques, etc., así como la forma de distribución y regulación; en su dimensión divina, la comunidad y su territorio se convierten en un espacio sagrado, un don concebido a los hombres por los dioses que requiere del cumplimiento de actividades ceremoniales, coordinado por una estructura sacerdotal que sirve como intermediaria entre lo terrenal y lo sobrenatural (Téllez, 2011: 42). En ésta, los indígenas llevan a cabo un ciclo ceremonial que incluye peregrinaciones, ofrendas y sacrificios, así como un discurso mítico y ritual. A través de estos mecanismos las comunidades recrean y recupe-

ran una dimensión étnica para asegurar su existencia y autonomía (Téllez, 2011: 42).

Luego del proceso de individualización y pérdida de las tierras comunales, la dimensión divina se convirtió para los nahuas del sur de Jalisco en un espacio de vida para organizar de nuevo la comunidad. En este capítulo se reconstruirá cómo los indígenas comenzaron a idear esta dimensión y cómo ésta pasó a ser el fundamento de la comunidad. Sin embargo, es necesario subrayar que sólo se reconstruirán los inicios, es decir el momento cuando los nahuas deciden acoger y desarrollar esta dimensión.

Las capillas convertidas en fortín

Uno de los espacios de vida comunitaria donde los indígenas se reunían para practicar su culto privado eran las capillas, construidas en el sur de Jalisco en 1533 a cargo de la orden franciscana; la mayoría de ellas funcionaron primero como hospitales durante la Colonia. Allí los misioneros atendían las epidemias y las enfermedades de los indígenas con el fin de frenar la disminución de la población a finales del siglo XVI. Sin embargo, atender a los indígenas enfermos no era el único fin que tenían los misioneros con la fundación de hospitales, en ellos se ponía empeño en "hacer más asiduas las prácticas religiosas, y la vida espiritual más honda y más elevada" (Ricard, 1995: 262). Con el tiempo los hospitales se convirtieron en casas de oración, donde los indígenas llegaban a serenar su alma, reuniéndose con cierta regularidad para rendirle culto especial a la Purísima Concepción, patrona de los hospitales. Estos espacios eran administrados por la república de indios, la cual se ocupaba de su mantenimiento, los frailes sólo fungían como regentes. Por ejemplo, en 1779 eran las caciques indígenas de Zapotlán: Ana de Luna y Juana, las encargadas de adornar las capillas de alhajas y utensilios, y fueron ellas las que patrocinaron la construcción de la casa que habitaba el cura doctrinero, además entregaron los dos edificios públicos a los franciscanos.

> El origen de fundación de esta Parroquia, sus adornos, alhajas, utensilios, y la Casa en que moraban los Religiosos Curas doctrineros Doña Ana de Luna, y la hermana Doña Juana, Indias Caciques Principales de este Pueblo,

> en cuyo conocimiento ha habido, y lo ha Juzgado por haber sido de toda Verdad, Cristiana, y arreglada conducta los Antiguos [...] con el trabajo personal de todos los Indios del Pueblo y fue del producto de la fabrica de la misma parroquia y fue hasta el año de mil setecientos cuarenta y nueve, que la demolieron los temblores, y con el mismo trabajo de los Indios se alla en el estado en que se encuentra, y con las alajas antiguas, y reformada por los mayordomos de nuevo con esmero y cuidado y con el trabajo personal de todos los Indios de este pueblo, entregándolos a los Religiosos, sin contienda, ni contradicción alguna como bienes vinculados con la Parroquia sin consideración alguna de que estos pudieran tocar o pertenecer a los religiosos de San Francisco [...] las Señoras Lunas, siendo su voluntad expresa el derogar sus gastos a beneficio de la parroquia ya que su permanencia en este Pueblo, y sin consideración alguna de que fuese para los Religiosos de San Francisco pues no bastando estos nada como se verifica hasta el día, sino es, el Pueblo (Franciscanos 1773-1780, caja 278, expediente 18, legado 503. Fondo Diocesano. Archivo Histórico Casa Morelos, en adelante AHCM).

Como se observa, en la república de indios las autoridades nahuas eran las encargadas de financiar la construcción de las parroquias y de las capillas, además de asistir en la construcción de la casa de los párrocos doctrineros y de edificar de nuevo los espacios religiosos cuando éstos sufrían daños producto de los sismos que azotaban a la región. Los indígenas entregaban las capillas y los objetos a los religiosos, pero estos bienes no eran para el usufructo de la iglesia sino para el servicio público, para la república, es decir para el pueblo en general.

De acuerdo con Annick Lempérière, el modo de gobierno corporativo, bajo todos sus aspectos, permitía incluir a amplios sectores del público en las ventajas de la reciprocidad. La eficacia del sistema necesariamente recaía en la posesión de bienes comunales. Dichos bienes permitían integrar a una gran parte de la población en la vida colectiva, ya fuera en sus formas religiosas o profanas, y no se limitaban a los círculos que tenían acceso a los cargos y que encarnaban la autoridad (Lempérière, 2013: 103). El público se reconocía tanto en los bienes comunales de la ciudad como en las capillas de las cofradías de los barrios (Lempérière, 2013: 103). Además, la "economía de la salvación" proporcionaba trabajo, pues los templos eran renovados y reparados constantemente (Lempérière, 2013: 104).

El desarrollo de la religiosidad en los pueblos a través del establecimiento de cofradías y la construcción de las capillas no sólo

integraba a la población mediante el trabajo de construcción y el desarrollo de obras pías, también las relaciones que allí se establecían entre curas e indígenas permitían el control de las conductas de los naturales, pues al mismo tiempo que se desarrollaba el culto católico, los indígenas daban rienda suelta a sus propias cosmovisiones, las cuales sobrevivían al interior de la vida familiar y cotidiana de los nahuas. En la república de indios coexistían elementos paganos y cristianos, por lo que los curas franciscanos tuvieron que tratar de adaptar el mundo católico al comportamiento de los indios como una estrategia para que el cristianismo comenzara a ser parte de su vida. De este modo, para que la conversión de los indios no fuera lenta y gradual, los frailes dispusieron de capillas en cada uno de los barrios indígenas del fundo legal, las cuales se convirtieron en "el recinto de las procesiones, de las fiestas a campo abierto, de los bailes sagrados y en suma de toda manifestación de la vida colectiva" (Ricard Robert, 1995: 268). Igualmente, se emplearon las capillas abiertas localizadas en el ala derecha o izquierda del templo principal, en éstas el sacerdote celebraba misa para todos los devotos.

A pesar de que las autoridades indígenas apoyaran tanto la construcción de capillas como las viviendas de los curas doctrineros, y aunque los franciscanos se hubieran caracterizado por establecer relaciones cercanas con los nahuas, la conversión de los indígenas no fue una tarea fácil, pues no todos estaban convencidos de aceptar el credo cristiano y dejar a un lado sus propias creencias. Por ejemplo en 1792 en el pueblo de Tuxpan se celebró un juicio contra un natural del pueblo, José Toribio Solano, quien al departir en una tienda con sus amigos y familiares comenzó a blasfemar contra la religión católica. Sus palabras fueron tomadas por algunos testigos, como Eusebio, indígena nahua quien no dudó en comunicar al clero la inconformidad que sentía José Toribio con la doctrina cristiana; Eusebio afirmaba que había escuchado "blasfemar como un hechizero al indio" (Justicia Inquisición 1787-1797, caja 1244, expediente 152. Fondo Diocesano. AHCM). El caso fue remitido al Obispado de Valladolid,[1] donde decidieron

1. En la época colonial el sur de Jalisco pertenecía al Obispado de Valladolid, en la actualidad Michoacán; éste era el encargado de redimir y organizar todos los asuntos

abrir un juicio contra José Toribio; en éste lo exhortaban a ratificar su creencia católica o de lo contrario sería conducido a la cárcel del pueblo. El juez Vicente Correa llevó a cabo la comparecencia:

> Citando en estas Casas Curales hice comparecer ante mi a José Toribio Solano al que doy fe y conozco quien se halla en Captura en la Carcel del citado Pueblo, y haviendo instruido en la gravedad de la Retirada del Juramente [...] que haviendo tomado un poco de Aguardiente en una de las tiendas de este Pueblo en compañía de un amigo suyo se condujo a la citada Huerta platanar en la que estaban jugando varios sujetos y con ellos su hermano Joaquín Solano [...] mientras estaba en el juego preguntaba así mismo si recuerda haber blasfemado contra Dios y la Santísima, sus Santos, Sacramentos y todas las cosas sagradas, y no se acuerda de manera alguna, habían conocido jamás semejantes excesos. Preguntando así mismo si creía en todos los misterios de una verdadera religión católica, que era un hecho el Cargo de la Cedula de Comunión del presente año con que satisfacción el haber cumplido con los preceptos de la Nuestra Santa Madre Iglesia, pero no sabía donde la había verificado en el Pueblo, pero no sabía donde estaba las citadas cedulas de la Comunión, y que no se acordaba de cosa alguna (Justicia Inquisición 1787-1797, caja 1244, expediente 152. Fondo Diocesano. AHCM).

En los lugares cotidianos los indígenas a finales del siglo XVIII expresaban su inconformidad con las creencias católicas. Luego de varios aguardientes la autocoacción comenzaba a ceder y el cuestionamiento al desarrollo de las prácticas de la religión católica ganaba terreno. Aunque José Toribio afirmaba no acordarse de blasfemar el bautismo, la creencia en los santos, en un único dios, la Virgen y los sacramentos, sabía que apelar al olvido era la mejor estrategia para quedar libre y para que el clero no lo molestara más. En los espacios informales era donde los indígenas manifestaban sus opiniones lejos de la presencia de la Iglesia, pero no por ello estos lugares estaban exentos de testigos que podían demandar cada palabra pronunciada y cada acto que atentara contra el establecimiento de una misma fe y de una misma iglesia. Como lo afirma Annick Lempérière, la estructura corporativa era una

---

concernientes al trabajo misionero de la Iglesia católica. Este obispado abarcaba pueblos, villas y ciudades que iban desde la costa pacífica (actualmente Guerrero, Colima y Michoacán) hasta el sur de Tamaulipas, junto con la totalidad del estado de Michoacán y buena parte de Guanajuato, Jalisco y San Luis Potosí (Carrillo Cázares, 1996: 9).

estructura de policía, de contención y de vigilancia de los comportamientos que no dejaban gran lugar a la transgresión (Lempérière, 2013: 104), en ésta la corrección de las conductas era una tarea que debían cumplir todos los vecinos, la "corrección fraternal", ésta permitía prescindir de una fuerza de policía, por lo que blasfemar era considerado más grave para la salud pública que pasar por alto las ordenanzas relativas a la limpieza de las calles (Lempérière, 2013: 104). En consecuencia, al estar los sujetos integrados al interior de un orden corporativo, siempre estaban sometidos al grupo.

A pesar de esto, los indígenas tenían estrategias de selección de sus creencias. Si bien la presencia de la Iglesia era muy fuerte, aún subsistía un mundo indígena que sobrevivía al interior del culto católico. Para facilitar la conversión de los indígenas los franciscanos hicieron uso de la música para atraer y retener a los indios en la iglesia. En la época prehispánica las fiestas eran continuas y largas, por ello había necesidad de reemplazarlas por algo similar. Según el Códice Franciscano habían dos razones para adelantar esta labor: primero, que la semejanza de la antigua religión con la nueva no fuera desfavorable a ésta, sino que en la nueva hallaran también fuentes de regocijo y bellos espectáculos, y segunda, que no sucediera que los indios privados de la antigua pompa religiosa, sin nada que la sustituyera se vieran tentados a resucitar en secreto sus antiguas fiestas o al menos entregarse a una ociosidad nociva que viniera a parar en todo género de vicios (Ricard Robert, 1995: 273). Así, con el fin de facilitar la conversión de los indígenas los franciscanos integraron las prácticas indígenas al culto religioso católico.

Con el auspicio de los curas franciscanos a las procesiones, las danzas, las fiestas y la adoración a las imágenes, los indígenas lograban recrear su cosmovisión y adaptar algunos aspectos de la religión cristiana en las capillas. Muchas veces los bailes sagrados de los indígenas sustituían la celebración de los divinos oficios, pues los indígenas no lograban colmar sus necesidades espirituales con las celebraciones litúrgicas, pues éstas eran muy específicas, contrario a las numerosas prácticas rituales que tenían los indígenas. Para lograr esto, los franciscanos se sirvieron del uso de imágenes, para tratar de integrar la visión de mundo católica con la cosmovisión politeísta de los indígenas nahuas; esto dio como resultado

la creación de un universo santoral que los franciscanos no llegaron a imaginar. A mediados del siglo XIX el culto a los santos aún no estaba presente en el templo principal de los pueblos. Para esa época los templos principales todavía no habían sido colmados de santos indígenas. Las imágenes de Jesucristo, la Virgen María, San José, el Espíritu Santo, los apóstoles y los santos de las órdenes religiosas eran las figuras que resaltaban en el altar mayor. Entre tanto, en las capillas de indios se desplegaba el culto de los santos de manera sin igual; por nombrar sólo algunos: San Sebastián, el Señor del Perdón, San José, San Juan Bautista, San Miguel, San Juan Evangelista, San Bartolo, San Lucas, San Marcos, entre otros. El mundo del templo principal del pueblo y el mundo de las capillas de indios estaban claramente diferenciados en tres aspectos: la autoridad religiosa, las actividades que se practicaban y por supuesto la supervivencia del politeísmo en el mundo indígena. En el templo principal la imagen de la divinidad estaba representada en un dios supremo. Entre tanto, en el mundo indígena la disgregación de dioses entendidos como santos era lo que alentaba la acción de los indígenas sobre las imágenes. Los frailes hicieron del culto de las imágenes el vehículo por medio del cual enseñaron la existencia de un dios único y universal con relativo éxito, pues los indígenas superpusieron los santos a cada una de las deidades locales y regionales que tenían, las cuales hacían referencia a cada una de sus necesidades materiales o espirituales. La evangelización fundió el universo ancestral y sagrado de la cultura nahua con las enseñanzas católicas que los frailes franciscanos profesaban. Durante este proceso el mundo religioso de los indígenas no cambió sino se adaptó a nuevas condiciones, sin que ello hubiera significado una transformación radical de su visión de mundo.

De acuerdo con David Tavárez Bermúdez, a diferencia de las sociedades cristianas, la afiliación de los individuos a una comunidad de creyentes en sociedades mesoamericanas no se basaba en la aceptación de un dogma, sino en el núcleo de prácticas rituales corporativas. En las comunidades coloniales una sutil gradación de espacios públicos y privados contenía prácticas rituales que iban de las celebraciones públicas cristianas consideradas como ortodoxas por las autoridades eclesiásticas y civiles, a los actos públicos y privados de propiciación o adivinación percibidos como

sospechosos o como delitos contra la fe cristiana (Távarez, 2012: 31-35).

Además, existía una distinción entre los ámbitos electivos o colectivos. Los individuos y familias participaban en la esfera electiva de manera relativamente voluntaria, porque no había ninguna obligación absoluta en cuanto a la participación, y los objetivos pragmáticos perseguidos tenían una gran variación. Como lo entiende David Tavárez, los indígenas se movían en un binomio electivo/colectivo, es decir independientemente del despliegue que la Iglesia católica llevó a cabo en la vida de los indígenas, éstos tenían la capacidad de elegir sus prácticas religiosas al interior del mundo corporativo, por lo que existía una amplia gama de respuestas indígenas utilizadas por las comunidades indígenas dentro del diverso cuerpo social de la monarquía española (Távarez, 2012: 35). Razón por la cual al interior de las comunidades los especialistas rituales estructuraban sus prácticas de acuerdo con un conjunto de conocimientos rituales que estaban en flujo y cambio perpetuos mediante el intercambio, la circulación, la imitación y la acumulación (Tavárez, 2012: 33); como afirma David Tavárez, no era simplemente una noción de sincretismo y de hibridación (Tavárez, 2012: 35).

En el sur de Jalisco los colaboradores indígenas de los frailes tuvieron un rol importante a la hora de establecer un programa religioso al interior de la comunidad nahua; más allá de la acomodación y adaptación de las devociones indígenas al dogma católico, los indígenas seleccionaron de manera consciente cuáles prácticas rituales podían afianzarse y construirse en los diferentes espacios de vida comunal en la época colonial. Uno de ellos fue la creación de un mundo de santos católicos que personificaban a las divinidades indígenas de la siguiente forma:

> San Miguel y el Demonio vencido fueron vistos como símbolos de las fuerzas cósmicas en pugna, como el águila y la serpiente, el día y la noche, la luz y las tinieblas, la vida y la muerte. San Juan Bautista, por su asociación con el agua, fue comparado con Tláloc, dios de las lluvias y señor del Oriente. Santa Ana, la abuela de Cristo, sustituyó a Toci, abuela de los dioses, y san José anciano tomó lugar del dios viejo del fuego [...] los pueblos encontraron en los santos el mejor símbolo de cohesión para reconstruir su mundo espiritual (García Rubial, 2001: 37).

La religión indígena fue una construcción histórica que se orientó en la tradición cultural mesoamericana, y en la que existía una estructura básica del ciclo de fiestas agrícolas acompañada del culto católico dedicado a cristos, vírgenes y santos. Los indígenas reelaboraron simbólicamente su mundo religioso, dando lugar a una tradición religiosa muy versátil y compleja que con el pasar del tiempo fue haciéndose cada vez más rica (Gámez Espinosa, 2012: 12). La concepción del mundo que tenían los indígenas siguió existiendo en forma de santos. De acuerdo con Alejandra Gámez Espinosa:

> La religión indígena fue un producto histórico, singular y renovado, proveniente de la tradición cultural mesoamericana, del cristianismo colonial y neocolonial. Pero, si bien es una construcción que se renueva, su especificidad se observa en la vigencia de la tradición mesoamericana, que tras siglos de represión, permanece actualizada y vigente, y la cual es la hebra conductora de la cultura de los pueblos indios (Gámez Espinosa, 2012: 18).

Las dinámicas locales de incorporación, apropiación y resignificación dieron como resultado un complejo religioso en el mundo indígena (Gámez Espinosa, 2012: 18). En el sur de Jalisco éste se caracterizó por el culto a las imágenes en las capillas y el desarrollo de las festividades agrícolas. Antonio Toledo, un fraile franciscano que visitó la región, describió la vida de las capillas en esa región, así como la elaboración y conservación del universo santoral:

> [...] en el fondo hay un lienzo de la Dolorosa y San Juan Evangelista, que apenas se percibe y son de pincel muy malo. Las hornacinas laterales ocupan San Juan Bautista, titular de la capilla y Patrón principal del Pueblo, como dicho es, representado en dos esculturas de talla muy antiguas, una un poco más grande que la otra. Sobre la dizque piel de camello, con aforros de color rojo tiene camizones de algodón, de textura antigua e imperfecta (indudablemente del que las mismas indias usan y quizás aquí mismo, y tal vez en el Hospital tejían con el zozopastle) que deben de tener no pocos años, y otros tantos bocados que les han sacado los roedores. Dentro de la hornaima hay hasta cuatro vetustísimas cuanto imperfectas imágenes de Nuestra Señora del Rosario, según dicho de las indias (pues no la muestran) con calzoncitos de indianilla negra con pintas blancas [...] (Toledo Antonio. Apuntes, caja 2, mayo 26 de 1912. AAG).

De acuerdo con el relato del fraile, los indígenas tenían lienzos de la Dolorosa y de San Juan Evangelista, así como esculturas de

santos elaboradas de forma rudimentaria. Los indígenas los vestían con sus propias telas y aunque eran imágenes imperfectas, para ellos eran sagradas. Éstas pertenecían a un mundo que trataban de mantener intacto y lejos de la Iglesia, quien consideraba la adoración a las imágenes como idolatría y fetichismo. Al respecto el Fray comenta:

> La triste fama que se han creado "las cosas de indios", tienen en abandono lo que hay aquí *muy más que reparable,* y sin recta dirección lo que la ignorancia de éstos parvulillos aún hoy, no alcanzan a acertar. Bien es cierto temor, cierto fanatismo, a veces con repuntes de supersticioso, el carácter de la raza... ¡qué sé yo! Cierran la puerta al remedio y corrección, y aún la pobreza misma [...] (Toledo, Antonio. *Apuntes*, caja 2, mayo 26 de 1912. AAG).

A pesar de los juicios que hiciera la Iglesia sobre el culto a las imágenes, para ellos cada dios, cada santo concedía un favor especial. Las imágenes eran la expresión de la divinidad para los indígenas y contenían propiedades exclusivas que las diferenciaban del resto. Al interior del mosaico de santos existía una jerarquía que determinaba el tipo de acción que emprendían los indígenas. No era lo mismo organizar las festividades para el santo patrón que para el santo de un barrio de indios, como tampoco eran lo mismo las dádivas que cada santo confería. Los nahuas llevaban a cabo rezos en lengua nahua, ofrendas, danzas y organizaban un programa ritual definido a cada santo, el cual otorgaba un favor específico.

El culto privado que los indígenas realizaban a las imágenes comprendía diversas actividades, entre ellas sobresalían las peregrinaciones a las faldas del Volcán de Colima acompañadas de danza y música, así como las celebraciones festivas para cada uno de los santos. Prácticas que eran realizadas a través de un sistema de cargos en el que tomaban lugar el mayordomo, el prioste, el oficial, así como los tlayacanques del pueblo. El culto a las imágenes de los santos estaba acompañado de una organización social y política que hacía posible la realización de actividades festivas de manera regular.

En el mundo indígena el universo de creencias era tan amplio que el culto católico no los llegaba a satisfacer por completo. Para los indígenas la creencia en un solo dios no era suficiente ni comprensible; de igual forma la asistencia a misas y la administración de los sacramentos no lograban abarcar las cosmovisiones que te-

nían los indígenas. El culto católico formaba parte de un mundo lejano que no se relacionaba con sus necesidades ni con sus deseos.

En efecto, las actividades que se llevaban a cabo en el templo principal del pueblo no tenían equiparación con las diversas prácticas ceremoniales y religiosas que realizaban los indígenas en las capillas y en sus lugares de encuentro. Desde los primeros años de la evangelización los frailes franciscanos permitieron en las capillas:

> [...] la danza en los atrios, al darse cuenta de que para los indios era fundamental cantar y bailar a sus dioses [...] Los frailes dieron a estas danzas el simbolismo cristiano de una lucha entre la fe y la idolatría, pero para los indios fue un medio ideal para mantener vivos muchos de sus antiguos ritos. Antes de comenzar los bailes, los danzantes iban al mercado para que los pintaran de colores a la usanza antigua, y cuando cantaban durante las danzas, remarcaban el principio y el final del canto cristiano, pero en medio insertaban plegarias a sus dioses que decían en voz baja (Toledo, Antonio. *Apuntes*, caja 2, mayo 26 de 1912. AAG).

Para mediados del siglo XIX las fronteras entre las capillas de indios y el templo principal estaban demarcadas. La asistencia de los indígenas al templo principal no representaba una actividad fundamental en sus vidas, como sí lo era para los blancos y los mestizos. Mientras que las capillas eran el centro de reunión, de reciprocidad entre los indígenas, y lugar donde se repartían las obligaciones en la comunidad para la realización de las distintas actividades ceremoniales, convirtiéndose éstas en el eje de su vida religiosa. En ellas los indígenas organizaban el mundo en cada fiesta y en cada acto.

Entre ruinas y fe

La ola del liberalismo también llegó a las capillas de indios pertenecientes al fundo legal de los pueblos. Con el Decreto del 25 de septiembre de 1861 se estipulaba que "todos los bienes debían repartirse, considerándose con tal carácter las fincas urbanas que existían en esta Ciudad con el nombre de Capillas" (Sentencia del Señor Juez 1ero de Ciudad Guzmán, caja 2, legado 1900-1989, expediente 1, diciembre 28 de 1868. Fondo parroquias. AAG). La Comisión Repartidora comenzó a informar al Gobierno sobre el

estado en el que se encontraban las capillas de indios de Zapotlán el Grande a mediados del siglo XIX:

> La comisión vé que cada día se arruinan más, y á excepción de la conocida por de San Antonio, en donde se celebran el culto público, debido á la devoción de algunas señoras y á la cooperación del Pbr. D. Santos Cárdenas, las demás están abandonadas ó dedicadas á una grangería farisaica (Sentencia del Señor Juez 1ero de Ciudad Guzmán, caja 2, legado 1900-1989, expediente 1, diciembre 28 de 1868. Fondo parroquias. AAG).

La Comisión Repartidora distinguía de manera específica las capillas donde se adelantaba el "culto público" y las capillas dedicadas a la "grangería farisaica", es decir, las capillas de indios donde los nahuas practicaban el culto a las imágenes y donde los indígenas llevaban a cabo sus ceremonias religiosas. En Zapotlán se había procedido a repartir las capillas que los indígenas aún utilizaban. Entre tanto, los templos religiosos que habían sido apropiados por la iglesia no eran objeto de repartimiento, como por ejemplo la capilla de San Antonio. En consecuencia, los espacios de vida comunitaria iban siendo reducidos a medida que avanzaba la reforma liberal sobre la vida de los indígenas.

De igual forma, en Tuxpan el sacerdote comenzó a informar a los comisionados sobre los templos religiosos que estaban en manos de los indios. Una de ellos era la capilla del Platanar que se encontraba fuera del pueblo, y donde los indígenas que vivían en los ranchos realizaban sus ceremonias religiosas. El cura notificaba que "en los ranchos de Atenquique del Platanar, aún los indígenas llevaban a cabo sus antiguas prácticas"; además añadía: "Digo sobre este particular para legalizar y evitar la venta [...] no he podido hallar un documento acerca de la propiedad de la capilla del Platanar" (Febrero 16 de 1861, caja 1, legado 1860-1869. Fondo parroquias. AAG). Un espacio que había gozado de relativa autonomía desde la Colonia, pronto comenzó a ser instigado tanto por la Iglesia como por el Estado. Desde el siglo XVIII la institución eclesiástica había visto cómo las capillas de indios se habían convertido en recintos donde los indígenas llevaban a cabo sus cultos a partir del uso de las imágenes católicas. Al quedar libres estos espacios gracias a la reforma liberal, la Iglesia pensaba ocuparlos completamente. Sin embargo, las leyes también actuaban en su contra.

Veinte años después de emitido el decreto, las capillas de indios aún subsistían en Tuxpan. El cura de ese entonces, José María Partida, describía sus riquezas:

> En este pueblo hay algunas capillas que tienen los indígenas, una en cada barrio y con sus nombres de San Antonio, San Francisco, San Miguel etc. En estas capillas que no son más que casas de teja con su solar, tienen sus imágenes y estos tienen algunas alhajas de plata, de los cuales sé que han vendido unas y empeñado otras haci como algunos solares o capillas, y aunque ningún Cura ha tenido un Dominio directo sobre estas casas y solares, porque alegan los indígenas que son de su propiedad pues se los legaron sus padres; sin embargo aún me parece es mi deber recoger esas alahajas supuesto que son dedicadas al culto, y con este fin las dejaron los antepasados asegurándolas con escrituras a sus deudos y según parece esto fue para que estuvieran bien seguras y no para que pudieran disponer de ellas y temo por tanto que se han vendido estas cosas como los que han comprado hayan incurrido en censuras, por tal motivo suplico a Vuestro Señor se sirva decirme como devo portarme en estos casos para mi gobierno (octubre 12 de 1882, caja 1, legado 1860-1869. Fondo parroquias. AAG).

Efectivamente, la Iglesia no había logrado tener un dominio completo sobre las capillas y algunas de ellas permanecían pese al progreso de la desamortización. Para finales del siglo XIX los indígenas aún contaban con "cierto nivel de autonomía" en su manejo. Las capillas eran uno de los últimos bienes comunales que aún conservaban los indígenas después del proceso de individualización. Éstas representaban la sobrevivencia de un orden corporativo que se negaba a sucumbir, pues en torno a ellas se desarrollaba un tipo de organización social así como actividades, obligaciones y control entre sus miembros. Además, era el espacio donde los nahuas representaban y reinventaban el mundo cultural y tradicional indígena. No obstante, los efectos del liberalismo eran visibles. Los indígenas habían vendido una parte de las riquezas que ornamentaban los altares para pagar a los apoderados que trataban de recuperar las tierras comunales en los tribunales.

De igual forma, al minarse la autoridad indígena, el control que éstos tenían sobre su propia clase social era cada vez menor; en consecuencia, con el desarrollo de la reforma liberal los sujetos podían vender fácilmente las alhajas de las capillas o quedarse con las imágenes de los santos sin que ninguna autoridad indígena interviniera. El desarrollo de la individualización de tierras socavó

la noción que existía en el mundo corporativo sobre los bienes colectivos. En consecuencia, una parte de la comunidad comenzó a desdibujarse, pues los soportes materiales que remitían a una idea de comunidad basada en el engrandecimiento de la utilidad pública paulatinamente se estaba perdiendo.

Al fomentarse la venta de las capillas, muchas de ellas pasaron a manos de familias indígenas y familias no indígenas. Cuando permanecían en propiedad de indígenas, el culto no desaparecía de forma instantánea sino se afianzaba en espacios cada vez más cerrados, en el que la iglesia no podía acceder con facilidad. Una de las características que tuvieron las capillas de indios fue su efecto centralizador sobre los cultos. Esto le permitió a la Iglesia supervisarlos. Entre tanto, cuando las capillas pasaban a manos de blancos o mestizos, algunas de ellas servían al culto católico familiar, otras dejaban de funcionar y se convertían en simples vestigios.

Con la venta de las capillas y su expropiación éstas se transformaron en dominios controlados por sujetos particulares. La individualización de las capillas llevó a que el culto a las imágenes fuera mucho más privado, pues algunos indígenas tomaron las imágenes de los santos en calidad de bienes particulares. Las imágenes terminaron en manos de familias y otras fueron resguardadas por los tlayacanques. Un ejemplo de ello fue la acción que emprendió el tlayacanque de Zapotlán, Patricio Guzmán, quien hurtó la imagen de Nuestra Señora del Platanar y la retuvo durante 16 años. Cuando se acercó el día de su muerte, el tlayacanque decidió devolverla a los indios de la región.

> Ésta es la imagen del Platanar que indebidamente retenemos: yo ya me voy a morir y no quiero llevarme ese pecado: Esa Imagen es de Platanar, llévesela Ud., si me la reclaman aquí, les diré que la llevaron en calidad de prestada; pero ustedes ya no permitan su regreso. Aquí está este documento, para que en caso de reclamo, lo presentan y no los perjudiquen (Ruvalcaba, 1938: 68).

Patricio Guzmán pensaba que reteniendo la imagen del Platanar la comunidad indígena de Zapotlán volvería a reunirse en torno a ella. Para el tlayacanque poseer la imagen y resguardarla era una estrategia para que la comunidad indígena no se desvaneciera conforme al desarrollo del proceso individualizador. El tlayacanque concebía que una forma de conformar de nuevo la empresa

común era mantener las imágenes santorales. Las imágenes eran colectivas no solamente porque proveían cohesión social, sino porque era lo último que quedaba de los recursos de la comunidad; además éstas estaban relacionadas con una dimensión divina, ya que a partir de éstas los indígenas articulaban sus actividades ceremoniales.

Al expropiarse las capillas, las ceremonias e imágenes de los indígenas se quedaron sin un lugar para su conmemoración. Es decir, los indígenas experimentaron un tipo de "desterritorialización de los cultos y de las imágenes". Esto condujo a que se vieran obligados a utilizar diferentes estrategias, como: desprenderse de las imágenes y entregarlas a otras comunidades en las que todavía existían capillas de indios, hurtar algunas de ellas buscando un lugar privado para su adoración, tratar de asistir a lugares o eventos que evocaban sus ceremonias ancestrales y, por último, al advertir lo limitados que estaban para llevar a cabo sus conmemoraciones, los indígenas asistieron con más frecuencia al culto católico.

En el sur de Jalisco fueron los indígenas de Zapotlán los más afectados en el momento de la expropiación y la venta de las capillas. Hacendados y mestizos de la región adquirieron rápidamente los bienes comunales de ese pueblo en complicidad con la iglesia, la cual fue testigo de los remates. Además, como se documentó en capítulos anteriores algunos tlayacanques participaron de las ventas y las donaciones de las capillas al Ayuntamiento. Sobre este caso, el cura de Tuxpan, Abraham García, observa lo que significó la pérdida de las capillas:

> Divididos los indios de Zapotlán una parte de estos se repartieron las capillas y terrenos y que a ellos pertenecía. Sin duda obraron muy mal, porque las capillas y terrenos estaban consagrados al culto de Dios. Yo no se más será el sentir de la Iglesia sobre este asunto. Por algún indio de aquí ha sabido que los indios de Zapotlán, dieron a los indios de aquí una imagen con el título de Nuestra Señora del Platanar. Esta imagen desde hace muchos años se ha traído en peregrinaciones en los pueblos del Platanar, de Tuxpán, de Zapotiltic y Zapotlán; con este motivo se le ha tributado un culto especial, los fieles le tienen mucho afecto, y por lo singular sé que la tienen, de ella han recibido innumerables favores (Julio 26 de 1902, caja 2, expediente 1, legado 1900-1989. Fondo parroquias. AAG).

Al no tener espacios dónde celebrar sus cultos religiosos, los indígenas de Zapotlán entregaron la Virgen del Platanar en calidad de donación a los indios de Tuxpan, quienes todavía contaban con algunas capillas, pues la desamortización de sus bienes se terminó de completar hasta principios del siglo xx. Contrario fue el caso de Zapotlán, que para 1870 no contaba con tierras, ni cofradías, tampoco con capillas e imágenes. En consecuencia, fue mucho más rápido el proceso de fragmentación y dispersión de los indios de Zapotlán en comparación con otros pueblos del sur de Jalisco.

Sin espacios comunales para celebrar sus creencias religiosas, los indígenas optaron por lugares personales para reunir a la población de su misma clase. Esto explica por qué el tlayacanque Patricio Guzmán decidió robar la imagen de la Virgen y retenerla en su casa. La Virgen del Platanar era el único objeto que tenían los indígenas para convocar de nuevo a la comunidad, la cual había quedado cabalmente disuelta a través de la confiscación de todos sus bienes comunales. El indígena tlayacanque pensaba que la comunidad sólo volvía a encontrarse en torno al culto de la imagen.

Finalmente, el tlayacanque decidió devolver la imagen de la Virgen a los indios de Tuxpan. Los indígenas de Zapotlán no tardaron en notar la ausencia de ésta en casa del indio, reclamándole su incapacidad al no poder retenerla. El tlayacanque respondió a su comunidad simplemente que "la había prestado por un mes y ya la regresarían" (Ruvalcaba, 1938: 68). Sin embargo, pasaron 10 días y los indios no tenían noticia de la imagen, así que decidieron ir por ella al poblado del Platanar. Para el tlayacanque fue difícil dejar a la comunidad nahua de Zapotlán sin la imagen, y sin un bien material compartido. Pero los indios de Tuxpan no permitieron la privación de su imagen, que en años anteriores había sido donada por los indios de Zapotlán y ratificaron dicha donación a través de un documento de entrega definitiva. Esto llevó a que los indios de Zapotlán iniciaran un juicio sobre la propiedad de la Virgen en contra de los indios de Tuxpan. Luego de un largo proceso jurídico finalmente el defensor del Platanar concluyó que la "Virgen del Platanar, luego es de Platanar. Si fuera de Zapotlán, se diría: Virgen de Zapotlán" (Ruvalcaba, 1938: 68). De esta forma se dio por terminada la sentencia.

Con la pérdida de la imagen los sujetos ya no contaban con ninguna base material que los ligara a los otros. La desintegración

era un hecho. No quedaban bienes materiales, como tampoco actividades de compromiso común. Por consiguiente, era necesario construir otras formas de identidad en las que la reciprocidad y la obligatoriedad estuvieran presentes. Cabe preguntarse ¿qué pasó entonces con el mundo indígena cuando todos los bienes comunales, incluidas las capillas, se perdían durante el proceso de individualización? y ¿cómo podía sobrevivir una comunidad sin bienes y sin tierras?

Los inicios de la reinvención de una tradición

Pese al desarrollo de la desamortización de la reforma liberal, la Iglesia comenzó a ocupar algunos de los espacios de vida extinguidos de los indígenas. Su objetivo inmediato fue tratar de desmantelar los "antiguos cultos", por prácticas religiosas eminentemente católicas. No obstante, este proceso no fue inmediato y generó conflictos con los indígenas de la región. Al no contar con sus capillas y con sus propias imágenes, los indígenas acudían con más frecuencia a la iglesia principal. Los curas registraron un aumento de la religiosidad en los pueblos, esto les permitió emprender la reparación de algunos templos que antes pertenecían a los indígenas.

El cura José María Partida en 1868 informaba al respecto:

> [...] no tengo palabra para demostrarle a usted el avance que en la moralidad se ha conseguido [...] hay una frecuencia que escandaliza a los pueblos vecinos, verdaderamente edifican, dando por bien echo el apoyo tan grande que nosotros llevamos admirando todo esto, *la cooperación tan directa de las autoridades locales* quienes se empeñan en que entraran a los ejercicios tal vez lo que tengan mas necesidad. Esto me es demasiado satisfactorio, y quiero se sirva ponerlo en conocimiento del señor Vicario Capitular (Marzo 22 de 1868, caja 1, legado1860-1869. Fondo parroquias. AHCM).

A pesar de que el liberalismo fue el credo común en los ayuntamientos, para el poder local era imprescindible que los indígenas se volcaran al culto católico; fue así como las autoridades apoyaron a los párrocos en su intento de que los indígenas acudieran a la iglesia pese a que la desamortización y la secularización estaban en marcha. Por esta vía, el Gobierno local trató de evitar posibles

rebeliones que pudieran desencadenar los indígenas al verse sin ningún tipo de propiedad comunal.

En efecto, estudios recientes como el de Cecilia Adriana Bautista (2012) demuestran la "conciliación" entre el Estado y la Iglesia entre 1875 y 1895, la cual se caracterizó por el desarrollo de pactos y acuerdos legales y extralegales para establecer cierta gobernabilidad política. "La construcción de la nueva relación encontró su primer nivel en el papel que desempeñaron los párrocos y los jefes políticos, a nivel local" (Bautista García, 2012: 12); esto permitió a la Iglesia contar con el apoyo necesario, fortaleciéndose a través de la expansión de un nuevo asociacionismo que buscaba insertar el catolicismo al espacio público y renovar formas antiguas de cooperación como las cofradías y las hermandades.

La cooperación entre Iglesia y Estado ayudó a sustituir una idea de comunidad basada en la propiedad de los bienes inmuebles, por una idea de identidad comunitaria que evocaba la dimensión divina, la cual no estaba relacionada intrínsecamente con una base material. La comunidad dejaba de ser concebida como un conjunto corporativo cuyo objetivo era engrandecer, administrar y defender los bienes colectivos como tierras, cofradías y capillas a través del servicio público, para ser pensada en el ámbito de las actividades religiosas y festivas.

Con el desarrollo de la individualización de las tierras ya no existía una comunidad corporativa que a nivel económico y político respaldara al indigena nahua. A finales del siglo XIX el indígena comenzaba a trasegar un camino en el que las únicas bases de apoyo eran las relaciones de parentesco con su familia extensa y la participación en las actividades que organizaba la "antigua comunidad indígena", la cual se negaba a desaparecer y ser concebida como una reliquía. Para los indígenas nahuas el fin de los bienes materiales no significó el fin de la comunidad, sino el inicio de una nueva etapa en la que las celebraciones religiosas se convertirían en los eventos más importantes para renovar y actualizar el orden comunitario indígena. Esta decisión fue un acto consciente por parte de los nahuas, quienes aprovecharon el espacio que dejó el liberalismo al proclamar la libertad de cultos para los indígenas. Al permitirles practicar sus ceremonias, la atención de los indígenas se dirigió a reforzar sus creencias, por lo que "los indios en el siglo diecinueve tendieron a reproducir con mayor libertad sus

tradiciones" (Bautista García, 2012: 33), al mismo tiempo que el Gobierno evitaba mediante este mecanismo futuros levantamientos. Pues se podía dejar al indigena sin tierra pero no sin religión.

Diversas prácticas del mundo indígena siguieron existiendo como parte de una cultura que no se adhería "fielmente" a la Iglesia. Los nahuas emplearon la revelación cristiana en una forma muy estratégica. Si bien en las capillas los indígenas tuvieron una conexión directa con el dios cristiano y sus santos. El argumento de devoción de los santos cristianos fue utilizado por los indígenas para reproducir sus conocimientos ancestrales, los cuales quedaron en la memoria cultural de los nahuas. Aunque los indígenas podían desplegar sus creencias, eso no significaba dejar de lado el catolicismo, ya que la Iglesia seguía controlando el orden espiritual en los pueblos.

De acuerdo con David Tavárez, las creencias indígenas se inscribían en dos binomios colectivo/electivo. En el sur de Jalisco la esfera colectiva se caracterizó por la realización de actos públicos indígenas, los cuales pasaron por un proceso de negociación con la institución eclesiástica. En los actos públicos los indígenas representaban la absorción de los discursos doctrinales cristianos que más capturaban su atención como por ejemplo las celebraciones a los santos durante la semana santa, a su vez integraban los festejos relacionados con los ciclos agrícolas. En estas celebraciones los nahuas llevaban a cabo un programa festivo definido por el conjunto de autoridades indígenas encargadas de su organización. Mientras que la esfera electiva hacía relación con el mundo de símbolos y prácticas que los seculares conocían de manera imperfecta, como los rituales domésticos y los procedimientos para realizar curaciones (Távarez, 2012: 178). Éstos eran parte de la vida social y cotidiana de los nahuas, donde especialistas indígenas conocidos en la población local como "hechiceros, brujos o curanderos" eran empleados por los indígenas para solucionar distintos problemas, ya que contaban con conocimientos sobre plantas, ofrendas y distintas prácticas adivinatorias.

El desarrollo de las prácticas religiosas en el mundo indígena nahua comenzó en primer lugar ocupando el espacio del templo principal, ya que sin capillas los indígenas pensaban que debían ocupar ese recinto y desplegar más que nunca distintos servicios religiosos. La iglesia seguía representando para los indígenas, la

memoria inmediata de un mundo corporativo en el que obligaciones, servicio público y actividades eran las que aglutinaba a la comunidad en función de un proyecto colectivo. Los indígenas empezaron a solicitabar la conformación de confraternidades, la construcción de iglesias en los poblados y distintas actividades para que la población se aglutinara en torno a un objetivo espiritual y religioso. Con estas funciones los indígenas trataban de involucrarse cada vez más a la vida religiosa de los templos principales. Sin embargo, para los curas de la región la intromisión de los indígenas no era del todo bien vista.[2] Por ejemplo, los indígenas de Tuxpan pidieron la remodelación de los templos y demandaron la presencia de un cura originario de la población a la Arquidiócesis:

> Cacino Villanueva como representante general de los indígenas del pueblo de Tuxpan en unión de varios vecinos de nuestra clase, pasamos á exponer ante su Superioridad, nos conceda en el presente concurso nombrar a por Cura al señor Cura Don Jesus Cárdenas, es de mucha necesidad que tenemos pendiente la compostura del Hospital, la de la iglesia la del camposanto y demás, todo lo que trajo de Europa, todo esta alzado, no mas esperando se realicen nuestros deseos, á esto se agrega el derecho que le profesamos por ser nuestro paisano, aumentando esto mas al saber que ha pedido esta Parroquia sumamente pobre y de indígenas. Confiados en la Divina Providencia, sumisos nos conceda tan grande gracia, le suplicamos que sus obedientes y humildes hijos sean escuchados (Julio 28 de 1886, caja 1, legado 1860-1869. Fondo parroquias. AAG).

En el estado de pobreza en el que se encontraban los indígenas, lo único que reanimaba sus vidas era el desarrollo de actividades y proyectos religiosos que la Iglesia logró dirigir en los pueblos. Fue así como las misas dedicadas a los santos, las cuales se celebraban en las capillas de indios, comenzaron a tener presencia en el calendario de la Iglesia de forma inmediata.

---

2. Esto nos habla de la apropiación que hicieron los indígenas de la Iglesia durante la reforma liberal. Marzo 22 de 1862, caja 1, legado 1860-1869. Fondo parroquias. AAG.

Cuadro 4

Lista de las funciones que acostumbran celebrar los indígenas

Mes	Festividad	Encargado del pago	Costo	Núm. de funciones
Enero	1 de enero 6 de enero	Prioste de la concepción	6 pesos	2
Febrero	2 de febrero Misa a San Sebastián	Prioste de la concepción	6 pesos	2
Marzo	Función Jueves Santo Día de la encarnación del Señor	Prioste de Nuestro Amo Prioste de la Concepción	9 pesos	2
Abril	Domingo de Pascua Lunes de Pascua Celebración de tres misas	El mayordomo El mayordomo de la Soledad Oficial de Santiago Oficial de San Miguel Oficial de San Francisco	15 pesos	5
Mayo	Función del Señor del Perdón Novenario Función del Corpus Función del Sagrado Corazón Función del día de la Cruz	El mayordomo Prioste de Nuestro Amo Oficial La celebró Jesús Pérez	68 pesos	15
Junio	13 de junio San Antonio 24 de Junio San Juan 29 de junio San Pedro	Prioste de San Antonio El oficial de San Juan Oficial de San Pedro	14 pesos	3
Julio	Función de Santiago	El oficial de Santiago	13 pesos	1
Agosto	19 de agosto 24 de agosto San Bartolo	Prioste de la concepción Oficial de la capilla de agosto Prioste	9 pesos	3

Mes	Festividad	Encargado del pago	Costo	Núm. de funciones
Septiembre	8 de septiembre de 2013 29 de septiembre	Oficial de la capilla de la Natividad Prioste de la concepción Oficial de San Miguel	12 pesos	3
Octubre	No hay registros			3
Noviembre	1 de noviembre	Oficial de San Juan Tlayacanques Prioste de las ánimas	15 pesos	3
Diciembre	Misas de aguinaldos 8 de diciembre	Oficial de Nuestro Señor Prioste de la Concepción Nuestra Señora del Rosario	30 pesos	3

Fuente: Partida, José María, caja 1, legado 1860-1869, junio de 1866. Fondo parroquias. AAG.

En el curso de un año se celebraron 42 funciones con un costo anual de 196 pesos, dinero que era recaudado por los antiguos encargados de las capillas, cuyo sistema de cargos siguió funcionando. Éste estaba conformado de mayor a menor grado de importancia por los tlayacanques, los mayordomos, los priostes y los oficiales. Cada uno de ellos era responsable de la fiesta de un santo o más a lo largo del año. La vigencia del sistema de cargos permitía que una persona con autoridad recolectara el dinero para pagar las funciones a la iglesia, manteniéndose la reciprocidad y la obligatoriedad de los indígenas enfocada en la celebración de las fiestas religiosas.

Las fiestas eran los únicos espacios de vida que les quedaban a los indígenas para distinguirse como parte de un grupo social, por lo que la obligatoriedad no se perdió, sino al contrario, fue reforzada. A pesar de la pobreza en la que se encontraban los pueblos y de no contar con bienes comunales para sufragar los gastos, los indígenas buscaban la forma de reunir lo necesario para que las ceremonias continuaran.

Mutuo beneficio

Al quedarse los indígenas sin capillas, el templo principal del pueblo fue el espacio donde trataron de recrear parcialmente su mundo; sin embargo, éste resultaba insuficiente y limitante. Pues los párrocos trataban de minimizar los efectos de las costumbres indígenas sobre las ceremonias católicas. La Iglesia no toleraba que el mundo indígena se sobrepusiera a sus dominios, y más aún cuando el liberalismo había pregonado la libertad de cultos.

No obstante, los indígenas tampoco consintieron en que sus prácticas se vieran reducidas. Fue así como el tlayacanque principal del pueblo de Tuxpan, Cipriano Adame, emprendió una serie de reclamos sobre los derechos que tenían los indígenas en la Iglesia. Según su apreciación, las actividades que llevaban a cabo no iban en contravía con los preceptos católicos:

> El que suscribe como representante de los barrios, que forman esta feligresía, con el respeto que á su muy Excelentísimo deve, pasamos a manifestar que según las costumbres que nosotros y nuestros padres, como también los párrocos nos han enseñado, y que cumpliendo aquellos ritos que nuestra madre la Señora Iglesia nos ha enseñado y nos ha dado por costumbre y por mandato. Fundado nosotros en estas costumbres, estraño se nos hace que se nos prive de estas ritualidades, pues paso lo siguiente: que haviendo ido con nuestro párraco, á saber que debíamos de hacer, para el Jueves Santo, nuestro párroco nos ha puesto en conocimiento que no teníamos ninguna incumbencia en los asuntos religiosos de nuestra parroquia, cómo es la velación del Santísimo en el Monumento del Jueves Santos, según nos lo manifestó el Señor Cura el día tres del presente marzo, que fuimos á saber que hera lo que nos ordenava sobre este asunto, y la contestación fue de lo contrario, como ya hemos dicho, en cierto punto no adolese que se nos deshecha como á unos enemigos de la Iglesia. No Exelentísimo Señor [...] es porque deseamos seguir en aquellas ritualidades que la Iglesia ha establecido entre sus fieles, muchas veces se nos quiere degradar con el título de protestantes según se nos ha indicado, pero esto no es más que una predisposición, que no tiene su verdadero sentido ni origen [...] (Marzo 26 de 1897, caja 1, legado 1860-1869. Fondo parroquias. AAG).

De esta forma los indígenas comenzaron a demandar una mayor participación en las actividades de la Iglesia, muchas de las cuales no correspondían a la forma de acción que estaban acostumbrados a realizar en sus capillas. Indígenas y curas entraron en disputas al tratar de reconciliar dos mundos que anteriormente habían con-

vivido en el espacio de las capillas. Los tlayacanques presentaron demandas a las actividades que la iglesia les negaba realizar. Un ejemplo de ello fue el derecho de réplica de campana. Los indígenas pagaban a la iglesia el derecho de toque de la campana, cada vez que se conmemoraba la fiesta de un santo y éste salía de la iglesia. Sin embargo, a pesar de efectuarse el pago, su derecho era negado. Pues los curas consideraban que estas prácticas sólo incitaban al desorden público y hacían referencia a cierto tipo de paganismo. No obstante, con la ley de libertad de culto los indígenas empezaron a defender las actividades que la Iglesia les impedía realizar:

> En el siglo XIX se consolido la sabia y filosófica ley de tolerancia de cultos que vino á calmar la guerra universal de todos los pueblos sonó la hora de la redención en el Dios de las naciones quito el pesado llugo de la discordia se hicieron muchas manifestaciones de los pueblos en contra de esta pero fueron inútiles por que el convencimiento universal ya tenía aprobado Y esta es la razón Excelentísimo Señor de que nuestros vecinos se alarmen en contra del Señor Cura lo primero que es por lo que arriba hemos manifestado y lo segundo por lo que nos quiere quitar nuestras costumbres religiosas que nos llegaron nuestros antepasados padres que estos lo hubieran de nuestros conquistadores si á lo juzgan como una torpe idolatría no tiene mas remedio que derogar la ley ya sancionada de tolerancia (Diciembre 27 de 1895, caja 1, legado 1860-1869. Fondo parroquias. AAG).

Además, rechazaban las afirmaciones en las que eran catalogadas sus prácticas como paganas. Para ellos, sus ceremonias eran católicas, resultado de la evangelización que adelantaron los franciscanos en la zona. Los indígenas afirmaban una y otra vez "que sus costumbres no podían considerarse como idolatría, cuando sus prácticas se derivaban del cristianismo" (Diciembre 27 de 1895, caja 1, legado 1860 -1869. Fondo parroquias. AAG). De este modo la apropiación de seres supernaturales cristianos para justificar una práctica ritual indígena era un procedimiento de legitimación común de la época colonial (Tavárez, 2012: 183), argumento que volvía a emplearse a finales del siglo XIX para que la religión indígena cristiana no fuera desplazada de la Iglesia, con un componente adicional: que no existían espacios propios donde reafirmar su religiosidad, por lo que corría el riesgo de desvanecerse al igual que los bienes y las tierras comunales. De otro lado, los curas se quejaban del poco dinero que entraba al templo, pues los indígenas no reconocían los sacramentos como una obligación, mientras que

el pago de las funciones para las festividades dedicadas a los santos sí lo era.[3] En general los indígenas demandaban la poca participación que tenían en la vida de la Iglesia, ya que sus costumbres no eran integradas. El alza del arancel que cobraba la iglesia sobre las festividades de los santos avivaba el temor de que finalmente el mundo indígena dejara de existir. Entonces ¿cómo la institución eclesiástica actuó frente a los reclamos que hicieron los indígenas? y ¿cómo éstos iban a garantizar la continuidad de sus ceremonias religiosas, las cuales se habían convertido en su último bastión? La negociación entre indígenas e Iglesia para el mantenimiento de las festividades religiosas fue su única salida.

Los representantes de los indígenas celebraron una reunión con el prelado principal de la iglesia de la región, con quien acordaron la celebración de las festividades religiosas, pues éstas no contradecían el dogma católico sino que se acoplaban a sus necesidades y a su forma de comportamiento:

> Melchor Romero, representante del barrio de San Juan Bautista, Nicolás Sánchez, representante del barrio San Francisco, Francisco Cipriano Adame, representante del barrio San Miguel, Agustino Campos, representante del barrio Santo Santiago, José Vásquez representante del barrio del Adviento, Francisco Sánchez, representante del barrio de San Pedro, Francisco Martínez, representante del barrio de San Andrés, Salvador Martínez, representante del barrio de Corpus Cristi, Mariano Vidriales representante del barrio Espíritu Santo y Lucas Vargas representante del barrio la Natividad, ante vuestra señoría y con el debido respeto manifestamos.
>
> Hemos tenido la fortuna que en una conferencia que tuvimos con nuestro párroco el señor presbítero Don Abraham García, arreglamos todas las diferencias y dificultades que existían entre dicho señor y el pueblo de Tuxpan a que pertenecemos lo que fue debido indudablemente a la benéfica influencia de la santa visita que su Señoría hizo a esta población a principios del presente mes, dando por resultado la conferencia a la que nos referimos, que el señor cura dejara a nuestra disposición la casa de ejercicios, que ofrecemos reparar a la mayor brevedad posible, ya que dio la distribución del material de que había dispuesto y que quedamos conformes.
>
> También me ofreció el señor cura que abracen todo, de acuerdo con nosotros por lo que decía relación á las festividades religiosas de los Santos de

3. Los curas hacían hincapié en el desconocimiento que tenían los indígenas sobre el pago de los sacramentos. Por ejemplo, según sus costumbres el cura debía casarlos primero y después debían pagar el sacramento. Sin embargo, después del matrimonio muchos indígenas olvidaban su obligación.

> los diez barrios de esta población, y con relación a los derechos y devociones parroquiales continuara considerado según las costumbres establecidas en esta población sobre el particular.
>
> En una palabra hemos tenido la fortuna de entendernos perfectamente bien con nuestro Párroco, el señor presbítero Don Abraham García [...]
>
> Otro si: el presente curso, será presentado á su señoría por una Comisión de indígenas que va con ese objeto a la Ciudad de San Gabriel. La misma fecha (Abril 28 de 1896, caja 1, legado 1860-1869. Fondo parroquias. AAG).

La Iglesia necesitaba afianzarse de nuevo y extender su dominio a partir de la reinvención del culto. De esta forma la institución eclesiástica cedió al desarrollo de las festividades religiosas de los indígenas. Con la negociación llevada a cabo, la Iglesia inició una etapa de construcción de templos y para ello convocó a la feligresía de la región. Para 1897 el presbítero Atanasio Rodríguez informaba sobre la nueva situación del sur de Jalisco donde los indígenas se sentían correspondidos por la Iglesia:

> A pesar de tantas contrariedades que hubo por parte de los indígenas. Dios nuestro señor bendijo de una manera admirable su obra; pues las limosnas fueron más que otros años y los materiales tanto de piedra cantera, como de piedra común también fueron más, el ladrillo menos que en los años anteriores, pues solamente se hisieron la cantidad de 7554 [...] la obra está del agrado de toda la gente, así que ya no hay quien diga nada. Ahora voy á decir ál Señor lo que hizo el pueblo a favor de la obra [...] la cual dió por resultado que en el día se reunieran quinientas carretas de piedra, después mandé traer la cantera de la Hacienda el Rincón que fueron 110 carretas y todas trajeron sin paga y en mayor parte la clase indígena, además el barro de ladrillo que se hizo este año como en los anteriores fue acarreado de balde por los mismos indígenas al atrio donde se fabricó (Octubre 7 de 1897, caja 1, legado 1860-1869. Fondo parroquias. AAG).

Como se observa, a finales del siglo XIX los indígenas ayudaron sin reparo en la remodelación del templo principal del pueblo. El fervor religioso fue el eje aglutinador de los nahuas, quienes trabajaron en torno a dos objetivos: la fábrica espiritual de la iglesia y el desarrollo de la religiosidad cristiana indígena. De esta forma resultaron beneficiados tanto los indígenas como la institución eclesiástica. Esta última contaba con un ingreso seguro, pues los sujetos pagaban sin reclamo alguno por la celebración de sus festividades religiosas. Mientras tanto, el mundo indígena desplegaba con mayor vigor el sistema de cargos, en el que mayordomos,

priostes y oficiales mantenían la obligatoriedad y la reciprocidad entre sus miembros a través de la organización de las fiestas dedicadas a los santos. Éste fue el recurso que utilizaron los indígenas para que su mundo comunitario no se esfumara por completo.

Se institucionaliza una creencia

La negociación que llevaron a cabo los indígenas para el desarrollo de sus festividades religiosas no fue del todo armónica. Tensiones y conflictos sobre las ventas de las capillas aún continuaban sin ser resueltos en los primeros años de la siguiente centuria. Algunos indígenas se distanciaban del orden social heredado de la comunidad y actuaban por sí solos. Para ellos, el papel de los tlayacanques era parte del pasado; la generación de intermediarios, la contratación de abogados y la pérdida final de sus bienes generaron una forma de acción individual por parte de los sujetos que se manifestó en la poca confianza y la negativa de traspasar la responsabilidad al cuerpo político tradicional. Se podría decir que el peso de la individualización en la vida de los indígenas logró desarrollarse en el curso de una generación.

Para 1903 todavía existían algunas capillas en venta. Las rivalidades al interior de la clase indígena eran cada vez más frecuentes. Sus propietarios desconocían la representación de los tlayacanques en el proceso de liquidación de los bienes inmuebles y en la organización de las fiestas. Pues consideraban que al ser repartidas las capillas, ellos podían decidir sobre su propiedad sin la intervención de un orden social que ya había caducado.

No obstante, los indígenas aún estaban organizados y no percibían su orden social como extinto; al contrario, reforzaban su acción a través del desarrollo de demandas enfocadas en la dilapidación de las capillas, lo que se efectuaba sin consultar a los tlayacanques y sin la intervención de la Iglesia. Los indígenas tlayacanques se negaban a ser desplazados, pues aún existían capillas en propiedad de indígenas, las cuales podían dar continuidad a su vida religiosa y al mismo tiempo permitir la conservación del antiguo orden social.

Para los tlayacanques la institución eclesiástica había actuado de forma indiferente ante la venta de las capillas. Según ellos, el

trato realizado sobre las festividades religiosas en años anteriores también incluía la defensa de éstas, ya que las celebraciones y los espacios donde se practicaba el culto religioso eran concebidos como un todo integrado, por lo que la Iglesia tenía la responsabilidad de mantenerlas. Para los indígenas la Iglesia se había comprometido a ello. Así lo hacían saber los tlayacanques al Arzobispado de Guadalajara:

> Los abajo firmamos impelidos por nuestro dever, suplicamos á Ud que los Tlayacanques del Pueblo de Tuxpán, los cuales han cido reconocidos por la clase indígena para representar derechos en las festividades religiosas que desde tiempo inmemorial hemos venido practicando, costumbre que nuestros antepasados nos legaron y por eso hemos seguido ese moral ejemplo. Hay unos individuos de nuestra misma clase nombrados por los biejos para que representen los derechos de justicia que combengan con respecto a las festividades Religiosas han cometido el abuso de vender las capillas.
>
> Ocurrimos en queja con el Señor cura para que este señor por la razón convenciera a los indígenas vendedores que no era conveniente tal abuzo pero el Señor cura nos contesto que nos desconocerá ¿Como pues nos desconoce cuando el bien impuesto esta de que nosotros siempre ocurremos hacer con este Señor las contratas para las festividades religiosas?
>
> Comprendemos que este señor Don Abraham García tenía dado su consentimiento para estas cosas, y nuestras capillas seguían en venta á lo que nos pareció oportuno comunicarle á Ud, por que ciertos señores sigan, nos dejan sin templos, y todos los encargados siguiendo el ejemplo de estos nos dejan mirando el caso que pasa [...] Señor cura que no permita que estos señores cometan sus abusos que los haga conocer que el respeto a las propiedades trae la paz que su obligación esta: manifestarles que no conviene tales abusos esto es marijercer las costumnres y que vallan por el sentido de la justicia. Consideramos que si fuera justo hacer esto lla no existiría ningún templo en la capital del Estado.
>
> Los alcaldes Tlayacanques: Lucas Vargas, Mayordomo, Rey Jesús Gutierrez, Mayordomo 2, Jesús Gonzáles Juez 1, Salvador Martínez, fiscal 1, Salvador López y Cipriano Adame, Gobernador (Octubre 12 de 1903, caja 1, legado 1860-1869. Fondo parroquias. AAG).

De este modo los indígenas presionaban a la Iglesia para que asumiera un papel activo en la defensa de las capillas, que si bien habían sido repartidas, aún constituían un bien preciado para los miembros de la clase indígena. Pues, pensaban el espacio podría volver a retomar su función original, con ello, la continuidad de la vida religiosa estaba asegurada, sin depender por completo de los espacios de la institución eclesiástica.

En Tuxpan durante el siglo XIX la Iglesia había quedado al margen de la situación de las capillas, mientras que en Zapotlán ésta fue testigo y adelantó los remates de los bienes a favor de los hacendados de la región, provocando rebeliones y conflictos con los indígenas de ese pueblo. El párroco de Tuxpan, en su intento por no generar discrepancias con los indígenas, comenzó a informar e interferir en las transacciones que algunos indios adelantaban.

> Los antepasados indígenas, á fin de impedir el desmendio de las capillas pasaron con sus correspondiente renta a los indígenas que más le merecían la confianza, esto se han muerto y los herederos, algunos de malas costumbres se han ido aprovechando de algunas capillas y solares, reconocieron esto como cevicia. De estas capillas han dispuesto de dos en tiempo que voy porque yo no he parado mi atención en eso por ver que todo el pueblo este de acuerdo. Ultimamente sé que un indio empeño una capilla a otro indio, y lla estoy en hablar con tales indios sobre el asunto (Octubre de 1903, caja 1, legado 1860-1869. Fondo parroquias. AAG).

De este modo el cura Abraham García describía cómo las capillas perdieron su sacralidad por cuenta de los mismos indígenas y comenzaron a ser tratadas como bienes mercantiles y como bienes para el servicio del pueblo. Con el reparto y la entrega de títulos, algunos indígenas pasaron de una concepción comunitaria de los espacios de vida colectiva, a una concepción de carácter individual, lo que condujo al desplazamiento de los cultos en las capillas. En el reparto de los bienes y la consecuente fragmentación de la comunidad, la Iglesia desempeñó un papel de primer orden en el sur de Jalisco en diferentes niveles. En Tuxpan la Iglesia integró la devoción indígena al culto católico y organizó en medio de conflictos con los tlayacanques un tipo de funciones. En cambio en Zapotlán la Iglesia no intervino en los problemas indígenas. Las celebraciones religiosas de los nahuas en ese pueblo sólo se enfocaron en el culto de San José, y en éste tuvieron lugar de manera indiferenciada mestizos, blancos e indígenas. A estos últimos les fue otorgado un espacio en la celebración al santo patrono como un tipo de medida para contener sus acciones en contra de la institución eclesiástica, la cual había abogado a favor de los remates de los bienes indígenas.

Los párrocos comenzaron a integrar la devoción indígena a las imágenes como parte de un culto público. El temor que tenían los

curas era que las rebeliones que habían adelantado los indígenas de Zapotlán en contra de la Iglesia se replicaran en otros pueblos del sur de Jalisco (julio 26 de 1902, caja 1, legado 1860-1869. Fondo parroquias. AAG). De esta forma la Iglesia procuró ser la anfitriona de una parte importante de sus celebraciones ante la preocupación que tenían los indígenas de la pérdida de sus creencias al no contar con lugares centralizados para su culto. Con esto se evitaban posibles levantamientos y se desarrollaba una creencia compartida en la que tenía cabida toda la población. Fue así como el párroco Abraham García comenzó a consentir la devoción de los indígenas a las imágenes, en particular a la imagen de la Virgen del Platanar, de la que eran devotos. La cual según los indígenas se les reveló luego de las erupciones volcánicas y el movimiento de tierra provocado por el Volcán de Colima.

> Hay una ranchería, de esta parroquia que está más cerca del bolcan que se llama Agosto en donde hay una pequeña capilla: estando allí aquellos vecinos el día dies y nueve, Día del Señor San Jóse en este mismo mes: dándole culto a San José, tanto por el afecto que le tienen, como por el temor del bolcan- Cuando he aquí una preciosa aparición. Se deja ver estampada hacia arriba del altar, la señora Virgen María Imagen que allí se veneraba con el título de Nuestra Señora de Agosto (Marzo 22 de 1902, caja 1, legado 1860-1869. Fondo parroquias. AAG).

Sin embargo, el Arzobispado de Guadalajara objetaba que ante circunstancias como las experimentadas por los indígenas, era normal que ellos consideraran la aparición de una imagen, por lo que le pedía al párroco actuar con discreción y silencio. No obstante, el cura del pueblo instaba una y otra vez la necesidad de rendir culto a la imagen:

> Señor yo no quiero que mis indios se enteren que han echo los indios de Zapotlán, yo no quiero que rebaje el afecto que hasta ahora han tenido a Nuestra Virgen, finalmente no quiero que mis indios se rebelen contra mí, ellos actualmente están bien conmigo (Julio 26 de 1902, caja 1, legado 1860-1869. Fondo parroquias. AAG).

Meses después el Arzobispado autorizó el culto a la Virgen del Platanar con el fin de neutralizar posibles levantamientos.

> De ninguna manera considere de autorizar la imaginación de intereses que están adictos a un objeto pasado, como lo ha estado esas capillas y terrenos de que habla su consideración. Por lo demás, muy bien puede como en años anteriores dar culto público en el templo a esta imagen llamada de Nuestra Señora del Platanar; aún conviene mucho que no pida mantener presente la inmutable, entienda lo del culto de la imagen para que a la vez queden complacidos los indígenas, se evite todo desorden (Agosto 2 de 1902, caja 2, expediente 1, legado 1900-1989. Fondo parroquias. AAG).

Para la Iglesia, consentir la devoción a la imagen era auspiciar la imaginación de los indígenas. Sin embargo, como se observa, para el Arzobispado era conveniente satisfacer sus cultos para evitar cualquier sublevación. El miedo a una revuelta fue lo que determinó que los curas terminaran por aceptar los cultos indígenas en los templos de la Iglesia, así como la creencia en las imágenes. La devoción a la Virgen del Platanar pasó de ser un culto privado que practicaban los indígenas de la región, a convertirse en un culto público, con esto se daba inicio a la institucionalización de las celebraciones religiosas indígenas y aceptar una parte de las creencias indígenas. Años después los indígenas aprovecharon la aceptación del culto de la imagen de la Virgen del Platanar para solicitar a la Iglesia la veneración de otras imágenes que acompañaban las peregrinaciones a las faldas del volcán. Los indígenas utilizaban cualquier margen de condescendencia de la Iglesia para incluir paulatinamente sus creencias al culto cristiano:

> Algunos con motivo de la traída de Nuestra Señora del Platanar, ellos venían conmigo diciendo que iban a traer otra imagen, como formando la división y yo les dije que no era necesario que con esa bastaba. Pero entonces propuso a traela y les dije la trageran. Dicen ellos que están disgustados conmigo; y dicen que estoy en su contra (Agosto 26 de 1909, caja 2, legado 1900-1989. Fondo parroquias. AAG).

Con la institucionalización de la Virgen del Platanar los indígenas percibían a la Iglesia como un aliado que permitía el mantenimiento de sus tradiciones. Si bien la Iglesia antes y durante la reforma liberal había desatendido y objetado la devoción indígena por los santos, en las primeras décadas del siglo XX la Iglesia revistió a las celebraciones de los indígenas —especialmente las imágenes— con un carácter profundamente católico. Esto le permitió a la Iglesia consolidarse en la región y recobrar su presencia en los

poblados. De esta forma la institución eclesiástica reducía el grado de autonomía e independencia que tenían los indígenas sobre sus creencias, y al estar presente en las celebraciones lograba mantener cierto control sobre los cultos. Proceso que habían adelantado los franciscanos en la época colonial. Años después la Virgen del Platanar era considerada taumaturga por los indígenas. La población que participaba en la romerías provenía de Michoacán, Colima y Jalisco. Siete mil personas eran consideradas pocas en una romería cuando las lluvias impedían que más población se sumara a ella. Así lo exponía el párroco del Platanar al Arzobispado:

> Por esta vez la Fiesta de Platanar en honor de la Señora Virgen María no tuvo el auge de otros años. Las lluvias nutridas que duraron el Novenario impidieron la venida de los romeros, que como la mayor parte de los fieles devotos habitaban en lugares situados en las cordilleras de la serranía, no fue fácil movilizarse; pero no obstante, conforme la estadística llevaba el número ascendió a siete mil, los que con gran edificación vimos llegar arrodillados aún sobre las corrientes de las aguas.
>
> Dios así lo quiso. Yo de mi parte me complací ver que se impidió todo movimiento profano preparado y se cortaron muchas ambiciones humanas, que ha comenzado a profanar nuestra romería, queriéndola convertir en una feria llena de bailes... embriagueces y desórdenes. Las limosnas recogidas en esta vez fueron de mil doscientos libres de festejo, que para abonar el deficiente que teníamos en la fábrica material del Templo [...] (Febrero 15 de 1941, caja 2, legado 1900-1989. Fondo parroquias. AAG).

De esta manera la integración de los santos al culto de la Iglesia permitió afianzar las creencias en la población indígena y trajo consigo una nueva generación que fundamentó su cohesión social de manera institucionalizada. Los indígenas renovaron sus devociones en la esfera colectiva a través de un programa cultural basado en las danzas nahuas y las actividades festivas, las cuales estaban profundamente relacionadas con los ciclos agrícolas. Para su desarrollo los indígenas mantuvieron el asociacionismo corporativo, es decir los nahuas reanudaron el servicio, la obligatoriedad y la reciprocidad propia de la república de indios. De ahí que los indígenas vieron el desarrollo de las actividades festivas como una empresa común que determinaba la existencia de la comunidad y a través de la cual el proyecto colectivo de los nahuas se materializaba en las fiestas. En consecuencia, los indígenas se esforzaron para que éstas fueran cada vez más grandiosas. El consenso y el debate entre los indígenas

versaban sobre cómo llevar a cabo las festividades, y cómo ésta iba a ser desarrollada con renovados elementos.

El sistema de cargos

Los tlayacanques y los tehuchueyos fueron los encargados de organizar y administrar el ceremonial religioso. Bajo su mando se encontraban otros cargos como el de mayordomo, conocido como tetiaxcahuey; el auxiliar del mayordomo, tetiaxaupí, y los demás auxiliares denominados tepiztillos (Ruvalcaba, 1970: 62), más los oficiales y los priostes de cada barrio indígena. Esta estructura se mantiene vigente en la actualidad y confirma la tesis de Robert Wasserstrom, quien sostiene que el origen del patronazgo individual y de la jerarquía político-religiosa fue producto del siglo XIX, como consecuencia de las leyes de desamortización de los bienes eclesiásticos y el marco socioeconómico en que se originó y del que derivó su desarrollo (Wasserstram, 1980: 476-478).

Igualmente, aunque el sistema de cargos haya sido heredado de la época colonial, luego de la desestructuración de la república de indios y la supresión de la autoridades políticas, los indígenas fueron capaces de adaptarlo y renovarlo a las circunstancias históricas que vivieron durante el siglo XIX. Los nahuas del sur de Jalisco buscaron en el sistema de cargos, centrado en el desarrollo de las actividades festivas, una forma de organización equiparable a la que tenían antes. Al reinventar un tipo de estructura política y social, éste les permitía gestionar recursos al interior de la población y movilizarla en torno a objetivos concretos, percibirse como un cuerpo homogéneo que aún no había sido desarticulado, y además negociar y enfrentar como colectivo a distintos actores externos como la Iglesia y el Ayuntamiento.

Los indígenas respondieron a la organización del sistema de cargos comprometiéndose a servir y participar al lado de sus familias extensas de filiación patrilineal, principalmente en los barrios donde habitaban, y colaborar a través del trabajo en la empresa colectiva que se dedicaron a establecer. Los mayordomos eran elegidos por sorteo en el templo principal. No obstante, el párroco y otros miembros de la comunidad demandaban a éste que no podía excederse en los gastos. Los indígenas acordaron un límite de di-

nero correspondiente a 14 pesos, lo cual hacía que la ceremonia al santo patrón, el Señor del Perdón, estuviera exenta de banquetes, corridas de toros y cohetes (Ortiz, 2009: 31). Sin embargo, como el objetivo y el proyecto común de los indígenas era la festividad, los nahuas no escatimaban en gastos y estaban dispuestos a sufragar alrededor de 500 pesos. Pero ante la persistencia de los mayordomos y los indígenas por llevar a cabo distintas actividades en la festividad principal del pueblo, la Iglesia intervino: una vez más estipuló multas a los mayordomos y las personas que apoyaran e incumplieran el acuerdo establecido.

De esta manera la institución eclesiástica intervenía en la organización que llevaban a cabo los mayordomos. Pues consideraban que al restringir los gastos de las actividades indígenas, la fiesta al Señor del Perdón se concentraría en la Iglesia y en las funciones que ésta realizaba, y no en las diversas actividades que desarrollaban los indígenas en el pueblo. No obstante, los mayordomos insistían en recolectar el dinero de los pobladores, quienes colaboraban sin resistencia y dejaban una parte de su jornal para dedicarlo a auspiciar las actividades festivas de los de su clase. De igual forma, los mayordomos electos pertenecían a las familias indígenas que contaban con más recursos, por lo que la mayor parte del dinero provenía de ellos. Ser mayordomo de las fiestas era un honor y otorgaba respeto frente a los demás miembros de la comunidad. Además, los gastos de las festividades estaban repartidas en distintos mayordomos, como por ejemplo los mayordomos de ceras y campanas, los mayordomos de flores y danzas, los mayordomos de pólvora y música, y el más importante era el mayordomo del comelitón, una comida colectiva en la que eran invitados todos los indígenas del pueblo (Barbro Dahlgren, 1961: 21). Por lo general atole y "cuxala", guiso de pechuga de gallina con granos de maíz batidos con masa de chile, y ponche de granada de fabricación casera (Barbro Dahlgren, 1961: 8).

De acuerdo con María Teresa Rodríguez, los sistemas de cargos religiosos como jerarquías de oficios para el culto de los santos locales, dieron lugar a que éstas se transformaran en organizaciones más abiertas y más centralizadas en los aspectos rituales (Rodríguez María Teresa, 2003: 82). El interés colectivo consistía en compartir por turno el financiamiento de las ceremonias de la comunidad, por lo que esta jerarquía implicaba la participación al-

ternada en los cargos religiosos hasta llegar al puesto más alto, que era ser el mayordomo principal. Además, la participación en esta escala de servicio obligatorio responde a la necesidad de elevar el estatus social. Sin embargo, no es el beneficio personal el único interés para el mantenimiento de este sistema de cargos, a éste se suma un interés colectivo de compartir por turno el financiamiento de las ceremonias de la comunidad (Rodríguez María Teresa, 2003: 78).

El sistema de cargos estaba conformado en dos niveles. El primer nivel correspondía a las familias extensas de filiación patrilineal, la cual estaba vinculada a la organización territorial establecida por barrios, donde habitaban las familias emparentadas que realizaban el culto a las imágenes titulares en los oratorios familiares. En los barrios, priostes y oficiales eran los encargados de organizar las danzas festivas, las cuales se diferenciaban de acuerdo con los barrios: el barrio de los Arribeños (que correspondía a los barrios ubicados al norte del pueblo) y el barrio de los Abajeños (los barrios localizados al sur). Tanto arribeños como abajeños contaban con danzas particulares, las cuales eran actualizadas de manera periódica involucrando nuevos elementos. Cada barrio tenía su correspondiente cuadrilla, que estaban conformadas por las familias extensas, las cuales se encargaban de representar las danzas según el santo patrón y el calendario festivo relacionado con el ciclo agrícola.

En un segundo nivel del sistema de cargos sobresalían los mayordomos, los tlayacanques, los tehuchueyos y los demás auxiliares. Éstos se encargaban de la administración y recaudación del dinero, la gestión y negociación con la institución eclesiástica para que las celebraciones indígenas ocuparan un lugar primordial en la vida de los pueblos, y por último movilizaban la población indígena para participar y colaborar en el desarrollo de las festividades. Se puede decir que el sistema de cargos tenía una dinámica centralizadora/descentralizadora, pues en el primer nivel las familias indígenas participaban a través de la devoción a las imágenes santorales, esto permitía el desarrollo y conservación de la religiosidad indígena cristiana; además colaboraban en la esfera colectiva mediante la ejecución de las danzas. Entre tanto, el segundo nivel permitía la centralización de los recursos, otorgada por los distintos mayordomos, así como el control de la labor realizada por los priostes y oficiales en los barrios. El sistema de cargos permitía

mantener los mecanismos de redistribución y reciprocidad entre los indígenas, así como conservar un tipo de gobierno autónomo enfocado en las festividades religiosas, el cual era evaluado por sus miembros de acuerdo con el esplendor que hubieran tenido éstas a lo largo del año.

El programa cultural de los nahuas

El programa cultural que desarrollaron los nahuas del sur de Jalisco se basó en gran parte de las tradiciones de la época colonial. No obstante, los indígenas integraron nuevos elementos. Las celebraciones se llevaban a cabo de acuerdo con un calendario festivo y se dividían entre la estación seca y la estación de lluvias, asociadas a las labores de la agricultura y en menor medida a la ganadería, así como a las siembras de temporal y de riego (Lameiras, 1990: 236). Existían tres conjuntos de danzantes, conocidos como los *paistles*, los *chayacates* y los *sonajeros*, quienes honraban a los santos patronos durante la Semana Santa, el *Corpus Cristi* y la Navidad.

Pero, ¿cómo se puede tener conocimiento de las danzas que desarrollaron los indígenas luego del proceso de individualización de tierras? A partir del registro que llevaron a cabo dos jóvenes antropólogos mexicanos sobre el programa cultural que elaboraron los indígenas nahuas a principios del siglo xx. En 1903, el Museo Nacional de México fundó la cátedra de antropología y etnografía bajo la dirección del doctor Nicolás León, quien alentó la realización de diferentes expediciones a lo largo y ancho de la República Mexicana, para llevar a cabo una investigación antropométrica, étnica, lingüística e histórica de diferentes grupos indígenas. A Carlos Macías y a Alfonso Rodríguez, alumnos del museo se les encomendó registrar a los indios tuxpanecos de Jalisco. Sin embargo, su trabajo fue calificado por el maestro como "una imperfecta labor de mis discípulos" (León, 1908: 104), quizás porque Carlos y Alfonso pasaron por alto las características antropométricas de los indígenas de Tuxpan, objetivo principal de la expedición, y en cambio prefirieron centrar su atención en el desarrollo de las fiestas. Los estudiantes llegaron a presenciar el inicio del desarrollo de la reinvención de la tradición de los indígenas nahuas. Aunque el profesor Nicolás consideraba el trabajo como una investigación

mediocre porque no se enfocaba en la antropometría, la cual estaba en vigor en dicho momento, era el profesor quien desconocía lo que sucedía en la región. No obstante, los estudiantes se inclinaron por registrar las actividades que eran tenidas por los indígenas como las más importantes. Carlos Macías y Alfonso Rodríguez documentaron las celebraciones de los santos, las cuales no se diferencian radicalmente de las celebraciones realizadas en la actualidad.

> Las indígenas tenían como acto principal la procesión en torno a la imagen del santo honrado, representado en una escultura. La procesión era encabeza por el tlayacanque, quien fungía como maestro de ceremonia, acompañado de varios personas que queman cohetes durante todo el trayecto. Posteriormente, le seguían las cuadrillas de danzantes, y detrás de ellos se ubicaban los siete danzantes principales los "sonajeros" quienes bailaban acompañados de música de chirimía y de tambores. En seguida se encontraban algunos indígenas que participaban con sahumerio en la procesión, y por último estaba el grupo de los mayordomos, tanto salientes como entrantes, quienes iban acompañados con una orquesta regular que tocaba a lo largo del todo el trayecto (Macías y Rodríguez, 1910: 214).

Como se puede observar, la fiesta se centraba en la procesión en torno al santo que los indígenas honraban según un calendario festivo previamente determinado, en éste se superponían tanto la tradición cristiana como los ciclos agrícolas de los indígenas. Además, el santo era considerado la divinidad misma, pues determinaba el desarrollo y la regularidad de las cosechas. Para los indígenas nahuas la festividad representaba el final y el principio de una temporalidad de mediana duración cuya especificidad era: el resultado y la expectativa de las cosechas, y el cambio del sistema de cargos, en particular la alternancia del mayordomo principal, que constituía después de la supresión del gobierno indígena un tipo de autoridad local.

El calendario agrícola y el calendario festivo determinaban los momentos más importantes de la comunidad indígena, y el programa cultural de los nahuas. El año comenzaba honrando a San Sebastián; la festividad se realizaba del 11 al 20 de enero e iniciaba con toques de campana, cohetes, seguidos de misas, veladas, bebidas y comidas típicas. Posteriormente, el 2 de febrero los indígenas celebraban la fiesta de la Candelaria; en ésta los nahuas bendecían

las velas y se llevaba a cabo una procesión a la Virgen acompañada de 30 imágenes de San Sebastián. Para el siguiente mes, del 11 al 19 de marzo se homenajeaba a San José con toques de campana, misas, cohetes y una comida comunitaria. Posteriormente se iniciaba el periodo de lluvias, el cual tenía una duración de cinco meses; durante este tiempo los indígenas cosechaban maíz, camote y arroz, y se sembraba caña de azúcar. Las fiestas se llevaban a cabo a lo largo de toda la temporada seca y durante toda la temporada de lluvia sin descanso alguno. Se podría pensar que en la frecuencia y en la persistencia de las celebraciones religiosas era como los indígenas consideraban que se fortalecía la comunidad y las relaciones de obligatoriedad y reciprocidad entre sus miembros.

Abril era el mes de los incendios de la Santa Cruz, cuando las cruces eran quemadas por todos los rumbos de la ciudad. Sin embargo, no se tiene certeza del significado que tenían las cruces en el mundo indígena, ya que éstas contienen una variedad de interpretaciones. Una de ellas es concebir la cruz como una frontera entre arriba y abajo, o el mundo de la tierra y el mundo del origen (Pintado Cortina, 2012: 221) con el que se conecta el indígena mediante el fuego, ya que en éste se encuentra el principio activo del universo. No obstante, el simbolismo de las cruces y el fuego se ha desvanecido al interior del culto católico y se relaciona con el inicio de la evangelización del pueblo indígena y el comienzo del cristianismo en la región. Para otros la quema de las cruces estaba relacionada con el inicio de la época de lluvias.

Al no contar con fuentes de primera mano de principios del siglo XX, salvo el trabajo de los dos jóvenes antropólogos, que sólo la enuncian, se considera que el ritual de la quema de las cruces incorporaba elementos de la cosmología local de los indígenas nahuas, con las creencias que habían introducido los europeos. En consecuencia, en torno a una actividad ritual se interconectaban distintas visiones, con la cual es posible observar que la religiosidad indígena no es un universo inmutable tradicional, sino al contrario, en éste confluyen distintas perspectivas. Por lo que no es posible determinar con exactitud el significado original de las festividades, y al contrario, subrayar que la reinvención de la tradición por parte de los indígenas consiste precisamente en otorgar nuevos y diversos significados a las actividades religiosas, sin pri-

Cuadro 5
Calendario de cultivos y fiestas principales

Periodo de secas									Periodo de lluvias		
Sept	**Octu**	**Nov**	**Dicie**	**Enero**	**Febr**	**Marzo**	**Abril**	**Mayo**	**Junio**	**Julio**	**Agosto**
Enrosos a la Santa Cruz		Todo los santos y difuntos	La concep-ción Guadalupe Natividad	El Niño Dios San Sebastián San Antonio Abad	La andelaria	San José Cuaresma	Encendidos Santa Cruz	Santa Cruz Señor Del Perdón	La Santísima Trinidad Corpus San Antonio San Juan Bautista San Pedro San Pablo		La asunción
Garbanzo		Maíz y frijol de riego Caña de azúcar			Caña de azúcar	Camote Garbanzo Caña de azúcar	Camote Arroz	Maíz temporal Maíz y frijol de riego Camote Caña de azúcar Arroz			Maíz de temporal

Fuente: Lameiras Olvera, José, *El Tuxpan de Jalisco, una identidad danzante*, p. 242.

vilegiar un origen eminentemente prehispánico o colonial.[4] Con el desarrollo de las festividades religiosas indígenas los nahuas buscaban crear un producto cultural renovado, sin preocuparse por superponer una u otra tradición.

De acuerdo con David Tavárez, el desarrollo de las festividades no significaba la permanencia estática de un sustrato mesoamericano, sino una visión sobria de un archipiélago colonial de la fe compuesto por cientos de cosmologías locales que incorporaban conocimientos y teorías provenientes de las creencias mesoamericanas y europeas de acuerdo con criterios autónomos e históricamente contingentes (Távarez, 2012: 493). Por ejemplo, en la quema de la Santa Cruz los indígenas se dirigían al cerro del Cihuapilli, desde el atrio de las parroquias hasta la cima del cerro y llevaban a cabo un desfile con cruces antiguas y nuevas. Éste era el evento principal del 3 de mayo, día en que se confirmaban, según José Lameiras Olvera, las redes de colaboración y participación fomentadas por las fiestas y los santos. Los mayordomos y los priostes enviaban desayunos de cuachala y chocolate, así como "frijoles güeros" a los encargados de los incendios, en tanto éstos convidaban a los visitantes a la comida (Lameiras, 1990: 239). La quema de la cruces era la renovación de un periodo agrícola, el fin de la temporada seca y el principio de las lluvias, así como el inicio del trabajo duro de las cosechas. La tradición de la quema de la Santa Cruz contenía prácticas católicas, como prácticas que remitían a la vida local de sus pobladores, el trabajo agrícola, y su importancia radicaba principalmente en exteriorizar entre sus miembros la continuidad de las redes de cooperación y de reciprocidad en torno a una actividad festiva. De este modo la preocupación de los indígenas era renovar las tradiciones y fortalecer la comunidad a través del trabajo para cumplir con un ciclo ritual anual.

Durante la Cuaresma se celebraba al Señor del Perdón, representado en un Cristo crucificado; éste era considerado el santo

4. Cuando se asistó a una de las festividades de Tuxpan, se preguntó a algunos asistentes el significado de la quema de las cruces; la mayoría hizo alusión al fin de la Cuaresma y el inicio de las Fiestas al Señor del Perdón. También asociaban la quema de las cruces como un momento de renovación y de cambio, y el comienzo de la temporada de la cosecha. Por lo que los actos no están desprovistos de significados, sino que en torno a ellos se encuentran diversas interpretaciones, sin privilegiarse una u otra visión.

protector de los indígenas, pues a él se encomendaron los nahuas en 1806 luego de un terremoto que destruyó al pueblo (Ortiz, 2009: 201). Los indígenas acostumbraban llevar música de chirimía al santo que se encontraba en el altar principal del templo. La iglesia era adornada con velas de cera y flores, y el piso era cubierto de laurel verde. La víspera del debut se anticipaba mediante repique de campanas y cohetes al medio día para congregar a la población en el atrio parroquial; de allí partía el mayordomo con su comitiva y músicos a su vivienda, seguido de invitados con ofrendas de gallinas, tortillas o ponche. Acabada la comida que ofrecía, regresaba al atrio para construir un "Patole", una armazón de madera adornada con hojas y flores, cargada de obsequios y colocada como marco de entrada al templo. Esta construcción constituía la primera demostración pública de la capacidad del patrono de la fiesta (Lameiras, 1990: 205).

Durante la fiesta principal del pueblo al Señor del Perdón, cada uno de los mayordomos trataba de mostrar el grado de compromiso que tenía con la comunidad, e igualmente manifestar que contaba con recursos suficientes para ascender en la jerarquía social al interior de las mayordomías. No obstante, no se encontró documentación para identificar las consecuencias que pudo generar entre los indígenas la preocupación de los mayordomos por desplegar todos sus recursos para ser reconocidos al interior del nuevo orden social, en un momento en el que los nahuas trataban de reconstruir la comunidad. Sin embargo, el nivel de compromiso que tenían los mayordomos posibilitó el engrandecimiento de las fiestas y fomentó la voluntad de los indígenas por participar en ellas y fortalecerlas anualmente. En junio los indígenas celebraban el Corpus y conmemoraban a San Antonio de Padua. La fiesta del Corpus iniciaba con una misa en el atrio dedicada a "*Mopilhua*", denominación que tenían los indígenas a la Santísima Trinidad. Durante esta fiesta las distintas cuadrillas de danzantes salían encabezadas por sus mayordomos y oficiales. Los indígenas sacaban la Custodia del Corpus Christi de una de sus ex capillas, y en torno a éste llevaban a cabo una procesión acompañada de danzantes; luego entregaban la Custodia a la ex capilla. Y por último, cada una de las cuadrillas de danzantes bailaba y participaba en una comida colectiva (Ortiz, 2009: 205).

Posteriormente, en septiembre y octubre los indígenas celebraban los enrosos de santos y cruces, ésta era la época cuando los nahuas intercambiaban las imágenes de los santos. Los indígenas se esmeraban por limpiarlas y vestirlas; para las familias, participar en esta actividad era un honor pues aseguraban potenciales bendiciones (Lameiras, 1990: 241). Durante este tiempo, luego de la época de lluvias se esperaba una cosecha satisfactoria. Después de esta celebración estaban las fiestas a la Virgen de la Concepción, a la Virgen de Guadalupe y la Natividad; en estas celebraciones los indígenas realizan veladas por todos los rumbos de la ciudad y llevaban a cabo una carrera de las antorchas en honor a la Virgen de Guadalupe, acompañada de música, cohetes, platillos y bebidas típicas.

Finalmente, el ciclo de celebraciones culminaba el 2 de febrero con la bendición masiva de las velas en la parroquia, donde se llevaba a cabo la estricta organización de los festejos y la jerarquización y obligaciones de sus encargados (Lameiras, 1990: 241) para el siguiente ciclo festivo.

Tres tipos de danzas sobresalían a finales del siglo XIX: las de los *paistles,* los *chayacates* y los *sonajeros*. Las danzas no sólo tenían como objetivo honrar al santo, también tenían una función simbólica y social pues a partir de ellas se expresaba la historia de la comunidad. *Los paistles* pertenecían al barrio de San Pedro y actuaban en las celebraciones dedicadas al nacimiento de Cristo. La de los paistles era una danza de origen prehispánico ejecutada por 12 danzantes. Los participantes cubrían todo su cuerpo con heno y en el rostro llevaban una máscara de cartón o de madera la cual representaba a brujos, niños o ancianos. En la mano derecha llevaban una sonaja de cirian y en la izquierda un bastón de otate de la que colgaban cascabeles que sonaban al golpear el cayado en el suelo. Los paistles danzaban al ritmo de la música de violín. Para bailar se formaban dos filas y hacían sonar sus cascabeles y lanzaban gritos y alaridos terribles; después al compás de la música marcaban con saltos y golpes el ritmo, dando vueltas de derecha a izquierda (Macías y Rodríguez, 1910: 215). Esta danza en particular invoca la abundancia; también se ejecutaba para que los partos fueran felices y se alejaran las enfermedades en la comunidad (Tovar, 1987: 36). La danza de los paistles se desarrollaba en Zapotlán, Tuxpan y el poblado de San Andrés Ixtlán.

Entre tanto, la danza de los *chayacates* se llevaba a cabo durante la Cuaresma y la Semana Santa, y en especial durante la fiesta a San Sebastián en el mes de enero. El barrio encargado era el de Santiago. Esta danza se originó como repudio a los invasores españoles que llegaron al sur de Jalisco en el siglo XVI, los indígenas los llamaban *quistianos*. Los nahuas los imitaban disfrazándose con ropa vieja como españoles, calzaban botas, pantalón de vestir, camisa de manga larga, corbata y guantes. El rostro lo cubrían los indígenas con una máscara de madera de color blanco, y la dentadura la pintaban de color plata o color dorado. En la frente los indígenas llevaban cuernos de chiva, de borrego o de vaquilla como símbolo del mal. En la mano derecha llevaban una sonaja de cirian con piedras pequeñas, y en la mano izquierda un látigo como símbolo de tormento (Ortiz, 2009: 198). Las cuadrillas las integraban entre tres y seis parejas, y bailaban en un solo pie siguiendo la música de violín.

Según Carlos Macías y Alfonso Rodríguez, los indígenas se reunían para ver quién de sus allegados o amigos se había puesto el vestido o la máscara más ridícula. En efecto, la danza tenía como objetivo burlarse de los conquistadores que se habían instalado en sus tierras y habían desarticulado la organización indígena prehispánica (Macías y Rodríguez, 1910: 214). Por último se encontraba la danza de *los sonajeros*, ésta se realizaba durante la fiesta de San Sebastián y la fiesta del Corpus Christi. Los sonajeros constituían la danza más representativa de la región. Los indígenas sostienen que es de origen prehispánico. La danza se llama así porque utilizan grandes sonajas que llevan en la mano derecha y otras cargadas al hombro (Ortiz, 2009: 192). El traje de los danzantes consiste en camisa blanca con adornos rojos tejidos al frente y en la espalda, en el cuello utilizan un pañuelo de color, y un sombrero de palma y huaraches de doble suela. Esta danza se consideraba agrícola, ya que durante la coreografía la sonaja que cargan la golpean en el piso y alteran con ciertos pasos simulando la siembra, los *echaros,* que correspondían a cultivos de ladera realizados con coa o con bastón plantador (Lameiras, 1990: 184).

Como se puede observar, las danzas contenían elementos narrativos del mundo indígena, los nahuas incorporaron en ellas los personajes principales de su historia como pueblo, en éstas se encontraban representados los ejes fundamentales de la comunidad, como eran: la devoción a los santos, el trabajo de la tierra,

el principio de la vida, y la historia de la opresión. Los indígenas convirtieron las danzas y su cultura en el cimiento principal de su memoria histórica y en el fundamento de su identidad.

Ésta fue la forma como los nahuas reescribieron su pasado e imaginaron la existencia de la comunidad en el futuro. Para llevar a cabo esta empresa, los indígenas seleccionaron racionalmente el programa cultural que iba a ser interpretado anualmente y dispusieron de una organización social basada en mayordomías, con el fin de que las festividades pudieran llevarse a cabo de manera exitosa y de acuerdo con el calendario establecido. Pero ¿qué generaba la movilización de la población en torno a las festividades? y ¿qué existía detrás de la colaboración y los esfuerzos que conducían a los indígenas a organizar las festividades religiosas como una actividad permanente?

Luego de experimentar la pérdida de las tierras y de los bienes comunales, aunado a largas e infructuosas actividades legales, las leyes liberales habían dejado a la comunidad indígena fragmentada y sin rumbo; su preocupación fundamental fue la búsqueda de mecanismos de sobrevivencia del orden social indígena. Los indígenas reforzaron la existencia de la comunidad a partir de la dimensión divina basada en el cumplimiento de actividades ceremoniales, a partir de las cuales se articulaba la defensa de la comunidad, la existencia de un territorio común y la necesidad de narrar su historia. Por ejemplo, los indígenas recordaban de manera permanente sus posesiones comunales a través de las procesiones que encabezaba el tlayacanque seguido de la cuadrilla de danzantes, quienes se dirigían a las ex capillas según la festividad. Si bien las danzas tenían un significado relacionado con el mundo indígena nahua y con la devoción a los santos, la asistencia a las antiguas capillas re-simbolizaba el significado de las procesiones, se podría decir que era un ejercicio de memoria colectiva luego de la pérdida de éstas.

Las festividades eran la mejor forma que tenían los indígenas para entretejer el complejo mundo comunitario que se negaba a ser parte del pasado. A partir de las celebraciones religiosas los nahuas materializaban de nuevo un orden social, afianzaban su historia social y cumplían con un ciclo ceremonial que se remontaba tanto a su experiencia colonial como a su memoria prehispánica. En síntesis, a través de las festividades los indígenas volvieron a organi-

zar su mundo. Es por ello que las celebraciones fueron consideradas como parte del trabajo indígena, un servicio público que el nahua realizaba sin cuestionar si iba a ser retribuido por éste, ya que a partir de ellas los indígenas consideraban que el mundo se mantenía, pero no solamente desde un ámbito cosmológico sino en un plano concreto y perceptible tanto para el indígena como para el blanco y el mestizo: la permanencia de la comunidad indígena nahua en el sur de Jalisco.

La reinvención de la tradición fue la forma como los indígenas transformaron un momento de incertidumbre en un proyecto colectivo. Hasta el día de hoy el programa general de la fiesta es el mismo de finales del siglo XIX y principios del XX. No obstante, esto no quiere decir que los indígenas han tratado de mantener intacto el programa cultural y concebir éste como un hecho estático, al contrario, en su renovación se fundamenta una parte del trabajo colectivo, conservando el sistema de mayordomías y la autonomía de la comunidad para definirlo.

Los nahuas finalmente demostraron que ellos mismos podían organizar y gestionar sus propios recursos en un momento en el que la comunidad indígena acababa de perder sus bienes y sus tierras. Cuando la Iglesia trató de obstaculizar el proyecto comunitario, los indígenas negociaron y establecieron con mayor ímpetu la continuidad de su organización, ya que esta defensa era el último bastión que tenían los nahuas del sur de Jalisco para defender su autonomía y continuar como comunidad, y lo consiguieron, creando y recreando su cultura, una y otra vez, año tras año.

Tercera parte
Los cherokees y el proceso de individualización

Capítulo 6
Los cherokees y la individualización de tierras

El proceso de expropiación de las tierras comunales de los grupos indígenas de Estados Unidos a partir de la política liberal comenzó en 1887 y finalizó alrededor de 1914. Treinta cuatro años fueron suficientes para la desarticulación de las comunidades indígenas, las cuales se vieron obligadas a enfrentar el cambio en la propiedad de la tierra, la extinción de los gobiernos tribales y el establecimiento de la ciudadanía estadounidense. Nada de esto hubiera sido posible sin el desarrollo de un cuerpo burocrático federal que expandiera el poder de la nación estadounidense a cada uno de los espacios reservados para las comunidades indígenas. Para que esto se llevara a cabo, se impulsó una reforma política en el Congreso de Estados Unidos, en la que senadores, congresistas y sociedades civiles, como la denominada "*Friends of the Indians*", concluyeron que una reforma política era la única vía para "*americanizarlos*" y facilitar el acceso a la tierra y a los recursos del subsuelo. De esta forma la nación estadounidense preparaba la extensión de sus fronteras al interior de los territorios indígenas, estableciendo un marco normativo en el que la nación sólo reconocía la propiedad individual. Sin embargo, el cambio de régimen de propiedad no sólo ponía fin a la tenencia comunal de la tierra, sino también a la soberanía de las comunidades indígenas, a sus formas de gobierno, al sistema de organización social, y en general a la vida cotidiana de las comunidades.

La vía legítima que utilizó el Gobierno para reducir y desarticular a los indios fue el cambio en el régimen de propiedad de la tierra, transformando a los indios en granjeros asentados en pequeños asentamientos, de esta forma se facilitaba penetrar de manera "legal" a sus tierras y moldearlos en estándares comunes. De acuerdo con Frederick Hoxi:

> Los proponentes de la legislación consideraban que la individualización de las tierras sólo beneficiaría a los indios, ya que se les iba a entregar los títulos de sus tierras, pero al mismo tiempo se reducía el tamaño de las reservas, se abría la tierra a intereses comerciales y al desarrollo de las rutas de los ferrocarriles que atravesaban la costa de este a oeste (Hoxie, 1984: 46-49).

Así, la individualización de las tierras fue el medio a través del cual se dio apertura a la mercantilización de los territorios indios, y en el que las campañas de asimilación y extensión de la ciudadanía se traducían en el deseo por desmantelar los dominios tribales; mediante la conformación de un cuerpo político, en el que los indios estarían a merced del Gobierno federal de Estados Unidos, socavando su autonomía y sus formas de vida.

Al mismo tiempo que les eran entregados los títulos individuales, el Gobierno de Estados Unidos organizaba el territorio a nivel político y administrativo en espacios donde no había logrado tener un dominio completo, como eran el Territorio Indio y las reservas. El primer paso fue establecer oficinas de tierras para llevar a cabo el reparto de los bienes comunales; posteriormente se sobrepuso el ordenamiento jurídico a los antiguos gobiernos tribales, y finalmente se levantaron distintos tipos de equipamientos como escuelas, iglesias, bancos, almacenes, entre otros; todo ello con el fin de extender la organización social, espacial y política propia del mundo anglosajón en los territorios indios. De este modo se incrementó la presencia del cuerpo burocrático y el número de población blanca, permitiendo al Gobierno consolidar la nación al interior de su propio territorio; atrás había quedado la Guerra Civil; el entusiasmo por la reconstrucción y la definición de una nación homogénea se perfilaba finalmente a finales del siglo XIX. La Ley Dawes de 1887, o ley de adjudicación de títulos individuales a los indios, expresaba los deseos de expansión, asimilación y erección de las instituciones en todo el territorio de Estados Unidos.

Así, "en medio de la expansión económica, la política liberal, la influencia de las instituciones como el hogar, la escuela y la iglesia, homogenizaron a las comunidades, uniformando las estructuras para el desarrollo de un proyecto acabado, la sociedad americana" (Hoxie, 1984: 39). La promesa de prosperidad con la individualización de las tierras comunales se extendía a un amplio

espectro de actores sociales que se beneficiarían con la apertura de las tierras de indios.

De este modo el desarrollo de una política nacional que institucionalizó la propiedad individual en toda la nación estadounidense, y en la que ningún sujeto social podía quedar por fuera, fue el eje fundamental de la política dirigida a los indios. Este capítulo tiene como objetivo abordar el proceso de individualización de las tierras comunales de los indios cherokees y las profundas transformaciones que generó en la vida de éstos, así como responder las siguientes preguntas: ¿cómo los distintos actores sociales intervinieron en el desarrollo de la individualización de las tierras de los indios cherokees?, ¿cómo la ley de individualización debilitó a los cherokees como organización social?, y por último ¿los cherokees implementaron estrategias para sobrevivir a la descomposición de su comunidad? Para conocer cada uno de estos aspectos, me detendré a exponer las dinámicas que vivieron los indígenas cherokees durante el desarrollo de la ley federal, ya que sólo conociendo el proceso de individualización de las tierras es posible entender el grado de confusión que vivieron los indígenas cuando su mundo comunal fue completamente devastado.

La ley de adjudicación de tierras individuales

La Ley Dawes, también conocida como Ley General de Adjudicación, propuesta por el Congresista Henry Dawes de Massachusetts, creó un marco normativo para disolver la tenencia comunal de la tierra en las comunidades indígenas con el ánimo de incorporarlos como propietarios individuales a la sociedad estadounidense. Aprobada el 8 de febrero de 1887 por el Congreso de Estados Unidos y firmada por el presidente James Cleveland, la Ley Dawes pretendía derogar el régimen de propiedad común de la tierra administrada por los gobiernos tribales. Con la Ley Dawes se impuso un nuevo orden de propiedad: el régimen de propiedad individual, a través del cual el indígena ejercía un dominio directo sobre la tierra mediante el trabajo agrícola, y en particular con la posesión de los títulos de propiedad individual otorgados por el Gobierno de Estados Unidos a los indios, con los cuales se "garan-

tizaba su ingreso" a la sociedad estadounidense como ciudadanos al convertirse en individuos propietarios.

La Ley Dawes estaba dirigida en un primer momento a las comunidades indígenas que se encontraban en zonas de reservas, quedando por fuera las comunidades asentadas en el Territorio Indio (actual estado de Oklahoma) como los cherokees, los choctaw, los creek, los chickasaw, los seminoles, los osage, los miamies, los peorias, los sacs y los zorros; tampoco cobijaba ninguna de las reservas de la Nación Séneca ubicadas en el estado de Nueva York; asimismo quedaba excluida la franja de la Nación Sioux en el estado de Nebraska. Con estos grupos indígenas el Gobierno negoció por separado los términos de las asignaciones bajo el *Acta Curtis* de 1898, y el *Acuerdo Cherokee* de 1903. Sin embargo, estas disposiciones sólo extendían la aplicación de la Ley Dawes al Territorio Indio y a los demás grupos indígenas como asunto federal, por lo que el desarrollo de esta ley se mantuvo de manera inalterada. Sólo se esperaba su aplicación a la población restante.

Al ser una ley de carácter federal, la Ley Dawes fue concebida como el eje central de la política de gobierno de Estados Unidos hacia los indígenas por cerca de 43 años, de 1887 a 1930. Esta ley, denominada indistintamente como ley de asimilación, ley de individualización o ley de asignación —equiparable en todos sus términos—, tenía un objetivo expreso de proveer la asignación de tierras en propiedad individual a los indios en las diversas reservas y extender la protección de las leyes de Estados Unidos y los territorios sobre los indios (United States Congress. An Act to Provide for the Allotment of Lands in Severalty to Indians on the Various Reservations —General Allotment Act or Dawes Act—, February 8, 1897: 388-391). De este modo, la ley señalaba desde el principio que a través de las individualizaciones los indígenas renunciaban al gobierno indígena y entraban de forma automática a un nuevo orden social bajo las disposiciones del Gobierno estadounidense.

La necesidad del Gobierno de controlar y ejercer autoridad sobre los territorios indígenas mediante la distribución de las tierras en propiedad individual, fue el eje de acción de la política norteamericana. Al individualizarse las tierras comunales el indígena debía acudir a las instancias del Gobierno para disponer sobre el patrimonio y los asuntos civiles, quedando por fuera las autorida-

des indígenas que habían ejercido un rol protagónico en la administración de los recursos y en el manejo de la justicia.

Para el Congreso de Estados Unidos los territorios indígenas eran tierras aptas para la agricultura y el pastoreo, por lo que su distribución en propiedades individuales llamadas *"severalty"* favorecía a cada uno de los indígenas. Sin embargo parte de las tierras de reservas de los indios y del territorio indio sólo eran aptas para la explotación minera y buena parte del suelo no era apto para la agricultura, la mitad de las tierras se encontraban en desierto y en semidesierto. Entre tanto, las tierras del Territorio Indio eran inmensamente ricas en agua, minas de carbón y pozos petroleros.

Para lograr este propósito se dispuso de un cuerpo burocrático conocido como la *Comisión Dawes*. Ésta se encargó del desarrollo de la agrimensura en el Territorio Indio y en las reservas. La Comisión Dawes estaba adscrita a la Oficina de Asuntos Indígenas (Bureau of Indian Affairs), la cual pertenecía a la Secretaría del Interior; esta última entidad tenía como objetivo administrar los asuntos de los indígenas como las negociaciones y ratificaciones de los tratados celebrados con los indios, la organización administrativa de las reservas y del Territorio Indio, y la elaboración de recomendaciones al Congreso sobre los reclamos que presentaban los indígenas al Gobierno. Toda la información recaudada sobre los indios, los conflictos, los asuntos legislativos y financieros se centralizaban en un órgano de control, la Secretaría del Interior, la cual dirigía la Oficina de Asuntos Indígenas, quien se encargaba de ejecutar las decisiones tomadas en el terreno por medio de los agentes de indios, los cuales se relacionaban directamente con la población y proveían e intercambiaban información emitida por los entes burocráticos.

La Comisión Dawes estableció su centro de operaciones en Muskogee, Territorio Indio, de 1894 a 1896. Inicialmente la comisión estuvo integrada por el senador Dawes y sus compañeros comisionados, Meredith Helm Kidd de Indiana y Archibald S. McKennon de Arkansas. Sin embargo, con la muerte del senador Dawes en 1903 la jefatura de la comisión luego fue antecedida por Tam Bixby de Minnesota, quien trabajó hasta 1905, y posteriormente le sucedió J. George Wright, quien continuó como comisionado hasta 1914. La comisión tuvo como trabajo tratar de convencer a los líderes tribales para que aceptaran las leyes del Gobierno

federal. Según Angie Debo, los argumentos de los blancos se centraban en condenar la explotación de los indios de raza y la necesidad de que se liberaran de ellos. Para el Congreso de Estados Unidos muchos indígenas vivían pobres, mientras que los líderes indígenas monopolizaban la tierra, lo cual generaba indignación moral, y oposición a la tenencia comunal de la tierra. (Debo, 1984: 24).

Al principio se pensaba que el trabajo de la comisión tardaría unos años, pero las dificultades en el proceso de adjudicación de las tierras a los indios y la negociación con los gobiernos tribales obligaron a que el trabajo de la Comisión Dawes se prolongara hasta 1914. Pocos funcionarios habían conducido un trabajo de tal magnitud como fue la Comisión Dawes, el cual determinó la división de los estados con un valor total igual a la de muchos estados americanos, pero complicaciones inesperadas prolongaron el trabajo por muchos años. Al mismo tiempo el cambio estuvo acompañado de un terrible costo y sufrimiento humano (United States Congress, *An Act to Provide for the Allotment of Lands in Severalty*, 1897: 31). Para poder proceder a la adjudicación de tierras, la comisión se encargó del empadronamiento de los indígenas. Desde 1898 hasta 1914 la comisión documentó a las tribus construyendo una imagen sobre quiénes eran los indios.[1] Con el tiempo, los informes y los registros se convirtieron en la base del conocimiento que existiría sobre ellos; sin embargo, dichas observaciones eran la construcción de cómo los indígenas fueron vistos por el cuerpo burocrático el cual implementó la Ley Dawes en cada uno de los espacios donde se encontraban los indios asentados.

La comisión inscribió alrededor de 250,000 personas desde 1898 hasta 1907; el documento de inscripción de los indígenas es conocido como el "*Dawes Roll*", el cual se convirtió en la fuente definitiva para que a los indígenas les fueran otorgadas las tierras en propiedad individual. De antemano se entendía que quien no

1. Esta documentación se encuentra dividida en tres centros: la documentación que recopilaron los etnógrafos y antropólogos en el siglo XIX se encuentra en *American Anthropologist Archives;* la documentación fue cedida por el Instituto Smithsoniano; entre tanto los registros realizados por los comisionados se encuentran en la Oficina de *Indian Affairs* perteneciente al Departamento del Interior de Estados Unidos, y en *National Archives.*

estuviera registrado en el *Dawes Roll* no podía disponer de ellas, lo que generó en el curso de su desarrollo distintos tipos de apelaciones e interminables juicios. Sumado a esto, la comisión se encargó de reservar tierras para derechos de vía al ferrocarril, para la conformación de pueblos provistos de iglesias, cementerios y escuelas; también arrendó las tierras donde se encontraban depósitos de carbón y asfalto, las cuales fueron posteriormente subastadas. La comisión llevaba a cabo todas las transacciones y negociaciones que existían sobre la tierra de los indios trabajando de la mano con la Geological Survey, institución establecida en 1879 por la Secretaría del Interior, cuya finalidad era clasificar las tierras públicas, dividirlas y examinar su estructura geológica.

La ley determinó que eran los agentes especiales designados por el presidente y los agentes encargados de las respectivas reservas quienes efectuarían la individualización de las tierras siguiendo las reglas y disposiciones de la Secretaría del Interior, dirección que aprobaba las asignaciones, certificándolas al comisionado de Asuntos Indígenas, quien establecía oficinas de tierras en las reservas y en el Territorio Indio. En éstas se procedía a llevar a cabo las asignaciones y se hacia entrega de los títulos de propiedad a cada uno de los indios. El costo del aparato burocrático para el desarrollo de las asignaciones procedía de la Tesorería de Estado; sin embargo, como lo disponía el artículo noveno de la ley, este dinero sería reembolsado proporcionalmente con los fondos de la venta de las tierras de los indígenas.

La Ley Dawes buscaba poner fin a la ratificación de los tratados con los indígenas y homogeneizar en una sola política el trato hacia los indios, ya que éstos habían impedido la ampliación de las fronteras internas de Estados Unidos. La realización de una ley que concentrara todos los esfuerzos en el problema indígena le permitía al Gobierno dejar a un lado las negociaciones por separado con los indios, principalmente los asuntos relacionados con las tierras, y la autonomía de los gobiernos tribales. Con el desarrollo de una nueva política se creó un cuerpo burocrático que representaba al Gobierno en tierras indias, de ahí la importancia de la Comisión Dawes, pues ésta era la responsable de adelantar el proyecto de homogeneización nacional, o como lo denomina Francis Paul Prucha, de "americanización del indio", caracterizado porque los indios ya no eran tratados como entidades triba-

les. Segregados de la corriente principal de la vida americana, el objetivo fue completar su asimilación; el propósito fue patriótico, el establecimiento de la ciudadanía americana para los indios, no diferente de la prevista para los irlandeses, los polacos y los italianos; la intención, en la irónica frase de un comisionado de Asuntos Indígenas, fue "hacer que el indígena se sintiera en casa en América" (Prucha, 1973: 3). De ahí que la Ley Dawes trascendía el plano político y jurídico de los tratados al definir aspectos cruciales tales como: el establecimiento de parámetros para la conformación de las familias nucleares, la tenencia y sucesión de la tierra, la formas de repartimiento y venta de la tierra y el otorgamiento de la ciudadanía estadounidense.

Por lo que la Ley Dawes representa la culminación de una década de incremento dominante de la mayoría blanca sobre el estado futuro de la minoría indígena, no fue simplemente el reordenamiento del sistema de tierras de los indios, sino fue una tentativa parcial de todos los aspectos de las relaciones sociales entre los blancos y los indígenas, determinando cómo las tierras de los indígenas podían ser adquiridas por los blancos; además definió qué tipos de indios estarían sujetos a ser, su conversión como ciudadanos americanos, o su permanencia como extranjeros en su propio país. La ley no determinó todas estas cuestiones completamente, pero sí las confrontó directamente, incluso respondió algunas de ellas parcialmente (Wilcomb Washburn, 1986: 3). La forma como se concebía la distribución de la tierra estaba relacionada con la visión según la cual los indígenas debían formar familias nucleares, tratando de fragmentar las familias extensas de filiación matrilineal. Para los reformadores, la individualización de la tierra era la vía más directa para imponer el modelo de familia nuclear, rompiendo con la tradición de las familias extensas indígenas, conformadas por hermanos, hermanas, primos, sobrinos, abuelos y tíos quienes vivían en una misma vivienda. Con el fin de establecer la herencia patrimonial, debía imponerse la concepción de la familia nuclear conformada por papá, mamá e hijos; figurando como jefe de hogar el hombre, quien debía velar por el mantenimiento de la familia y la propiedad individualizada.

Siguiendo el modelo de familia nuclear, la Ley Dawes dispuso la individualización de las tierras en el primer artículo de la siguiente manera: "a cada jefe de familia le correspondía una cuarta parte

de una sección; para cada una de las personas mayores de 18 años de edad, una octava parte de una sección; para cada niño huérfano menor de 18 años de edad, una octava parte de una sección; y para los indígenas menores de 18 años que viven, o que pueden nacer antes de la fecha de la orden del presidente, un dieciseisavo de una sección" (United States Congress, *An Act to Provide for the Allotment of Lands in Severalty*, 1897). Es decir, la ley definía quiénes eran las personas que se convertirían en propietarios: los hombres como jefes de familia, los menores de edad, los huérfanos y los mayores de 18 años. Cada familia tendría derecho a 160 acres de tierra, que corresponden a 65 hectáreas; los huérfanos menores de edad recibirían 80 hectáreas de tierra y las personas menores de 18 años 40 hectáreas.

La homogeneización de las familias buscaba que los indígenas asimilaran la forma de propiedad anglo-americana, fragmentando las familias extensas, las cuales habían sido la base del trabajo cooperativo de los indígenas, no solo durante las faenas agrícolas sino también en la crianza y el cuidado de los niños. Las familias extensas eran el soporte de las comunidades indígenas, a través de ellas se tejían redes de trabajo, préstamos de objetos y de dinero, así como auxilio en los momentos más difíciles de la vida. La familia extensa era la unidad básica de las relaciones sociales entre los indígenas, la cual se ampliaba hacia el resto de la comunidad. Por ello, la individualización de las tierras comunales partiendo de la conformación de las familias nucleares fue uno de los aspectos que se sumó a la fragmentación de la tierra. De acuerdo con Rose Stremlau, es necesario entender que las adjudicaciones "was no solely about property but about families and their role as basic units of social and economic production, reproduction, and political authentication" (Stremalau, 2011: 19).[2]

La reforma política del Gobierno estadounidense no sólo estaba dirigida a la tierra, sino también a la construcción de la identidad que el indígena hacía de sí mismo en los nuevos procesos de socialización que se iniciaban en las escuelas dirigidas por el

2. No se trataba de la propiedad, sino el objetivo también era acerca de las familias y su papel como unidades básicas de producción social y económica como reproducción y autenticación política.

gobierno, en las relaciones de parentesco y en las relaciones familiares. Todos estos elementos estaban presentes en la política de adjudicación de tierras individuales y generarían profundas transformaciones en la vida y en la subjetividad de los indígenas, por lo que el nuevo orden social no sólo se imponía a la comunidad, sino a la esfera íntima, a las formas de organización y de ayuda de las familias, las cuales habían logrado sobrevivir al colonialismo norteamericano, como la migración forzada que vivieron los cherokees durante su desplazamiento desde sus tierras originarias ubicadas en Georgia hasta el Territorio Indio, acontecimiento conocido como "el valle de lágrimas" o "sendero de lágrimas"; en este proceso de migración muchas familias se fragmentaron, quedando algunos de sus miembros en Carolina del Norte, otros siguieron asentados en las tierras originarias de Georgia, mientras que algunos cherokees decidieron emprender un nuevo comienzo en California, encontrando sedimentos de oro, ruta conocida como la *senda cherokee*, y el resto de la población se desplazó de manera dolorosa hacia el Territorio Indio. Sin embargo, a pesar del continuo trastorno que tuvieron que asumir los indígenas a lo largo del siglo XIX, las familias extensas fueron el eje de cohesión y centro de vida de los indios americanos, pues en ellos residían los vínculos de parentesco, y a partir de éstos los cherokees lograron sobrevivir a la desintegración continua de su comunidad.

La disolución de las familias extensas por la conformación de la familia nuclear fue la forma como se trató de atomizar los lazos al interior de las comunidades indígenas americanas. El Gobierno estadounidense concebía que mediante la constitución de la familia nuclear el individuo debía desarrollarse y concentrar todos sus esfuerzos en el progreso económico de ésta. Para el pensamiento anglo-americano la familia nuclear representaba la única fuente de reciprocidad y de obligatoriedad del sujeto, por lo que el individuo debía desprenderse de la dependencia familiar y dejar a un lado los vínculos de parentesco, convirtiéndose en un sujeto lo suficientemente autónomo para labrar su propio camino y conformar su propia familia cuando cumpliera la mayoría de edad, a los 21 años. Al acatar el sujeto la ecuación social de familia, propiedad privada y trabajo, éste participaba y se integraba a la nación. Por lo que si se pretendía dotar de ciudadanía a los indios americanos y asimilarlos a la sociedad estadounidense, era necesario iniciar la

individualización en las comunidades a la par que se constituían las familias nucleares.

Al reorganizar los vínculos sociales se imponía un tipo de concepción que no correspondía con la visión del mundo cherokee, cuya idea de comunidad partía de la base de la familia extensa. Para ellos la comunidad era "una gran familia" que se tejía a partir de las redes de parentesco. De manera que la individualización de la tierra estaba profundamente relacionada con la atomización de las redes familiares, con el objeto de socavar la continuidad de la comunidad cherokee en el tiempo. A pesar de la historia de migración forzada que vivieron los cherokees, las familias y la hospitalidad al interior de la misma persistieron. Como lo sugiere Stremlau:

> Family and community were important to the relocation process. Through year or even decades of separation, families maintained ties, and those petitioning for citizenship as Cherokees had to demonstrate a connection to living members of the Cherokee Nation as well as prove their Cherokee ancestry (Stremalau, 2011: 33).[3]

Ya que la afiliación a los clanes pervivió pese a la migración que soportaron los indios de sus tierras originarias; sin embargo, como lo sostiene Stremlau: "the clans did not fill the formal, public, and political roles that they did earlier in the century, kinship continued to inform everyday life among Cherokees at the end of the nineteenth century" (Stremalau, 2011: 39).[4]

La importancia de la conformación de las familias nucleares radicaba en la necesidad de fijar la sucesión de dominio sobre la tierra. Según el artículo quinto de la Ley Dawes, el Gobierno de Estados Unidos retenía las tierras asignadas de los indios en fideicomiso por un periodo de 25 años para el uso y el beneficio exclusivo de los indios a quienes se les había hecho la asignación de tierras; sin embargo, en caso de fallecimiento se les transmitía la

---

3. La familia y la comunidad fueron importantes para el proceso de relocalización. Durante años e incluso décadas de separación, las familias mantuvieron sus vínculos, y los solicitantes de ciudadanía como los cherokees tenían que demostrar una conexión con los miembros vivos de la nación cherokkes, así como probar su descendencia.
4. Los clanes no llenaron el rol formal, público y político que hicieron al principio del siglo, el parentesco continuó en la vida cotidiana al interior de los cherokees a finales del siglo diecinueve".

propiedad a sus herederos y el fideicomiso se daba por terminado. Con el fideicomiso se evitaba que una vez obtenidos los títulos de tierra, los indígenas dispusieran de ella para la venta. Sin embargo, no se excluía por completo la compra de la tierra por parte de los colonos, ya que la ley determinaba que transcurrido un tiempo el Congreso de Estados Unidos podría ratificar la compra y venta de las tierras. La Ley Dawes reglamentaba que luego de efectuarse las adjudicaciones de tierras el secretario de Gobernación negociaría con los indios para la compra de las tierras no asignadas, con el propósito de que dichas tierras fueran vendidas a colonos reales, correspondiéndole a cada colono 170 hectáreas.

Por lo que dicha ley constituía un medio para la apertura de las tierras indias a los colonos blancos, sólo se esperaba que con la posesión de los títulos individuales los indios tuvieran seguridad sobre la propiedad familiar, la cual correspondía únicamente a la propiedad de tierra adjudicada. La venta de la tierra por disposición del Gobierno estaba restringida, ya que la tierra adjudicada en propiedad individual era la única garantía que tenían los indios sobre la tierra. Según Carl Shurz, secretario del Interior en 1877, y uno de los gestores de la reforma política, era necesario dotar a los indígenas de títulos individuales por la presión que ejercían los blancos en las fronteras del territorio indio. Shurz consideraba que las adjudicaciones eran la única vía que existía para frenar tal proceso (Shurz, 1881: 6-24). Pues se creía que el indígena, al tener títulos individuales, estaría protegido por las leyes de Estados Unidos, y al ser ciudadano estaría facultado para reclamar y defenderse al interior de la ley estadounidense, por lo que el recurso que utilizó finalmente el Gobierno ante los reclamos de invasión de las tierras indias fue la individualización. Al carecer el Gobierno de la voluntad para protegerlos ante el acecho de los colonos en sus fronteras, la Ley Dawes terminó por configurar el destino inevitable que les esperaba a los indígenas. La individualización de la tierra era el preludio de la llegada de un nuevo orden. Por lo que el Gobierno resolvió convertir a los indios en "sujetos de derechos" en tanto aceptaran la individualización de las tierras, empujándolos a utilizar el sistema burocrático para hacer valer sus demandas.

De otro lado, la ley determinaba el procedimiento para el desarrollo de las adjudicaciones de tierras, las cuales debían ser seleccionadas por los propios indígenas, en particular por los jefes

de cada familia nuclear, quienes también escogían las tierras de sus hijos menores de edad. Según la ley, a cada uno de los hijos menores de edad se le otorgaban tierras denominadas "*tierras de surplus*", es decir la tierra excedente que quedaba de las adjudicaciones individuales, localizadas en áreas desérticas o semidesérticas; a cada niño menor de edad le eran otorgadas entre 30 a 60 acres de tierras, es decir le correspondía entre 12 y 24 hectáreas. Sin embargo, esta tierra contaba con una diferencia radical: los indígenas podían disponer de ella para la venta, a diferencia de las tierras adjudicadas a la familia nuclear. La *tierra de surplus* podía ser vendida cuando el Congreso de Estados Unidos levantara las restricciones de venta. Sin embargo, el indígena no podía efectuar la venta de las tierras, era el Gobierno de Estados Unidos por medio de una de sus oficinas el encargado de adelantar todas las transacciones de compra y venta; al considerar que los indios no estaban familiarizados con los procesos de comercialización de la tierra, y que podían ser presas fáciles de filibusteros o personas que buscaban engañarlos malbaratando su propiedad, el Gobierno puso a disposición oficinas para la administración de los bienes indígenas.

La minoría de edad fue superpuesta a los indígenas determinando cómo debían de proceder para la administración de sus propios recursos. Pero ¿acaso la Ley Dawes prescribía el futuro de los indígenas? Según el Comité de Asuntos Indígenas, el futuro de los indígenas no se basaba en las disposiciones emanadas de la ley. Para ellos el futuro de los indígenas podía ser diverso, la ley no predeterminaba su porvenir. Los indígenas eran los encargados de disponer libremente sobre su destino, ya que la ley no les impedía su desarrollo, al contrario, los empujaba a nuevas experiencias desligados de la vida comunitaria:

> It will properly be asked, what is the ultimate goal of this legislation? Does it contemplate for the Indian a permanent tribal status, isolation from the white man, collective as distinguished from individual enterprise, and no assimilation into American civilization? The answer is a clear- cut one: No. The future of the Indian tribes will be diverse, as their backgrounds and present situations are diverse. The bill will not predetermine these futures. It is they who should determine their own futures. The bill seeks to establish the legal conditions through which the Indian will be released from economic and social imprisonment and will begin to work out a real destiny

> in America. It provides him with economic security against the wastage of this asset. It provides him with a workable plan of land management and development whereby he can achieve economic independence. It promotes his individual enterprise in farming, livestock growing, and other forms of land use. Community land ownership, where established, will be a means to prevent land alienation and to secure economic land use; but the use of the land will remain primarily individual. It provides him with civic and business responsibility and the opportunity to manage property and money (United States Congress and Committee on Indian Affairs, A bill to grand Indians living under federal tutelage the freedom to organize for purpose of local self-government and economic enterprise, 1934: 20).[5]

Sin embargo, el paternalismo federal fue lo que se impuso en la esfera cotidiana de los indios. Si bien las condiciones legales en su generalidad podían dar a entender que el indio entraría a participar en la vida angloamericana, el largo proceso de individualización de las tierras mostró que para emprender un nuevo futuro era necesario convertir a los indios en sujetos asistidos por el Estado. Informar, solicitar permisos, registrarse para la compra de medicinas, herramientas y distintos aspectos de la vida cotidiana se convirtieron en las nuevas experiencias de vida de los indios cherokees cuando fue extendida la ciudadanía estadounidense. De esta forma, el proceso de individualización de las tierras comunales profundizó la dinámica de paternalismo federal, caracterizado por el historiador Francis Paul Prucha como la constitución del "*great father*".

---

5. Se preguntará, ¿cuál es el objetivo final de esta legislación? ¿contempla para el indio un estatus tribal permanente, y un estado de aislamiento del hombre blanco, como colectivo distinto de la empresa individual y no su asimilación a la civilización americana? La respuesta es clara: No. El futuro de las tribus indias será diverso, ya que sus antecedentes y situaciones actuales son diversas. El proyecto de ley no predeterminará esos futuros. Son ellos quienes deben determinar su propio futuro. El proyecto de ley busca establecer las condiciones legales a través de las cuales el indio será liberado de la prisión económica y social y comenzará a elaborar un destino real en América. Le proporciona seguridad económica contra el despilfarro. Le proporciona un plan viable de gestión y desarrollo de la tierra mediante el cual puede lograr la independencia económica. Esto promueve su empresa individual en la agricultura, ganadería y otras formas de uso de la tierra. La propiedad de la tierra comunitaria, cuando se establezca, será un medio para prevenir la enajenación de tierras y asegurar el uso económico de la tierra; pero el uso de la tierra seguirá siendo primordialmente individual. Le proporciona la responsabilidad cívica y empresarial y la oportunidad de administrar la propiedad y el dinero.

En el siglo XIX los indios llamaban al presidente de Estados Unidos como "*the great father*", pues se suponía que el presidente los protegería de la embestida de los colonos blancos. Sin embargo, dicha relación fue trasladada al Gobierno federal, quien trataba a los indios como menores de edad, y por lo tanto como sujetos dependientes. Para Francis Prucha el *great father* retóricamente desapareció en 1880, pero el paternalismo continuó y algunas veces se incrementó en aspectos federales como la educación, la salud y el desarrollo económico. Este tipo de relación fue aceptada por los indios, pues con ella lograban algunos favores. El paternalismo fue opresivo en muchos aspectos, entre ellos el deseo del Gobierno por mantener a los indios fuera de los negocios, así como debilitar la capacidad de los indígenas para dirigir su propio destino. Proceso que se reconstruirá más adelante.

De otro lado, el reconocimiento del indio como ciudadano estaba garantizado en la Ley Dawes. En el artículo número seis la legislación disponía que cada una de las respectivas bandas o tribus de indios a las que se habían realizado adjudicaciones tendrían el beneficio y estarían sujetas a las leyes civiles y penales del territorio o del estado en el cual residan; por lo que ningún estado de la Unión podría negar al indio protección de la ley. Con la Ley Dawes los indios estaban bajo el amparo de nuevos actos judiciales bajo los cuales debían actuar y apelar como ciudadanos de Estados Unidos; de igual forma se instaba a que los estados admitieran a los indios como ciudadanos ante la ley.

El indio quedaba sujeto a las leyes de los estados de la Unión. El desarrollo de esta ley facilitaba la constitución de nuevos estados, como el de Oklahoma, creado en 1907. Colonos, ganaderos, empresarios del petróleo y ferrocarrileros esperaban su formalización oficial, pues al producirse, los indios debían actuar y proceder conforme a las leyes estadounidenses y no bajo sus propias leyes, facilitando con esto la apertura de las tierras. La preocupación del Gobierno federal era la destrucción de la institucionalidad y la autonomía de las tribus. La política del Congreso de Estados Unidos y del Ejecutivo hacia el Territorio Indio era predominantemente una política de expansión, las cuales estaban acompañadas de una serie de reformas en la estructura de la corte federal, pues a ésta debían apelar los indígenas (Burton Jeffrey, 1995: 13). Para los reformadores individualizar la tierra a los indios era el paso

más importante para ser considerado civilizado y ciudadano de Estados Unidos. El secretario del Interior, Carl Shurz, exponía que la ciudadanía era la etapa final para la asimilación del indio en la sociedad estadounidense. Tres factores eran imprescindibles para convertirse en ciudadano:

> First: that they be taught to work by making work profitable and attractive to them. Second: that they be educated, especially the youth of the both sexes. Third: That they be individualized in the possession of property by settlement in severalty with a fee simple title, after which the lands they do not use may disposed of general settlement and enterprise without danger and with profit to the Indians (Shurz, 1881: 17).[6]

Con la creencia de que el sistema de asignación llevaría a los indígenas a convertirse en sujetos independientes y civilizados, los reformadores emprendieron el desarrollo de la Ley Dawes en todas las tierras indias. Además aseguraban que cuando el indígena contara con los títulos individuales, éste estaría inclinado a tener más tierras, efectuando transacciones de compra y venta como los demás. Los títulos se convertían en el medio más eficiente para que los propios indígenas comenzaran a comercializar la tierra, simulando tener las mismas aspiraciones de sus vecinos blancos. En síntesis, la Ley Dawes creó un marco normativo para la transformación de la vida de cientos de indígenas en ciudadanos estadounidenses, anulando la autonomía tribal y la posesión comunal de la tierra. En las 11 sesiones que abarca la ley de individualización es posible observar los distintos puntos que aborda, desde el establecimiento de leyes civiles y penales para los indios, hasta el otorgamiento de la ciudadanía, pasando por las reglas de venta y selección de la tierra.

La individualización de las tierras no sólo significaba la entrega de títulos a cada uno de los indios. Más allá de esto, las adjudicaciones eran la expresión de un tipo de colonialismo institucionalizado que buscaba minar los restos de vida indígena y comuni-

---

6. Primero: que se les enseñe a trabajar haciendo que el trabajo sea rentable y atractivo para ellos. Segundo: que sean educados, especialmente los jóvenes de ambos sexos. Tercero: Que se individualicen la propiedad del asentamiento, con un título de honorario simple, después de lo cual las tierras que no usan puedan disponerse en un arreglo general a una empresa sin peligro y con beneficio para los indios.

taria que subsistía en suelo estadounidense. Las distintas aristas que contiene la Ley Dawes de 1887 demuestran que la cuestión indígena era un problema que el Gobierno quería resolver de manera contundente, dirigiendo cada uno de sus dardos a cuestiones vitales para la supervivencia de los pueblos. Los puntos más importantes de la ley eran: a) la entrega de títulos individuales a cada indio basado en el *Dawes Roll*; b) el proceso de selección de tierra llevada a cabo por el hombre como cabeza de hogar, relacionada con la conformación de las familias nucleares; c) las restricciones de venta de las tierras asignadas, las cuales pasarían al Gobierno en calidad de fidecomiso por un periodo de 25 años, y la remoción de la venta de *las tierras de surplus* después de cinco años siguiendo las disposiciones del Congreso de Estados Unidos; d) la extensión de las leyes civiles y penales de Estados Unidos a los indios; e) el reconocimiento de la ciudadanía estadounidense a las comunidades indígenas, y f) el derecho de paso de los ferrocarriles y los telégrafos en las tierras indias consideradas como tierras pertenecientes a Estados Unidos.

En consecuencia, el propósito de la Ley Dawes era poner fin a la tenencia comunal de la tierra, constituyéndose en la puerta de entrada al establecimiento de un nuevo orden social. Abordar cómo fue el proceso de individualización de la tierra permitirá entender la relación de los distintos puntos del acto legislativo, los cuales se desarrollaron al unísono. Miremos a continuación el largo y penoso camino que tuvieron que transitar los indios cherokees a finales del siglo XIX con el desarrollo de la Ley Dawes.

El Dawes Roll en el Territorio Indio

Como se dijo anteriormente, la individualización de las tierras no podía efectuarse sin conocer a los indios. Es por ello que se dispuso de la conformación de la *Comisión Dawes*, quien estuvo encargada de registrar la organización social indígena y adelantar el proceso de inscripción a cada uno de ellos, registro que es conocido como el *Dawes Roll*. La información que recopilaron los miembros de la comisión se convirtió en la fuente más importante para la Secretaría del Interior, la Oficina de Asuntos Indígenas y por supuesto para el gobierno tribal cherokee, cuyos miembros participaron

activamente en la conformación del Dawes Roll de 1893 a 1897. La importancia de la documentación radica en que éste definía quiénes iban a ser los futuros propietarios de las tierras. Al existir una variedad de emparejamientos entre indios y blancos, indios y personas de color, así como entre indios y mulatos, los comisionados construyeron una serie de categorías con el fin de identificar el grado de sangre indígena que cada sujeto tenía. Así, determinaron: los cherokees *blood,* o también conocidos como cherokees de sangre mixta, es decir cherokees que habían contraído matrimonio con blancos; los cherokees *fullblood,* los indios cherokee casados entre sí, y los cherokees *freedmen,* personas de descendencia afroamericana que adoptaron los indios al interior de la nación y a quienes les extendieron su propia ciudadanía. Algunas de las personas de descendencia africana que habían servido a los cherokees en calidad de servidumbre; sin embargo, con la abolición de la esclavitud las personas de color fueron acogidas por los indios, generándose con el tiempo matrimonios mixtos.

El objetivo de estas categorías era facilitar el trabajo de los comisionados ante la variedad de formas de emparejamiento existentes. Para los comisionados el nivel de blancura o de indianización era fundamental para la tenencia de la propiedad individual. Según ellos, a mayor nivel de blancura que tuvieran los indios, éstos estaban más capacitados para el mantenimiento de la propiedad individualizada. Para ello, los comisionados siguieron el parámetro conocido como el *blood quantum law,* el cual determina el grado de descendencia que tiene un individuo o una tribu de la siguiente forma: 1/2 cherokee, era la unión de un cherokee *fullblood* con una persona no nativa o perteneciente a otra tribu; 1/4 cherokee, era un sujeto cuyos abuelos y padres matrilineales o patrilineales habían contraído matrimonio con una persona no india; 1/8 de sangre cherokee, era cuando tanto abuelos como padres paternos y maternos habían tenido unión con gente no india; hasta llegar a un 1/16, y por último 1/32 de sangre india. Entre menos sangre india tuviera un cherokee, el Gobierno lo consideraba apto para emprender su propio destino, ya que estaba menos ligado a la comunidad de antaño. En contraste con la opinión del gobierno cherokee, para quien un sujeto con menor sangre india demostraba no ser completamente miembro de la nación tribal, factor

que determinaba la pertenencia a la comunidad y por lo tanto el derecho a tener tierras.

Todos los indígenas estaban obligados a demostrar su descendencia ante la Oficina de Tierras, *The Cherokee Land Office*, localizadas en Muskogee, pueblo central de la Nación Creek, y en Tahlequah, el pueblo de la Nación Cherokee en el Territorio Indio. En estas dos oficinas los agentes indios inscribían a la población en el *Dawes Roll*, siguiendo los patrones de sangre y conformación de las familias nucleares. Ya que eran los hombres cabeza de hogar los encargados de asistir a las oficinas e inscribir a su respectiva familia, conformada solamente por esposa e hijos. Muchos de los indios procedían de lugares apartados, tomándoles entre uno o dos días para llegar a la oficina de tierras; allí en una gran fila debían aguardar para poder ser atendidos por los agentes respectivos para empadronarlos. El periódico *Cherokee Advocate,* diario de la comunidad indígena, informaba a su población la presencia de la Comisión Dawes y las decisiones a las que había llegado el Congreso de Estados Unidos sobre el desarrollo del *Dawes Roll:*

> Is frustrate authorized and directed to proceed at once to hear and determine the application of all persons who may apply to them for citizenship in any of said nations, and after such hearing they shall determine the right of such applicant to be so admitted and enrolled [...] That in determining all such applications said commission shall respect all laws of the several nations or tribes not inconsistent with the laws of the United States, and all treaties with either of said nation or tribes, and shall give due force and effect to the rolls, usages and customs of each of said nation or tribes; And provided further, that the rolls of citizenship of the several tribes as now existing are hereby confirmed and any person who shall claim to be added to said rolls as a citizen of either of said tribes and whose right there to has either been denied or not acted upon, or any citizen who may within three months from and after the passage of this act desire such citizenship, may apply to the legally constituted court ir committee designated by the several tribes such citizenship, and such court or committee shall determine such application within thirty days from the date thereof (Citizenship appeal. Rules for Practice in the United States Court. *The Cherokee advocate,* 1896: 20).[7]

---

7. Es frustrante autorizar y proceder inmediatamente para conocer y registrar a todas las personas que solicitan la ciudadanía en cualquiera de dichas naciones, y después de dicha audiencia determinan el derecho de tal solicitante a ser admitidos y matriculados (...) Al determinar todas estas solicitudes, dicha comisión respetará todas las leyes de las distintas naciones o tribus que no sean incompatibles con las leyes de

Las inscripciones al *Dawes Roll* eran la primera etapa de admisión de los indios al nuevo orden social. Pero al desconocer la comisión quiénes eran los indios, dada la mixtura de sangre que existía, el Gobierno de Estados Unidos decidió en los primeros años del desarrollo del *Dawes Roll* consultar los registros de población que habían levantado los gobiernos tribales de su comunidad. Además de seguir los parámetros de pertenencia tribal por medio de la descendencia patrilineal y matrilineal. En la primera etapa de construcción del *Dawes Roll* se respetaron las leyes de las naciones indígenas en relación con quienes ellos consideraban ciudadanos de su tribu o de su nación. La Comisión Dawes consultaba a los Consejos Tribales y los registros levantados por el gobierno cherokee entre 1879 y 1880; sobre estas fuentes, los cherokee negaban o reafirmaban la pertenencia del sujeto a la comunidad. Al ser común la existencia de matrimonios mixtos entre blancos e indígenas, los cherokees desconfiaban que con el proceso de adjudicación de tierras los blancos trataran de ser parte de su comunidad casándose con miembros de su tribu. Es por ello que emitieron una ley para regular los matrimonios, como por ejemplo no conferir la propiedad ni la ciudadanía a los matrimonios mixtos después de 1877.

Es necesario subrayar que los matrimonios mixtos fueron normales en la nación cherokee. Después de la Guerra Civil y la construcción del ferrocarril, el cual atravesó el Territorio Indio, se vivió un rápido periodo de colonización hacia la frontera oeste generando la unión entre blancos e indígenas (Debo, 1984: 12). El problema era que muchos inmigrantes reclamaban la ciudadanía cherokee al gobierno tribal para disfrutar de los privilegios que tenían los indios, como por ejemplo la admisión a escuelas dirigidas por el gobierno cherokee, y el derecho de uso de las tierras

---

los Estados Unidos y todos los tratados con cualquier nación o tribu y dará la debida fuerza y efecto a los rollos, así como los usos y costumbres de cada una de dichas naciones o tribus; y, además, se confirma que los rollos de ciudadanía de varias tribus que existen ahora son confirmados, y cualquier persona que reclame ser añadida a dichos rollos como ciudadano de cualquiera de dichas tribus y cuyo derecho haya sido negado o no actuara en consecuencia, o cualquier ciudadano que en el plazo de tres meses a partir de la aprobación de este acto desee dicha ciudadanía, podrá solicitar al tribunal legalmente constituido designado por las diversas tribus dicha ciudadanía y tal tribunal o comité determinará cada aplicación en treinta días a partir de la fecha de la misma.

comunales.[8] Al carecer los blancos asentados en las fronteras del Territorio Indio de escuelas y de tierras comunales, los inmigrantes trataron de obtener a toda costa los beneficios de la ciudadanía cherokee por medio del matrimonio con indígenas. Para efectuarse los matrimonios mixtos las parejas debían solicitar su aprobación al gobierno tribal. Sin embargo las autoridades tribales negaban las peticiones. El problema residió en que pese a los intentos por frenar los matrimonios mixtos por medio de actos legislativos y actas de negación de la ciudadanía cherokee, una gran cantidad de inmigrantes, independientemente de su estatus de ciudadano, superaron en número a la comunidad indígena cherokee, convirtiéndose éstos en minoría al interior de su propio territorio. En consecuencia, las autoridades tribales quedaron reducidas ante la presencia de colonos blancos, dificultando el ejercicio de su dominio (Debo, 1984: 13).

El primer censo del territorio cherokee fue realizado por el propio gobierno tribal a finales de 1879 y comienzos de 1880. El objetivo de este censo era visualizar cuántos cherokees se encontraban dentro del Territorio Indio y la descendencia de cada uno de ellos. Para ello, el Consejo Nacional Cherokee creó un comité para efectuar el censo en cada uno de los nueve distritos (Canadian, Cooweesescoowee, Delaware, Flint, Going Snake, Illinois, Saline, Sequoyah y Tahlequah), el cual debía efectuarse cada 10 años por el jefe tribal de cada circunscripción.

El censo categorizaba seis aspectos sobre los cuales versaba la condición de residencia del sujeto en el Territorio Indio de la siguiente forma: ciudadanos de la nación cherokee, huérfanos menores de 16 años, personas no reconocidas como ciudadanos, intrusos o extranjeros, personas no reconocidas como ciudadanos de la nación cherokee pero que vivían en el Territorio Indio y personas que residían legalmente en el territorio cherokee pero no eran reconocidas como ciudadanos. Con el establecimiento de los diferentes estatus de permanencia en la nación cherokee el go-

8. Los cherokees se caracterizaban por mantener un completo sistema de enseñanza que les permitía enviar a los jóvenes más talentosos a las mejores universidades del país como Harvard y Yale, con el ánimo de formar a los futuros líderes indígenas. El sistema educativo era financiado con una parte del dinero procedente de la cesión de las tierras de Georgia.

bierno tribal buscaba tener control sobre la población blanca que se asentaba en sus fronteras, ya que al cabo de un tiempo lograban ingresar al territorio tomando control sobre sus tierras. El Consejo Nacional Cherokee creía que el censo de población era una herramienta útil para solicitar al Gobierno de Estados Unidos la retirada de las personas que se encontraban de manera ilegal. A cada persona le era asignado un número de acuerdo con la familia a la que pertenecía, corroborándose con los datos de los miembros que se encontraban dispersos en los diferentes distritos. Por ejemplo la familia Squirrel contaba con 16 miembros, de los cuales cinco vivían disgregados en diferentes puntos del territorio cherokee (Squirrel Family; p. 79 [¨handwritten], Going Snake District, Cherokee Nation, Census Schedules, Schedules 1-6, Authorized by an Act of the Cherokee National Council of December 3, 1879; National Archives Building, Washington DC, NAB. Microfilm Publication P 2072, roll 1; Native American Records, Record Group 75 RG 75). Para el gobierno tribal el censo se convirtió en una fuente importante de información sobre las redes de parentesco existentes en la nación india, pues éstas eran las unidades más tangibles que conformaba la comunidad cherokee.

De igual forma, el censo fue la base para el desarrollo de registro que adelantó la Comisión Dawes en la nación cherokee, las categorías de ciudadano, ciudadanía negada y el número de registro para cada persona fueron tomados de ese censo, el cual iba ampliándose a medida que nuevos indígenas y no indígenas eran inscritos en la nación cherokee.[9] También aparece la primera enumeración de "blancos asentados" y "estado de negros" *"state negroes"* usada por la Comisión Dawes. El registro también fue empleado para el pago de $16.55 per cápita a cada ciudadano

9. Para los cherokees la ciudadanía estaba relacionada con las relaciones de sangre con la comunidad, las cuales eran matrilienales. Cuando un individuo no tenía descendencia de sangre cherokee, y no había aclarado su situación de residencia en el Consejo Nacional Cherokee como sujeto adoptado por la nación tribal, se consideraba que no era ciudadano, y se le registraba con la denominación "ciudadanía negada", pues no había demostrado ser cherokee ni por nacimiento ni por adopción. El sujeto debía adscribirse a la nación, pero sólo se permitía a los hombre que se casaran con una mujer cherokee, si era una mujer y se casaba con un hombre cherokee, a ella no se le consideraba ciudadana, pues la ciudadanía era de filiación matrilineal, en estos casos era registrada como "ciudadanía negada".

cherokee correspondientes al *"breadstuffs"*.[10] Durante el proceso de conformación del *Dawes Roll* los indígenas que se encontraban fuera del Territorio Cherokee exigían ser incluidos en este rollo y reconocidos como ciudadanos cherokees. Para el gobierno tribal quienes se encontraban en el censo eran las personas que debían ser registradas para la individualización de tierras comunales. Según el censo de población el número de cherokees que se encontraba en cada uno de los distritos era el siguiente:

Cuadro 6

Número de población en los distritos cherokees

Illinois	2,399 individuos
Flint	1,552 individuos
Cooweescoowee	3,537 individuos
Canadian	1,594 individuos
Saline	1,355 individuos
Tahlequah	2,903 individuos
Goingsnake	2,160 individuos
Sequoyah	1,455 individuos
Delaware	3,130 individuos

Fuente: Census Schedules, Authorized by an Act of the Cherokee National Council of December 3, 1879. Microfilm Publication P 2072. Microfilm, roll 1; National American Records.

En total había 20,085 indios cherokees en 1880. No obstante, el número de población blanca superaba a los indios.

10. Este era un rollo que tenían los cherokees denominado "Per capital for breadstuffs receipt roll" en el cual se consignaba los montos realizados por el gobierno federal al Consejo Nacional Cherokee por concepto de venta y renta de tierras, cada ciudadano cherokee debía recibir una porción del dinero por uso de la propiedad comunal Frank Arthur and Fair Barbara (Edit), *The papers of William Roger* (Oklahoma: University of Oklahoma Press, 1996), 62.

Cuadro 7
Número de población en el Territorio Indio

Nación	Blancos	Negros	Indios	Total	% de indios
Cherokee	29,166	5,127	22,015	53,309	39.10
Choctaw	28,345	4,406	11,057	43,808	25.24
Chickasaw	48,421	3,676	5,223	57,329	9.10
Creek	3,287	4,621	9,999	17,912	55.82
Seminole	172	806	1,761	2,739	64.29
Total	109,393	18,638	50,055	178,097	28.11

Fuente: Bureau of the Census. Extra Census Bulletin. The Five Civilized Tribes of the Indian Territory. Washington, 1894, pp. 3-5.

Esto explica por qué el gobierno cherokee negaba la ciudadanía a los blancos que se encontraban en sus tierras, ya que al sobrepasarlos en número, consideraban que el *Dawes Roll* podía convertirse en un instrumento para asignación de tierras a individuos con permanencia ilegal. Por esta razón el censo cherokee fue denominado por el gobierno tribal como "*el auténtico tribal roll*". Durante el desarrollo de inscripción los indígenas eran interrogados por un agente de la Comisión Dawes, ante quien juraba testificar la verdad. Posteriormente el agente iniciaba una serie de preguntas que versaban sobre su lugar de origen, el lugar de vivienda o cambios de residencia, la vida conyugal y el número de los hijos que tenía, todo ello con el fin de confirmar si el sujeto era un indígena cherokee de acuerdo con las categorizaciones establecidas. Además, las personas blancas y de color que habían contraído matrimonio con indígenas debían presentar documentos probatorios sobre su ciudadanía como indígenas cherokees; con base en éstos la Comisión Dawes emitía un veredicto de aceptación, negación o prolongaba el estudio sobre la ciudadanía del sujeto y su familia como cherokees para acceder a los títulos individuales de tierras.

Es necesario subrayar que el *Dawes Roll* generó a lo largo de su desarrollo una serie de cuestionamientos sobre los sujetos que debían ser inscritos. Uno de ellos fue el debate sobre la posibilidad de que los indígenas cherokees que se encontraban fuera del Territorio Indio pudieran acceder como propietarios a las tierras. Al ser removidos de sus territorios originales muchos indígenas cherokees fijaron su residencia en Carolina del Norte, otros mi-

graron hacia California y Arkansas. Por lo tanto, estos indígenas y su descendencia debían demostrar ante la Comisión Dawes y ante el gobierno tribal que eran cherokees, muchos de los cuales tenían vínculos de parentesco. Para los indígenas que vivían fuera de éste, ellos formaban parte de la comunidad aunque residieran en otro lugar. Lo mismo sucedió con las uniones mixtas, las cuales debían demostrar por medio de actas de matrimonio anteriores a 1877 la extensión de la ciudadanía cherokee por parte del Consejo Tribal. Por último, las personas de color debían comprobar que se encontraban como residentes en el Territorio Indio antes de la Guerra Civil o guerra de secesión ocurrida entre 1861 y 1865. Del 3 de marzo de 1893 hasta el 10 de septiembre de 1896, la Comisión Dawes y el Consejo Nacional Cherokee dispusieron de instrumentos para verificar y extender la ciudadanía cherokee a los indígenas que se encontraban fuera del Territorio Indio, a los blancos casados con indígenas y a las personas de color. Este proceso generó para cada una de las personas y sus familias gruesos expedientes en donde se encontraban los documentos probatorios de la ciudadanía cherokee, la presentación de testigos que confirmaban la descendencia o residencia del sujeto, y por último la sentencia de la Comisión Dawes. Con base en la información recopilada la Comisión inscribía a los sujetos para la adjudicación de tierras.

La importancia que tenía la condición de ciudadano cherokee en la primera etapa del desarrollo del *Dawes Roll* permitió la participación activa del gobierno tribal y la previsión de adjudicar tierras a sujetos que no fueran parte de la comunidad. Fue así como el debate de la ciudadanía se convirtió en un aspecto de primer orden en la vida social de los indígenas. Los cherokees pensaban que al definir la ciudadanía se controlaba la adjudicación de tierras a personas que no tenían ningún vínculo con la comunidad. Por lo tanto, durante el desarrollo del *Dawes Roll* los indígenas se esforzaron por otorgarle valor, convirtiéndose éste en un instrumento parar centralizar a los miembros de la comunidad que se encontraban dispersos en diferentes estados de la Unión. De igual forma, la ciudadanía tenía como objetivo que los sujetos reconocieran al gobierno tribal, aun cuando el Gobierno de Estados Unidos había permeado la nación cherokee por medio de la Comisión Dawes y el reparto de tierras.

Al reafirmar su ciudadanía los indígenas continuaban existiendo como nación pese al inicio de la parcelación de tierras. Para el gobierno tribal ser ciudadano cherokee y poseer tierra en propiedad individual no significaba el fin de la nación india, en tanto se siguiera reconociendo la ciudadanía y las tierras fueran otorgadas a los indios. Durante la inscripción del *Dawes Roll* tanto indígenas como blancos y personas de color se relacionaron con el gobierno tribal de 1893 a 1896. Eran el jefe cherokee y el Consejo Nacional Cherokee los encargados de admitir o rechazar a las personas que querían ser parte de la nación. Sin embargo, antes del inicio de este proceso el gobierno cherokee había deliberado ampliamente sobre las condiciones de la ciudadanía. De tal suerte que cuando los delegados del Gobierno estadounidense arribaron al Territorio Indio para adelantar el *Dawes Roll* un largo debate había tenido lugar. No obstante, sin importar la autonomía de la que gozaba el gobierno indio, la Secretaría del Interior comenzó a intervenir en sus disposiciones, minando la autodeterminación de los indios en un aspecto crucial: la extensión de la ciudadanía cherokee y el funcionamiento de las instituciones tribales.

La batalla por la ciudadanía cherokee

Después del proceso de relocalización de los indios más allá de sus fronteras y su asentamiento final en el Territorio Indio, el Gobierno federal garantizó la autonomía de los indios. En este proceso el indio emergió con una invencible determinación por mantener su autonomía tribal en contra de las usurpaciones del territorio por parte del Gobierno, resguardando las tenencias tribales. Tan pronto como los indígenas fueron asentados en las nuevas tierras se fortalecieron políticamente y crearon un intenso nacionalismo en sus pequeñas repúblicas. Las Cinco Tribus Civilizadas conformadas por los cherokees, los chotaw, los chickasaw, los creek y los seminole contaban con un gobierno constitucional, un jefe principal, un consejo bicameral y un sistema de cortes de justicia (Debo, 1984: 10). Por cerca de 40 años las Cinco Tribus Civilizadas habían erigido instituciones políticas responsables de la administración de los recursos comunales, la impartición de justicia, el cumplimiento de los tratados y la extensión de la ciuda-

danía. Cuando llegó la Comisión Dawes al territorio indio con el objeto de repartir las tierras comunes, los funcionarios estadounidenses se encontraron con un obstáculo: las instituciones indias, las cuales contaban con el respaldo de la comunidad.

Uno de los temas en los que concentraba sus esfuerzos el gobierno cherokee era lo relacionado con la ciudadanía, ya que éste era el instrumento utilizado para defender la propiedad de la tierra y los demás recursos por parte de los colonos blancos. El debate sobre la ciudadanía cherokee se profundizó en las décadas de los setenta y los ochenta, respectivamente, cuando los cherokees advirtieron la presencia exponencial de intrusos en las fronteras del Territorio Indio. Charles Thompson, jefe cherokee, solicitó al Gobierno de Estados Unidos el retiro de los colonos blancos, cuya presencia en el Territorio Indio comenzaba cruzando las fronteras, estableciendo su residencia y haciendo uso de la tierra cherokee de forma ilegal. La presencia de forasteros quienes se hacían llamar *"los Watts"* alertó al gobierno indio, ya que reclamaban la ciudadanía cherokee alentados por un agente del Gobierno federal. Para el gobierno tribal *los Watts* no eran ciudadanos cherokees, eran ciudadanos de Estados Unidos, en consecuencia debían ser tratados y declarados como "intrusos" tras invadir y residir de manera ilegal en las tierras indias (Letters received relating to Cherokee Citizenship 1875-1898, Case File I 348; Records of the Bureau of Indian Affairs —BIA—, Enrollment records, RG 75; NAB).

El jefe cherokee pedía que se cumpliera con los Tratados de 1835 y el Tratado de 1866, y exigía la retirada de los colonos a la Secretaría del Interior y la Oficina de Asuntos Indígenas. Pero no solamente eran los intrusos quienes reclamaban la ciudadanía cherokee para acceder a las tierras y participar en la distribución de 200,000 dólares por concepto de pago de compensación por malas cosechas. Los cherokees residentes de Carolina del Norte también solicitaban la ciudadanía cherokee para beneficiarse de la distribución per cápita de dinero entregado por el Gobierno de Estados Unidos a todos los indígenas que fueron forzados a emigrar hacia el sendero de lágrimas, dinero que sería dividido en partes iguales entre todas las personas pertenecientes a la nación cherokee, y el cual formaba parte de un fondo permanente administrado por el gobierno cherokee, según el Tratado de New Echota. De ahí que la ciudadanía indígena se convirtió en un asunto en el que colo-

nos, personas de color e indígenas que residían fuera confluía un solo interés: el usufructo de los recursos comunales, en especial tierra y dinero. En consecuencia, las instituciones del gobierno tribal determinaron que los intrusos no iban a ser reconocidos como cherokees. Pero en aras de no cometer injusticias con las personas indígenas que reclamaban ser cherokees por descendencia, y cuyos padres habían cruzado el sendero de lágrimas, procederían a escuchar sus testimonios.

> These intruders have never been recognized as Cherokees, no awarded Cherokee rights. They had never exercised the election franchise in the Nation and therefore had no real status as Citizens, with either of the political parties of the Nations. Most, if not all of them were born under the laws of the United States, many of them in the adjoining States, where they and their ancestors have paid taxes, voted, and some of them, we understand, have held office. Their attempt to change residence and government was simply, a matter of speculation with them. Like many others who have been expelled from Cherokee lands, they crowed into the Indian Country and squatted upon valuable land without a shadow of right [...] Actuated by this generous spirit toward those of their own blood, and to avoid the risk of doing injustice to any, our National Council, some years since, empowered, first, the Supreme Court of our Nation and them the Chief Justice thereof, to sit as a Court of inquiry with "authority to send for persons and papers" for the purpose of hearing and taking testimony in the case of various persons whose right to citizenship was doubtful or disputed under this arrangement [...] the Council having, very properly reserved that right to itself. In every case where the proof was conclusion the applicant was admitted. In every case where it was conflicting, but a reasonable doubt existed in favor of the applicant, the case was laid over for future action. In cases only where the applicants utterly they made no effort to do so, but persisted in staying in the country as squatters of law, did the National Council declare such persons to be intruders (Letters received relating to Cherokee Citizenship 1875-1898, Case File I 348/R422; BIA, Enrollment records, RG 75; NAB).[11]

---

11. Estos intrusos nunca han sido reconocidos como cherokees, ni con los derechos de los cherokee. Nunca habían ejercido la franquicia electoral en la Nación y por lo tanto no tienen un estatus real como Ciudadanos, con cualquiera de los partidos políticos de las Naciones. La mayoría, si no todos ellos nacieron bajo las leyes de los Estados Unidos, muchos de ellos en los Estados vecinos, donde ellos y sus antepasados han pagado impuestos, votado, y algunos de ellos, entendemos, han ocupado un cargo. Su intento de cambiar residencia y gobierno fue simplemente, una cuestión de especulación con ellos. Como muchos otros que han sido expulsados de las tierras Cherokee, se aglutinaron en tierra valiosa sin una sombra de derecho (...) Actuado por este espíritu generoso hacia los de su propia sangre, y para evitar el riesgo de hacer injusticia

En el comunicado enviado por la delegación cherokee que fue conformada por el Consejo Nacional, la cual viajaba continuamente a Washington DC a presentar demandas en contra de la presencia de intrusos y el respeto por las fronteras del Territorio Indio, la delegación subrayaba que los intrusos y los cherokees residentes en Carolina del Norte eran ciudadanos de Estados Unidos y que su intención de cambiar de residencia solamente obedecía al deseo de especular con los derechos que tenían los cherokees sobre su propiedad comunal. A su vez mencionaba que harían uso de las Cortes indígenas para analizar los casos de las personas que apelaban a la ciudadanía. Ante la amenaza de que sus tierras y sus recursos fueran codiciados por foráneos, el gobierno tribal enviaba correspondencia a la Secretaría del Interior en las cuales hacía referencia al cumplimiento de los tratados firmados en 1835 y en 1866, los mismos tenían delegados cherokees en el Congreso de Estados Unidos, exhortando personalmente a que los acuerdos firmados fueran respetados.

El Tratado de 1835, conocido como *New Echota,* era para los cherokees la base de constitución de la nación india. Pues en éste se encontraban estipulados los fondos monetarios para que la nación funcionara. Con este tratado Estados Unidos carecía de bases legales para interferir en la administración cherokee, al igual que en sus tierras. Además, se comprometía a defender a los indios de la interferencia de ciudadanos estadounidenses en su territorio. El artículo sexto del Tratado de 1835 estipulaba: *"perpetual peace and friendship shall exist between the citizens of the United States and the Cherokee Indians. The United States agree to protect the Cherokee nation from domestic strife and foreign enemies and against*

---

a alguno, nuestro Consejo Nacional, hace algunos años, facultado, en primer lugar a la Corte Suprema de nuestra Nación y al Presidente de la Corte Suprema de Justicia para que juzgue como Tribunal de Investigación con "autoridad para enviar personas y documentos" para tomar testimonio en el caso de varias personas cuyo derecho a la ciudadanía sea dudoso o disputado en virtud de este acuerdo (...) el Consejo se había reservado muy adecuadamente ese derecho a sí mismo. En todos los casos en que se concluyó la prueba, el aplicante fue admitido. En todos los casos en que era contradictoria, pero existía una duda razonable a favor del aplicante el caso fue puesto a disposición para una acción futura. En los casos en que los solicitantes no hicieron ningún esfuerzo para aplicar, pero persistieron en permanecer en el país como ocupantes ilegales, ¿declaró el Consejo Nacional que tales personas eran intrusas?

intestine war between the several tribes" (Emmet, 1921: 89).[12] El jefe cherokee y los delegados solicitaban la intervención de Estados Unidos para remover a los intrusos de sus fronteras. Pero, al mismo tiempo que los cherokees estaban bajo el ala protectora del Gobierno de Estados Unidos, en lo referente a la seguridad en sus fronteras les era negada la capacidad de afirmar su propia jurisdicción sobre los ciudadanos estadounidenses. Es decir, los cherokees no podían retirar por sus propios medios a los intrusos. Ellos sólo podían ser retirados por orden del presidente de Estados Unidos. Además el Tratado de 1835 suscribía: *"this is not intended to prevent the residence among them of useful farmers mechanics and teachers for the instruction of Indians according to treaty stipulations"* (Treaty with the Cherokee, 1835: 443).[13] Las personas que fueran útiles para la nación india no se les impediría su residencia. Al estipular el derecho de permanencia de personas ilegales que adelantaran mejoras en las tierras indias, el gobierno tribal no podía ejercer soberanía sobre sus tierras. Este precepto permitió que los intrusos demandaran la ciudadanía cherokee y que el gobierno tribal se esforzara en determinar por qué éstos no podían ser parte de la comunidad aunque adelantaran mejoras en las tierras indias.

El Departamento Ejecutivo de la Nación Cherokee interpelaba al Gobierno estadounidense el derecho que tenía la nación india de establecer su ciudadanía. Para ellos, los intrusos eran personas que residían en la nación cherokee sin un permiso legal y no contaban con los privilegios de los cherokees de sangre, por tanto solicitaban su retiro:

> A nation have the indefeasible right to decide in their own way, who are not Citizens, and therefore not entitled to the right and privileges of Cherokees. The most prominent and with most aspirants, the most desirable is a rightful residence in their country, while as a consequence, they have the same right to pronounce this last class "intruders" if they, without lawful permission, take up a residence among us; and adopt proper measures for their remo-

12. Existirá una paz y una amistad perpetua entre los ciudadanos de los Estados Unidos y los indios Cherokee. Los Estados Unidos están de acuerdo en proteger a la nación Cherokee de los conflictos internos y enemigos extranjeros y contra la guerra intestina entre varias tribus.
13. No tiene por objeto impedir la prevención de la residencia a agricultores útiles, mecánicos y maestros para la educación acorde con las estipulaciones del tratado.

val (Letters received relating to Cherokee Citizenship 1875-1898, Case File 1877-T112; BIA, Enrollment records, RG 75; NAB).[14]

Igualmente afirmaban que ningún gobierno podía convertir a los intrusos en ciudadanos cherokees, ya que esto no se encontraba estipulado en ningún tratado. El mayor temor que tenía el gobierno tribal era que a los colonos que residían en la nación cherokee y que sobrepasaban el número de indios les fuera extendida la ciudadanía pasando por encima del gobierno tribal. Al delimitar quién era ciudadano, los cherokees defendían los derechos y privilegios de sangre y con ello la existencia de la comunidad en el tiempo.

Colonos blancos, personas de color e indígenas cherokees que vivían fuera del Territorio Indio solicitaban la ciudadanía india. Fue tarea del gobierno tribal definirla. Para ellos, quien solicitaba la ciudadanía era una persona nativa o naturalizada, quien tenía el privilegio de ejercer el derecho al voto, así como adquirir y mantener bienes raíces (Letters received relating to Cherokee Citizenship 1875-1898, Case File 1877-T112). Los derechos políticos como la participación en las elecciones del gobierno tribal y abrazar los bienes comunales eran las facultades que tenía el ciudadano, quien pasaba a ser miembro de la comunidad indígena de la nación cherokee:

> Having common interest, and hence it is called a Community, so that a member is a person belonging to, and forming a part of a Community, as we must understand, and apply it, and we find the word "community"- defined as a "society of people having common rights and privileges, or common interest, civil and political" or living under the same laws and regulations. Every citizen is a member of the State or body politic (Letters received relating to Cherokee Citizenship 1875-1898, Case File 1877-T112).[15]

---

14. Una nación tiene el derecho irrevocable de decidir a su manera, quienes no son ciudadanos, y por lo tanto no tienen el derecho a los privilegios de los cherokees. Los más prominentes y la mayoría de los aspirante desean una residencia legal en el país, y como consecuencia, ellos tienen el mismo derecho de pronunciar a esta última clase "intrusos" si ellos, no tienen permiso legal, ocupan una residencia entre nosotros; y se adoptan las medidas apropiadas para su remoción.
15. Tienen un interés común y, por lo tanto, se le llama una Comunidad, de modo que un miembro es una persona que pertenece a una Comunidad y forma parte de ella, tal como debemos entenderla y aplicarla, y encontramos la palabra "comunidad" definida como "una sociedad de personas que tienen derechos y privilegios comunes, o interés

La ciudadanía, según Debo, era un derecho natural para los indios y sus descendientes quienes se habían asentado en el Territorio Indio durante el tiempo de la migración forzada y habían vivido de manera constante desde ese entonces (Debo, 1984: 10). Sin embargo, quienes reclamaban la ciudadanía cherokee y querían ser parte de la comunidad vieron la ciudadanía cherokee como un pase para hacerse de tierras comunales. Aunque los cherokees extendían la ciudadanía india porque era parte del ejercicio de una nación hacerlo, y ellos se habían proclamado como una nación de ciudadanos cherokees, siguiendo el modelo de Estados Unidos. A su vez era la manera expresa de determinar su identidad hacia los otros, concretamente hacia Estados Unidos, reafirmando su supervivencia, proclamándose como nación de ciudadanos. Y por último, era el modo de consentir los vínculos existentes de los cherokees dispersos como consecuencia del desplazamiento forzado. Instaurar la ciudadanía era ser parte de una nación india que se establecía y se cimentaba sobre las ruinas de su antigua comunidad. Sin embargo, no todos estaban llamados a ser parte de la nación Cherokee, menos aun cuando la posesión comunal de la tierra y los pagos por compensación de la migración forzada estaban en juego.

Al existir diferentes solicitudes de ciudadanía, el gobierno tribal tuvo que adherirse a una serie de regulaciones para cada uno de los casos, delimitando la ciudadanía a tres clases: los *hombres blancos,* quienes reclamaban la pertenencia a la nación india en virtud de haberse casado con una mujer cherokee o por adopción, es decir pedían ser miembros cherokees sin ninguna clase de vínculo concertado; *las personas que demandaban la ciudadanía por sangre,* pero que no residían en la nación cherokee pero eran ciudadanos de Estados Unidos; y *los hombres libres* personas de color que reclamaban la ciudadanía de acuerdo con el Tratado de 1866.

En la primera clase, *los hombres blancos,* existían 750 residentes en la nación cherokee y gozaban prácticamente de todos los beneficios. Un hombre blanco era ciudadano de acuerdo con la ley aprobada el 15 de octubre de 1855 por el Consejo Nacional

común, civil y político- o que viven bajo las mismas leyes y reglamentos. Todo ciudadano es miembro del Estado o del cuerpo político.

Cherokee, artículo XV, el cual determinaba que todo ciudadano o extranjero que desease vivir en la nación cherokee requería tener una licencia de que no seguía viviendo con su esposa o que se encontraba divorciado; además, debía certificar al secretario del distrito que era un ciudadano respetado y de buenos principios morales. Para solicitar la ciudadanía debía pagar ante la secretaría de la nación cinco dólares, dinero que era destinado al tesoro nacional. También debía jurar defender solemnemente la Constitución de la nación Cherokee y ratificar que no era ciudadano de Estados Unidos ni se encontraba bajo las leyes de otro gobierno o de otro tribunal judicial; igualmente, que no tenía ningún privilegio ni protección compatible con el de la nación Cherokee. Por último, si el ciudadano por adopción cometía un acto criminal contra la comunidad india, sería removido de la nación (Letters received relating to Cherokee Citizenship 1875-1898, Case File 1888-12523; BIA, Enrollment records, RG 75; NAB).

En relación con los matrimonios mixtos, éstos deben estar bajo las provisiones de la ley de la nación, la cual expedirá un certificado de matrimonio. Todo ciudadano de Estados Unidos o extranjero que desee vivir en la nación cherokee requiere tener una licencia de que no sigue viviendo con su esposa o que se encuentra divorciado, de lo contrario no puede ser admitido; otros contratos que no sean expedidos por las Cortes Cherokees no se tendrán en cuenta. De igual forma, si cualquier hombre o mujer convertida en ciudadano de la nación cherokee por matrimonio mixto y enviudó, la esposa o esposo cualquiera sea el caso y sus descendientes seguirían disfrutando de los derechos de la ciudadanía, a menos que ella o él se casara con un hombre blanco o una mujer que no tengan derechos de la ciudadanía cherokee por la sangre, en ese caso todos sus derechos adquiridos en virtud de la disposición de este acto terminan. Por último, en caso de que el ciudadano adoptado abandone a su esposa sin ninguna causa, la propiedad es absoluta para su esposa y sus hijos, pero en caso de que la esposa lo abandone, será titulada cada propiedad y dividida en el proceso de divorcio por la Corte Cherokee en donde se encuentre la jurisdicción (Letters received relating to Cherokee Citizenship 1875-1898, Case File 1888-12523).

Para el gobierno tribal quien hiciera un esfuerzo en permanecer en la nación abrazando la tenencia comunal de la tierra y

tuviera un profundo conocimiento del carácter de la solicitud de la ciudadanía podía ser considerado un cherokee (Letters received relating to Cherokee Citizenship 1875-1898, Case File 1877-I 348/ W 244; BIA, Enrollment records, RG 75; NAB). Además, debía consentir la propiedad comunal de la tierra y no pensar que ésta era proporcional al número de ciudadanos, correspondiéndole un porcentaje. Este punto era el que más inquietaba al gobierno tribal, pues sabían que los colonos no estimaban la propiedad comunal de la tierra como lo hacían los cherokees *fullblood*.

La segunda clase era de personas que reclaman ser *cherokees por sangre*. Esta clase fue la más numerosa y difícil de determinar, ya que subsistían vínculos de parentesco. Algunos cherokees decidieron abandonar la nación india por su propia elección, convirtiéndose en ciudadanos del gobierno bajo el cual residían. En este caso el gobierno indio consideraba que la ciudadanía perdía validez. Contrario era el caso de cientos de cherokees que se vieron obligados a buscar refugio durante el desplazamiento forzado, adhiriéndose a otros estados. En sus palabras: "the justice and common humanity still prevailed, as a rule principle" (Letters received relating to Cherokee Citizenship 1875-1898, Case File 1888-12523).[16] Ellos continuaban siendo cherokees en la distancia.

La naturaleza de la ciudadanía cherokee fue diversa al interior de los mismos indígenas debido al proceso de migración en el que muchos indígenas se relocalizaron en diferentes lugares. Pero no por ello dejaban de ser cherokees. En general ser indígena cherokee se expresaba en los siguiente principios: primero, haber compartido el dolor de la migración forzada, lo cual obligó a algunos indios a convertirse en residentes en los estados de tránsito como parte de la ruta del "sendero de lágrimas" hacia el Territorio Indio como los estados de Tennessee, Arkansas y Alabama; segundo, compartir los intereses comunes de la nación india aceptando las leyes y las regulaciones del gobierno tribal, y tercero no haber abandonado la nación cherokee por libre elección. La autodeterminación del gobierno cherokee en los criterios de establecimiento de la ciudadanía era el único instrumento que existía para regular la entrada de indígenas que no tenían vínculo con la nación cherokee. Como se

16. La justicia, y la humanidad común todavía prevalecía, como principio de la norma.

observa, los cherokees no tenían derechos naturales. Es decir, por el simple hecho de ser indígena cherokee no se le extendía el derecho de ser residente de la nación. Los cherokees excluían de beneficios, derechos e inmunidad a los cherokees de cualquier grado de sangre que no fuera residente, y quien se hubiera retirado fuera de la nación tribal, pues se entendía que se suscribía como ciudadano de otro gobierno, su descalificación se extendía a sus descendientes nacidos después del desplazamiento forzado.

La tercera clase eran *los hombres libres,* personas de color quienes fueron esclavos de los indios cherokees. La mayoría de estos casos fueron llevados a las Cortes y no al Consejo Nacional Cherokee; este último había declarado a un gran número como intrusos. Las personas de color se defendían apelando al artículo 9 del Tratado de 1866, el cual declaraba en 1863 la libertad de las personas de color a quienes eran residentes y descendientes de esclavos emancipados en el Territorio Cherokee. Asimismo, el artículo afirmaba que quienes hubieran participado en la Guerra Civil y retornado al territorio en un plazo límite de seis meses, disfrutarían de los derechos de la nación cherokee (Letters received relating to Cherokee Citizenship 1875-1898, Case File 1883-12339; BIA, Enrollment records, RG 75; NAB). Por medio de esta ordenanza un número de hombres libres fueron titulados como ciudadanos cherokees. No obstante, según las demandas, sus derechos fueron ignorados por las autoridades tribales al ser declarados como intrusos.

El jefe cherokee Charles Thompson no dudaba en afirmar la presencia de intrusos en tierras indias, al tener constancia de que no cumplían con los criterios de extensión de la ciudadanía. Por lo que presentó a la Secretaría del Interior una lista de nombres en la que se encontraban blancos, personas de color e indígenas, solicitando su expulsión. Los intrusos, al ver que la ciudadanía fue negada, demandaron la sentencia del gobierno cherokee ante la Secretaría del Interior, la cual instó al gobierno cherokee a que estudiara de nuevo los casos de cada una de las personas presentes en la lista (Letters received relating to Cherokee Citizenship 1875-1898, Case File 1877-U208; BIA, Enrollment records, RG 75; NAB). Rehusándose el Gobierno de Estados Unidos a expulsar a las personas que el gobierno cherokee consideraba como intrusos, exhortándolos a adelantar acciones para una futura aceptación a

la comunidad indígena, aun cuando las investigaciones adelantadas por los indios confirmaban su residencia ilegal. Pero particularmente, ¿qué relación existía entre la solicitud de la ciudadanía cherokee con la propiedad comunal de la tierra? Como se ha hecho referencia, cada ciudadano cherokee podía contar con tierras comunales para trabajar. Según el artículo 14 del Tratado de 1866, cada ciudadano tenía derecho al uso y ocupación de una cantidad de tierra, la cual no podía exceder de 170 acres (aproximadamente 69 hectáreas) seleccionadas de acuerdo con las subdivisiones legales existentes, sin incluir las mejoras realizadas por cualquier miembro de la nación india. Estas tierras eran otorgadas con consentimiento del Consejo Nacional Cherokee (Treaty with the Cherokee, 1904: 947), cada ciudadano tenía derecho a usar la tierra, perteneciéndoles ésta a todos los miembros de la nación al igual que las fuentes de agua, los bosques y los edificios públicos. El gobierno concedía el derecho de uso y provecho de la tierra y los recursos existentes a cada uno de los miembros de la nación india. De ahí que el usufructo de los recursos de la nación cherokee y la extensión de la ciudadanía estuvieran fuertemente relacionados.

La situación con los intrusos condujo al gobierno cherokee a crear un cuerpo judicial como respuesta a la solicitud realizada por la Secretaría del Interior, en particular la Oficina de Asuntos Indígenas, la cual había recibido demandas de personas que afirmaban que pese a contar con los documentos solicitados por el gobierno tribal, éste les negaba la ciudadanía. El Gobierno de Estados Unidos accedió a las demandas de los inscritos, exhortando al gobierno cherokee a confirmar si los demandantes eran en realidad intrusos. En vista de esto, los cherokees conformaron *The Special Commission to try, and settle, claims to Cherokee Citizenship* en noviembre de 1879 con el objeto de estudiar cada una de las solicitudes que habían sido negadas por la Suprema Corte Cherokee y por el Consejo Nacional. La Comisión Cherokee estaba conformada por tres miembros y era liderada por el jefe principal cherokee, quienes debían ceñirse a las leyes y a la Constitución de la nación india para determinar cada uno de los casos. En el acta de instauración de la Comisión india se establecía que todas las solicitudes debían contar con evidencias, testimonios orales y certificados autenticados por la Corte de Estados Unidos para garantizar su credibilidad. Si los solicitantes carecían de documentación pro-

batoria, la Comisión india los reseñaría como intrusos. Los casos que debía estudiar la Comisión eran: los reclamantes que habían sido ignorados por la nación cherokee y apelaron a las autoridades de Estados Unidos; todos los casos de ciudadanos de Estados Unidos que habían contraído matrimonio violando las leyes que lo prohibían si previamente no se había obtenido el divorcio, y todos los casos de personas descendientes de africanos, apegándose al Tratado de 1866. La Comisión era la única encargada de rechazar o denegar la ciudadanía. Con base en este estudio, el jefe cherokee era el responsable de solicitar a la Secretaría del Interior y al presidente de Estados Unidos la expulsión de los registrados como intrusos de la nación cherokee (Letters received relating to Cherokee Citizenship 1875-1898, Case File 1878. C 1235; BIA, Enrollment records, RG 75; NAB).

En una carta que el jefe cherokee Charles Thompson escribió al secretario del Interior Carl Shurtz sobre la conformación de la Comisión, en ella resaltaba que la Comisión expresaba las relaciones existentes entre el gobierno cherokee y el gobierno de Estados Unidos para dar seguimiento a todos los casos de intrusos que residían en el Territorio Indio. Además, manifestaba que la Comisión atestiguaba el derecho de los indios de autogobernarse y de determinar la ciudadanía: "My Nation has the right to in act in own laws, to determine its own citizenship [...] and distinguish who are intruders"[17] (Letters received relating to Cherokee Citizenship 1875-1898, Case File 1878. C 560; BIA, Enrollment records, RG 75; NAB). Pero la carta no sólo exponía la libertad que tenía el pueblo cherokee de gobernarse, sino que descubría la intención del Gobierno de Estados Unidos de proteger a los intrusos apoyándolos e interviniendo en la aplicación de la ciudadanía india.

> An intruder's should not be part of our Nation, If the Commission refuses to expel persons form our Country because they claim Cherokee citizenship, then why does he not be an intruders, who do not claim such rights? The are hundreds of such now in this Nation, who defiance to our laws under the belief that they had been protected by the Indian Bureau [...] My people look to you in great confidence, they has suffered the perpetrating upon my people.

17. Mi nación tiene el derecho de actuar en las leyes propias para determinar su propia ciudadanía [...] y distinguir quiénes son intrusos.

> If you will call the military authorities to remove this intruders. I will, if you desire cheerfully cooperate in their removal in civil manner (Letters received relating to Cherokee Citizenship 1875-1898, Case File 1878. C 560).[18]

A la par de los documentos que exigían la Comisión Cherokee a los inscritos, el gobierno tribal adelantó un censo. El cual debía registrar los intrusos que estaban presentes en los distritos que colindaban con los estados de la Unión Americana, como los distritos de Delaware, Going Snake, Flint y Sequoyah. A los cherokees no les importaba saber exactamente cuántos indígenas conformaban la nación, sino cuántos intrusos había en su territorio. Las personas que debían adelantar el censo eran seleccionadas por el jefe principal de cada distrito y debían hablar la lengua cherokee. El censo debía registrar los blancos titulados por las leyes, los blancos no titulados, las personas de color no tituladas, y los nombres de todos los indios no titulados. Asimismo afirmaba que la persona sobre la cual se tuviera alguna duda debía comparecer ante la Comisión conformada por el gobierno tribal.[19] El censo fue para los cherokees uno de los documentos más importantes para definir las aplicaciones de la ciudadanía india.

Pero, finalmente, ¿qué resolvió la Comisión Especial conformada por el gobierno tribal? Durante los dos años de existencia de la comisión 467 casos fueron estudiados, de los cuales 93 fueron decididos favorablemente y sus reclamantes admitidos, y 308 fueron rechazados, 43 casos fueron despedidos y 23 continuaron. En los juicios existían dudas sobre 242 personas correspondientes a blancos e indígenas y 181 de personas de color. De éstos, la Co-

---

18. Un intruso no debe ser parte de nuestra Nación, si la Comisión se niega a expulsar a personas de nuestro País porque reclaman la ciudadanía Cherokee, entonces ¿por qué no ser un intruso, que no reclama tales derechos? Son cientos los que ahora están en esta Nación, quienes desafían nuestras leyes bajo la creencia de que habían sido protegidos por la Oficina de Asuntos Indígenas (...) Mi pueblo te mira con gran confianza, han sufrido al perpetrar sobre mi pueblo. Si va a llamar a las autoridades militares para remover a estos intrusos. Lo haré, si usted desea cooperar alegremente en su remoción de manera civil.
19. Los resultados del Censo fueron los siguientes: en el Distrito de Cooweescoowee se registraron 122 familias; en Delaware 1,999 familias; en Sequoyah 107; en Canadian District 33; en Saline District 32; en Flint 31; en Going Snake 16, y en Tahlequah 19. Para los cherokees los intrusos eran ciudadanos de Estados Unidos. *Letters received relating to Cherokee Citizenship 1875-1898,* Case File 1883-12339; BIA, Enrollment records, RG 75; NAB.

misión estudió 168 casos, de los cuales 113 fueron fallados a favor de los reclamantes y 55 en contra. Sin embargo, según la Oficina de Asuntos Indígenas perteneciente a la Secretaría del Interior, las solicitudes que habían sido negadas se debían a fraudes al interior de la Comisión Cherokee, ya que al proclamarse un nuevo jefe Cherokee, Dennis Bushyhead, la Comisión modificó sus poderes e intentó emitir un juicio de privación de derechos contra los que no habían comparecido, además denunciaba que dos de los miembros de la Comisión no sabían leer, escribir ni hablar inglés, generando graves abusos (Letters received relating to Cherokee Citizenship 1875-1898, Case File 1883-12339), por lo que en 1883 las decisiones de la Comisión Especial Cherokee fueron objetadas por el Gobierno de Estados Unidos. Para la Secretaría del Interior y la Oficina de Asuntos Indígenas los fallos adelantados por los cherokees no eran precisos. En consecuencia, estas entidades sugirieron la creación de una corte federal en el Territorio Indio, así como la constitución de una nueva comisión conformada por tres miembros, dos estadounidenses y un indígena cherokee (Letters received relating to Cherokee Citizenship 1875-1898, Case File 1883-12339), es decir, la instauración de una comisión mixta. Asimismo solicitaron que el gobierno indio se abstuviera de realizar acciones contra las personas que ellos consideraban ilegales. Para la Oficina de Asuntos Indígenas, los cherokees debían "consider exiting remedies sufficient to correct all evils of intrusion, if faithfully applied"[20] (Letters received relating to Cherokee Citizenship 1875-1898, Case File 1878. C 560). El Gobierno de Estados Unidos instaba al gobierno tribal a dejar de lado las medidas existentes y comenzar un nuevo proceso para poner fin a los problemas con los intrusos.

Según un agente perteneciente a la Oficina de Asuntos Indígenas, A. Phillips, afirmaba que por lo menos 752 personas fueron rechazadas, pero existían entre 2,000 y 3,000 personas. Además, objetaba que las decisiones de los cherokees no eran ecuánimes.

Si los cherokees eran quienes decidían sobre quiénes eran o no ciudadanos, su elección siempre iban a estar a favor de los indios de su raza, quedando por fuera los demás sujetos no indios. Ade-

20. Considerar todos los remedios suficientes para corregir todo los males de los intrusos.

más, hostigaba sobre la autonomía de la nación india, la cual no podía ser considera como un terreno exclusivo de los cherokees sino como territorio perteneciente a Estados Unidos.

Bajo esta concepción el objetivo era sobreponer una corte federal en el territorio indio, lo cual socavaba la soberanía de la nación cherokee, al igual que su autonomía y el ejercicio de impartir justicia bajo sus propias leyes. Con esta medida se prolongaba la ejecución de todas las disposiciones relacionadas con la expulsión de los intrusos. Fue así como las aplicaciones se convirtieron en la puerta de entrada del Gobierno de Estados Unidos a la nación cherokee. Mientras que para el gobierno tribal legislar sobre la ciudadanía fue su bastión de defensa. A partir de ella, se apostaba por la sobrevivencia de la nación india, ya que el Gobierno estadounidense pretendía minar su independencia al tratar de legalizar la situación de los intrusos.

Con el desarrollo de la Comisión Mixta los inscritos a la ciudadanía cherokee comenzaron a dirigirse al Gobierno de Estados Unidos, ignorando las instituciones indias. Esto representaba el inicio de una nueva etapa para el gobierno cherokee, que por cerca de 50 años había creado un Estado propio, pero que con la intervención de las Cortes de Estados Unidos comenzaba a ser deslegitimado. Para 1888 las aplicaciones eran dirigidas a la Oficina de Asuntos Indígenas de la Secretaría del Interior, y en ellas, personas de color, blancos e indios de sangre que residían fuera del Territorio Indio narraban el largo proceso que vivieron con la Comisión Cherokee sin resultados satisfactorios. Las solicitudes de ciudadanía que hacen los blancos ante las instituciones estadounidenses permiten observar la negativa de los cherokees para que los intrusos residan en sus tierras. Por ejemplo, en Fort Smith un grupo de blancos reclamaba a la Oficina de Asuntos Indígenas la resolución de retiro inmediato promulgada por la Comisión Cherokee:

> The undersigned petitioners respectively represent, that a court of the Cherokee Nation, pretending to act under the authority of an act of the Cherokee Council. Did on the 20th, day of April 1888, render a decision declaring them intruders. That such decision was rendered upon their claims to cherokee citizenship, as such claims had previously been passed upon in favor of your petitioners, by a tribunal fully authorized to do so [...] That the decision of the said first mentioned court, of date April 20th, 1888, is under a law of the Cherokee nation, notice to them to sell their improve-

> ments within 90 days, or in default of such sale, that they will be sold to the highest bidder by the sheriff of Sequoyah District. Such 90 days expires July 19th, 1888. Your petitioners feeling confident that the repeated declaration of the Indian Bureau, that they should be protected in their property, would be maintained, have not heretofore deemed it necessary to appeal again for protection [...] In January 1880, the Cherokee authorities in defense of repeated decision on the commissioner of Indian Affairs, to the effect that your petitioners should not be molested, seized their improvements, and then the 2 January 1880, the cherokee authorities were compelled to restore said improvements (Letters received relating to Cherokee Citizenship 1875-1898, Case File 1888-16513; BIA, Enrollment records, RG 75; NAB).[21]

Los cherokees determinaron que los blancos eran intrusos, por lo que exigían su salida de la nación india y la venta de las mejoras que habían adelantado en las tierras en un plazo de 90 días. Ante la negativa de llevar a cabo las acciones dictaminadas por los cherokees, según los intrusos, éstos se apoderaron de sus mejoras. Los blancos demandaron a la Secretaría del Interior que las decisiones de las instituciones tribales fueran revocadas. Entre tanto, para resolver la ciudadanía de las personas de color se conformó la Comisión Wallace. La cual tenía por objeto determinar la residencia legal de las personas de color siguiendo el Tratado de 1866. Los casos presentados en esta Comisión revelan la movilidad de las personas por causa de la Guerra Civil y la dificultad que tenían las personas de color para ser inscritas como ciudadanos cherokees. Además de su condición de esclavos en las tierras indias.

---

21. Los peticionarios abajo firmantes representan respectivamente, que un tribunal de la Nación Cherokee, pretendiendo actuar bajo la autoridad del Consejo Cherokee. Tomaron una decisión al declarándonos intrusos el 20 de abril de 1888. Tal decisión fue tomada sobre sus demandas a la ciudadanía cherokee, pues tales demandas habían sido pasadas previamente en favor de sus peticionarios, por un tribunal totalmente autorizado (...) Que la decisión de dicho tribunal, con fecha del 20 de abril de 1888, se encuentra bajo la ley de la nación Cherokee, la cual notificará que vendan sus mejoras en un plazo de 90 días, o que a falta de dicha venta, las tierras deben ser vendidas al mejor postor por el jefe del distrito de Sequoyah. Los 90 días expiran el 19 de julio de 1888. Sus peticionarios se sienten seguros de la repetida declaración de la Oficina Indígena, de que serán protegidos en sus propiedades, y que debe mantenerse, no se ha considerado necesario llamar de nuevo para la protección (...) En enero de 1880, las autoridades Cherokee en defensa de la repetida decisión sobre el comisionado de Asuntos Indígenas, en el sentido de que sus peticionarios no deben ser molestados, se apoderaron de sus mejoras, y luego el 2 de enero de 1880, las autoridades cherokee fueron obligados a restaurar dichas mejoras.

El caso de Nancy James es uno de ellos. La Comisión Wallace escuchó las declaraciones de las personas de color, así como los testimonios de las personas que los conocían; con base en éstos determinaban su residencia. J. M Lynch declaraba ante el Comisionado John M. Wallace el 30 de noviembre de 1889:

> I am a citizen of the Cherokee Nation, 50 years of age. I am personally acquainted with Nancy James, aged 40 years. She was born in the Cherokee Nation was a slave owned by my father J. M. Lynch and living with me family in Saline District, Cherokee Nation at the breaking out of the war of the Rebellion. During the war, she was taken to the State of Texas, and to the best of my knowledge my she returned to the Cherokee Nation in the year 1865 and she now reside in Canadian District, Cherokee Nation. Given form under my hand on this the 30th day of November 1889. J. M. Lynch (Letters received relating to Cherokee Citizenship 1875-1898, Case File 473; BIA, Enrollment records, RG 75; NAB).[22]

Eran comunes en el territorio cherokee los casos de personas de color que salieron por la Guerra Civil y luego retornaron al territorio indio. Cientos de personas fueron entrevistadas por el comisionado John Wallace, quien las inscribía en una lista junto con sus hijos luego de haber declarado que habían retornado a la nación cherokee tiempo después de terminada la guerra. Con el desarrollo de la Comisión Wallace el Gobierno de Estados Unidos comenzó a registrar a las personas de color, quienes posteriormente reclamarían la ciudadanía cherokee al estar inscritas en el *Wallace Roll*. Lo mismo sucedería con personas enlistadas por la Comisión Mixta. De este modo, con la puesta en marcha de estas comisiones los cherokees comenzaban a perder su voz sobre la determinación de la ciudadanía. Preámbulo para el desarrollo del *Dawes Roll* y el inicio de la individualización de las tierras comunales.

---

22. Soy un ciudadano de la Nación Cherokee, tengo 50 años. Estoy familiarizado con Nancy James, de 40 años. Ella nació en la Nación Cherokee era una esclava propiedad de mi padre J. M Lynch y vivió con mi familia en el Distrito Saline, Nación cherokee, con la ruptura de la guerra de Rebelión, ella fue llevada al estado de Texas, y según mi conocimiento regresó a la Nación Cherokee en el año 1865 y ahora reside en el Distrito de Canadian, Nación Cherokee. Entrega del formulario 30 de noviembre de 1889. J.M. Lynch (Cartas recibidas relativas a la Ciudadanía Cherokee 1875-1898, Expediente 473, BIA, registros de matrícula, RG 75, NAB).

I am Cherokee Indian by blood

Cuando llegó la Comisión Dawes a la nación cherokee la ciudadanización de blancos, negros e indígenas residentes llevaba aproximadamente 16 años de controversia. El *Dawes Roll* fue diseñado para reunir todos los casos existentes con el fin de homogenizar el proceso legal. Ahora, una sola comisión era la encargada de seguir las reglamentaciones que los indios habían determinado previamente con el fin de adjudicar las tierras comunales. De 1893 a 1896 el Gobierno de Estados Unidos no había renunciado por completo a las disposiciones del Consejo Nacional Cherokee, ya que consideraba que la documentación recopilada por el gobierno tribal era necesaria para la inscripción de las personas en el *Dawes Roll*. La Comisión Dawes no contaba con otras fuentes para contrastar los testimonios que entregaban los sujetos. De esta forma, cuando ingresó al Territorio Indio los cherokees habían adelantado dos cosas: primero, un censo que precisaba quiénes eran los intrusos, y segundo, el desarrollo de una categorización para los sujetos ilegales con reglamentaciones específicas. Los dos instrumentos fueron tenidos en cuenta por la Comisión Dawes para el enrolamiento de las personas con quienes existía duda; entre tanto los indios *fullblood* simplemente inscribían a su familia nuclear como cabeza de familia, ellos no debían demostrar la pertenencia a su comunidad.

La Comisión Dawes levantó el *Dawes Roll* a las personas que eran ciudadanas cherokees. Sin embargo, como la polémica discusión sobre la ciudadanía aún estaba pendiente, muchas personas que no fueron enlistadas en el *Wallace Roll* o por la Comisión Mixta trataban de demostrar su condición para ser enlistadas. Indígenas, blancos y personas de color desconocían si habían sido aceptadas o rechazadas. El objetivo del *Dawes Roll* era establecer el estado formal de residencia de cada uno de los sujetos que habitaban el territorio indio para proceder a individualizar las tierras. Pero no se trataba sólo de una cuestión de ciudadanía sino de estar presente en el registro principal adelantado por el Gobierno de Estados Unidos para ser beneficiados con tierras. Éste ya había sido implementado en otras comunidades indígenas donde la fragmentación de la tierra había tenido lugar. Muchos indígenas cherokees que vivían fuera de la nación india arribaron a ella para ser

enlistados. Los testimonios reflejan la necesidad de reconocerse como cherokees y de demostrar los vínculos de parentesco. Identificarse como cherokee por sangre era la única alternativa que tenían los indígenas que residían fuera de la nación para poder ser enlistados. La documentación proporcionada debía ser corroborada por testigos y confirmada por el Consejo Nacional Cherokee y el jefe tribal; basado en esto, se decidía el destino del solicitante en el *Dawes Roll*.

Sarah J. Hall, de 42 años, llegó a la Oficina de Tierras en Muskogee el 25 de julio de 1896, para solicitar la ciudadanía cherokee con la esperanza de ser reconocida como india. Sarah expuso su historia familiar, afirmando que tenía descendencia directa a través de su madre, Nancy Bradshaw nee Starns, y su abuela Barbara Winters Starns, quien pertenecía a la Antigua Nación Cherokee del estado de Tennessee, mucho tiempo antes de que se produjera la migración cherokee hacia el oeste. Por lo que Sarah y su familia —salvo su hermano John Winters— no vivían en el Territorio Indio junto con los demás indios cherokees. Para la Comisión y para el gobierno tribal sus palabras no eran suficientes, la historia familiar debía ser verificada. Sarah buscó un testigo, el agricultor William R. Bowen, con quien acudió a la oficina de la Comisión. William, de 72 años, conocía la historia de Sarah y podía narrar porque ella y su familia residieron fuera de la nación india y aun así seguían siendo cherokees.

> *I am personally well acquainted with Sarah J. Hall. I have known her ever since she was born She is an applicant for citizenship in the Cherokee Nation I know her to be part Cherokee Indian by blood. She now resides near Webber Falls Indian Territory. Her maiden names is Bradshaw I knew her mother Nancy Bradshaw and her Grand mother Barbara Winters Starns through whom she derived her Indian blood. Nancy Bradshaw was originally or her maiden name was Starns she married Elisha Bradshaw. The mother of Nancy Bradshaw was Barbara Winters who was married twice. Her first husband name was Starns and they were the parents of Nancy Bradshaw. Barbara Winters Starns came west from Old Cherokee Nation in the east of the Mississippi in about 1852 and stopped in Arkansas with her husband. Where I got acquainted with the family. They lived there a number of years and she often talked of coming on the territory to the Cherokee Nation but was never able to get away. I was acquainted with her for many years. From my long acquaintance with her and other members of her family and also judging from her complexion and features and race characteristics and from what she always claimed I am satisfied that she was a*

Cherokee Indian by blood and also a recognized member of the Cherokee Nation east of the Mississippi and was only prevented from joining the Cherokee in this territory many years ago by such circumstances as were not within her control. That she frequently expressed that purpose to me (Cherokee Applications, 1-114, Muskogee; Relating to Enrollment in the Five Civilized Tribes, 1896 (Microfilm Publication M 1650, roll 21); BIA, RG 75; NAB).[23]

Durante el desplazamiento forzado muchos cherokees no llegaron a su destino final, el Territorio Indio, fijando su residencia en otros lugares, como Arkansas. A lo largo de los años e incluso décadas de separación, las familias solicitaban la ciudadanía cherokee demostrando por medio de testigos la conexión que tenían con miembros de la nación india para ser readmitidos como ciudadanos. Cada uno de los indios *fullblood* que vivían fuera del Territorio Indio tenía una historia particular. En general, sus testimonios eran el panorama de la fragmentación de los sujetos con su comunidad tribal a la que fueron obligados a dejar, pero a la que esperaban volver y pertenecer. El único rasgo que les permitía demostrar que eran cherokees recaía en su descendencia matrilineal. Es por ello que Sarah hacía referencia al linaje de su madre y su abuela, ya que la mujer permanecía con su familia de nacimiento aun después del matrimonio. Por lo tanto, para los cherokees la relación matrilineal era el vínculo con la comunidad de origen.

A pesar del desplazamiento que vivieron los indios desde las tierras de Georgia hasta el Territorio Indio, los cherokees no deja-

---

23. Personalmente conozco bien a Sarah J. Hall. La conozco desde que nació, ella es solicitante de ciudadanía en la nación cherokee. Sé que es india Cherokee por sangre. Ahora reside cerca de Webber Falls Indian Territory. Su nombre de soltera es Bradshaw. Yo conocí a su madre Nancy Bradshaw, y a su abuela, Barbara Winters Starns, a través de los cuales derivó su sangre india. Nancy Bradshaw es su apellido, su apellido de soltera fue Starns, Nancy se casó con Elisha Bradshaw. La madre de Nancy Bradshaw era Barbara Winters quien se casó dos veces. Su primer apellido del primer marido era Starns y ellos eran los padres de Nancy Bradshaw. Barbara Winters Starns llegó al oeste de la Old Cherokee Nation en el este del Mississippi en 1852 y se detuvo en Arkansas con su esposo. Donde conocí a la familia. Vivieron allí un número de años y ella hablaba a menudo sobre trasladarse al territorio de la nación Cherokee pero nunca pudo llegar muy lejos. La conocí durante muchos años. La conozco a ella y a otros miembros de su familia, también a juzgar por su complexión y características de raza y por lo que siempre afirmó ella era Cherokee por sangre y también un miembro reconocido de la nación cherokee al este del Mississippi y sólo se le impidió unirse a los cherokee en este territorio hace muchos años por circunstancias que no estaban bajo su control.

ron que los lazos familiares se desvanecieran. Los indígenas iban y venían de su tierra natal, el antiguo asentamiento ubicado al oeste del Mississippi, hacia el sureste, el Territorio Indio de manera continua. Cada familia cherokee vivió una situación diferente. Sin embargo, los vínculos de parentesco se mantuvieron pese a los cambios sufridos, convirtiéndose éste en el referente inmediato del sujeto con su comunidad. Es por ello que durante el proceso de adjudicación de tierras los cherokees que vivían fuera de la nación buscaron reincorporarse a ella y comenzar una nueva vida al lado de los suyos. Fue así como Sarah y su familia pudieron volver al Territorio Indio, luego de que la copia del testimonio de William Bowen fuera presentada al jefe tribal de la nación Cherokee, Samuel H. Mayes, quien extendió la ciudadanía cherokee a Sarah y a sus siete hijos. De este modo podía ser inscrita en el *Dawes Roll*. Esta familia contaría con tierra propia al interior de la nación cherokee. Aunque era el hombre como jefe de familia quien debía adelantar la inscripción, Sarah como madre y descendiente cherokee *fullblood* fue quien garantizó la tenencia de la propiedad de su parentela, contradiciendo la imposición de los valores anglosajones en la vida familiar indígena.

Muchas personas que vivían fuera del Territorio Indio testificaban que realmente eran cherokees, no sólo por los vínculos familiares que tenían sino también porque hablaban la lengua nativa, porque su infancia había transcurrido entre cherokees y porque se encontraban inscritos en los registros levantados por el gobierno tribal. De ahí que existían varios aspectos que los indígenas argumentaban para ser reconocidos como ciudadanos. No obstante, esos mismos argumentos los utilizaron sujetos cuyos vínculos de parentesco con la comunidad cherokee eran exiguos. Los testimonios permiten identificar la necesidad que tenían las personas para que fueran identificados como indios con la única finalidad de ser inscritos en el *Dawes Roll*.

Richard Umphers, de 64 años, declaró a la Comisión Dawes ser indio a partir de una lejana línea de parentesco, reconociéndose como cherokee por su tío abuelo, quien hablaba la lengua cherokee, estaba inscrito en el censo de 1835 y era reconocido como indio ante sus vecinos. Para Richard, si su tío abuelo se distinguía como indio, él también lo era.

> *[...] he said, he is and has been personally acquainted with Pils Breeding of Carrol County Arkansas from time to time for the last twenty years and knows him to be the great grandnephew by blood of one Horm whose name should appears of the census rolls of Cherokees in the year 1835, and who was a Cherokee citizen, and go recognized and never denied it, and spoke the Cherokee language, and was a recognized Cherokee Indian by blood until death. He said, he has been recognized as being part Cherokee Indian by blood from his childhood to this time in the country in which he has lived, no interested in the prosecution of said claim directly or indirectly* (Cherokee Applications, 1-114, Muskogee; Relating to Enrollment in the Five Civilized Tribes, 1896. Microfilm Publication M 1650, roll 21; BIA, RG 75; NAB).[24]

Este tipo de situaciones eran las que tenían que enfrentar la Comisión Dawes y el gobierno tribal. Sujetos que pretendían llamarse indios buscando una descendencia lejana para garantizar su acceso a la tierra comunal. El Consejo Nacional Cherokee reaccionó exigiendo mayores controles en la entrega de la ciudadanía, como por ejemplo la entrega de evidencias, documentos donde se constatara la residencia de los sujetos, licencias de matrimonio y uso de testigos. De esta forma la ciudadanía cherokee era negada a personas como Richard Umphers, quien remitía a un parentesco distante sin documentos probatorios. Asimismo, aunque el sujeto tuviera rasgos indios, debía demostrar su linaje, no sólo por los recuerdos de su infancia o lo que había escuchado. Para la Comisión Dawes y para el gobierno tribal de 1893 a 1896 la documentación se convirtió en un aspecto vital para asegurar que las tierras fueran otorgadas a los indios cherokees.

Entre tanto, persistían mujeres *fullblood* que manifestaban que sus rasgos no sólo eran indios, sino que su historia familiar era la historia de cientos de indígenas que quedaron dispersos. Historias de familias que subsistieron al margen de la nación sin olvidar que eran cherokees. De igual forma, en sus narraciones los indios

---

24. (...) dijo, él es y ha sido personalmente conocido con Pils Breeding del condado de Carrol Arkansas de vez en cuando durante los últimos veinte años sabe que él es el nieto sobrino por la sangre de un Horm cuyo nombre debe aparecer de los rollos del censo Cherokees de 1835, y que era un ciudadano Cherokee, y fue reconocido y nunca lo negó, y habló el idioma Cherokee, y fue un indio cherokee reconocido por la sangre hasta la muerte. Él dijo que él ha sido reconocido como indio Cherokee por la sangre de su niñez y que este es el país en el cual él ha vivido, y que no esta interesado en el enjuiciamiento de dicha demanda directa o indirectamente.

debían poner al descubierto la vida íntima de las familias, donde era normal y no era velada la tendencia de los cherokees a tener hijos ilegítimos, o la existencia de dos o tres matrimonios a lo largo de sus vidas. Comportamientos que eran tildados por los angloamericanos como escandalosos y que demostraban la carencia de una vida civilizada, así como la necesidad de establecer familias nucleares para combatir dicha proclividad.

Elizabeth Blerines, india *fullblood,* se animó a inscribir a su familia, trasladándose de Tennessee a Tahlequah en agosto de 1896. En su testimonio Elizabeth no podía desconocer al hijo ilegítimo de su hermana Ann, Manuel James Lera, quien fue acogido en la familia como uno más y era conocido entre sus vecinos y la comunidad en general. Así, cuando Elizabeth necesitó testimonios de personas que los conocían en Tennessee, nadie paso por alto el nombre de Manuel James Lera. Fue así como Elizabeth buscó que ningún miembro de su descendencia quedara fuera del *Dawes Roll.* Como mujer cherokee, fue ella quien aseguró el futuro de su grupo. Esto confirma la concepción según la cual "los cherokees respondieron a las adjudicaciones de manera racional y tomaron decisiones con la intención de perpetuar el bienestar de sus familias" (Stremalau, 2011: 6). Elizabeth se basó de la descendencia de línea paterna, los Cross, ya que por esta línea podía demostrar al gobierno tribal que eran cherokees. Los testimonios que tenía a disposición confirmaban que ella y sus hermanas eran hijas de cherokee *fullblood.*

> I am a daughter of Salomon Cross and also two sisters known as Betsy and Ann, who have Cherokee Indian blood in their veins [...] It was a plain and notorious fact to all who were acquainted with the old line of Crosses, living in this country at the time the Cherokee Indians resides here, that they [The Crosser] were related to the said Cherokee Indians by the ties of blood and such relationship was understood and recognized by the people in general. I further certify that the said Ann Cross, above mentioned was the mother of an illegitimate male child, the father of which child was supposed to be a man named Larkin (Cherokee Applications, 1-114, Muskogee; Relating to Enrollment in the Five Civilized Tribes, 1896. Microfilm Publication M 1650, roll 21; BIA, RG 75; NAB).[25]

25. Soy hija de Salomon Cross y tengo dos hermanas conocidas como Betsy y Ann, quienes tienen sangre Cherokee en sus venas (...) Fue un hecho claro y notorio para todos

La petición de Elizabeth fue remitida al Consejo Nacional Cherokee, la cual fue enviada a la notaría pública de Tennessee para confirmar la información suministrada. En efecto, se reconoció la línea paterna de Elizabeth y sus hermanas a través de los Cross, quienes habían estado asentados en el este de Tennessee y eran reconocidos como cherokees *Indian blood*. La notaría de Tennessee confirmó que los cherokees fueron removidos de ese estado. Además, el notario informaba que William y Salomon Cross tenían parentela con indígenas cherokees de Carolina del Norte, donde vivía su padre, frecuentando este asentamiento desde 1835 hasta 1853. Por lo que, pese al desplazamiento forzado, los indios cherokees consolidaron los vínculos de parentesco que habían dejado en sus tierras originarias. De este modo las familias extensas siguieron en contacto y fueron éstas las que permitieron la supervivencia de los indios durante varias generaciones; al afianzar las redes de hospitalidad y de reciprocidad las familias proporcionaban los medios de subsistencia para suplir las necesidades de su grupo.

La declaración emitida por la notaria de Tennessee les permitió a Elizabeth y a su familia la extensión de la ciudadanía cherokee, por lo que fueron inscritos en el *Dawes Roll*. El hijo de Ann, Manuel James, podría tener acceso a las *tierras de surplus* al ser menor de edad. Sin embargo, es necesario subrayar que Elizabeth no quedó como la representante de la familia, su tío William F. Cross figuró como cabeza de hogar, pues aún Elizabeth y Betsy no habían contraído matrimonio y su padre Salomon no estaba presente. Así, en la primera parte del desarrollo del *Dawes Roll*, comprendida entre 1893 a 1896, las personas que se encontraban fuera del Territorio Indio debían dirigirse a éste para solicitar la ciudadanía cherokee, consiguiendo testigos y evidenciar que eran indios ante la Comisión Dawes y ante el Consejo Nacional Cherokee. Demostrar la descendencia era el primer paso que debía realizar el inscrito de la familia nuclear. Luego del estudio de los

los que estaban familiarizados con la antigua línea de los Crosse, que viven en esta país en el momento en que los indios Cherokee residían aquí, que ellos (The Crosser) estaban relacionados con los indios Cherokee por los lazos de sangre y tal relación fue comprendida y reconocida por el pueblo en general. Certifico además que dicha Ann Cross, mencionada anteriormente, era la madre de un hijo varón ilegítimo, cuyo padre se suponía que era un hombre llamado Larkin.

documentos y los testimonios se extendía la ciudadanía, la cual como se ha enfatizado, determinaba la entrega de tierras como propiedad individual.

En la primera parte del desarrollo del *Dawes Roll* (1893-1896) la ciudadanía fue el instrumento de reconocimiento del indio como cherokee, permitiéndole convertirse en acreedor de tierras. Para esa época el sujeto aún no era arrancado de la comunidad, ya que seguía siendo parte de ésta al identificarse como miembro de una nación india. De igual forma coexistía el gobierno tribal y el desarrollo de la Comisión Dawes. No obstante, la búsqueda de testigos, la confirmación de la información y la emisión de los veredictos podían tardar años, sumado a que los juicios contra los intrusos aún no habían sido resueltos, y cada vez más éstos incursionaban en el Territorio Indio. De otro lado, existían diferencias entre el gobierno tribal y la Comisión Dawes, ya que los indígenas consideraban que en el *Dawes Roll* la comisión había enlistado personas sin atender a las reglas tribales.

> *This commission that this roll (of citizenship) has become a political football, and names have been stricken from it and added to it and restored to it without notice or rebearing or power of review, to answer political or personal ends and with entire disregard of rights affected thereby [...] The truth is that the question of citizenship in the Cherokee Nation is carefully fixed by law. Not exceeding half a dozen times in the last twenty years parties have obtained admission to citizenship that subsequently caused an investigation, but in each case a competent court as directed by the National Council to try the case, and full and complete notice and hearing was given both sides. In these cases the parties who had admitted were charged with having procured a decision by fraudulent means, and in the trial the act of fraud was specifically charged and maintained "Cherokee Delegation. The urge the President to remove the Intruders plain facts ably present" (The Cherokee advocate.* Tahlequah [Cherokee Nation], January 18, 1896. No. 14. Vol. 20).[26]

26. Esta comisión y estos folios de ciudadanía (roll of citizenship) se ha convertido en un juego de fútbol político, los nombres han sido sacados de él y agregados a él y luego devueltos sin previo aviso y poder de revisión, para responder a fines políticos o personales y con total desprecio de los derechos de los afectados. (...) La verdad es que la cuestión de la ciudadanía en la Nación Cherokee está cuidadosamente fijada por la ley. No más de media docena de veces en los últimos veinte años las partes han obtenido la admisión a la ciudadanía que posteriormente causó una investigación, pero en cada caso un tribunal competente como el dirigido por el Consejo Nacional para juzgar el caso, y con plena y completa notificación y audiencia fue dado a ambos lados. En estos casos, las partes que habían admitido fueron acusadas de haber obtenido una decisión

Los indios cuestionaban el ejercicio de la Comisión Dawes acusándolos de actos de fraude. Para los indígenas el *Dawes Roll* se había convertido en un registro que obedecía a intereses políticos y personales al utilizarse como un fortín para que hombres ambiciosos centraran allí sus objetivos. La corrupción que acompañó al *Dawes Roll* y la adjudicación de tierras no fueron ajenas a los indígenas. El fraccionalismo al interior de la comunidad permitió que los actos de fraude ascendieran bajo su complicidad; de igual forma el Departamento del Interior ignoró los hechos y apoyó los objetivos de la asimilación junto con los intereses de los colonos, las empresas mineras y ferrocarrileras.

Julian Ralph, un corresponsal que visitaba la nación cherokee en 1896 y que había estado un largo tiempo allí mirando las condiciones de vida de los indios, informaba que desde la Comisión Dawes la propiedad cherokee era absorbida por los blancos. Además, con la construcción del ferrocarril, el cual atravesaba el territorio de las Cinco Tribus Civilizadas, distintos actores sociales sólo buscaban despojar al indio de su tierra:

> I traveled through the nation of the Cherokees, Choctaws, and Creeks learned all that I needed to know in their favor (I mean in favor of honest dealing by the United States) from their enemies. I found railroads running through four of the five nations, and white men's towns strung all along the railroads, so that in order to see the Indians I was obliged to go to their capitals and into the outlying country. I realized that the ordinary tourist would see no more signs of the existence of the Indian government's where the rail ways run than if he were travelling in Kansas or Texas. But I also saw that the railway strip were the resort of a cloud of cheap politicians, boomers, adventurers, and human vultures of many sorts, untidily bent upon wrestling the land of the nations from its red owners (Julian Ralph, "The facts in a Nutshell". *The Cherokee advocate*. Tahlequah [Cherokee Nation], January 11, 1896. No. 13, Vol. 20).[27]

por medios fraudulentos, y en el juicio el acto de fraude fue específicamente acusado y mantenido por la "Delegación Cherokee". Al exhortar al Presidente a remover a los intrusos.

27. Viajé a través de la nación de los Cherokees, Choctaws y Creeks aprendí todo lo que necesitaba saber a su favor (me refiero a un trato honesto por parte de los Estados Unidos) de sus enemigos. Encontré ferrocarriles corriendo por cuatro de las cinco naciones, y pueblos de hombres blancos encadenados a lo largo de los ferrocarriles, de modo que para ver a los indios, me vi obligado a ir a sus capitales y a la periferia. Me di cuenta de que el turista ordinario no vería más señales de la existencia del gobierno

Los indios se habían quedado sin vigilancia y sin protección. La violación de los tratados en los cuales Estados Unidos se comprometía a expulsar a ciudadanos estadounidenses de su territorio había permitido el incremento de blancos y su fortaleza bajo la creencia de que no podían ser expulsados. Lo cual los llevó a adquirir el derecho de permanencia en el Territorio Indio usurpando la propiedad comunal de la tierra indígena. Para Julian Ralph, éste había sido el espíritu de la Comisión Dawes, socavar los cimientos de la propiedad de los cherokees bajo la creencia de tribunales justos, siguiendo la reglamentaciones del gobierno tribal. En el reporte que presentó la Comisión Dawes al Congreso de Estados Unidos, se afirmaba:

> the resources of the Territory have been developed to such a degree, and are of such immense and tempting value, that they are attracted to it an irresistible pressure from enterprising citizens (Julian Ralph, "The facts in a Nutshell". The Cherokee advocate. Tahlequah [Cherokee Nation], January 11, 1896. No. 13, Vol. 20).[28]

Para nadie era un secreto que los recursos de la nación cherokee eran codiciados, y que el único objetivo que tenía la Comisión Dawes era permitir que los *"enterprising citizens"*, intrusos para los cherokees, tuvieran facilidades para usufructuar la tierra india.

Además de estas afirmaciones, el informe destacaba los siguientes puntos: a) que no era cuestión de Estados Unidos mantener a sus ciudadanos fuera del Territorio Indio, pues algunos pueblos de gran importancia habían sido construidos por los blancos y no se podían eliminar los adelantos que ellos habían realizado al interior de las naciones indias; b) que en el Territorio Indio imperaba un régimen de terror en el que robos, asaltos y asesinatos eran frecuentes en los caminos;[29] c) que las tierras eran mono-

---

indio donde las vías férreas funcionan viajando a Kansas o Texas. Pero también vi que la franja de ferrocarril era el centro de una nube de políticos baratos, boomers, aventureros y buitres humanos de muchas clases, unidos para luchar contra la tierra de las naciones de sus dueños rojos.

28. los recursos del Territorio se han desarrollado hasta tal punto, y son de un valor tan inmenso y tentador, que se sienten atraídos por una irresistible presión de ciudadanos emprendedores.
29. Para los Cherokees, esto era una calumnia. De acuerdo con las noticias del periódico Cherokee advocate y el periódico Muskogee Phoenix, los asaltos, los robos y los

polizadas por los indios, y d) la Comisión Dawes encontró actos de corrupción en todas las ramas de los gobiernos tribales. Por lo tanto, concluía abiertamente:

> No higher duty can rest upon the United States government than to revoke the power of self-government granted to the Indians, when it has so lamentably failed (*"Monopoly". The Cherokee advocate.* Tahlequah [Cherokee Nation], January 25, 1896. No. 13, Vol. 20).[30]

Abolir el gobierno tribal se convirtió en un objetivo imperativo para Estados Unidos. Debilitar la autosuficiencia de las naciones indias y crear un ambiente favorable para los colonos blancos trazaba un destino inevitable para los indios, la apertura de sus tierras. Proceso que había tardado en producirse por las aplicaciones de ciudadanía emitidas bajo los juicios de las instituciones indias y el cabildeo realizado por los delegados cherokees en Washington DC, quienes abogaban por el cumplimiento de los tratados y la no individualización de las tierras. Sin embargo, con el desarrollo de la Comisión Dawes el Gobierno estadounidense había logrado intervenir en la nación india. A partir del reporte emitido por la comisión se legitimaba la necesidad de abolirla.

El *Dawes Roll* había pasado de ser un instrumento para defender la ciudadanía Cherokee, a servir a los colonos que pretendían tener tierras en un futuro cercano. Para los funcionarios de Estados Unidos los ocupantes ilegales eran merecedores de la ciudadanía cherokee; por ejemplo, se presentaron situaciones en las que algunos colonos ricos la compraron; entre tanto, los colonos pobres sólo esperaban ser enlistados como ciudadanos, aguardando ser beneficiados con las tierras comunales, mientras presionaban en las fronteras e ilegalmente incursionaban en el Territorio Indio. Entre tanto se adelantaba el *Dawes Roll,* colonos blancos invadían

---

asesinatos, no eran originados por los indígenas. La mayor parte de los actos eran realizados por blancos pobres, de igual forma las riñas que se presentaban eran frecuentes entre ellos. El objetivo del reporte presentado por la Comisión Dawes, era estigmatizar a los indígenas presentándolos como salvajes, por lo que era necesario llevar la civilización y abrir la frontera india.

30. Ningún deber más alto puede recaer sobre el gobierno de los Estados Unidos que revocar el poder de autogobierno concedido a los indios, cuando lamentablemente este ha fracasado.

la nación cherokee, sumando alrededor de 30,000, junto con 5,000 personas de color, frente a 22,000 indígenas. Los colonos pedían ser enlistados en el *Dawes Roll* y el gobierno tribal solicitaba protección al Gobierno de Estados Unidos en sus fronteras. Por lo que el senador de Kansas, Charles Curtis, miembro del Comité de Asuntos Indígenas, consideraba que el Congreso de Estados Unidos debía ejercer control sobre el Territorio Indio y acabar con la Comisión Dawes; en su opinión, la política dirigida hacia el Territorio Indio debía de cambiar:

> While I have the highest respect personally for the members of the Dawes commission. I am strongly of the opinion that the report is one sided. They went down there, and unquestionably were not treated right by the Indians, and this, I think, prejudiced than. The commission has now outlived its usefulness, and I am in favor of its discontinuance. I think a congressional committee can settle this whole matter ("Indian Affairs". *The Cherokee advocate.* Tahlequah [Cherokee Nation] January 25, 1896. No. 15, Vol. 20).[31]

No obstante, el Congreso de Estados Unidos había tomado una decisión: abrir las tierras a los colonos blancos y constituir un nuevo estado, Oklahoma, en el que todos los colonos serían bienvenidos. La solución del problema indígena era permitir que los indios fueran absorbidos por los blancos y que las tierras fueran adjudicadas a todos de manera igual. El cambio de la política federal sólo podía suponer un desenlace: el auge de los colonos y la lucha de los cherokees por permanecer y defender sus tierras tribales.

Se consuma la desgracia: el Acta Curtis

El apoyo que recibieron los colonos del Gobierno de Estados Unidos fue primero a través de la conformación de la Comisión Mixta y luego a través de la Comisión Dawes, sumado al lobby que adelantaron los colonos y ganaderos en el Congreso de Estados

---

31. Aunque tengo el más alto respeto personalmente por los miembros de la comisión de Dawes. Estoy firmemente convencido de que el informe es unilateral. Bajaron allí, e indiscutiblemente no fueron tratados correctamente por los indios, y esto, pienso fue perjudicial. La comisión ha sobrevivido ya a su utilidad, y estoy a favor de su descontinuación. Creo que un comité del congreso puede resolver todo este asunto.

Unidos, donde compañías petroleras y ferrocarrileras demandaron suprimir la excepcionalidad que tenía el Territorio Indio al interior de la nación estadounidense. Durante el desarrollo de la propuesta de ley, Simon Sterne, representante del Missouri, Kansas and Texas Railroad reclamaba al Gobierno que la compañía podría adelantar la concesión de tramos alternos en 10 millas a cada lado de la vía férrea si se hacía efectiva la división de las tierras a las tribus ("End of the tribal relations". *The Cherokee advocate*. Tahlequah [Cherokee Nation], January 16, 1896. No. 13, Vol. 21), pues era más fácil que los contratos de arrendamiento se adelantaran con el Gobierno de Estados Unidos que con los representantes de las naciones indias.

Como se ha visto a lo largo del texto, el problema más crítico que enfrentaron los indígenas en el último tercio del siglo XIX fue la invasión abrumadora de los blancos y los negros en las tierras cherokees, junto con la expresa incapacidad del Gobierno de Estados Unidos por cumplir los tratados y mantener a los intrusos fuera. Décadas de esfuerzo consumió la nación cherokee por expulsar a los residentes ilegales y por no permitir su registro en el *Dawes Roll;* sin embargo, la fragmentación al interior de la comunidad era un hecho. Algunos líderes indígenas como el jefe Bushyhead, pensaba que la absorción de la gente blanca de forma gradual podía ser la mejor solución, en tanto otros consideraban que las instituciones tribales debían defender la nación india de cualquier intromisión.

El resquebrajamiento al interior de las instituciones tribales fue un terreno fangoso que permitió la irrupción del Gobierno de Estados Unidos al interior de la nación cherokee. Colonos y diversas compañías que buscaban un pase para explotar recursos del subsuelo y para establecer líneas férreas lograron corromper a algunos de sus miembros, demostrando que los indios eran presas fáciles que aspiraban, al igual que los blancos, a un cambio de régimen. Con el Acta Curtis de 1898 el destino de los cherokees se hacía cada vez más incierto. Esta nueva política federal abolía todas las instituciones de la nación india, anulaba la ciudadanía cherokee e imponía la ciudadanía estadounidense. Promulgaba el 28 de junio de 1898 el Acta Curtis expresaba el deseo de Estados Unidos de poner fin a los gobiernos tribales que aún sobrevivían en el Territorio Indio, sometiendo a todos los indígenas a la ley

federal sin ningún tipo de distinciones. Los puntos más sobresalientes del Acta Curtis eran:

1. Que el jefe o el gobernador de la tribu no podía presentar una demanda en nombre de la comunidad, cualquier miembro estaba facultado para presentar las denuncias y adelantar procedimientos jurídicos.
2. Que cuando el listado de la ciudadanía se completara se procedería a adjudicar el uso y la ocupación de las tierras de dicha nación entre los mismos ciudadanos, considerando la fertilidad del suelo, los depósitos minerales como carbón, petróleo y asfalto. También se reservarían tierras para iglesias, escuelas, casas parroquiales y otros edificios públicos. Las tierras asignadas serían intransferibles hasta que el título fuera adquirido de manera completa.
3. Que el secretario del Interior autorizaría y establecería normas en relación con el arrendamiento de tierras aptas para explotación de petróleo, carbón, asfalto, entre otros minerales, y todos estos arrendamientos se llevarían a cabo por el secretario del Interior; cualquier contrato de arrendamiento de dichos minerales hecho de otro modo sería anulado.
4. Que se autoriza y ordena a tomar el listado de ciudadanos cherokees realizado en 1880 como el único listado destinado a confirmar e inscribir a todas las personas que ahora viven, cuyos nombres se encuentran en él.
5. Que el primer día de julio de 1898 todos los tribunales tribales en territorio indio habrán de suprimirse, por lo que todas las causas civiles y criminales entonces pendientes en dicha Corte serán transferidos a la Corte de Estados Unidos (United States Commission to the Five Civilized Tribes. *Laws, Decisions and Regulations affecting the work of the Commissioners to Five Civilized Tribes, 1893-1906*. Washington: Government Printing Office, 1906, pp. 14-30).

El Acta Curtis fue la extensión del ordenamiento jurídico y espacial de Estados Unidos a las extintas comunidades indígenas, cuyas instituciones dejaban de ser reconocidas en todos los ámbitos. Con esta ley el Territorio Indio comenzaba a ser uno más de la nación estadounidense, por lo que no tenía cabida la representación del jefe tribal. Cada indio era ciudadano ante la ley. Por lo tanto, debía

apelar a las Cortes federales y las demás instituciones de Estados Unidos. Pero el indígena no sólo quedó sin la representación de su antiguo gobierno, el cual lo protegía y lo respaldaba de las acciones de los intrusos. La Ley Curtis también lo arrancó de la tenencia comunal de la tierra de manera inmediata. Si bien con la Ley Dawes comenzó el proceso de inscripción de los indios para que les fueran otorgadas tierras en propiedad individual, con el Acta Curtis la individualización de la tierra era un hecho; el Gobierno de Estados Unidos ya no necesitaba del consentimiento de las instituciones tribales para proceder a las adjudicaciones.

En pocas palabras, el Acta Curtis arrojó al indio a su suerte. El indígena como individuo propietario debía velar por sí mismo al margen de la comunidad, además, se tenía que conformar con la tenencia individual de la tierra para su familia nuclear y con las *tierras de surplus* que les eran otorgadas a los niños menores de edad. Con el Acta Curtis la tenencia comunal de la tierra comenzaba a desaparecer no sólo de manera legal sino de forma material con el adelanto de las adjudicaciones de tierras y la conformación de poblados. La asimilación de la estructura básica angloamericana, familia y propiedad privada harían participe al indígena de un conglomerado de ciudadanos pertenecientes a la nación de Estados Unidos. Una amalgama de la cual no quería ser parte, porque siempre se había reconocido como miembro de la nación cherokee. Acabar con el gobierno tribal fue la forma más eficiente para iniciar la adjudicación de tierras. El Gobierno de Estados Unidos podía inscribir a los indígenas bajo su propio criterio. Aunque con el Acta Curtis se proclamaba que las disposiciones realizadas por el antiguo gobierno tribal seguían teniendo vigencia. Lo cierto era que los agentes de indios suscritos a la Secretaría del Interior, bajo el mando de un comisionado especial, decidían quiénes eran los beneficiados para obtener los títulos de tierras.

En esta nueva etapa la gente tenía que volver a entregar una solicitud para que lo títulos de tierra le fueran otorgados. Aunque se tenían en cuenta las listas de inscripción realizadas anteriormente durante el *Dawes Roll.* El proceso con el Acta Curtis de 1898 comenzaba de nuevo. El único aliciente que tenía el Gobierno de Estados Unidos era que el gobierno tribal ya no interfería en las inscripciones denominadas "*enrollment cards*". No obstante, pese a que las instituciones cherokees habían sido erradicadas, el pro-

ceso de inscripción de los indígenas se prolongó más allá de lo esperado, concluyendo oficialmente en 1907. Sin embargo, hasta 1914 se siguieron aceptando más solicitudes. El registro oficial es conocido como el "*Final Rolls of the Citizens and Freedmen of the Five Civilized Tribes in Indian Territory*", y fue bajo éste que los cherokees, los choctaw, los creek, los chickasaw y los seminoles pudieron obtener tierras y dar por terminada la propiedad comunal.

En este nuevo proceso el comisionado enviaba la solicitud a la Secretaría del Interior, y ésta era la encargada de emitir la aprobación final de las solicitudes. En los registros de información eran enlistados los miembros de un mismo grupo o vivienda familiar. La información brindada por cada inscrito incluía nombre, sexo, nivel de sangre india, persona cabeza de hogar y nombres de cada una de las personas que integraban el grupo. Las tarjetas incluían además anotaciones sobre nacimientos, muertes y cambios del estado marital. Por cada categoría de inscripción las tarjetas eran enumeradas, por ello también eran conocidas como "*Census Card*". Las cuales finalmente se convirtieron en la base para la entrega de los títulos individuales.

La Comisión procedía a llevar a cabo las adjudicaciones de tierras para uso y beneficio, exceptuando las tierras para el establecimiento de pueblos y tierras que contaban con recursos minerales. Para los indígenas, el Gobierno de Estados Unidos no tenía derecho a obligar la división de las tierras cherokee y definir el patrimonio de los indios. Sin embargo, era de común conocimiento que el desarrollo de la Comisión Dawes había adelantado una parte importante de las inscripciones para dividir las tierras comunales y que la negativa de las instituciones tribales a otorgar la ciudadanía a los intrusos residía en la amenaza de que las tierras de los indios les fueran otorgadas. Durante el desarrollo de las inscripciones, además de los inconvenientes con los intrusos, se sumó la negativa de los cherokees *fullblood* para ser enlistados. Para ellos, asistir a la Oficina de Tierra era apoyar el fin de la propiedad comunal y legitimar la supresión del gobierno cherokee.

Desde 1896 hasta 1907, cherokees procedentes de distintos lugares debían acudir a las Oficinas de Tierras para asegurar su futuro y el de su familia. Al fragmentarse la comunidad indígena, y al poner fin a la tenencia comunal de la tierra, estar inscrito en el *enrollment cards* se convirtió en la única fuente de recursos que te-

nían los indígenas para sobrevivir. ¿Qué otra alternativa les quedaba? Por un lado, la abierta resistencia a las autoridades de Estados Unidos y, por otro, mantener los vínculos comunales en medio del proceso de fragmentación de la tierra y del gobierno tribal. Estas dos acciones fueron las que llevaron a cabo los indígenas a lo largo del proceso de adjudicación de tierras.

El Acta Curtis no sólo era el fin del gobierno tribal, era el establecimiento de un ordenamiento espacial el cual trazaba el equipamiento para la fundación de poblados que demandaban los colonos blancos. Adjudicar la tierra para crear nuevos caseríos y constituir el estado de Oklahoma era el objetivo del Acta Curtis en el Territorio Indio, al igual que permitir la explotación de los recursos del subsuelo a las compañías mineras. Para éstas, era más remunerativo que el Gobierno ejerciera entero dominio sobre las tierras. En 1897 el periódico de la comunidad indígena tenía conocimiento sobre las perspectivas de negocios que las compañías de hidrocarburos pretendían efectuar en el Territorio Indio. Luego de una investigación realizada por Cubady Brothers de Chicago para la Standard Oil Company, se consideraba que el petróleo en las tierras de los indígenas era de excelente calidad. La Standard Oil Company asentada en Kansas veía con optimismo el pronto acceso a grandes depósitos de crudo en las tierras indias, los cuales prometían increíbles utilidades. Para ello debían dinamizarse las adjudicaciones de tierras y la apertura del Territorio Indio:

> If these expectations are realized the Indian Territory, subdivided and allotted and thrown open to enterprise, will prove a more important addition to the American commonwealths than any of the recent new states. I will surprise some persons to learn that the Territory and reservations now have a population of 300,000 people ("Petroleum prospect. In the Indian Territory thought to be very good". *The Cherokee advocate.* Tahlequah [Cherokee Nation], January 30, 1897. No. 15, Vol. 21).[32]

32. Si se llevan a cabo estas expectativas la subdivisión y asignación de tierras en el Territorio Indio, estará abierto a las empresas, será la adición más importante a las comunidades americanas que cualquiera de los nuevos estados recientes. Voy a sorprender a algunas personas al saber que el Territorio y las reservas tienen ahora una población de 300.000 personas.

El Gobierno de Estados Unidos intervendría como intendente dividiendo las tierras de propiedad de las tribus entre sus miembros para facilitar las negociaciones con las compañías. Las cuales no se concertaban directamente con cada uno de los indígenas, sino con la Secretaría del Interior, en particular con la oficina conocida como *Union Agency*, la cual era la encargada de administrar las tierras de los indios que estaban en calidad de arrendamiento o concesión; esta oficina figuraba como la apoderada de los indios sobre las *tierras de surplus*. Ya que se consideraba que el indígena carecía de conocimiento sobre la administración de las tierras y del dinero, al haber estado bajo el tutelaje de las instituciones tribales, por lo que no podía decidir y manejar su propio patrimonio, puesto que nunca lo había tenido. Al otorgar valor a los títulos individuales de tierra, los indígenas podían vender o transferir los títulos de propiedad pero bajo el consentimiento del Gobierno estadounidense, es decir debían contar con el respaldo de la *Union Agency,* que era la oficina responsable de dichos trámites.

El Acta Curtis fue la puerta de entrada de una compleja y confusa dinámica para los cherokees, la cual no terminaba de ser asimilada por los indígenas, y más aún con el exterminio de los gobiernos tribales, quienes siempre les había garantizado su defensa ante los colonos blancos, y mediado con el Gobierno de Estados Unidos. El Acta Curtis definía y trastocaba varios aspectos: primero, la acometida de la industrialización en el Territorio Indio, la presión de las compañías mineras y ferrocarrileras por tener presencia en esas tierras formaba parte de un proyecto de extender el desarrollo industrial y las comunicaciones entre los estados de la Unión; segundo, la necesidad de ordenar el territorio a través de la constitución de pueblos o villas para los colonos que desde mediados del siglo XIX habitaban las tierras indias de manera ilegal y los sobrepasaba en número; tercero, la construcción de una nueva política indígena, la cual se caracterizaba por enlistar al indio para la adjudicación de tierras y negociar con las compañías las tierras que tenían recursos minerales. Arrancar al indígena de la comunidad no significaba que éste tuviera libertad para definir su patrimonio, al contrario, quedaba sometido a las disposiciones del Gobierno de Estados Unidos. En consecuencia, el Acta Curtis no sólo fue el fin de la propiedad comunal indígena; detrás de ésta se encontraban agudos procesos los cuales daban forma a la cons-

titución de un nuevo orden social que debía ser asimilado por los indígenas en corto tiempo.

Pero la instauración del nuevo orden social no hubiera sido posible si Estados Unidos desconocía cuántos eran los indígenas y cómo eran sus relaciones de parentesco. La Comisión Dawes fue la responsable del inicio del registro de cada uno de los indios, y con ayuda de ellos mismos lograron establecer criterios para comprender el mundo social que existía en la comunidad indígena. El *Enrollment Cards* fue la continuidad del *Dawes Roll* pero bajo la directriz de las Cortes federales, quienes registraron de nuevo a cada uno de los habitantes de la extinta nación india, como también a las personas que decían tener línea de parentesco con los cherokees. ¿Qué novedad tenía el *Enrollments Cards*? Que las Cortes de Estados Unidos eran las encargadas de emitir actas de matrimonio, actas de residencia y todos los documentos concernientes para legalizar el estatus de los habitantes.

Las Cortes federales estaban facultadas para añadir los nombres de los ciudadanos cuyos derechos estaban conferidos en la ley; además, estipulaban que la persona que deseara que dicha Comisión lo inscribiera como ciudadano debía efectuar una declaración juramentada acompañada de evidencias sobre los lazos de sangre cherokee. El *Enrollment Cards* tenía como base el reconocimiento de las disposiciones realizadas por los cherokees. Por lo tanto, se registraba a qué extinta comunidad pertenecía cada sujeto. Con el *Enrollment Cards* el indígena seguía siendo identificado como parte de un grupo social. Sin embargo, carecía de herramientas para poder defenderse. Un sentimiento de desazón comenzaba a apoderarse de ellos.

El jefe cherokee Samuel Mayes manifestaba que los indígenas no estaban preparados para un cambio tan abrupto en sus vidas como era presenciar el fin del gobierno tribal, la extinción de las tierras comunales, el otorgamiento de una ciudadanía ajena a lo que realmente eran, y la terminación de los tratados. El jefe cherokee solicitaba tiempo al Congreso de Estados Unidos para que el Acta Curtis no se ejecutara de manera inmediata, pues necesitaba explicarle a los indígenas, en especial a los *indios fullblood,* los cambios que trastocarían sus vidas. Éstas eran sus palabras:

> Whereas, the Cherokee Nations has not applied for and does not desire, and is not prepared for any radical change of relation to the United States, and requires a reasonable time to comprehend and give their consent to any propositions to effect the same, and have good cause, derived from their past experience, to apprehend great loss, degradation and ruin from being compelled to accept any such change before it is fully explained and understood by them especially a full blood Indians of the tribe, embracing one half, at least, of the citizen population ("Proposition of Dawes Commission". *The Cherokee advocate*. Tahlequah [Cherokee Nation], May 8, 1897. No. 29, Vol. 21).[33]

De igual forma, muchos líderes indígenas se preguntaban de qué les había servido constituir una nación india compatible con la moderna nación estadounidense, si sus derechos fueron reducidos y los tratados simplemente convertidos en una promesa, los cuales eran interpretados como obsoletos. Los jefes cherokees estaban seguros de que podían caminar al lado de Estados Unidos y continuar siendo una nación india emulando los desarrollos de su vecino. Sin embargo, en los deseos expansionistas no había lugar para los indios, sus tierras eran indispensables.

Después de una gran batalla por definir la ciudadanía cherokee, ¿qué razón había tenido la larga lucha por la ciudadanía tribal, cuando el reconocimiento de ser parte de una nación india se había desvanecido? Los cherokees no se asumieron como un pueblo derrotado, al contrario, en medio de las grandes transformaciones asimilaron el nuevo orden social y lo acomodaron según sus necesidades. Los indios seguían identificándose como cherokees aun cuando el Territorio Indio había desaparecido y rápidamente comenzaba a establecerse el nuevo estado de Oklahoma. El largo debate de la ciudadanía les había servido a los cherokees para definir quiénes eran y para tratar de que los colonos blancos no se apropiaran fácilmente de sus tierras. Los indios no olvidaron que previo al desarrollo del Acta Curtis tenían una nación. La comuni-

---

33. Considerando que las Nación Cherokee no ha solicitado y no desea, y no está preparado para ningún cambio radical de relación con los Estados Unidos, y requiere un tiempo razonable para comprender y dar su consentimiento a cualquier proposición para hacer lo mismo, y tiene una buena razón, derivada de su experiencia pasada, de aprehender de las grandes pérdidas, degradaciones y ruinas, obligados a aceptar cualquier cambio antes de que sea plenamente explicado y comprendido por ellos, especialmente a los indios *fullblood* de la tribu, que son por lo menos la mitad de la población ciudadana.

dad podía continuar en medio de la fragmentación de la propiedad comunal, el fin del gobierno tribal, la presión de los intrusos y la penetración de las compañías mineras y ferrocarrileras. En medio de las profundas perturbaciones, los indios seguían reconociéndose como cherokees. La comunidad no se acababa, se reorganizaba bajo otros esquemas.

Al carecer el Gobierno de Estados Unidos de un conocimiento sobre quiénes eran los indios, cuántos eran y las dificultades existentes con los colonos, el proceso de individualización de tierras se caracterizó por ser largo y complejo. El *Dawes Roll* y el *Enrollment Cards* fueron los instrumentos utilizados para ordenar y agrupar a la población indígena que se encontraba dispersa. Al empadronarlos, categorizarlos y distribuirlos en pueblos, la constitución del estado de Oklahoma se produciría en 1907.[34] Toda la población que pretendía ser parte del nuevo estado de Oklahoma y que deseaba tener tierra, debía de inscribirse. Cientos de personas fueron enlistadas. Durante el desarrollo del *Enrollment Cards* los comisionados asumieron casos de cherokees cuyas vidas eran móviles y se desplazaban entre los estados vecinos y reclamaban una porción de la tierra comunal; de blancos que se habían casado con indígenas después de 1875 y por lo tanto no tenían derecho a tierras, o de personas casadas con cherokees pero que habían fallecido esperando la adjudicación de tierra; así como de personas que decían tener sangre india pero no podían probar su descendencia. Cada uno de los casos que llegaba a la Comisión (la cual continuaba denominándose Comisión Dawes, aunque la ley hubiera cambiado) era un universo distinto. Cada solicitante de tierra tenía una historia particular cuyo único punto de encuentro era asegurar un pedazo de tierra.

---

34. El 17 de septiembre 1907, el pueblo de los territorios indígenas y Oklahoma votaron favorablemente sobre la condición de Oklahoma como Estado. La votación fue certificada y entregada al Presidente de los Estados Unidos Theodore Roosevelt, el 16 de noviembre de 1907, Roosevelt emitió la Proclamación Presidencial 780 admitiendo Oklahoma como el cuadragésimo sexto estado. En su mensaje anual el 3 de diciembre 1907 el presidente Roosevelt anunció ante el Congreso, "Oklahoma se ha convertido en un estado, de pie en la equidad plena con sus hermanas mayores, y su futuro está asegurado por sus grandes recursos naturales". National Archives. "Oklahoma Statehood, November 16, 1907", http://www.archives.gov/legislative/features/oklahoma/

El proceso de inscripción en el *Enrollment Cards* fue igual para todos los solicitantes. Primero debían dirigirse a Muskogee, donde la Secretaría del Interior había dispuesto una oficina; después un comisionado interrogaba al inscrito sobre su historia personal y el vínculo cherokee que tenía; posteriormente confirmaba si la persona había sido inscrita en el *Dawes Roll* o en el censo cherokee de 1880. De acuerdo con los datos proporcionados, el comisionado solicitaba la presentación de testigos, y con base en sus testimonios emitía un veredicto que podía ser de tres clases: "*straight*" tarjetas cuya inscripción fue aprobada, "D" tarjetas cuya aplicación era considerada dudosa y sujeta a estudio, y "R" personas cuyas aplicaciones eran rechazadas. Todas las solicitudes eran enviadas por el comisionado a la Secretaría del Interior para su aprobación final. Los papeles y los testimonios en los cuales los solicitantes demandaban el dictamen eran remitidos a las Cortes federales, las cuales también llevaban los casos de indígenas, de blancos y personas de color cuya inscripción había sido negada previamente en el *Dawes Roll*.

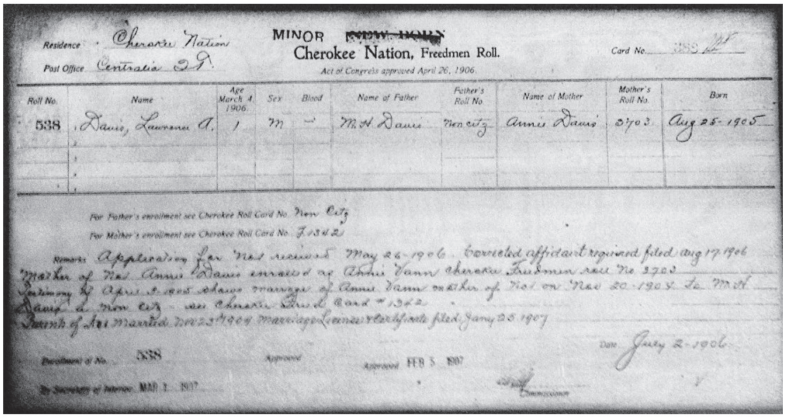
Isaac Neal se acercó a la Oficina de Tierras para inscribirse en agosto de 1900, se había casado con Annie Neal, cherokee *fullblood* en 1894, y aseguraba estar inscrito en el Dawes Roll de 1896 como ciudadano por adopción. Pero Isaac no contaba con el certificado de adopción, ni con el certificado de matrimonio, su nombre tampoco estaba inscrito en el Dawes Roll por lo que fue titulado como "*doubtful card*" (Issac Neal, D 77, Tahlequah; Enrollment Jackets (Fold3.com, image 67031957); BIA, RG 75; NAB). Este caso es representativo de cientos de solicitudes de hombres blancos que se casaron con indígenas después de 1875. Los blancos que llegaban de estados vecinos pensaban que los matrimonios mixtos eran la ruta más fácil para acceder a tierras. No obstante, las reglamentaciones que los cherokees efectuaron durante el proceso de definición de la ciudadanía tribal dificultaron sus ambiciones. Pues se consideraba que los matrimonios mixtos durante el desarrollo del *Dawes Roll* no tenían validez para ser inscritos.

Como sostiene Morris Wardell, la gran dificultad en la inscripción involucró a los blancos en matrimonios mixtos y a las personas de color libertas. La inclusión de la primera clase fue duramente cuestionada por los *fullblood*. Sin embargo, la nación cherokee finalmente logró que el Tribunal de Reclamaciones de Estados Unidos retuviera los nombres de las personas que reclamaban la ciudadanía

por matrimonio. En 1903 existían 3,549 reclamantes (Wardell Morris, *A Political History of The Cherokee Nation 1838-1907. In search of Cherokee History*. Oklahoma: University of Oklahoma Press, 1980, p. 329). En el caso de las personas de color y sus descendientes, existían 6,036 solicitudes, de éstas, 3,157 estaban inscritos en el listado de 1880, y 2,899 casos estaban en espera de ser contestados. En el Final Rolls se encuentran historia personales que representan el interés de diferentes sujetos por querer tener una porción de tierra de las comunidades indígenas, en especial los cherokees que vivían en los estados vecinos, y los blancos casados con indígenas, así como las personas de color quienes debían demostrar que habían sido adoptadas por los indios. Estar inscritos en el *Enrollment Cards* significaba contar con un patrimonio familiar. Los niños menores de edad también eran registrados. A ellos les eran otorgadas *tierras de surplus*, tierras remanentes de las adjudicaciones familiares. Los niños tenían derecho a estas tierras cuando cumplieran la mayoría de edad, para que vivieran allí con su propia familia. *Las tierras de surplus* eran administradas por la Secretaría del Interior, la cual nombraba a un agente como representante del niño; los padres no podían decidir sobre este patrimonio. Para ello era necesaria una ley emitida por el Congreso de Estados Unidos.

Imagen 1

Enrollment card de menores de edad


Residence Cherokee Nation
Post Office Centralia I.T.
MINOR
Cherokee Nation, Freedmen Roll.
Act of Congress approved April 26, 1906.
Card No. 388

Roll No.	Name	Age March 4, 1906.	Sex	Blood	Name of Father	Father's Roll No.	Name of Mother	Mother's Roll No.	Born
538	Davis, Lawrence A.	1	M	—	Mat Davis	Non cit.	Annie Davis	3703	Aug 25-1905

For Father's enrollment see Cherokee Roll Card No. Non Cit.
For Mother's enrollment see Cherokee Roll Card No. 3703
Remarks: Application for Nat received May 25-1906. Corrected affidavit required filed Aug 17 1906 Mother of Nat Annie Davis enrolled as Annie Vann cherokee Freedmen roll No 3703 Testimony of April 3 1905 shows marriage of Annie Vann mother of Nat on Nov 20-1904 to Mat Davis a Non Cit. see Cherokee Dwd Card # 1362
Death of Nat reported Nov 23 1906 marriage Licence & certificate filed June 28 1907
Date June 2-1906
Enrollment of No. 538
Approved
Approved FEB 5 1907
By Secretary of Interior MAR 2 1907

Fuente: Lawrence Davis, card 388, Cherokee Nation; Enrollment Jackets (Fold 3.com, image 225804056); BIA, RG 75; NAB.

Como se observa en la imagen, para que la *tierra de surplus* fuera otorgada los padres debían demostrar que su matrimonio era legítimo; si las parejas no se habían casado, la tierra para los menores de edad era negada. Lo mismo sucedía con los hijos ilegítimos, quienes quedaban rezagados del derecho de tierras. Las *tierras de surplus* eran otorgadas también para los niños de ascendencia africana que habían sido adoptadas por los cherokees. En la nota se pone en conocimiento que Annie Davis, inscrita como Annie Vann *cherokee Freedman,* presentó su licencia de matrimonio, por lo tanto sus hijos podían ser agraciados con tierras.

En el *Enrollment Cards* cada familia contaba con un número específico, al igual que todo miembro del grupo familiar. Sin embargo, indígenas *fullblood* se negaron a ser enlistados en el *Enrollment Cards*. Estar inscritos era aceptar la fragmentación de la tierra, oponiéndose abiertamente a las adjudicaciones. No obstante, en un intento por detenerlas fueron los últimos en ser enlistados. El 1 de julio de 1907 la Secretaría del Interior contaba con 47,798 ciudadanos, de quienes 8,698 eran indígenas *fullblood*. Y había registrados 31,400 cherokees con algún grado de sangre, 197 cherokees-delaware, 286 matrimonios mixtos, 4,991 cherokees menores de edad, 4,305 personas de color libres, y 619 cherokees menores de edad de color libres ("*Report of the Commissioner to the Five Civilized Tribes.*" Annual Report of the Department of the Interior. Washington, 1907, p. 392).

Los cherokees y la entrega de títulos individuales

Los tratados eran los únicos documentos de respaldo que tenían los cherokees para defender su tierra y su comunidad. En ellos estaban contenidas las más solemnes garantías de que los títulos de indios en estas nuevas tierras eran perpetuos, y que en el territorio ningún gobierno estatal podría establecerse sin su consentimiento (Debo, 1984: 5). En el Tratado de New Echota de 1835 se delimitaban formalmente las tierras entregadas a los indígenas en el Territorio Indio, luego de producirse la migración forzada

Siete millones de hectáreas de tierra comprendían las tierras de comunidad entregadas por el Gobierno de Estados Unidos a los indios cherokees bajo el Tratado de New Echota. Además se

garantizaba la soberanía de los indígenas sobre las tierras. El Consejo Nacional Cherokee era el encargado de proteger a las personas y los bienes comunales, de acuerdo con lo dispuesto en el artículo número 5 del Tratado de 1835. Para los cherokees los tratados representaban los documentos de posesión y de entrega de tierras en una porción del Territorio Indio, en éstos se incluían los límites y la jurisdicción a la que tenían derecho los cherokees luego de haber sido despojados de sus tierras originarias en Georgia y obligados a emigrar entre 1820 y 1830 hacia las tierras del oeste del Mississippi. En las nuevas tierras los cherokees llevaron consigo su antigua tradición de tenencia de la tierra comunal. Los cherokees estaban agradablemente sorprendidos sobre las ventajas y el alcance de su nuevo dominio. Fértiles valles y tierras altas, exuberante hierba en las praderas para producir las mejores cosechas, igualmente habían ricos pastos para el ganado, y los bosques daban un amplio suministro de combustible y madera. Además de la abundancia de la tierra para las necesidades agrícolas, había enormes extensiones desocupadas que estaban reservadas para el uso de todos los ciudadanos. Esta tierra era de dominio público y proclamado como tierras de propiedad comunal (Graebne Norman, 1945: 107).

De acuerdo con Norman Graebner, el sistema comunal pronto volvió a dominar la vida de los indios, quienes crearon una legislación para controlar el uso de las tierras públicas. A cada indio se le permitió ocupar tanta tierra como él deseaba cultivar o utilizar para pastoreo. Las mejoras eran suyas, pero la posesión de toda la tierra estaba reservada por los gobiernos tribales. Los indígenas eran independientes para disponer sobre la tierra reservada en el Territorio Indio. Reglamentos relativos a la agricultura y la tenencia de la tierra estaban bajo su propia promulgación, a pesar de que dependían del Congreso de Estados Unidos para los créditos de dinero, los cuales estaban incluidos en el Tratado de New Echota (Graebner, 1945: 108).

Se tiende a creer que con la tenencia comunal de la tierra todos los indios gozaban por igual de ella. La propiedad no era homogénea en el Territorio Indio. Algunos indios tenían pequeñas áreas cultivadas, mientras que otros controlaban grandes granjas y plantaciones. Por lo que la extensión de las áreas cultivadas podía variar. A cada ciudadano se le permitía tanta tierra como él

deseara mejorar. La mayoría de los indígenas combinaban la autosuficiencia con la agricultura comercial, producían fardos de algodón, maíz, trigo y avena. Aunque existiera una clase indígena que trabajaba grandes extensiones de tierra, esto no significaba que fuera dueña de ese bien, pues los cherokees no concebían la propiedad privada como una política o un ejercicio que asumía el indígena. La tenencia comunal de la tierra estaba proclamada en la Constitución de 1839:

> *The lands of the Cherokee Nation shall remain common property; but the improvements made thereon, and in the possession of the citizens respectively who made, it may rightfully be in possession of them: Provided, that the citizens of the Nation possessing exclusive and indefeasible right to their improvements, as expressed in this article. The lands of the Cherokee Nation shall remain common property until the National council shall request the survey and allotment of the same, in accordance with the provisions of Article 20 of the treaty of 19th of July 1866, between the United States and the Cherokee Nation* (Cherokee National Council, *The Constitution and laws of the Cherokee Nation 1839*. Washington: Printed by Gales and Seaton, 1840, p. 5).[35]

Siete millones de acres de tierra comprendían los bienes comunales en el Territorio Indio, los cuales eran controladas por la población de manera colectiva. Para ellos la propiedad comunal era "where each and every citizen is a much proprietor as the other" ("Monopoly". *The Cherokee advocate*. Tahlequah [Cherokee Nation], January 25, 1896. No. 15, Vol. 20).[36] Además los títulos de tierra fueron ratificados por la Corte de Arkansas en 1879, la cual sostenía: "after reviewing the varies treaties and acts of Congress under which the Cherokee Nation derives title to its lands, held that the title of the United States passed to the Cherokee Nation under the treaty of 1833" (The Cherokee advocate,

35. Las tierras de la Nación Cherokee seguirán siendo propiedad común; pero las mejoras que se hagan en ella, y en posesión de los ciudadanos que la hicieron: siempre que los ciudadanos de la Nación posean un derecho exclusivo e irrevocable a sus mejoras, tal como se expresa en este artículo. La Nación Cherokee seguirá siendo propiedad común hasta que el Consejo Nacional solicite la inspección y asignación de la misma, de conformidad con las disposiciones del Artículo 20 del tratado de 19 de julio de 1866 entre los Estados Unidos y la Nación Cherokee.
36. Donde cada ciudadano es un gran propietario como el otro.

"Monopoly").[37] A pesar de esto, los cherokees se preguntaban si podían confiar en los tratados como títulos de propiedad, ya que no existía un título de posesión aparte de los tratados. En éstos estaban contenidos todos sus derechos. La tenencia basada en los tratados comenzó a ser incierta en el momento en que apareció el Acta Curtis. Los cherokees se cuestionaban cuál de los diferentes acuerdos firmados podía considerarse como un título de tierras. Para algunos el Tratado de 1833 no representaba un título de propiedad, tampoco el Tratado de 1835; el primero porque era considerablemente amplio para transmitir un título de pleno dominio, y el segundo porque simplemente contenía una descripción de las tierras que fueron cedidas:

> *The United States agrees to possess what? Why, the land described. And to guarantee what, and for how long? Why, not the possession, but the land, and forever. It does seem to me that this was a cession of the land described. This opinion is confirmed by the language of the second article of the treaty of 1835. It is: The United States also agrees that the lands above, ceded by the treaty of Feb. 14. 1833. This language is recognition of the cession of the lands. If they had already been ceded to the Cherokee forever by the treaty of 1833, then the agreement by the United States, by the third article of the treaty of 1835, to give them a patent for these lands according to the provisions of the act of Congress of May 28, 1830, was a mere nudum pactum* (Cherokee National Council, *The Constitution and laws of the Cherokee Nation 1839*, p. 5).[38]

Sin embargo, los cherokees confiaban en que los tratados no limitaban los términos de la tenencia comunal de la tierra y que el Congreso de Estados Unidos no tenía los derechos constitucionales para intervenir en los acuerdos firmados. Los indios estaban

---

37. Después de revisar los diversos tratados y actos del Congreso bajo los cuales la Nación Cherokee obtiene el título de sus tierras, se sostuvo que el título de los Estados Unidos pasó a la Nación Cherokee bajo el tratado de 1833.
38. ¿Los Estados Unidos están de acuerdo en poseer qué? ¿Por qué, el terreno descrito, y para garantizar qué, y por cuánto tiempo? Por qué, no la posesión, sino la tierra, y para siempre. Me parece que se trata de una cesión de la tierra descrita. Esta opinión es confirmada por el lenguaje del segundo artículo del tratado de 1835: Los Estados Unidos también están de acuerdo en que las tierras anteriores, cedidas por el tratado de 14 de febrero de 1833. Este lenguaje es el reconocimiento de la cesión de la tierras. Si ya habían sido cedidos a los Cherokee para siempre por el tratado de 1833, entonces el acuerdo de los Estados Unidos, en el tercer artículo del tratado de 1835, al darles una patente por estas tierras de acuerdo con las disposiciones del acto de Congreso del 28 de mayo de 1830, fue un mere nudum pactum (un pacto sin fundamento).

seguros de que la nación cherokee tenía derecho a permanecer y que el Gobierno estadounidense no podía despojarlos de los derechos que estaban garantizados en tales tratados. Concluían que la tenencia de las tierras de la nación india sólo podía revertirse cuando los indios se extinguieran o abandonaran la nación. Por lo que, al no presentarse ninguna de las dos situaciones, ellos seguían ejerciendo pleno dominio sobre sus bienes comunales.

En medio del espíritu de expansión económica, las invasiones en las tierras de dominio público se convirtieron en un problema para los cherokees. Las tierras de dominio público las constituían principalmente los bosques y las praderas. Pero aserraderos ilegales que comercializaban con madera comenzaron a establecerse en las tierras indias. La construcción del ferrocarril Missouri-Kansas-Texas también se sumó a la extracción de madera, invadiendo y usufructuando el dominio comunal de los indios. Entre tanto, agricultores y ganaderos hacían presencia en las tierras de pradera para cortar heno con el ánimo de establecer empresas dedicadas a su comercialización. Los bosques y las praderas necesitaban de una regulación especial para que no fueran usados por personas ajenas a la comunidad. En el territorio cherokee la práctica de arrendamiento de tierras de pastoreo a los ganaderos y a los intrusos desencadenó con el tiempo que su presencia fuera inevitable. Aunque la ley india estipulaba que ninguna persona blanca podía arrendar tierras de pastoreo o mantener el ganado en el Territorio Indio, ganaderos oriundos de Texas comenzaron a llevar su ganado allí. Las largas batallas jurídicas de las autoridades cherokees ante el Congreso de Estados Unidos para desalojar a los intrusos de sus tierras fueron infructuosas, pues éstos contaban con el respaldo suficiente para solicitar la apertura del Territorio Indio y con ello dar rienda suelta a sus intereses.

El gobierno tribal trató de regularizar la explotación de los bosques y de las praderas a través de una serie de disposiciones; por ejemplo, celebró que una persona sólo podía tener derecho a utilizar 50 hectáreas de pasto (Cherokee National Council, *Constitution and Laws of the Cherokee Nation*. Kansas: The Foley Printing Co., 1893) e impulsó un impuesto sobre el ganado en lugar de la superficie, y como medida para conservar los bosques impuso una multa o encarcelamiento a las personas que cortaran árboles del dominio público. Sin embargo, la lucha por las tierras de monte y de

pradera fue punto de ataque de políticos, empresarios ganaderos y ferrocarrileros, así como de personas pertenecientes a la asociación civil denominada "*Friends of the Indians*". Todos ellos consideraban que la propiedad comunal de la tierra cherokee se resumía en una palabra: *monopolio*, concentrada en manos del Consejo Nacional Cherokee; además sostenían que las tierras de dominio público eran tierras ociosas y que ningún indio hacía uso de ellas, por lo que demandaban la adjudicación individual de la tierra.

El periódico de la nación india, el *Cherokee advocate,* abrió una amplia discusión sobre la crítica que hacía el Gobierno de Estados Unidos, el cual consideraba el sistema de tenencia comunal de la tierra como una forma de monopolio porque muchos de los indígenas contaban con más tierra de cultivo de las que las podrían tener con la individualización de la tierra. Los indígenas cuestionaban al Gobierno si la tenencia comunal era una forma de monopolio, ya que la tierra estaba controlada por el pueblo en su conjunto y no por un solo ciudadano:

> Is it monopoly? These lands are the indefeasible property of the Cherokee nation and cannot be controlled or owned by any individual against the people as a whole. At any moment, and without any warning, those lands now held by individuals may be reclaimed by the people. Monopoly is the absolute control or ownership of any specified right or property to the unqualified exclusion of all others not directly interested. Does any man in the Cherokee Nation hold a monopoly —with the exception of the telephone— of any kind? Does the mere fact of occupancy constitute an exclusive right to land? If the lands were not controlled by the people collectively, there would be a possibility of monopoly, but where each and every citizen is a much proprietor as the other, then there cannot exist, in any form, what our enemies are pleased to call "monopoly" ("Monopoly". *The Cherokee advocate*. Tahlequah [Cherokee Nation], January 25, 1896. No. 15, Vol. 20).[39]

---

39. ¿Es monopolio? Estas tierras son propiedad ineludible de la nación Cherokee y no pueden ser controladas o apropiadas por ningún individuo contra el pueblo en su conjunto. En cualquier momento, y sin ninguna advertencia, las tierras ahora poseídas por individuos pueden ser reclamadas por el pueblo. El monopolio es el control absoluto o la propiedad de cualquier derecho o propiedad especificado a la exclusión absoluta de todos los demás que no están directamente interesados. ¿Tiene algún hombre de la nación Cherokee un monopolio, con la excepción del teléfono, de cualquier tipo? ¿El solo hecho de ocupación constituye un derecho exclusivo a la tierra? Si las tierras no estuvieran controladas colectivamente por el pueblo, habría una posibilidad de monopolio, pero donde todos y cada uno de los ciudadanos son mucho más propietarios que

Sin importar la discusión que los cherokees efectuaban sobre la tenencia comunal de la tierra y la contradicción implícita que existía con el monopolio, los reformistas siguieron considerando las tierras de dominio público como una excelente oportunidad para proveer de recursos a colonos y empresarios, y no exclusivamente a ciudadanos indígenas, calificando las tierras comunales como un tipo de monopolio. En consecuencia, los reformistas efectuaron una intensa campaña para denunciar que las tierras estaban desocupadas y los cherokees no ejercían dominio directo en ellas, convirtiéndose en un nido de maleantes asaltantes de caminos. La campaña que se realizaba en los pasillos del Congreso de Estados Unidos favoreció que la ley de adjudicación tuviera pocos adversarios. No obstante, el objetivo de los cherokees era garantizar que los ciudadanos tribales se beneficiaran del dominio público de la tierra, así como conservar para la nación india el territorio donde habían fundado un nuevo comienzo. Sin embargo, con la política de asignación el sistema comunal había llegado a su fin.

La idea de las adjudicaciones no era nueva, ésta estuvo presente en los tratados firmados con el Gobierno de Estados Unidos. Por ejemplo, en el artículo número 16 del Tratado de 1866 se regulaba la tenencia de la tierra en la franja cherokee ubicada en el meridiano 96°, conocida como el *Cherokee Outlet*. En este artículo se reglamentaba la adjudicación de las tierras las cuales no podían exceder los 160 acres a cada uno de los miembros de las tribus que vivían allí ("Treaty with the Cherokee, 1866", en Indian affairs: Laws and treaties, Comp. Charles Kapple. Washington: Government Printing Office, 1904, p. 948). De igual forma, bajo este mismo tratado se realizó una enmienda a la Constitución Cherokee en la sección 2 del artículo número 1, el cual estipulaba que las tierras de la nación cherokee permanecerían en propiedad común hasta que el Consejo Nacional solicitará el estudio y la adjudicación de las mismas de conformidad con lo dispuesto en el artículo 20 del Tratado de 1866 (*Treaty with the Cherokee, 1866,* p. 949). Por lo tanto, cuando ingresó la Comisión Dawes a la nación Cherokees la individualización de la tierra no era un tema desconocido.

---

los demás, entonces no puede existir, en ninguna forma, lo que a nuestros enemigos les agrada llamar "Monopolio".

Para los cherokees las adjudicaciones se basaban en un principio diferente. Las tierras continuaban siendo propiedad común y eran asignadas a cada ciudadano sin importar la mejora que hubiera hecho o que efectuara en el dominio común desocupado, estableciendo un cuarto milla extra a cada lado de las mejoras ("Allotment". *The Cherokee advocate*. Tahlequah [Cherokee Nation], April 10, 1889, No. 43, Vol. 14). Entre tanto, las adjudicaciones bajo la concepción angloamericana se fundamentaban en la venta del dominio público y la titulación de las tierras a cada ciudadano quien tenía la posibilidad de vender a algún otro. Por lo que las asignaciones eran la apertura hacia la mercantilización de la tierra. Pero contrario a lo que se piensa, muchos ciudadanos cherokees estaban a favor de las adjudicaciones, en particular los cherokees de matrimonios mixtos. Los periódicos que circulaban en la nación se movían hacia esa dirección, como por ejemplo el *Oklahoma City*, los cuales surgieron a finales del siglo XIX. Entre tanto el *Cherokee advocate* continuó en la defensa de la propiedad común, al igual que los cherokees *fullblood*. Su editor, quien firmaba como W. A. Ducan, advertía:

> *Is it not then under their circumstances, the duty of every Cherokee to study well the condition of the country, and to take great care in the selection of those who may be send to Council to act for the people? Has there not been much talk, for a number of years, about attempts to bribe members of the national council* ("Apportionment". *The Cherokee advocate*. Tahlequah [Cherokee Nation], September 12, 1892, No. 8, Vol. 17).[40]

Estar a favor de las adjudicaciones no era el camino que debía seguir un cherokee, éste debía defender los intereses de su nación y las instituciones. Lo cierto era que el Gobierno de Estados Unidos a mediados del siglo XIX había introducido de manera velada la disposición de las adjudicaciones por medio del Tratado de 1866, el cual facilitaba que a nivel jurídico los cherokees no pudieran apegarse a éste; además, con la enmienda de la Constitución, el desa-

40. ¿No es entonces bajo sus circunstancias, el deber de cada Cherokee estudiar bien la condición del país, y tener cuidado en la selección de aquellos que pueden ser enviados al Consejo para actuar por el pueblo? No ha existido mucha conversación, durante un cierto número de años, sobre los intentos de sobornar a los miembros del consejo nacional.

rrollo de las adjudicaciones estaba contemplado. De igual forma, el Gobierno estadounidense no consideraba los tratados como títulos de propiedad. Para ellos fueron acuerdos que sirvieron en un momento determinado. Los tiempos habían cambiado y el tratamiento a la política indígena también; los tratados simplemente pertenecían al pasado.

En medio de este turbulento proceso, ¿cómo se desarrolló finalmente la individualización de tierras a los indígenas cherokees? Luego de enviar delegados al Congreso de Estados Unidos para defender los tratados, y al ver que la apertura del Territorio Indio era una realidad, los cherokees declararon que las adjudicaciones de tierra eran un asunto inevitable y lo único que podían hacer era preparase para su situación futura.

> *Like every other inevitable event that waits on human life may the question of allotment of land be considered. Abhorred and regretted as it may be, and to be put off as long as possible, it is a matter that should command serious attention, and be considered as much in the light of duty and preparation as any other question that concerns our happiness and prosperity [...] because it now seems so imminent we should pay it greater and more serious attention and, if there is any possible way for us to escape such an event, let us discover wherein it is. If there is no such a way, we should be honest enough with ourselves to acknowledge the fact and make the best of what seems to be unavoidable* ("Allotment". *The Cherokee advocate.* Tahlequah [Cherokee Nation], March 11, 1893, No. 30, Vol. 17).[41]

Sin embargo, es necesario subrayar que los cherokees no aceptaron las adjudicaciones de manera inmediata. La resistencia de los indígenas y su lucha en los pasillos del Congreso de Estados Unidos se convirtió en la bandera principal del gobierno cherokee. En especial del jefe tribal Samuel Houston Mayes, quien gobernó

---

41. Como cualquier otro acontecimiento inevitable que espera en la vida humana, se puede considerar la cuestión de la asignación de tierras. Aborrecido y lamentado como pueda ser, y ser pospuesto tanto tiempo como sea posible, es un asunto que debe merecer una seria atención, y ser considerado tanto a la luz del deber y la preparación como cualquier otra pregunta que concierne a nuestra felicidad y prosperidad (...) porque ahora parece tan inminente que debemos prestarle una atención más grande y más seria y, si hay alguna manera posible para nosotros de escapar a tal acontecimiento, descubramos dónde está. Si no hay tal manera, debemos ser lo suficientemente honestos con nosotros mismos para reconocer el hecho y hacer lo mejor de lo que parece ser inevitable.

a la nación india entre 1895 y 1899, no cedió tan fácilmente a la política de individualización de tierras.

Pese a la persistencia que registraron los delegados en Washington DC y el jefe tribal por el mantenimiento de los tratados, los cherokees consideraron que la mejor opción era aceptar la individualización de la tierra por varias razones: en primer lugar porque deseaban mantener relaciones políticas con Estados Unidos y no pretendían que la resistencia tuviera un desenlace violento; segundo, porque consideraban que debían seguir la marcha de la historia, de lo contrario lo único que lograrían sería su decadencia y su extinción final; y tercero, porque no existía otra alternativa, las indicaciones eran claras como los hechos mismos:

> *The allotment provided for carries with the consequence that seemingly will retard its consummation that is, all who accept allotment will thereupon become citizens of the United States. Thus, while consent is given to allotment we are told if we do, we will come citizens of the United States. Allotments are to be general, as the section indicates, and not to such individuals as may demand it, and by the tribe that wants allotment. It is clear therefore that in the event of allotment the whole tribe will become citizens of the United States. Statehood must then necessarily follow* ("Should We Accept the Agreement as Amended by Congress". *The Cherokee advocate.* Tahlequah [Cherokee Nation], April 1, 1893, No. 33, Vol. 17).[42]

El procedimiento de entrega de los títulos de tierra se produjo en los primeros años del siglo XX, al mismo tiempo que se llevó a cabo la apertura del Territorio Indio a los blancos. En Muskogee, donde quedaba la Oficina de Tierras, el comercio, el establecimiento de bancos y la apertura de los ferrocarriles se desarrollaban con gran rapidez. No había duda de que pronto se celebraría la constitución de Oklahoma como nuevo estado de la Unión, convirtiéndose en el cuadragésimo sexto estado. La apertura de establecimientos

---

42. La asignación prevista conlleva la consecuencia de que aparentemente va a retrasar su consumación, es decir, todos los que aceptan la adjudicación se convertirán en ciudadanos de los Estados Unidos. Por lo tanto, aunque consentimos las adjudicaciones se nos dice que si lo hacemos, vendrán ciudadanos de los Estados Unidos. Las asignaciones deben ser generales, como indica la sección, y no a los individuos que puedan exigirla, y la tribu que quiere la asignación. Está claro, por lo tanto, que en caso de asignación toda la tribu se convertirá en ciudadanos de los Estados Unidos. La condición de Estado debe entonces seguirse necesariamente.

daba cuenta de que un nuevo contingente de población residía en las tierras. Tiendas de ropas para mujeres, de calzado, de instrumentos musicales, bizcocherías, entre otros negocios comenzaban a inundar las calles de Muskogee para satisfacer las necesidades de los nuevos pobladores. El paisaje de Muskogee empezaba a cambiar. Compañías petroleras como la Chief Oil Co., la Lumberm Oil and Gas Company, o bancos como el First National Bank, The City National Bank o el Bank of Muskogee tenían presencia allí. De igual forma, empresas de construcción como The Indian Territory Building. No era para menos. Los negocios de compra y venta de tierra iban a estar a la orden del día. En poco tiempo el mercado de tierras comenzaría a moverse al igual que los recursos del subsuelo. Oficinistas, abogados y hombres de negocios eran parte del nuevo panorama. La individualización de la tierras atraía a nueva gente, "los emprendedores", como eran denominados por los reformistas, hombres que llevaban la civilización y el progreso. Sujetos que sólo esperaban a que el Territorio Indio pasara a la historia.

Luego de haber viajado varias horas e incluso días, los cherokee *fullblood* se encontraban con un paisaje nunca antes visto. En medio de los vientos de cambio que se vivían en Muskogee, lugar al que debían acudir para reclamar los títulos individuales, una nueva realidad irrumpía en la vida de los indios. John Doe, indio *fullblood* procedente de las colinas remotas de la nación cherokee entraba por primera vez al banco Canadian Valley y allí gritó, no sólo gritó una vez sino lo hizo tres veces de forma prolongada. John había bebido demasiado whisky de contrabando y sus gritos fueron descritos por el periódico de la localidad como "un grito de siux en pie de guerra" ("Indian with a whoop is landed is bastille", *Muskogee Phoenix Daily*. Muskogee [Indian Territory], May 8, 1907, No. 128). Un grito que expresaba el profundo sentimiento de desconcierto que lo invadía. Para los blancos, el indígena había olvidado dónde estaba, su comportamiento era repudiado, extraño y vergonzoso. John nunca había estado en un pueblo transformado por la ola del progreso. Él comprendía que el tiempo del indio y las tierras comunales había terminado, su expresión denotaba su eminente pérdida. Al entrar en un nuevo mundo que no comprendía y al que no quería pertenecer, su grito era una manifestación de descontento y perplejidad. Si ninguna opción, John y el resto de los indios que bajaban de las colinas a Muskogee sólo lo hacían

para reclamar los títulos de tierra, después esperaban volver con la esperanza de reconstruir el hilo de su propia historia, de seguir lo que había sido hace poco tiempo la nación india.

La entrega de títulos comenzó en los primeros años del siglo XX, pero aún en 1907 muchos títulos no habían sido entregados. Los *indios fullblood* se resistían a acudir a las Oficinas de Tierras, ubicadas en Vinita y en Muskogee. La tenencia de los títulos era sinónimo de despojo y de estar de acuerdo con la política federal. Pero el tiempo límite para la entrega de los títulos había llegado. El presidente Roosevelt dio un ultimátum, la Oficina de Tierras debía cerrar, la prolongación de las adjudicaciones no era posible.

Quinientos indígenas cherokees *fullblood* hacían fila a la entrada de la Oficina de Tierras. Los indios esperaban todo el día, y al final de la tarde algunos se trasladaban a hoteles o casas de alquiler, otros acampaban aguardando un lugar. La entrega de títulos progresaba lentamente, 35 personas eran atendidas diariamente. A cada indio le era entregado un número y debía esperar durante horas por su turno ("Cherokee file at land office". *Muskogee Phoenix Daily*. Muskogee [Indian Territory], February 7, 1907, No. 145). En medio de esa larga espera, los indígenas comentaban entre ellos su desenlace. La paciencia no era su aliado, la indignación crecía a medida que el tiempo de espera aumentaba. Sin embargo, el título de tierras era lo único que les quedaba, y desistir no era una opción. Las autoridades habían advertido que buscarían a los indios que se opusieran a la entrega de títulos. La premisa de la Comisión Dawes era que nadie podía quedarse sin la titularidad de la propiedad individual. Luego de horas afuera de la Oficina de Tierras, los indígenas eran llamados a ingresar. Adentro las personas pasaban por cinco procesos y cinco funcionarios distintos. Primero, se confirmaba que el indígena y su familia estuvieran inscritos en el *Final Rolls*, allí se llenaba un certificado confirmando la ciudadanía del sujeto. Con el registro emitido el indígena se dirigía a un segundo funcionario, y a éste le hacía saber cuál tierra quería que le fuera adjudicada; el funcionario anotaba en un plano la selección realizada, junto con el de la *tierra de surplus*. El siguiente secretario examinaba si la tierra seleccionada había sido adjudicada previamente, si no era así, el indígena pasaba a un cuarto funcionario quien desplegaba una serie de preguntas sobre la tierra que había elegido, por ejemplo si en ésta el sujeto había

realizado mejoras. Todo ello con el fin de confirmar que las tierras no fueran a ser reclamadas posteriormente por otras personas. Por último, un secretario marcaba las adjudicaciones en un mapa oficial.

El proceso de entrega de los títulos individuales dejó al descubierto varios problemas sobre la posesión de tierras y la inconsistencia en las adjudicaciones. Muchas veces cuando los cherokees se presentaban a la Oficina de Tierras, en especial los cherokees por adopción y los cherokees de sangre mixta, la propiedad había sido asignada a otra persona. El litigio llevaba a que la Comisión tuviera que interceder entre los reclamantes. La Comisión confiaba en que las personas conocían de antemano si alguien previamente había seleccionado dicho terreno por haber efectuado mejoras en éste, pero luego de estudiar la selección, los comisionados advertían que la tierra era reclamada por dos o tres personas más.

John Walkins fue uno de los cherokees de sangre mixta que se acercó a la Oficina de Tierras con el propósito de que las tierras en las que había realizado mejoras le fueran adjudicadas. John afirmaba que las tierras situadas en el distrito de Going Snake eran de dominio público, en éstas había cultivado 29 acres de maíz de las 129 acres que constituían la totalidad del predio, es decir 52 hectáreas aproximadamente. También había construido una vivienda con cuatro cuartos y un granero; además, la totalidad de la tierra estaba cercada. John no residía en ella, ya que viajaba frecuentemente y permanecía en el pueblo de Muskogee, por lo que la tierra la había arrendado a Yeil Yenkis. Pero otra persona, Felix Thompson, estaba reclamando dicha tierra como propia, al igual que Florence Berry. La selección de la tierra había sido irregular, por lo tanto necesitaba de la evaluación de la Comisión. Según el testimonio de John, Florence Barry no deseaba la tierra, donándosela en 1901. Pero transcurridos seis años Florence llenó una solicitud para tener posesión de esas tierras. Ante el problema, la Comisión decidió llamar a un testigo, D. H. Burk, quien desmintió que las mejoras habían sido realizadas por John y afirmó que las cercas habían sido levantadas por Florence Barry. La Comisión recomendó a John renunciar a la adjudicación de tierra. Lo único que le pertenecía era la tierra que había cultivado, y la *tierra de surplus* de su hija Lucy, la cual no contaba con ninguna mejora. Entre tanto a Barry y a su hijo les fue entregada la titularidad de

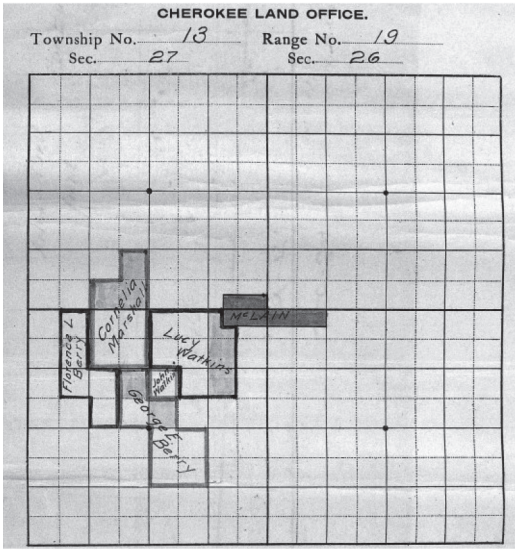
la tierra que John reclamaba para sí ("Application for allotments in the Cherokee Nation to John Walkins". Nara, Oklahoma Applications for Allotment, Five Civilized Tribes, 1899-1907 [Online version, familysearch.org, National Archives, Southwest Region, Fort Worth, June 15, 2014]).

Al no realizarse la adjudicación en el terreno y confiar que desde la Oficina de Tierras era posible llevar a cabo las asignaciones, los reclamos estuvieron a la orden del día. El caso de John Watkins representa uno de los tantos episodios de confusión que se presentaron durante la adjudicación de tierras. La selección condujo a conflictos con los vecinos y un sinnúmero de disputas, por lo que la entrega de los títulos tardó en efectuarse ya que era necesario aclarar a quiénes les pertenecían las mejoras realizadas.

Algunos cherokees seleccionaban la tierra de acuerdo con las mejoras realizadas. Pero en particular los cherokees *fullblood* seleccionaban la tierra de acuerdo con los vínculos de parentesco existentes. Su objetivo era mantener los asentamientos de la familia extensa, buscando que sus futuros vecinos fueran sus familiares. Pues de esta forma se garantizaba el trabajo colectivo de la tierra, la ayuda en la crianza de los niños y el mantenimiento de las mejoras, como por ejemplo la construcción de establos, molinos y graneros. De acuerdo con Rose Stremlau, los cherokees generalmente perpetuaban sus patrones de residencia cuando seleccionaban su propiedad privada y no cambiaban las circunstancias en las que vivían (Stremalau, 2011: 159). El tiempo de espera fuera de la Oficina de Tierras lo habían utilizado los indígenas para discutir y organizar la selección de las tierras. Los indios distinguieron la selección como una oportunidad para mantener los vínculos de parentesco y conservar las mejoras que habían efectuado. Algunos indígenas que ya habían seleccionado la tierra narraban a los otros cómo era el procedimiento, por lo que antes de emprender el viaje los cherokees habían planeado la selección junto con la familia extensa. Los cherokees deliberaron sobre cuál tierra era la más apta para que las relaciones familiares persistieran. De este modo, los indios manejaron las adjudicaciones como un negocio basado en acuerdos colectivos (Stremalau, 2011: 159).

La forma como los indígenas resolvieron la adjudicación de tierras permitió que la fragmentación de la comunidad no terminara de manera inmediata con la entrega de los títulos individuales,

Imagen 2
Plano de la tierra adjudicada a un Cherokee de sangre



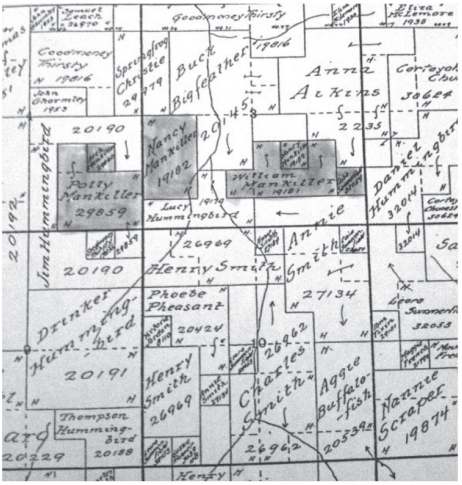
Fuente: "Application for allotments in the Cherokee Nation to John Walkins". Nara, Oklahoma Applications for Allotment, Five Civilized Tribes, 1899-1907 [Online version, familysearch.org, image 86].

quedando dispersa la población indígena entre colonos blancos y personas de color. La selección de las tierras posibilitó a los indígenas continuar con el trabajo colectivo y hacer frente al proyecto individualizador, en el que cada familia debía responder por sí misma. Al estar cerca, los indígenas conservaban la idea de formar parte de un mismo grupo y perpetuaban la idea de una comunidad que sólo había sido individualizada en los títulos de tierras.

La selección de tierras cerca a la familia extensa fue un tipo de estrategia de resistencia para hacer frente a la fragmentación de la comunidad. Una forma de defensa para sobrevivir en el turbulento orden social que comenzaba. Por ejemplo, la familia Mankiller, de sangre *fullblood*, se esforzó por seleccionar adjudicaciones cercanas para sus 12 miembros. Entre ellos sólo había dos niños menores de edad. En el plano se pueden observar seis miembros de la familia (imagen 4); el resto de la familia, como Nakie, Jennie, Lizzie, Susie, Jake, John, May, Richard, George y Maud estaban

Imagen 3

Plano de adjudicación de tierra



Fuente: Members of the Craig County Genealogical Society, *Cherokee Nation, Indian Territory. Names, locations, and numbers of First Indian Allotment Land Owners*, Vinita, 2004,

Imagen 4

Plano de adjudicación de tierra

Fuente: Members of the Craig County Genealogical Society, *Cherokee Nation, Indian Territory. Names, locations, and numbers of First Indian Allotment Land Owners*, Vinita, 2004, vol. 5, 8

presentes en el mismo rango de tierra para compartir las mejoras.[43] Esta misma forma de selección fue realizada por los Moore (imagen 5), quienes eligieron tierras colindantes (Cherokee Nation, Indian Territory, 2004: 91-96, 195 y 196); en este plano se pueden observar alrededor de 20 personas miembros de una misma familia; en este rango de tierras se encontraban seis miembros más. De igual forma, la familia del líder Redbird, quien radicalizó la lucha por la tierra comunal y se negó a aceptar los títulos como una medida de resistencia pública, al final se vio obligado a seleccionar tierra, haciéndolo al lado de sus parientes (Cherokee Nation, Indian Territory, 2004: 163-167).

Los planos de adjudicación muestran el tamaño y la configuración de cada pedazo de tierra, los cuales eran seleccionadas tratando de establecer un conjunto para una misma familia. En los planos se puede observar un mismo grupo de apellidos, no sólo de la familia Mankiller y Moore, también de los Smith en la imagen 4, o de los Thompson en la imagen 5. Las adjudicaciones correspondían no sólo a la tierra entregada a cada familia nuclear, también formaba parte la *tierra de surplus* de los hijos menores de edad, la cual era seleccionada por el padre. Si bien los cherokees aceptaron la individualización de las tierras, esto no significó dejar a un lado la forma tradicional de trabajar la tierra de manera colectiva. En consecuencia, la individualización de la tierra no se tradujo en la pérdida de los vínculos comunitarios existentes, fue a partir de éstos que los cherokees hicieron frente a la marginalidad que podía traer la individualización en sus vidas.[44] Estar cerca les permitió

---

43. Tres generaciones después la familia Mankiller tuvo entre sus miembros a una jefe cherokee Wilma Mankiller en 1985. Luego de un largo y complejo proceso de reconfiguración de la política federal hacia los indios desarrollada en la década de los sesenta y setenta. Wilma como jefe cherokee subrayaba que las naciones tribales no siempre dependían de una comunidad física, sino que la fuerza de la comunidad era dada por la cultura, el mantenimiento de las relaciones sociales, y el compartir experiencias con miembros de la familia extensa. La selección de las adjudicaciones realizada por sus predecesores le permitió a esta familia mantener viva la identidad cherokee y no diluirse en el mar de la entrega de los títulos individuales. Sin embargo, es necesario aclarar que la familia no significa la familia nuclear sino "an extensive kinship system of relationships with people". Steinem Gloria, introduction to *Reflections by Contemporary Indigenous Women. Memorial Edition Wilma Mankiller*, by Carrie and Mary Dann and others (Colorado: Fulcrum Publishing, 2011), xxviii.
44. Sobre este mismo aspecto David A Chang estudió la comunidad indígena creek demostrando que al interior del nuevo sistema se sustentaron los lazos comunales y

compartir las herramientas para las faenas agrícolas, diversificar las actividades de subsistencia practicando la caza y la pesca y no sólo apoyándose en la siembra de temporal; de igual forma buscaron trabajos en los pueblos ayudando a la construcción de nuevos poblados, con los cuales pudieron obtener dinero para comprar los víveres necesarios; los padres realizaron mejoras en las tierras de sus hijos y trataron de vender las *tierras de surplus* que no pudieron seleccionar cerca de sus tierras adjudicadas, así como comprar terrenos junto a éstas. En general, la familia extensa fue fundamental para el sostenimiento de cada uno de sus miembros.

Pero, ¿cómo actuaron los indígenas luego de que tuvieron en sus manos los títulos de propiedad individual? ¿Acaso decidieron venderla en medio del vertiginoso mercado de tierras que se desarrolló después de las adjudicaciones, o la retuvieron para sí mismos? La tenencia de los títulos individuales abría una perspectiva sobre el manejo de la propiedad en las familias nucleares indígenas. Colonos y compañías petroleras desconocían la forma como los cherokees iban a dirigir su patrimonio, pero esto no fue un impedimento para participar en los nuevos beneficios que traía la individualizaciones dirigida por la Secretaría del Interior.

Renta, venta y mercantilización

El Gobierno de Estados Unidos y en especial la Oficina de Asuntos Indígenas conocían de antemano que con la entrega de los títulos individuales los cherokees iban a enfrentar a diversos actores sociales que codiciaban sus tierras. Ante este panorama, el Gobierno proyectó en la Ley Dawes de 1887 la restricción de venta de las tierras adjudicadas a los indios por un periodo de 25 años. Sin embargo, antes de lo esperado el Congreso de Estados Unidos levantó las restricciones el 21 de abril de 1904 y comenzaron a efectuarse en los indios cherokees en 1908, y en el resto del Territorio Indio en 1904. Con excepción de las tierras de vivienda

---

de parentesco en lugar de abrazar el individualismo económico que las adjudicaciones pretendía mantener. Chang, David A, *The color of the land. Race, Nation, and the Politics of Landownership in Oklahoma, 1832-1929* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2010). pp. 293.

familiar, las únicas tierras que podían ser vendidas eran las *tierras de surplus*, las cuales contaban con yacimientos de gas, petróleo y carbón. La *Union Agency* era la encargada de realizar la venta de las tierras. A partir de 1898 esta oficina administraba todos los asuntos relacionados con las extintas Cinco Tribus Civilizadas, suscrita a la Secretaría del Interior, la cual se encargaba de aprobar las rentas y las ventas de las tierras de los indios. Al haber estado bajo el tutelaje de las instituciones tribales, el Gobierno de Estados Unidos consideraba que los indios no tenían la capacidad para negociar y vender su propiedad por sí solos, por lo que necesitaban seguir bajo un nuevo tutelaje, convirtiéndose Estados Unidos en su "*great father*".

Una explícita contradicción existía al interior del liberalismo estadounidense en los asuntos relacionados con los indígenas. Pues al mismo tiempo que se les introdujo en el nuevo orden social y se les exhortaba a comportarse como propietarios individuales, los indios no podían vender o comprar las tierras como cualquier otra persona. Para el Gobierno los indígenas no tenían las facultades para realizar acciones económicas racionales. La concepción de tal impedimento fue presentada por el Gobierno como una "política de protección" hacia el indio. El levantamiento de las restricciones estuvo supeditado a categorías raciales. En primer lugar se privilegió a los blancos que fueron agraciados con tierras indias, en particular a los blancos adoptados por los cherokees y aquellos que se habían casado con indígenas; posteriormente las restricciones favorecieron a los cherokees de sangre, es decir, la población con menor nivel de sangre india, y por último a los indígenas *fullblood*. En enero de 1907 en la prensa se anunciaba que "that all restrictions be removed from the surplus lands of all citizens of the Five Civilized Tribes except minors. That the restrictions as to homesteads of Indians either full or mixed blood should be retained" ("Remove the restrictions on surplus lands, but not from homesteads". *Muskogee Phoenix Daily*. Muskogee [Indian Territory], January 17, 1907, No. 127).[45] La Secretaría del

45. "que se eliminen todas las restricciones de los territorios excedentes a todos los ciudadanos de las Cinco Tribus Civilizadas, excepto los menores de edad. Entre tanto las restricciones a las tierras de los indígenas fullblood y a los indígenas de sangre mixta

Interior se oponía a que los *indios fullblood* participaran en la venta de tierra; entre tanto, el Congreso de Estados Unidos refutaba esta posición, ya que era necesario iniciar la venta de tierras para extender la recaudación, por lo que las restricciones deberían ser removidas gradualmente.

> The restrictions will be removed from the surplus land of all the Indians save those of the full blood. Although the Interior Department is said to be opposed to anything that will take away from it the jurisdiction it now has over the Indians, the report of the senate committee which recently visited the Indian Territory will easily overcome the opposition of the department. ("Remove restrictions from allotments". *Muskogee Phoenix Daily*. Muskogee [Indian Territory], March 6, 1904, No. 133).[46]

Pero, ¿los indígenas estaban de acuerdo en participar en la venta de la *tierra de surplus,* o se oponían a ella? Por ejemplo, el jefe de los seminoles Hulbutta Mecco viajó a Washington DC para negociar la venta total de 18,700 acres de *tierras de surplus*. Los semioles querían que el Gobierno adelantara el pago de 500,000 dólares de un total de 3'000,000 por el conjunto de los terrenos ("Hulbutta Mico, the Chief of the Semiole tribe, will have for Washington today". *Muskogee Phoenix Daily*. Muskogee [Indian Territory], January 7, 1904). Entre tanto, los creek enviaron una delegación a la ciudad capital para oponerse al levantamiento de las restricciones de venta de la *tierra de surplus*, ya que esto sólo llevaría a la entrada de estafadores quienes defraudarían a los indios. Pero en vista de que el lobby que realizaron no fue exitoso, los creek levantaron un consejo tribal, por medio del cual instaron a todos los adultos a radicar escrituras de propiedad de las tierras excedentes ("To prevent Creeks from selling land". *Muskogee Phoenix Daily*. Muskogee [Indian Territory], January 31, 1907, No. 139), mientras que los cherokees llenaron solicitudes para la venta de las *tierras de surplus* a la *Union Agency*. James Terrapin, ciudadano

deben mantenerse." *Muskogee Phoenix Daily*. Muskogee [Indian Territory], January 17, 1907. N°127)

46. Las restricciones de las tierra excedentes serán removidas a todos los indios salvo a los *fullblood*. Aunque se dice que el Departamento del Interior se opone a cualquier cosa que le quitará la jurisdicción que ahora tiene sobre los indios, el informe del comité del senado que recientemente visitó el Territorio Indio fácilmente superará la oposición del departamento.

Cherokee, se acercó a la Secretaría del Interior el 20 de abril de 1907 para solicitar un permiso de venta de su adjudicación, la cual estaba adyacente al pueblo de Bartlesville; una parte de la tierra la utilizaría el comprador para ampliar el casco urbano, y otra parte para ser arrendada al contar con yacimientos de gas y petróleo ("Indian land sale townsite addition". *Muskogee Phoenix Daily*. Muskogee [Indian Territory], April 20, 1907, No. 207).

Cada una de las extintas comunidades indígenas actuó de manera diferente cuando las restricciones de venta fueron eliminadas. Unos decidieron oponerse abiertamente a la venta de tierras y asegurar el patrimonio que representaban las *tierras de surplus*, otros negociaron de forma colectiva con el Gobierno la venta total de las tierras y, finalmente, los cherokees decidieron que cada indígena tramitara por la venta de las tierras de manera individual. Los distintos grupos indígenas pensaban que estaban realizando acciones económicas racionales, las decisiones fueron tomadas de acuerdo con las perspectivas de futuro existentes. Los creek creían que la defensa de su propiedad era la mejor opción; en cambio, los seminoles no querían continuar con largas e infructuosas negociaciones con el Gobierno estadounidense, y los cherokees vieron la venta de la *tierra de surplus* como una oportunidad para efectuar mejoras en las restantes tierras adjudicadas. Inmediatamente cuando la política de restricción de la venta de tierra fue levantada, diversos anuncios circularon en la prensa de la época. Tiendas, compañías petroleras y bancos comenzaron a inundar las tierras de Oklahoma. Todos esperaban que con el inicio de la venta de las tierras el dinero empezara a circular. De igual forma emergieron firmas de abogados al servicio de las personas que querían vender las tierras excedentes o de *surplus;* los futuros vendedores deseaban conocer las formas de trámite requeridas por la *Union Agency* y quiénes ofrecían los mejores precios por sus tierras. Los periódicos promovían el desarrollo económico y alentaban la venta de las tierras, así como la realización de subastas. Éstos informaban sobre las tierras indias que estaban dispuestas a ser vendidas, circulaban propaganda sobre la entrada de empresas petroleras, y en general animaban tanto a indios como a blancos a participar en el levantamiento de las restricciones.

En la primera década del siglo XX el mercado de tierras era una realidad. Después de la individualización el territorio fue abierto

a compañías que pretendían explotar los recursos del subsuelo, a colonos sedientos de tierras y a empresas ferrocarrileras que buscaban comunicar los estados de la Unión. Cada uno de ellos tenía objetivos a largo plazo en esas tierras. Veinte años habían esperado desde la promulgación de la Ley Dawes para que el Territorio Indio les fuera abierto, ahora les daba la bienvenida.

La remoción de las restricciones de venta supuso desde el principio la perspectiva de grandes dividendos y amplios beneficios para los futuros inversores. Ante la demanda y oferta del mercado de tierras, la Secretaría del Interior por conducto de la *Union Agency* diseñó un procedimiento para administrar las tierras de surplus de los indígenas, ya que éstos no estaban autorizados para realizar ningún tipo de transacciones de venta. El indígena que quería vender su tierra debía acercarse a la oficina de la *Union Agency;* en ésta, un agente de indios levantaba un amplio cuestionario que se dividía en tres partes: la primera contenía la historia personal del inscrito y en particular la causa por la cual quería vender la tierra; la segunda hacía referencia a la habilidad que tenía el indígena para manejar el dinero, y la tercera se centraba en el valor que tenía la tierra. No todas las tierras, ni todos los indígenas eran aptos para vender su tierra.

Imagen 5
Publicidad levantamiento de restricciones de venta

The Restrictions Are Removed

Albatross and Sweet and Pure

Too Busy to Go Into Details

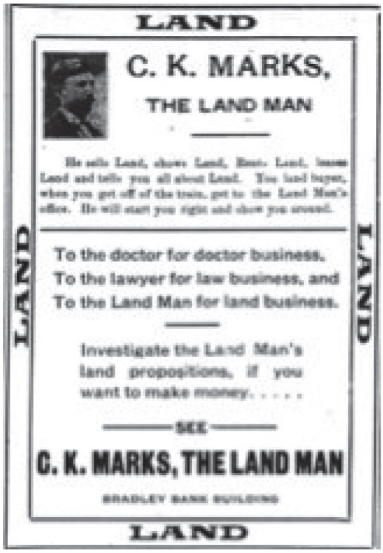
Shoes for Men, Women and Children

Men's and Boys' Clothing

...The Patterson Mercantile Co...

Fuente: *Muskogee Phoenix Daily*. Muskogee. May 8, 1904.

Imagen 6
Anuncio abogado al servicio de la venta de tierras


LAND

C. K. MARKS,

THE LAND MAN

To the doctor for doctor business.
To the lawyer for law business, and
To the Land Man for land business.

Investigate the Land Man's land propositions, if you want to make money.

SEE

C. K. MARKS, THE LAND MAN

BRADLEY BANK BUILDING

LAND

Fuente: *Muskogee Phoenix Daily*. Muskogee. May 8, 1904.

La *Union Agency* evaluaba la riqueza de recursos que tenía el terreno; por ejemplo si tenía gas, carbón y petróleo o si estaba ubicado cerca de una línea de ferrocarril. A su vez, valoraba el grado de educación que tenía el solicitante, a mayor grado de escolaridad y si hablaba correctamente inglés se le consideraba apto para vender la tierra; de igual forma, si el sujeto tenía menor grado de sangre india, se pensaba que tenía mayor habilidad para manejar el dinero resultante de la venta. Las solicitudes estuvieron basadas en categorías raciales. Entre más blanco pareciera ser el indígena, más éxito tenía la aprobación de su solicitud. El indígena debía demostrar la asimilación que había hecho del nuevo orden social en aspectos centrales tales como el uso del dinero y la experiencia que tenía en negocios. La cultura del sujeto emprendedor propietario individual era la proyección que debía representar el indígena para que su propiedad pudiera ser vendida. De lo contrario no podía tener acceso a una parte de su patrimonio.

Pero, ¿qué necesidad tenía el indígena cherokee de que la *tierra de surplus* fuera vendida? La mayor parte de los indígenas que se acercaban a la *Union Agency* y solicitaban la venta de tierra, lo hacían para tener dinero con el fin de realizar algunas mejoras a las tierras adjudicadas donde vivían. Hipotecar o vender la *tierra de surplus* era la única alternativa que tenían los indígenas para que sus granjas fueran productivas. Los nuevos propietarios individuales necesitaban comprar herramientas, semillas, cercar las tierras, y arreglar la vivienda familiar. Al carecer de otra fuente de capital, la venta de la *tierra de surplus* fue vista por los indígenas como un tipo de fondo al cual podían acudir. Antes la comunidad indígena subsanaba cada una de estas necesidades, pues las herramientas eran compartidas, las semillas eran resguardadas por la comunidad y repartidas entre todos, no existía necesidad de cercar las tierras y la alimentación como el trabajo estaban garantizados. Cada miembro indígena cumplía una función en la comunidad, pero con la individualización de tierras el sujeto debía velar y hacerse responsable de su propiedad adjudicada. Sin dinero y en medio de un orden social en el que la comunidad dejaba de ser protagónica en la vida del indígena, la lucha por la sobrevivencia de las familias nucleares se hacía evidente cuando acudían a la Oficina de Tierra para solicitar la venta de la *tierra de surplus*.

La mayoría de los sujetos que iban a ofertar las *tierras de surplus* eran indígenas de sangre mixta. Las personas que tenían menor sangre india y se habían casado con una persona blanca tenían mayores probabilidades de que sus solicitudes fueran aceptadas, pues se presuponía que al tener relaciones con los blancos, estaban más capacitados para manejar el dinero. Entre tanto, las personas que tenían mayor grado de sangre indígena debían demostrar que eran personas laboriosas y productivas, que necesitaban la tierra para mejorar su propiedad y para progresar en torno a ésta. Se pensaba que el indígena, al contar con los títulos individuales de tierra, era un sujeto que podía competir frente al blanco pequeño propietario y, por lo tanto, debía alcanzar los mismos objetivos y asimilar de manera inmediata lo que significaba ser un sujeto con propiedad individual. Los cherokees se esforzaron por demostrar que ellos, al igual que los blancos, podían hacerse cargo de su patrimonio. Sin embargo, las tierras adjudicadas no eran suficientes para el mantenimiento de las familias nucleares, entonces ¿cómo podían

los indios resolver sus problemas económicos al interior del nuevo orden social? Los indios se vieron obligados a buscar distintas estrategias para subsanar las funciones que antaño cumplía la comunidad. Una de ellas fue acudir a la oficina de la *Union Agency* con el ánimo de que las *tierras de surplus* les fueran útiles como fuente de capital. La heterogeneidad racial que existía dentro del grupo de cherokees permite observar que no todos actuaron de la misma forma. Por ejemplo, las personas que eran mitad indios y mitad blancos no deseaban que las *tierras de surplus* fueran vendidas, preferían arrendar o hipotecar la tierra como base para solicitar un préstamo de dinero. Sin embargo, algunos indígenas como Archable L. Ballard, había advertido que los cherokees que tenían mayor grado de sangre india acudían a la oficina para vender la totalidad de la *tierra de surplus,* sus solicitudes eran acumuladas y dejadas a un lado, la *Union Agency* no resolvía de inmediato las solicitudes. En vista de esto, Archable sólo solicitaba una parte de la venta de la tierra para que su solicitud fuera aprobada (Archable L. Ballard; General Case; Cherokee Nation; Records Concerning Removal of Restrictions on Land Sales and Certificates of Competency; BIA, Records of the Land Division, RG 75; NAB).

Entre tanto, los indígenas de sangre mixta con 1/8 y 1/16 pedían la eliminación completa de las restricciones de la venta de tierra. En estos casos la *Union Agency* no objetaba las solicitudes, en el formulario de aprobación era común que el agente de indios emitiera el siguiente veredicto: "After a personal examination I find the applicant to one-eight Cherokee Indian by blood, has attended school ten years, has no trace of Indian blood and is practically a white man" (Archable L. Ballard; General Case; Cherokee Nation; Records Concerning Removal of Restrictions on Land Sales and Certificates of Competency; BIA, Records of the Land Division, RG 75; NAB).[47] De igual forma, si el solicitante estaba casado con una mujer blanca, era condición suficiente para que la solicitud fuera aceptada. El sujeto no tenía que esforzarse en demostrar

47. Después de un examen personal, encuentro la solicitud de un indio cherokee con un octavo de sangre india, ha asistido a la escuela durante diez años, no tiene rastro de sangre india y es prácticamente un hombre blanco.

que era un hombre capaz de tener control sobre las propiedades y el dinero que le iba ser entregado.

> *After a personal investigation. I find that the applicant is 1-16 Cherokee Indian by blood, not a very bright man, but owing to the fact he is so nearly white and his wife wholly so, and that they are so poor they can't improve his homestead, I believe it is to the best interest of the applicant to have his restrictions, and I so recommend* (Henry Collins; General Case; Cherokee Nation; Records Concerning Removal of Restrictions on Land Sales and Certificates of Competency; BIA, Records of the Land Division, RG 75; NAB).[48]

Pero no sólo los hombres se dirigían a la entidad del Gobierno para vender sus tierras. De una muestra de 29 solicitudes, 14 de ellas eran efectuadas por mujeres. La política Dawes de recomposición de las familias cherokees en la que el matrilinaje era desmantelado por completo no tuvo el éxito esperado. Mujeres con diversos grados de sangre india seguían siendo la figura principal al interior de sus familias. Ellas eran quienes decidían lo que debía hacerse con las *tierras de surplus*. Su objetivo principal era mantener la estabilidad económica al interior del grupo familiar. En estas solicitudes es notorio el empeño de las mujeres por demostrar que ellas podían invertir el dinero resultante de la venta. En particular, las mujeres que tenían mayor grado de sangre india ideaban futuras formas de inversión, para que el dinero les fuera entregado, como el caso de Sarah Beffa, quien pensaba convertirse en una prestamista de dinero al 8% de interés con el capital obtenido de la *tierras de surplus*, y con sus ganancias pensaba construir habitaciones para rentar la tierra adjudicada, pues con la renta de éstas podría obtener el doble de los ingresos que la tierra podía brindar:

> *While I don't know that I will sell the land when the restrictions are removed, I deem it to be advantageous to me to be able to do so, in case I have an offer of sufficient money, and I know that I can lend the money to be derived from the sale of the land for eight per cent per annum, and good security, and I cannot make the per cent by renting it, and because of the business of my husband we*

48. Después de una investigación personal. Encuentro que el solicitante es un indio Cherokee 1-16 por la sangre, no es un hombre muy brillante, pero debido al hecho de que es tan casi blanco y su esposa totalmente, y que son tan pobres que no pueden mejorar su casa, creo que es el mejor interés del solicitante tener sus restricciones, y lo recomiendo.

cannot live it, and cultivate it. For $600.00, I can buy a lot and build a three room house in Ramona, such a house will rent steadily for ten dollars a month, and with the proceeds of sale of the land. I can erect two such houses, and possibly have money left, thus getting double the income the land will bring, while the town property will increase in value as rapidly as the land will (Sarah Beffa; General Case; Cherokee Nation; Records Concerning Removal of Restrictions on Land Sales and Certificates of Competency; BIA, Records of the Land Division, RG 75; NAB).[49]

Sarah pensaba que la *Union Agency* facilitaría la venta de la *tierra de surplus*. Sarah no quería parecer una viuda de 62 años sin experiencia, ella quería demostrar que la venta de la tierra podía ser útil si el dinero era prestado y luego reinvertido, ése era su plan de negocios. Pero al representar una faceta del hombre capitalista, aquel que invertía su capital y esperaba futuras utilidades, Sarah sólo obtuvo el rechazo de su solicitud. Ya que el objetivo de la *Union Agency* y del Gobierno no era que el indígena viviera de la renta de su tierra, ni mucho menos que se transformara en un usurero, sino que se incorporara en el mercado agrícola buscando la máxima productividad de la tierra adjudicada. Pero ¿cómo el indígena podía participar en este mercado cuando carecía de la maquinaría, las herramientas y las semillas, y cuando el mercado estaba concentrado en manos de ganaderos y agricultores blancos? Efectivamente, la solicitud fue rechazada, por lo que Sarah tuvo que conformarse con la tierra adjudicada y buscar otros mecanismos de sobrevivencia.

Al igual que Sarah, existían otras mujeres que se inscribían por tierra, pero no buscaban que el capital se multiplicara, ni tampoco aspiraban a invertir el dinero de la venta de la tierra. Simplemente querían obtener un crédito y que la *tierra de surplus* fuera su garantía. Tres de estas mujeres trabajaban, dos eran maestras y una se

---

49. Aunque no sé si voy a vender la tierra cuando se eliminen las restricciones, considero que es ventajoso para mí poder hacerlo, en caso de que tenga una oferta de dinero suficiente, y sé que puedo prestar el dinero que se deriva de la venta de la tierra al ocho por ciento al año, y una buena seguridad, y no puedo hacer este porcentaje por el alquiler, y debido a los negocios de mi marido no podemos vivir allí y cultivar. Por $ 600.00, puedo comprar mucho y construir una casa de tres habitaciones en Ramona, tal casa se alquilará constantemente por diez dólares al mes, y con los ingresos de la venta de la tierra, puedo erigir dos casas de este tipo, y posiblemente tenga dinero, por lo tanto, obtendré el doble de los ingresos de la tierra, mientras que la propiedad de la ciudad aumentará en valor tan rápido como la tierra.

desempeñaba como taquígrafa en la Oficina de Tierras. El dinero que pedían era para ser utilizado en la educación de sus hijos, en mejorar las condiciones de su vivienda y comprar algunos víveres. Estas mujeres no pensaban vender las tierras de surplus. Ruth Evans, por ejemplo, argumentaba que tras la muerte de su esposo ella quería:

> *[...] to sell my surplus so child improve my children allotments. I have four minor children all having allotments other money obtained from the sale of my surplus to improve. I want to pay on my lot here, and improve the children places and improve my homestead. I move to town. I could educate the children; there is no school there where. I did live* (Ruth Evans; General Case; Cherokee Nation; Records Concerning Removal of Restrictions on Land Sales and Certificates of Competency; BIA, Records of the Land Division, RG 75; NAB).[50]

Estas mujeres acudían a la *Union Agency* con la esperanza de mejorar las condiciones de su familia, y para hacerlo debían probar que tenían las aptitudes para invertir el dinero de la mejor forma. Por ejemplo, Mary Dege de 24 años deseaba vender la *tierra de surplus* para comprar una tierra cerca de la tierra adjudicada con el fin de agrandar su propiedad. Para realizar esta acción Mary debía demostrar que tenía suficiente educación, por lo que tuvo que acudir con una carta apostillada por la notaría pública, donde constataba que había recibido una buena educación, que no tenía ningún vicio y que podía manejar sus propiedades (Mary Dege; General Case; Cherokee Nation; Records Concerning Removal of Restrictions on Land Sales and Certificates of Competency; BIA, Records of the Land Division, RG 75; NAB). La *Union Agency* dudaba de las capacidades que tenía la mujer para mejorar las tierras adjudicadas, por ello solicitaba información para comprobar que las mujeres tenía conocimientos para manejar el patrimonio familiar, pues se creía que solamente el hombre debía velar por éste, desconociendo el papel que la mujer había ejercido al interior de las familias cherokees. En efecto, fue la mujer quien acudió a las

50. (...) vendí mi excedente para mejorar las asignaciones de mis hijos. Tengo cuatro niños menores de edad, todos tienen asignaciones y el otro dinero obtenido de la venta de mi excedente es para hacer mejoras. Quiero pagar mi terreno aquí, y mejorar los lugares de los niños y mejorar mi casa. Me mudo a la ciudad allí podría educar a los niños.

oficinas de tierras, también fue la mujer la que se encargó de inscribir a sus parientes en el *Dawes Roll*. Por lo que su participación para garantizar la economía y la seguridad económica del hogar demuestra que la composición matrilineal seguía siendo fundamental en la vida de los cherokees a finales del siglo XIX, y que pese a la composición de la familia nuclear en donde el hombre era el que figuraba como poseedor de la tierra, la mujer seguía asumiendo un rol protagónico en las familias, ya que la comunidad indígena seguía reconociéndose en las redes de parentesco basadas en la filiación matrilineal.

La *Union Agency* privilegiaba las tierras que contaban con yacimientos de gas y de petróleo, ya que podían pedir un buen precio a las compañías interesadas en ellas. Cuando confirmaban que las tierras contaban con recursos del subsuelo, las restricciones de venta eran levantadas. No obstante, antes de que las tierras fueran vendidas a compañías petroleras, los cherokees las tenían arrendadas a compañías locales por debajo del nivel que existía en el mercado. Es decir muchos indígenas malbarataban sus tierras y muchos efectuaban contratos verbales con las empresas sin existir una garantía en el pago de arriendo por extracción de los recursos del subsuelo. Cuando les preguntaban a las personas el precio que estipulaban por cada acre de tierra, la mayoría de las personas con 1/2 de sangre india contestaban entre 25 a 30 dólares. Entre tanto las personas con 1/4 de sangre lo estimaban en 40 dólares y las personas que tenían menor grado de sangre india: 1/8, 1/16 o incluso 1/32 valoraban cada acre de tierra en 100 dólares. De hecho, las personas con mayor grado de sangre india no tenían contratos de arrendamientos con las petroleras, y muchos afirmaban desconocer el valor que tenían sus tierras, pues estaban ubicadas en tierras áridas donde no era posible la agricultura ni la ganadería (General Case; Cherokee Nation; Records Concerning Removal of Restrictions on Land Sales and Certificates of Competency; BIA, Records of the Land Division, RG 75; NAB), pero sin importar que estas personas desconocieran los recursos que tenían sus tierras, la *Union Agency* levantaba la restricciones. El argumento utilizado por el Gobierno de Estados Unidos, el *"great father"* para proteger a los indios de las personas que estaban detrás de sus tierras no era del todo cierto, pues a pesar de que sabían que los cherokees estaban arrendando sus tierras a las compañías regionales de hi-

drocarburos, el precio que daban a sus tierras no correspondía con el valor estimado en el mercado.

La *Union Acency* no realizó acciones para impedir la venta de las tierras, ni intervino a las empresas petroleras que hacían presencia en las tierras de los indios, como la Talala Oil Gas Company, la Lumberman Oil Gas Company y la Coney Valley Oil Company. Al contrario, favoreció el levantamiento de las restricciones para ellos ocuparse directamente de la venta. Sin la existencia del gobierno tribal, los indígenas quedaron a su suerte. No tenían un cuerpo político y jurídico autónomo que demandara las arbitrariedades cometidas por las petroleras, el bajo precio dado a la renta de las tierras y las formas de negociación que llevaba a cabo la *Union Agency* con éstas. Cuando el indígena se acercaba a la oficina de la *Union Agency*, ya había decidido qué hacer con su propiedad, la solicitud significaba dejar de ser propietario individual de la tierra y entregársela al Gobierno estadounidense, quien podía disponer de ella como mejor le pareciera. La *Union Agency* era la que definía a quién sería vendida la tierra, el precio y los tiempos de pago. El indígena no desempeñaba ningún rol en las negociaciones.

Los títulos de propiedad individual se convirtieron en una herramienta legal con la cual el Gobierno de Estados Unidos, sin ningún tipo de impedimento jurídico, pudo iniciar la mercantilización de la tierra de los indios. La libertad otorgada a éstos con los títulos de tierras estaba condicionada desde el principio, pues las instituciones del Estado, en particular la Secretaría del Interior habían elaborado un completo procedimiento para que las tierras de los indios fueran vendidas a las compañías de hidrocarburos, definiendo las formas de pago a los indios, la distribución del dinero y las transacciones bancarias. El indígena desconocía la forma como su tierra se convertía en capital; por sus manos el dinero resultante de las ventas de tierras no llegó de manera completa; con las transacciones bancarias grandes sumas de dinero llenaron las arcas del Tesoro de Estados Unidos, único beneficiado con la individualización. Miremos a continuación cómo fue manejado el dinero de la venta de la *tierra de surplus* por parte de *la Union Agency*.

Después de que los indígenas solicitaron la venta de la tierra y la *Union Agency* efectuó la venta de sus tierras a las compañías petroleras, la oficina informaba al indígena la cantidad de dinero que iba a ser entregada, así como la forma en que éste debía ser

distribuido de acuerdo con las solicitudes de venta levantadas con anterioridad. El dinero de la venta de la tierra era consignado por la *Union Agency* en un banco. Esta cuenta no estaba bajo el control del indígena sino de un agente del distrito, quien entregaba la suma de dinero basado en la solicitud desarrollada. El dinero debía estar destinado a realizar mejoras en la tierra adjudicada, como por ejemplo la compra de equipo agrícola, el levantamiento de cercas, el mejoramiento de corrales y de establos, etc. El desembolso del dinero se llevó a cabo entre 1909 y 1913. Los documentos muestran cómo después de consignado el dinero de la venta de tierra, éste iba a ser distribuido a cada indígena:

Cuadro 8
Ejemplo de desembolso y forma de pago efectuado por la *Union Agency* a los indígenas

Nombre	**Monto en efectivo**	**Monto por mes**	**Desembolso para mejoras**
Josie Spade	50	*	400 para construir una casa y otras mejoras.
Johnson Skiller	100	*	500 para mejora de la casa. 300 para equipo, un camión e implementos.
Nancy Childers	100	20	
Ross Boland	50	50	300 para mejoras en las tierras adjudicadas de Mose y Eva Boland. 100 para compra de implementos.
Charles Gettingdown	50	20	*
Sam Boney	100	*	500 para mejoras de las adjudicaciones de su esposa y sus hijos.
Dempsy Handle	50	*	300 para equipo. 75 para una carretilla. 35 para un arnés. 20 para arado.
Nellie Gardenhier, Nee Murphy	50	*	300 para construir y reparar la casa. 300 para equipo de agricultura.

Nombre	Monto en efectivo	Monto por mes	Desembolso para mejoras
John Nelms	50	*	300 para casa. 200 para implementos de agricultura.
Thomas Splitnose, *full-blood*	50	*	250 para compra de implementos. 150 para equipo. 250 para mejoras necesarias.
Margaret Timberlake ½ blood	50	15	*
Jennie Stansill	*	*	100 saldo gastado en la compra de tierras.
Eliza Thompson	*	*	400 para comprar y terminar la casa. 200 para una carretilla.

(*) Carece de información.

Fuente: Order concerning terms of sale and disposal of proceeds; Records Concerning Tribal and individual's money and payments to Indians; BIA, Records of the Finance Division, RG 75; NAB.

No todo el dinero fue utilizado para mejorar las tierras adjudicadas. Por ejemplo, Ross Boland pidió dinero para tratar de desarrollar las tierras adjudicadas de sus hijas Mose y Eva Boland; lo mismo sucedió con Jennie Stancill, quien decidió vender la *tierra de surplus* para comprar una tierra cerca de su propiedad adjudicada. La naturaleza del proceso fue el mismo para todos los indígenas, la *Union Agency* entregaba el dinero de acuerdo con las solicitudes y controlaba los gastos de los indígenas. Entonces ¿qué grado de individualización desarrolló el indígena cherokee cuando el Estado estaba siempre presente en las decisiones cotidianas y sus necesidades estaban supeditadas al procedimiento realizado por la *Unión Agency*?

La conversión de propietario individual no significó la transformación del indígena en una persona autónoma e independiente, al contrario, quedó a merced de las disposiciones de la *Union Agency*. Para el Gobierno, el indígena no podía administrar el dinero resultante de la venta de la *tierra de surplus*, pues existía el temor de que lo derrochara en vicio. La *Union Agency* no informa el monto total de la venta de la tierra y el dinero resultante de la transacción. El dinero no era entregado al indígena en su totalidad, el

desembolso era realizado a plazos y los tiempos de entrega podía tardar entre seis y siete años; en algunos casos la entrega del dinero tardó hasta 1918. Además, el dinero de la venta de las *tierras surplus* de los menores de edad quedaba resguardado a nombre de los agentes de los distritos, quienes se suscribían como titulares de la cuenta. El dinero de la venta del dinero era depositado a nombre del Departamento del Interior y la *Union Agency* a diferentes bancos como el First National Bank, el Bank of Kellyville y el American National Bank of Muskogee. Luego de que el dinero ganaba intereses anuales, éste era entregado a los indios de acuerdo con las solicitudes realizadas años atrás.

Las mejoras de las tierras adjudicas, la compra de herramientas y víveres básicos tardaron en realizarse. Mientras tanto, los indígenas se veían forzados a pedir prestado dinero a la *Union Agency* pero no para hacer mejoras a la tierra asignada sino para que sus animales y la siembra que habían emprendido no se perdiera. La *Union Agency* autorizaba una suma adicional del desembolso de la venta de *surplus* y subrayaba que el monto no debía exceder lo indicado en la orden. De esta forma, los préstamos eran descontados del dinero resultante de la venta de la *tierra de surplus*. Existen distintos casos en los que los indígenas pedían que los rublos cambiaran, pues al no llevarse a cabo el desembolso de manera directa y al ser los tiempos de espera muy largos, las necesidades de los indígenas ya no eran las mismas. La realización de mejoras de la tierra adjudicada no se encontraba ahora entre sus prioridades: asuntos domésticos como la compra de ropa para el invierno, víveres, provisiones y dinero para atención médica era lo que más necesitaban. Algunos indígenas como Franklin Dushance, Nancy Rather y Dempsy Handle sólo requerían la cantidad necesaria para visitar un médico; otros como Alexander Davis o William Deal, habían vendido la *tierra de surplus* para trasladarse a tierras más favorables para su salud. Sin esperanzas de que los fondos de dinero fueran liberados, los indígenas sólo esperaban su tiempo final.

Así, las adjudicaciones introdujeron una nueva dinámica a la economía doméstica en las familias cherokees, quienes no estaban acostumbrados a la intensa tutela que se había experimentado en las reservas indias. Las nuevas relaciones de los cherokees con el Gobierno federal complicaban su capacidad de mantener su eco-

nomía y su autosuficiencia, ya que necesitaban de la flexibilidad y la descentralización inherente en la división de sus recursos y el trabajo comunitario entre las familias cherokees. La supervisión federal sirvió más a menudo para limitar la toma de decisiones y la resolución de problemas, que para proteger la propiedad de los cherokees. En otras palabras, limitó la capacidad de los cherokees de usar efectivamente los recursos (Stremalau, 2011: 189). El desarrollo de las solicitudes y la administración del dinero de los indios fue un obstáculo para las familias, quienes no se podían hacer cargo de sus propios asuntos. El paternalismo del Gobierno de Estados Unidos hacia los indios cherokees resultó incómodo, pues las familias no podían confiar en los recursos existentes. Este aspecto llevó a que los indios no tuvieran ningún tipo de garantía sobre el patrimonio que tenían, pues todas las decisiones que tomaban pasaban por la aprobación de las instituciones estatales. La burocracia era sumamente lenta y engorrosa. Los indígenas se trasladaban continuamente al pueblo de Muskogee o a Tahlequah para saber si ya podían hacer uso del dinero. Pero la respuesta era la misma, debían esperar un tiempo más por el pago.

Las condiciones de vida de los indígenas empeoraron, sin un patrimonio al que recurrir y sin un gobierno que los representara ante el Estado. Los títulos de la propiedad no eran suficientes para garantizar su supervivencia, pues no tenían a su disposición herramientas agrícolas, semillas, heno y trabajadores, medios que habían sido suplidos por la comunidad a través de las redes de reciprocidad entre sus miembros y el trabajo colectivo. La individualización de las tierras no era garantía de supervivencia familiar; a nivel financiero la economía doméstica dependía del pago de *las tierras surplus* como base de capital para comenzar a producir la tierra que había sido entregada. La alternativa que tenían los indios era muy clara: volver al seno de la extinta comunidad. Las opciones individuales no eran parte de su elección. Los cherokees volvieron a retomar el hilo conductor de su historia y trataron de fortalecer los lazos comunales, en particular las conexiones con las familias extensas para el préstamo de herramientas, ayuda en el trabajo agrícola y en general la mejora de la propiedad adjudicada. En particular los indios *fullblood* cuya acción fue seleccionar las tierras adjudicadas al lado de las *tierras de surplus* y junto a la familia extensa, les permitió su sostenimiento; además con la

diversificación de las actividades, donde se combinaban la pesca, la agricultura y la ganadería, les permitió no depender exclusivamente de la venta de *las tierras de surplus* para vivir.

La capacidad para continuar en el nuevo orden social la encontraron los cherokees al lado de las familias extensas. En medio de las dificultades que impuso la individualización de tierras, la respuesta la hallaron los indígenas volviendo a sus prácticas comunitarias. Lógica opuesta al esquema racional y utilitarista del Estado liberal estadounidense, de lo contario hubieran perecido al interior de la dinámica liberal, cuyo desarrollo no fue convertir al indio en un próspero y pequeño propietario individual, sino minimizar su autonomía en cada uno de los aspectos de su vida cotidiana. En consecuencia, la asimilación del indio cherokee al interior de la sociedad estadounidense a finales del siglo XIX y principios del XX fue un proyecto inconcluso.

La estabilidad la encontraron los cherokees en la conservación de las relaciones comunitarias; "volver en sí mismos" fue la herramienta más poderosa de los indios para enfrentar los tiempos de cambios que traía consigo la idea de convertir a los indios en individuos dispersos y agregados a una nación a la que no pertenecían del todo. Los cherokees, en especial los *fullblood,* defendieron su comunidad cuando vieron que ésta comenzaba a disolverse con los títulos de tierras, las leyes de eliminación de las instituciones tribales y la negación y desconocimiento de los tratados. Recuperar la palabra y manifestar su existencia fue la forma como los indios volvieron a la comunidad. Aunque nunca se habían alejado de ella.

Capítulo 7
Las voces cherokees frente al proceso de individualización de tierras

El fin del gobierno tribal generó el desplazamiento de las acciones de los jefes tribales que cabildeaban en Washington DC, al resto de los indígenas, en especial a los *fullblood,* quienes llevaron a cabo acciones de resistencia de manera visible y de forma oculta por medio de distintas estrategias encaminadas a mantener la vida comunitaria. Los indígenas se enfrentaron ante un nuevo orden social en el que su vida de antaño era anulada; sin embargo, los cherokees afrontaron su destino y no se resignaron a desaparecer de los anales de la historia de Estados Unidos. Aferrados a su herencia indígena, los cherokees contrarrestaron la individualización de las tierras con distintas prácticas comunitarias, y a partir de ellas desafiaron su conversión total como individuos.

La hostilidad que demostró el conjunto de las leyes federales hacia los indios, y la presión que ejercieron distintos actores sociales sobre la tierra y el gobierno tribal no significó el fin del mundo indígena, al contrario, en este proceso nuevas voces comenzaron a surgir. Ante la extinción del gobierno tribal, los indígenas *fullblood* comenzaron a hablar por sí mismos, dejando a un lado el anonimato para desafiar el orden social impuesto. Al concebirlo como injusto, los indígenas hicieron un esfuerzo por recuperar su gobierno y su autonomía. La resistencia no se hizo esperar, más aún cuando la comunidad que representaba la totalidad del mundo se fragmentaba en pedazos y lo dejaba huérfano en un contexto de profundas transformaciones. El presente capítulo tiene como objetivo reconstruir cómo los indígenas cherokees a finales del siglo XIX se constituyeron como sujetos políticos debido al proceso de individualización de tierras. El cambio del orden social llevó a los cherokees a redescubrir quiénes eran y hasta dónde podían llegar con sus reclamos. ¿Qué estrategias diseñaron los indígenas para que su visión de la vida comunitaria no se derrumbara por com-

pleto frente a un mundo individual en ascenso? y ¿cómo los indígenas se organizaron frente a este orden social que los marginaba? Éstas son algunas de las preguntas que guían el presente capítulo.

En los pasillos del Congreso

El *lobby* en el Congreso de Estados Unidos fue la primera herramienta de reclamo que utilizaron los cherokees. Durante la segunda mitad del siglo XIX el gobierno tribal envió delegados a Washington DC con el fin de ratificar el Tratado de 1835 y el Tratado de 1866, con los cuales se reconocía al gobierno indígena y sus derechos sobre las tierras comunales. Ésta no era la primera vez que los cherokees cabildeaban a favor de su comunidad. Desde la constitución de la nación cherokee los indígenas tenían presencia en el Congreso de Estados Unidos para solicitar el retiro de las tropas del ejército estadounidense que se adentraba a su territorio, ya que era un acto que violaba los acuerdos establecidos. Los delegados cherokees eran por lo general indígenas de sangre mixta, quienes contaban con formación universitaria costeada con los fondos de la comunidad.

Cuando una delegación de representantes cherokees salía hacia Washington DC, la comunidad entera los acompañaba a abordar el tren, convirtiéndose en un gran acontecimiento. De igual forma, los comunicados enviados por la delegación eran esperados con entusiasmo y publicados en el *Cherokee advocate*. La eficacia del trabajo de los delegados era tenida por los cherokees como un asunto de vital importancia. El buen manejo de la diplomacia con el Gobierno de Estados Unidos fue una de las mayores preocupaciones de las autoridades cherokees a lo largo de la constitución de la nación tribal; sabían que estar en buenos términos con la nación vecina se traducía en estabilidad. La buena relación con el Gobierno estadounidense estaba asegurada siempre y cuando se respetaran los tratados firmados y se reconociera la autonomía y el ejericio de gobierno de la nación cherokee.

Según Robert Hays, una llamativa evidencia del rápido progreso de la civilización para los indígenas, era el hecho de que varias tribus realizaran *lobby* en Washington y los gastos fueran pagados de los ingresos procedentes de los fondos entregados por el

Gobierno de Estados Unidos (Hays, 1997: 193). Mantener representantes en Washington dignificaba la existencia de las naciones indias, las cuales podían ser tomadas como naciones que gozaban de independencia y autonomía en el manejo de los asuntos internos. Eran los delegados de las naciones indias los encargados de lidiar con el vecino estadounidense en temas concernientes como: el pago de compensaciones por asuntos de tierras y desplazamientos, vigilar las transacciones de dinero del Gobierno a los fondos de la comunidad, así como presionar por el respeto de las líneas fronterizas. No obstante, luego de 60 años de relaciones diplomáticas que permitieron ratificar el Tratado de 1835 y reconocer la Constitución Cherokee de 1839, la política hacia el Territorio Indio iniciaba un rápido proceso de declive y de transformación con la extensión de la Ley Dawes a través del Acta Curtis, cambiando por completo las relaciones diplomáticas, las cuales comenzaron a desgastarse.

En un lapso de 10 años, de 1887 a 1897, el *lobby* realizado por los indios cherokees se transformó. Al cuestionarse la existencia futura de la nación cherokee para dar paso a la conformación del estado de Oklahoma, el cabildeo de los delegados indios comenzó a ignorarse paulatinamente. Sin embargo, el gobierno tribal no escatimó gastos ni esfuerzos para hacer presencia en los pasillos del Congreso de Estados Unidos. Las autoridades indias consideraban que dejar el *lobby* podía permitir que las medidas tomadas se llevaran a cabo sin ningún tipo de resistencia política. Por ello era necesaria la asistencia y la presión de las autoridades cherokees en Washington, con el fin de frenar el desarrollo de la Ley Dawes en su territorio. Para llevar a cabo este propósito, los cherokees subvencionaron el *lobby* tomando "prestado" el dinero del fondo destinado para las escuelas, el cual nunca fue retornado a los ingresos de la tribu. Los gastos del *lobby* alcanzaban los 25,000 dólares anuales, lo cual los llevó a incurrir en una deuda de cien mil dólares a finales del siglo XIX (Hays, 1997: 193). Si bien en un primer momento el cabildeo que desarrollaron los indios cherokees fue para obstaculizar los intereses de los ferrocarrileros, con la Ley Dawes y el Acta Curtis el *lobby* indígena se intensificó, centrándose en evitar que la propuesta de individualización de tierras surtiera efecto en la nación cherokee. Pero sin lugar a dudas el tema que más preocupaba a los indígenas era que la nación tribal

dejara de ser reconocida. Razón por la cual los indios lucharon desesperadamente en el Congreso de Estados Unidos para mantener su lugar, tratando de demostrar el grado de avance de la nación cherokee, así como los logros alcanzados en los últimos 60 años de su existencia formal.

La defensa de los delegados cherokees luego de la emisión de la Ley Dawes de 1887 y el conocimiento de que ésta iba a ser extendida en el Territorio Indio, tuvo como línea principal la apelación al cumplimiento de los tratados y la exposición de la Constitución de 1839, la cual los facultaba para defenderse de la intromisión de un gobierno externo. El 2 de enero de 1889 el *Cherokee advocate* comunicaba a la comunidad indígena el envío de delegados a Washington para defender los derechos de la nación tribal.

> Captain C.J. Harris and ex- Chief D. W. Bushyhead, Cherokee delegates to Congress spent yesterday in the city, leaving for Washington on the midnight train. Both gentlemen are leaders in the Cherokee Nation, and probably none are so thoroughly conversant with territorial affairs. They to go to Washington instructed to oppose any measures looking towards the opening of territory or affecting in any way the present tribal possessions of the Cherokee ("What Delegates Bushyhead has to Say of Cherokee Affairs at large." *The Cherokee advocate* [Cherokee Nation], January 2, 1889, No. 30, Vol. 12).[51]

Antes de partir, el ex jefe cherokee Bushyhead, quien acompañaba la delegación, aseguraba que nunca antes se había sentido la presión en el Territorio Indio como ahora, pues diferentes medidas estaban concentradas en la Ley Dawes. En efecto, los cherokees tenían que enfrentar varios frentes de batalla al mismo tiempo, pues la ley no sólo tenía como propósito la individualización de las tierras comunales, detrás de ésta se encontraba el fin del gobierno tribal, la apertura del Territorio Indio a compañias mineras y ferrocarrileras, y la entrada legítima de los intrusos que estaban presentes en las fronteras, sumada a la pérdida de la ciudadanía

---

51. Capitán C.J. Harris y ex Jefe D.W. Bushyhead, delegados Cherokee al Congreso salieron ayer de la ciudad para Washington en el tren de la medianoche. Ambos caballeros son líderes en la Nación Cherokee, y probablemente ninguno de ellos conoce tan bien los asuntos territoriales. Ellos irán a Washington instruidos a oponerse a cualquier medida que tienda hacia la apertura de territorio o que afecte de alguna manera las posesiones tribales de los cherokees en la actualidad.

tribal. Los delegados cherokees que frecuentaban Washington reclamaban que la nación india fuera respetada y reconocida, por lo que el Gobierno de Estados Unidos no debería de interferir en su política de tenencia comunal de la tierra. Bushyhead opinaba al respecto:

> We have rights, and will demand that they be respected [...] we are not ready yet to be made a state or to sell our lands, at lease under the laws which would compel us to sell them to the government ("What Delegates Bushyhead Has to Say of Cherokee Affairs at large". *Cherokee advocate)*.[52]

El ex jefe cherokee además objetaba que si bien como Estado la nación india tenía diferencias, el único problema residía en los títulos de propiedad comunal de la tierra, los cuales estaban contenidos al interior de los tratados de 1835 y de 1866. Salvo esto, la nación cherokee presentaba progresos y había hecho un gran esfuerzo en ser próspera en las últimas décadas, la construcción de iglesias, escuelas, el mantenimiento de fértiles plantaciones, y una suma considerable de cabezas de ganado eran evidencias de ello.

De igual forma aseguraba que los indios ya no se oponían al ferrocarril, lo cual demostraba que el viejo antagonismo que empantanó las relaciones diplomáticas con Estados Unidos años atrás había sido superado. Sin embargo, ante la intromisión del Gobierno estadounidense sobre la tenencia de la tierra en la nación india, y el *lobby* que realizaban los "*cattle kings*" para que el Territorio Indio fuera disuelto, la delegación cherokee enfatizaba:

> *The Indians have inviolable rights which the government is bound protect, and when we come into the state it will be affected by legislation at home by our own free will, and not by the lobbying of cattle kings and land monopolies in the halls of Congress* ("What Delegates Bushyhead Has to Say of Cherokee Affairs at large". *Cherokee advocate)*.[53]

---

52. Nosotros tenemos derechos y exigiremos que sean respetados (...) no estamos listos todavía para formar un estado o para vender nuestras tierras, bajo arrendamiento y bajo las leyes que nos obligan a venderlas al gobierno.
53. Los indios tienen derechos inviolables que el gobierno está obligado a proteger, y cuando entramos en el estado estos serán afectados por la legislación por nuestra propia voluntad y no por el cabildeo de los reyes ganaderos y los monopolios de tierras en los pasillos del Congreso.

Los delegados indios reclamaban que las medidas en torno a sus tierras fueran consultadas al gobierno cherokee y sus autoridades fueran tenidas en cuenta, ya que las leyes que atentaban contra su Constitución y su legítimo gobierno no debían ser impuestas ante las prerrogativas de agentes como el grupo de los ganaderos, quienes codiciaban las tierras indias para movilizar las reses de un estado a otro y realizaban cabildeo solicitando el fin del gobierno tribal y la apertura del Territorio Indio. Los delegados cherokees no sólo se encontraban con la oposición del Congreso estadounidense, sino también con grupos de interés que demandaban e influenciaban en Washington por la extinción de las naciones indias y la necesidad de anexar las tierras cherokees a Estados Unidos. Pero, ¿cómo los delegados indios podían defender la existencia de la nación tribal y la tenencia comunal de la tierra ante las medidas que suprimían los dos pilares fundamentales de su existencia? El apego a los tratados firmados fue la principal herramienta que utilizaron los cherokees en Washington, los cuales fueron invocados como "actos solemnes" bajo los cuales se había constituido la nación cherokee, y piedra angular del gobierno tribal y de la sociedad indiana.

En una carta dirigida a Estados Unidos de América, los cherokees recordaban a la sociedad estadounidense la legitimidad de los tratados, en los cuales se garantizaba la seguridad y las extensiones de tierra entregadas a la nación cherokee a partir de los tratados de 1828, 1833 y 1835; este último ratificaba la extensión de tierra a la que tenían derecho los cherokees, la cual sumaba un total de 14'374,135 acres, y 1,400 acres más ("The United States of America, to all to whom these presents shall come, greeting." *The Cherokee advocate* [Cherokee Nation], January 9, 1889, No. 31, Vol. 13). Sin embargo, los derechos estaban reservados a condiciones provenientes del Acta del Congreso del 28 de mayo de 1830, en la cual se afirmaba que las tierras podían ser revertidas a Estados Unidos si los cherokees se extinguían o abandonaban las tierras ("The United States of America, to all to whom these presents shall come, greeting." *The Cherokee advocate* [Cherokee Nation], January 9, 1889, No. 31, Vol. 13). Pero los cherokees afirmaban contundentemente que no tenían contemplado abandonar la nación.

Al igual que sus vecinos estadounidenses, la vida, la libertad y la felicidad se expresaban en una Constitución, carta magna que les permitía defenderse y ejercer su soberanía. Fue a partir de ella que el jefe cherokee Samuel Mayes manifestó la existencia de la nación cherokee. En la Constitución se establecía la tenencia comunal de la tierra y se defendía su práctica, por lo que "never be allowed to interfere with the right of each person to profit by the gifts of the Creator, common to all" ("The Cherokee Constitution." *The Cherokee advocate* [Cherokee Nation], January 23, 1889, No. 31, Vol. 13).[54] Basados en la Constitución Cherokee, los indios argumentaban que ningún tipo de ley podía interferir en la práctica comunal de la tierra, única forma de tenencia que habían conocido los cherokees a lo largo de su existencia y en la cual cada ciudadano tenía derecho a efectuar mejoras:

> One man has as much right as another to get a decent and a happy living for himself and family by the sweat of his brow, in that sense and no other, is the land of the Cherokee Nation common property. Keeping that fact constantly in view, a man's home, a man's improvements, a man's property of all descriptions are as inevitably his, and as rigidly secured to him and his heirs by the laws of his Nation, as the same kind of property is to anybody else in the world under any other Government [...] every other member has the same right to live and live happily can be permanently secured to no one, if the gift of the earth as a field of labor is suffered by the Government which represents all, to be monopolized by any ("The Cherokee Constitution". *Cherokee advocate)*.[55]

Los cherokees se esforzaban en demostrar a Estados Unidos que la tenencia comunal de la tierra les permitía a los indios vivir y alcanzar un grado de bienestar igual para todos, por lo que la individualización no se traducía en una mejora en sus condiciones de existencia, pues la tenencia comunal les había permitido asegurar el mantenimiento de la comunidad de manera sostenida

54. Nunca se les permitirá interferir con el derecho de cada persona a beneficiarse de los dones del Creador, comunes a todos.
55. Un hombre tiene tanto derecho como otro a obtener una vida decente y feliz para él y su familia por el sudor de su frente, en ese sentido y no otro, es la tierra de la nación Cherokee propiedad común. Mantener este hecho constantemente a la vista, la casa de un hombre, las mejoras de un hombre, la propiedad de un hombre son inevitablemente suyas y rígidamente son aseguradas a él y a sus herederos por las leyes de su Nación.

desde tiempos inmemoriales. Se preguntaban entonces ¿por qué nos debemos ver forzados a cambiar nuestro sistema por otro, y más aún cuando en nuestra Constitución éste se encuentra proclamado?, ¿acaso no contamos con autonomía para determinar qué tipo de organización es mejor para nuestro pueblo? Los cherokees reclamaban al Gobierno estadounidense el cuestionamiento que ellos hacían sobre la propiedad comunal de la tierra y el deseo de cambio para que su tierra no fuera fragmentada pasando por encima de las autoridades indias.

La única vía posible que veían las autoridades cherokees era continuar en Washington DC con el cabildeo y protestar en contra de cualquier intento del Gobierno estadounidense de extender su jurisdicción territorial sobre la nación india. Para finales de 1889 no sólo cabildeaban en su contra los ganaderos, sino también los *boomers,* movimiento de intrusos que hacían presencia en las fronteras del Territorio Indio. En Washington, el *lobby* cherokee parecía estar acorralado ante la presión de distintos agentes que pugnaban por intereses de grupos específicos. Pese a ello los cherokees agendaban encuentros con el Comité de Senadores que tenía a su cargo los asuntos indígenas para objetar la Ley Dawes, y con ésta la propuesta de anexar el Territorio Indio al futuro estado de Oklahoma. En una entrevista que sostuvieron el jefe cherokee Samuel Mayes, el presidente del Senado Mr. McDonald y el senador por Illinois Shelby Cullom, el jefe indio sostenía:

> The Cherokee have become somewhat alarmed. We are here before you to protest against any action on your part to extend your territorial jurisdiction over any portion of our country [...] We earnestly and honestly protest against the extension of your territorial lines over that country. We refer you to the treaties in which you have solemnly agreed no to extend your territorial rights over us without our consent [...] We have never been consulted: it is a surprised to our people. It seems to me that if you want to buy our territory, or want to do anything with it, we ought to be consulted about it ("Rights of the Cherokees. Why They Object to the Passage of the Oklahoma Bill." *The Cherokee advocate* [Cherokee Nation], February 20, 1889, No. 31, Vol. 13).[56]

56. Los Cherokee se han vuelto algo alarmados. Estamos aquí ante ustedes para protestar contra cualquier acción de su parte para extender su jurisdicción territorial sobre cualquier parte de nuestro país (...) Honestamente protestamos contra la extensión de sus líneas territoriales sobre ese país. Nos referimos a los tratados en los que usted ha acordado solemnemente no extender sus derechos territoriales sobre nosotros

Como se observa, el jefe cherokee solicitaba al presidente del Senado que no pasara por encima de las autoridades indias, pues todas las leyes y asuntos que afectaban a sus pueblos debían ser primero consultados con sus representantes, pues al no hacerlo infringían sus derechos y autonomía, la cual estaba proclamada en los tratados y en los acuerdos firmados tiempo atrás.

Aunque la propuesta de ley se venía discutiendo en el Congreso hacía 20 años y se había desarrollado en otras tribus, los senadores proponentes no se habían acercado a los delegados cherokees que frecuentaban Washington para comentar sus proposiciones. En el encuentro, los senadores preguntaban con cierta ingenuidad: "but there has never been any talk between you or between the Indians and the government?" ("Rights of the Cherokees. Why They Object to the Passage of the Oklahoma Bill". *Cherokee advocate)*.[57] Por lo que el jefe indígena esgrimía de manera categórica que al igual que los títulos de tierras, la consulta de la nueva ley nunca había sido tratada por Estados Unidos de manera directa:

> *No, there never has. We gave the title to the land; the government never gave a title. We gave the deeds. It seems to me you people ought to treat us with some respect, and ought to come down and ask us what we want to have done about it* ("Rights of the Cherokees. Why They Object to the Passage of the Oklahoma Bill". *Cherokee advocate)*.[58]

Para los cherokees no era la primera vez que Estados Unidos trataba de hacer ver que las acciones a favor de los indios habían sido efectuadas y que se reconocía sus tierras y su gobierno. El velo de la diplomacia disfrazaba que la suerte de los indios se había definido con anterioridad y su opinión no había sido necesaria. Por lo que la incredulidad estaba presente cada vez que se entrevistaban con miembros del Gobierno estadounidense, y sin embargo no podían desistir. Para ellos, ésta era la única forma para dar reversa

---

sin nuestro consentimiento (...) Nunca hemos sido consultados: es una sorpresa para nuestro pueblo. Me parece que si quieren comprar nuestro territorio, o quieren hacer algo con él, debemos ser consultados al respecto.

57. ¿Pero nunca ha existido alguna conversación entre usted o entre los indígenas y el gobierno?

58. No, nunca lo ha hecho. Dimos el título de tierra; el gobierno nunca dio un título. Dimos los documentos legales. Me parece que la gente debe tratarnos con algún respeto, y debe bajar y preguntarnos qué queremos hacer al respecto.

a la política de individualización. En los encuentros que sostenían con los senadores, los delegados indios trataban de hacer ver la importancia que revestían las autoridades indígenas para la nación cherokee, y cómo la iniciativa de ley transformaría su mundo por completo. Los delegados se empeñaban en que sus palabras fueran escuchadas por los canales oficiales existentes, siguiendo el orden y el protocolo debido, y haciendo prácticas de gobierno como cualquier otra nación reconocida.

Para los senadores no era un secreto que los indios se oponían a la individualización de tierras, la anexión al estado de Oklahoma y la disolución del gobierno tribal, pero simplemente ignoraban sus opiniones y falsamente reportaban por medio del comisionado de Indios que "los indígenas demandaban el título individual de tierras" (Washburn, 1986: 8), lo cual fue desmentido por el editor de la revista *Council Fire,* A. B. Meacham, quien había viajado al Territorio Indio y afirmaba que durante su estancia nunca escuchó que los indios desearan la división de sus tierras (Washburn, 1986: 8). De igual forma, el diario *Muscogee Phoenix* aseguraba: "The full-bloods are coming out in droves in favor of allotment" ("Delegates to Congress. And Allotment of Lands". *The Cherokee advocate* [Cherokee Nation], October 19, 1892, No. 12, Vol. 17) (Genetin, 2012: 133).[59] Al respecto, el editor del periódico indígena comentaba que nunca en su vida había visto a un indio *fullblood* estar a favor de la adjudicación de tierra y muchos menos que estuviera de acuerdo con la disolución del gobierno tribal ("Delegates to Congress. And Allotment of Lands". *Cherokee advocate)*. Este tipo de rumores que circularon en Washington ayudaron a que la iniciativa de ley pasara sin contrapeso y desvirtuara los reales deseos de la nación cherokee.

Las autoridades indígenas en Washington tuvieron como estandarte defender la existencia de la nación india, puesto que la ley pasaba por encima de lo que habían logrado construir en 60 años de existencia. Sin embargo, las naciones tribales no eran vistas como cuerpos autónomos sino como territorios que simplemente debían ser anexados. El primer síntoma que reflejó el desconocimiento del gobierno tribal fue el establecimiento de las

59. Los *fullblood* están saliendo en masa a favor de la asignación.

Cortes federales en el Territorio Indio. Ante esas acciones, la delegación insistió en la necesidad de que la nación cherokee fuera contemplada como un Estado:

> *The existence of the Cherokee Nation as a state, in some sense, has been recognized by the United States in our treaties with the Government. The Supreme Court says "Indian Tribes are states in a certain sense, though not foreign states, or states of the United States [...] having their territorial boundaries, and political powers all clearly defined and set out in their treaties with the government, how is it possible for any set of men to claim authority of law for the erection of a territorial government within the jurisdiction of these tribes?* [...] ("Delegates to Congress. And Allotment of Lands". *Cherokee advocate)*.[60]

La nación cherokee contaba con tierras, con un sistema de gobierno y con límites territoriales definidos. Todo ello estaba presente en los tratados firmados, los cuales comenzaron a ser cuestionados por el Congreso de Estados Unidos para instaurar de manera forzada un nuevo orden social en las tierras indias.

La instalación de las Cortes federales generó estupor en el gobierno tribal, esta acción claramente desafiaba su autonomía, por lo que el jefe principal del Consejo Nacional Cherokee, C. J. Harris viajó a Washington con miras a tener un encuentro con el *Senatorial Committee of the United States* para exponer la preocupación que existía con el arribo de las Cortes federales, las cuales facilitarían la entrada de los intrusos, inscribiéndolos en el *Enrollment Cards* y legalizando su situación como ciudadanos cherokees por adopción. Para el gobierno tribal había sido suficiente el pago que tuvieron que hacer los cherokees a los intrusos por las mejoras realizadas en sus tierras con tal de que se marcharan de su territorio (Reports on appraisement of improvements of Cherokee Intruders, 1893-1895. Box 1; BIA, Records of the Land Division, RG 75; NAB). No era entonces justo que las Cortes federales ahora pretendieran regularizar su entrada, y más aún cuando los intrusos

60. La existencia de la Nación Cherokee como estado, en cierto sentido, ha sido reconocida por los Estados Unidos en nuestros tratados con el Gobierno. La Corte Suprema dice que "las Tribus Indígenas son estados en cierto sentido, aunque no estados extranjeros, o estados de los Estados Unidos (...) que tienen sus fronteras territoriales y poderes políticos claramente definidos y establecidos en sus tratados con el gobierno, ¿es posible que cualquier grupo de hombres reivindique la autoridad de la ley para la erección de un gobierno territorial dentro de la jurisdicción de estas tribus?

habían organizado la "*Watts Association*" que, de manera violenta e influyendo en Washington pretendía pasar por encima de la nación tribal para acceder a tierras, por lo que el reconocimiento de los intrusos era una afrenta a su ciudadanía y a todo el trabajo que habían realizado para mantenerlos al margen (Morris, 1980: 278).

Como era de esperarse, el encuentro entre el jefe principal del Consejo Nacional Cherokee y los senadores de Estados Unidos fue subestimado por estos últimos. Para ellos, la solución definitiva era ciudadanizar a los intrusos y legalizar sus mejoras por medio de un título individual. Pensar en removerlos haciendo uso del ejército estadounidense no estaba contemplado en su horizonte. Si el gobierno tribal quería que sus problemas fueran solucionados, simplemente debían esperar a que el trabajo de la Comisión Dawes concluyera y no obstaculizar su desarrollo. Pero permitir que el curso de la historia como ya estaba estipulado no tuviera resistencia, era una contradicción para los cherokees, quienes a lo largo de su existencia habían rivalizado con los británicos en el siglo XVIII y luego con Estados Unidos en la primera mitad del siglo XIX. No obstante, a pesar de los actos oprobiosos que se habían cernido sobre su pueblo, los cherokees habían logrado preservar su comunidad. Su lucha no podía caer en vano, el nuevo orden social debía ser afrontado con los instrumentos políticos que habían logrado construir durante el desarrollo de la nación india. Los cherokees no se daban por vencidos. Aferrados a los documentos, los indígenas vertieron todas sus esperanzas en el cumplimiento de los tratados.

> *That the citizens of Cherokee Nation, as a people, unanimously protest against the injustice and flagrant violation of the solemn obligations of Treaty Stipulations contemplated and urged by such conventions, and earnestly declare ourselves as unalterably opposed to any act which shall include this Nation within the boundaries and jurisdiction of Oklahoma as a territory or state [...] That the Cherokee Nation direct the attention of the President and the Congress of the United States, as well as the honest people of that culture and powerful nation, to the established policy of the Executed Department the government and to the treaties, acts of congress and laws extending over the past century, as affecting the present powers of congress and the right of the Cherokee Nation* ("Memorial and Joint- Resolutions. To the President and Congress of the

United States on Statehood with Oklahoma Territory". *The Cherokee advocate* [Cherokee Nation], December 20, 1893, No. 17, Vol. 18).[61]

En un reporte que realizó la delegación cherokee sobre sus actividades en Washington en 1893, antes de la aprobación del Acta Curtis, los representantes indios fueron recibidos por el Subcomité de Asuntos Indígenas en una corta audiencia de 15 minutos. Los cherokees le comunicaban al pueblo que esta reunión tuvo como objetivo protestar contra la cláusula de pago de compensación a los intrusos, la propuesta de los ferrocarriles de construir una línea que atravesaba el Territorio Indio y con ella la operación de líneas de telégrafos y teléfonos, y por último, la ley de adjudicación de tierras. Sin embargo, los senadores M. C. Butler, Higgins y Perkins habían sido claros con los delegados indios y les habían comunicado que la mayoría de los senadores estaban de acuerdo con el pago de las compensaciones y con la extensión de la Ley Dawes en el Territorio Indio. Los senadores le hacían saber a los cherokees que la política india había cambiado y con ella la forma como eran vistos los tratados, considerados poco útiles para los nuevos tiempos.

Los delegados admitían que no había nadie que apoyara su causa en el Congreso, estaban solos. Las obligaciones de los tratados, los cuales eran concebidos como "documentos sagrados" por los cherokees, tenían poco efecto en la nueva política. Las condiciones habían cambiado y la insistencia en ellos traía ínfimos resultados:

> Who made a gallant knight under any and all circumstances for the maintenance of Treaty obligations and to whom the Cherokee Nation is grateful indebted and should feel profoundly grateful, there was no one to champion

61. Que los ciudadanos de la Nación Cherokee, como pueblo, protestan unánimemente contra la injusticia y flagrante violación de las obligaciones solemnes estipuladas en los Tratados contempladas e instadas por tales convenciones, y nos declaramos sinceramente opuestos a cualquier acto que involucre en esta Nación las fronteras y la jurisdicción de Oklahoma como territorio o estado (...) Que la Nación Cherokee se expresa ante el Presidente y el Congreso de los Estados Unidos, así como a la gente honesta de esa cultura y nación poderosa, a la política establecida del Departamento Ejecutivo del gobierno y los tratados, actos de congreso y leyes que se extienden durante el siglo pasado, afectando los poderes actuales del Congreso y el derecho de la Nación Cherokee.

> our cause. The sacred Treaty obligations as we constructed them were admitted but it was insisted that they were made under different conditions, that there had greatly changed, hence the policy of the Government was also change ("Report of the late delegation to Washington." *The Cherokee advocate* [Cherokee Nation], March 18, 1893, No. 31, Vol. 17).[62]

Ante esta situación, ¿acaso no era deseable que la línea del *lobby* en Washington cambiara? Algunos indígenas por ejemplo pensaban que los delegados tenían derecho a solicitar cambios en los términos de los acuerdos con Estados Unidos ("What shall be done?" *The Cherokee advocate* [Cherokee Nation], March 25, 1893, No. 32, Vol. 17). Sabían que el problema existente era que los títulos de tierras comunales estaban íntimamente vinculados con los tratados. Pero dejar de defender los tratados era renunciar a la posesión de las tierras comunales, y por ende a la existencia de la nación cherokee. Por ello, para las autoridades tribales era claro que la lucha debía fundamentarse en ratificar los tratados y validar por medio de éstos los títulos de las tierras indias.

La ley de individualización de tierras era presentada por el Gobierno de Estados Unidos como una medida por medio de la cual se pretendía "proteger" a los indios de las rapaces compañías que querían hacerse de sus tierras, pues al carecer de títulos, los indígenas no podían interponerse a sus pretensiones. No obstante, los cherokees reclamaban que si en verdad Estados Unidos procuraba salvaguardar los bienes de los indios, debía ser fiel y leal a los tratados firmados. Para ellos no existía otro camino. En consecuencia, la defensa de los tratados como acuerdos que debían ser cumplidos se mantuvo como la política principal del *lobby* indio en Washington:

> If the government really feels the responsibility of guardianship towards the Indians whom it claims as its wards, it can do nothing more likely to promote their interest and happiness than to remain loyal to the treaties it has so solemnly entered into with them. While business expediency may be pleaded

62. Quien hizo un galanteo en virtud de cualquier circunstancia para el mantenimiento de las obligaciones del Tratado y a quien la Nación Cherokee está agradecida y debe sentirse profundamente agradecida, no hubo nadie para defender nuestra causa. Se admitieron las obligaciones sagradas del Tratado tal como las construíamos, pero se insistió en que éstas se hicieron en diferentes condiciones, las cuales habían cambiado mucho, por lo tanto la política del Gobierno también cambió.

> in favor of abrogating those treaties and turning the country of the Indians over into the hands of the whites it may be argued on the other side, that the higher expediency of observing the claim of justice, mercy and truth demands that those treaties shall be kept inviolate "as long as grass grows and water run" ("Statehood." *The Cherokee advocate* [Cherokee Nation], October 24, 1893, No. 9, Vol. 17).[63]

Los delegados no tenían otra herramienta de defensa. El Tratado de 1835, en el que la Corte Suprema confirmaba la posesión por parte de los indios de siete millones de acres de tierra concedida a la nación, fue abrazado por los cherokees como el título original de tierras y según el gobierno tribal adquiridos por posesión inmemorial antes de la existencia del Nuevo Mundo: "acquired by immemorial possession, commencing age before the New World was known to civilized man" ("The great discussion. Status of Cherokee Nation —some propositions—". *The Cherokee advocate* [Cherokee Nation], October 24, 1893, No. 9, Vol. 17).[64] No obstante, para el Gobierno de Estados Unidos los tratados sencillamente eran un "derecho de ocupación" sobre unas tierras que fueron entregadas a los indios. Los cherokees no contaban con otros documentos legales. Para finales del siglo XIX los documentos se convirtieron en bienes valiosos, pues a partir de ellos se perpetuaba el futuro de la comunidad, por lo que la memoria histórica de posesión de la tierra desde tiempos inmemoriales no contaba en lo absoluto. Las expectativas de que los acuerdos firmados se mantuvieran, decaían con el tiempo. El trabajo que realizaba la Comisión Dawes en el Territorio Indio y la cada vez más numerosa presencia de autoridades estadounidenses en las tierras cherokees, demostraba que el *lobby* en Washington no había tenido mayor eco para interrumpir la reconfiguración de la nación tribal.

---

63. Si el gobierno realmente siente la responsabilidad de la tutela de los indios que reclama como sus pupilos, no puede hacer nada más que promover su interés y felicidad que permanecer leal a los tratados con los que tan solemnemente entró con ellos. Si bien la conveniencia empresarial puede ser abogada en favor de abrogar esos tratados y convertir el país de los indios en manos de los blancos, se puede argumentar en el otro lado, que la mayor oportunidad de observar la demanda de justicia, misericordia y verdad exige que esos tratados se mantendrán inviolables "mientras la hierba crece y corre el agua".
64. Adquirido por posesión inmemorial, que comenzó antes de que el Nuevo Mundo fuera conocido por el hombre civilizado.

En 1894 la eliminación de las cortes indias, el desarrollo del *Enrollment Cards* y la entrega de ciudadanía a los no indios comenzó a intensificarse, y con ello la injerencia de las autoridades indias, quienes se resistían a dejar de ser una nación con poco dominio e influencia sobre lo que se discutía y aprobaba en el Congreso de Estados Unidos. Los delegados cherokees extendían comunicados sobre la limitada recepción que tenían en los Comités de Asuntos Indígenas del Congreso. En uno de ellos, los representantes cherokees concluían que luego de hablar con los senadores y representantes de Texas, Arkansas, Kansas y Missouri, los delegados indios se encontraron un panorama desolador: "they are practically unanimous in favor in legislation to do away with the tribal relation. We here feel the strength of the current and do not believe their protest will avail anything ("To Dissolve Tribal Relations". *The Cherokee advocate* [Cherokee Nation], March 7, 1894, No. 27, Vol. 18).[65] La dificultad para ser escuchados por las autoridades sólo expresaba la negativa que existía de dar continuidad a la nación india. Ese mismo año el senador Henry Teller presidió una investigación en el Territorio Indio con el objetivo de confirmar la viabilidad de extender la Ley Dawes a las poblaciones que allí residían. Años atrás, Henry Teller, como secretario del Interior se había mostrado escéptico a la política de adjudicación de tierras y había sido un fuerte oponente. Pero 10 años después su posición había cambiado, sumándose al bando de los senadores que buscaban que la Ley Dawes se ampliara a las Cinco Tribus Civilizadas.

Después de realizado el viaje, Teller ofreció una crítica mordaz de los gobiernos tribales e instó a la disolución de las repúblicas de indios (Stremalau, 2011: 103).

Por lo que instaba a que se dotara de más jueces al Territorio Indio y se adicionaran tres Cortes más de las dos ya existentes. Esto constituía un desconocimiento del sistema de justicia del gobierno tribal. La instalación de las Cortes federales fue el primer acto de intervención del Gobierno de Estados Unidos en las naciones indias, con ellas se anulaba el poder del gobierno cherokee de

65. Son prácticamente unánimes en favor de la legislación para acabar con la relación tribal. Aquí sentimos la fuerza de la corriente y no creemos que su protesta sirva para nada.

definir quién era ciudadano de su nación, y con ello la posterior titulación de tierras de manera individual. Ante el crecimiento de las Cortes federales, el jefe cherokee C. J. Harris replicó el inicio de la Ley Dawes, pues constituía la supresión del autogobierno cherokee:

> A people who have always been what they are —a selfgoverning community— naturally dread the changes your propositions contemplate, as the surrender of all that is sacred and tradicional among the people- government, patriotism, political existence and even the control of property are in the issue ("Chief Harris Reply". The Cherokee advocate [Cherokee Nation], September 5, 1894, No. 1, Vol. 19).[66]

El desarrollo de la Ley Dawes y la instalación inmediata de las Cortes no les daba a los indios el tiempo suficiente para examinar cuáles cambios eran los que debían de enfrentar. El jefe tribal C. J. Harris pedía tiempo para estudiar la ley, pues no sabían cómo debían responder a ella. Sin embargo, frente a las medidas parecía que no había salida. El *lobby* cherokee en Washington trató de frenar el avance de la Ley Dawes, pero en la última década del siglo XIX la política no se discutía, se ejecutaba en el terreno. El jefe cherokee Samuel Mayes decidió entonces dirigirse directamente al presidente Grover Cleveland. En la carta le hacía saber que la ley generaba una gran pérdida a los cherokees, no sólo de sus tierras, sino a su propio sistema del gobierno, al cual estaban acostumbrados todos los indios. Le recordaba además que el proceso de desplazamiento forzado, el "*removal act*", fue realizado por los indios con la condición de que los tratados les darían protección y que éstos serían una "solemne garantía" en contra de la irrupción de ciudadanos estadounidenses a sus territorios. "Pero los indios nos hemos encontrado", sostenía Mayes con "indifference and neglect upon the part of the government of the United States" ("To the President". *The Cherokee advocate* [Cherokee Nation], January 5, 1896, No. 15, Vol. 20).[67]

---

66. Un pueblo que siempre ha sido lo que es -una comunidad autónoma- teme naturalmente los cambios que contemplan tus proposiciones, como la entrega de todo lo sagrado y tradicional del pueblo -gobierno, patriotismo, existencia política e incluso el control de la propiedad están en el tema.
67. Indiferencia y negligencia por parte del gobierno de los Estados Unidos.

Para el gobierno tribal negociar con Estados Unidos dejando a un lado las tierras y el dinero en común, era atentar contra ellos mismos. Mayes, le pedía al presidente Cleveland que el pueblo cherokee necesitaba estar preparado, pues de lo contrario su raza se reduciría a la miseria y a la mendicidad. Las cartas del jefe cherokee parecían ser una súplica ante la poca efectividad que tenía el *lobby*. ¿Acaso podría entenderse como un intento desesperado para que la puesta en marcha de la Ley Dawes no se efectuara de manera inmediata y les permitiera concebir alternativas de vida dentro del nuevo orden social? Mayes sabía que la política estadounidense era imparable, sólo podían solicitar tiempo para tratar de preparar al pueblo ante el fin del orden social indio y el comienzo de un nuevo periodo. Pero contrario a la suerte del *lobby* cherokee, el de los intrusos sí tuvo efecto en Washington. El establecimiento de las Cortes en el Territorio Indio y la inscripción de los intrusos en el *Dawes Roll* a pesar de la férrea oposición del Consejo Nacional Cherokee, era una muestra de su éxito. Jeff Watts y Hubbard, representantes de la *Watts Association*, cabildeaban con un solo propósito: influir en contra de la nación cherokee para dar apertura al Territorio Indio. Los miembros de esa asociación consideraban que la continuidad del gobierno tribal era una afrenta al progreso de la nación estadounidense, ya que no permitía que contingentes de población blanca participaran en el desarrollo de Estados Unidos.

Los delegados cherokees denunciaban la acción de la *Watts Association*, ya que las tácticas utilizadas eran la difamación de la nación tribal, haciendo ver al indio como criminal, atrasado y carente de progreso. Poniendo en tela de juicio los pagos que los cherokees habían realizado por las mejoras de las tierras, para ellos insuficientes, ya que esperaban tener un lugar seguro en el Territorio Indio de manera legal. De acuerdo con los registros encontrados, una de las últimas acciones de cabildeo por parte de los cherokees se desarrolló a finales del siglo XIX, en 1896 (Nation Cherokee, *Protest of the Cherokee Nation against the passage of House Bill [6309]. To provide further security to person and property in the Indian Territory and for other purposes.* Washington: Library of the Congress, 1896, pp. 3-16), la cual retomaba algunos puntos y hacía hincapié en otros. En términos generales el *lobby* indio enfatizaba las siguientes demandas:

1. La instalación de las Cortes federales, las cuales atentaban contra la autonomía del gobierno tribal al ciudadanizar a residentes ilegales, amenazando el sistema comunal de tierra al facilitar la adquisición fraudulenta de terrenos por parte de compañías e intrusos.
2. La destrucción del autogobierno a través de las Cortes federales, las cuales ponían en riesgo el Tratado de 1835 y el de 1866. Los cherokees sostenían que la importancia del gobierno tribal radicaba en proteger particularmente a los indios *fullblood,* quienes desconocían las leyes civiles y los procedimientos federales y no entendían el inglés. Además, los cherokees afirmaban que para el indio *fullblood* eran inherentes y sustanciales el gobierno tribal y la propiedad comunal de la tierra, pues su mundo estaba determinado por estos dos ámbitos, los cuales fundamentaban su vida.
3. La extensión de la ciudadanía a los no indios por parte de las Cortes federales atentaba contra los bienes comunales. Ser ciudadano cherokee era ser propietario y beneficiario de los bienes de la comunidad india. La ciudadanía y la propiedad comunal de la tierra estaban intrínsecamente relacionados.
4. Los terrenos con recursos mineros y otros determinados para la construcción de futuros poblados no iban a ser adjudicadas a los indios, al ser catalogados como "tierras de reserva". Acción que constituía un claro despojo, ya que estas tierras habían sido adquiridas por los indios y estaban reguladas en el Tratado de 1835, donde se estipulaba que los cherokees tenían derecho a regular el dominio público de sus tierras. Era claro que el Congreso de Estados Unidos favorecía a las corporaciones y a los accionistas, quienes tenían contemplados en estos dominios proyectos e inversiones a mediano y largo plazo.
5. La constitución de pueblos regulados por oficiales municipales y con ellos la construcción de lotes de tierra los cuales podían ser entregados a cualquier sujeto sin importar si eran o no ciudadanos cherokees. Los delegados reclamaban que dichos lotes podían ser traspasados de un sujeto a otro, pues al contarse con un título de la tierra, los sujetos tenían "exclusiva posesión de ésta" y tenían la libertad para vender, arrendar o transferir sus propiedad; proceso que iba en contra del dominio público de los bienes comunales.

6. Una persona que no fuera ciudadana de la nación india no podía reclamar la propiedad legal de la tierra por uso y ocupación. Pues según la Constitución cherokee, el título de tierra era retenido por la nación tribal y no por sujetos particulares.

En conclusión, el *lobby* indio de la última década del siglo XIX se apegó al cumplimiento de los tratados. Conforme la Comisión Dawes tenía más injerencia en el Territorio Indio, el gobierno cherokee desplegaba con mayor vigor el envío de delegados a Washington, quienes no cambiaron sustancialmente la línea argumentativa de sus reclamos. Cuando entró en vigencia la Ley Curtis de 1897, la insensibilidad y la oposición del Congreso de Estados Unidos hacia las demandas de los indios era el común denominador que encontraron los representantes cherokees en los pasillos del Congreso. Pedir tiempo para discutir con la comunidad los cambios que llegaban, en especial con los indios *fullblood,* fue la última petición del jefe tribal Samuel Mayes:

> *We have decided that we were not any better prepared to go into business than we were then. It seems that a great many of our people, especially the fullbloods, are anxious about the report of this especial delegation that went to Washington, and we would like to postpone this matter until we hear from them, and it is discussed among our people "They could not agree. Cherokee ask and are denied further time —Members of the Dawes Comission Speak at Length of the Future of the Nation—" (The Cherokee advocate* [Cherokee Nation], June 26, 1897, No. 36, Vol. 21).[68]

El jefe de la Comisión Dawes, el general Frank Crawford Armstrong, simplemente respondió que los cherokees contaban con cinco semanas y que a otras tribus sólo se les habían concedido dos para informarle a su población sobre las nuevas disposiciones con el Gobierno estadounidense ("They could not agree. Cherokee ask and are denied further time —Members of the Dawes Comission Speak at Length of the Future of the Nation—". *The Cherokee advo-*

68. Hemos decidido que no estábamos mejor preparados para entrar en el negocio de lo que estábamos entonces. Parece que gran parte de nuestra gente, sobre todo los *fullbloods*, están ansiosos por el informe de esta delegación especial que fue a Washington, y nos gustaría posponer este asunto hasta escucharlos, y discutir entre nuestro pueblo "No podían estar de acuerdo. Los Cherokees preguntan y se les niega más tiempo –Los miembros de la Comisión Dawes hablan de la duración del futuro de la nación–".

cate). Mayes insistía en que su pueblo tenía muchas preguntas al respecto y no estaban satisfechos con la información proveniente de Washington; el general de manera radical le contestaba: "*This act of Congress that is signed now, and which goes into effect on the first of January*";[69] además sostenía que si no estaban de acuerdo con negociar directamente con la Comisión Dawes, para enero de 1898 las Cortes indígenas dejarían de funcionar inmediatamente por orden del presidente de Estados Unidos ("They could not agree. Cherokee ask and are denied further time —Members of the Dawes Comission Speak at Length of the Future of the Nation—". *The Cherokee advocate)*. Armstrong concluía con las siguientes palabras:

> *You have no power to enforce your acts -you are perfectly dismembered and that bill takes away all of your jurisdiction on the first of January next [...] I am not willing to place the government of the United States in a position of trying to make you people do this for yourselves* ("They could not agree. Cherokee ask and are denied further time —Members of the Dawes Comission Speak at Length of the Future of the Nation—". *The Cherokee advocate)*.[70]

Ciertamente el Gobierno de Estados Unidos no estaba dispuesto a sentarse a negociar con los cherokees, y más aún, cuando el jefe tribal y sus delegados en Washington no eran reconocidos, la ley estaba emitida y no había marcha atrás.

Escapar del nuevo orden social y mantener el propio parecía ser una tarea imposible, las posibilidades de sobrevivencia de la comunidad cherokee se desvanecían junto con sus propiedades, las cuales comenzaban a ser catalogadas, divididas y tituladas para convertirse en un bien material volátil. No obstante, aunque el *lobby* indio tuvo un limitado alcance, volver la mirada hacia sí mismos fue el camino por el que optaron los cherokees para no desaparecer junto con sus bienes comunales. Para los cherokees la comunidad iniciaba de nuevo: su historia y sus tradiciones serían su fundamento.

---

69. "Este acto del Congreso se firma ahora, y entra en vigor el primero de enero".
70. Usted no tiene poder para hacer cumplir sus actos-usted está perfectamente desmembrado y ese proyecto de ley le quita toda su jurisdicción el primero de enero próximo (...) No estoy dispuesto a colocar el gobierno de los Estados Unidos en una posición tratando de hacer que su gente haga esto por ustedes mismos.

En un viaje que emprendieron los indios cherokees a Washington DC en marzo de 1896, camino al Capitolio a la altura de la calle tercera, delegados de distintos grupos indígenas se cruzaron: creeks, seminoles y chickasaws emprendían su marcha rumbo al Congreso, y en su paso, antes de llegar se encontraron también con los representantes de los indígenas sioux y los pottawatomies; parecía que hubieran acordado una cita; juntos formaban un pequeño escuadrón de tribus americanas que intentaban ser escuchadas; una y otra vez querían explicar al *Great Father* por qué las leyes federales atropellaban los derechos de sus pueblos. Cada uno de los delegados iba a luchar por los intereses de su tribu ante el despojo y la absorción desmesurada de los blancos que pretendían abolir hasta las prácticas más elementales de su cultura. Los sioux, por ejemplo, se dirigían a Washington para instar al Gobierno para que los dejaran danzar, ya que los cristianos se oponían a sus danzas de manera radical. Después de la expoliación de la tierra, prohibir y criminalizar las danzas era la última etapa del proceso individualizador ("Indian lobby. What is the tribesmen want?" *The Cherokee advocate* [Cherokee Nation], March 7, 1896, No. 21, Vol. 20).

El encuentro en Washington propició la oportunidad para que los delegados de las Cinco Tribus Civilizadas acordaran presentar un frente común a la propuesta y ejecución de la Ley Dawes: "The Indian now under consideration are all members of the Five Civilized Tribes. They constitute the most powerful congressional Indian lobby that ever appeared in Washington" ("Indian lobby. What is the tribesmen want". *Cherokee advocate)*,[71] o por lo menos conocer y debatir cómo cada nación iba a enfrentar las medidas. Los delegados al unísono sostenían:

> The abolishment of our form of government and the allotment lands, means a great deal for the squatter and intruder, for the boomer and the speculation with our lands at our expense. What can you give us, when land is degraded

71. El indio ahora bajo consideración son todos miembros de las Cinco Tribus Civilizadas. Constituyen el lobby más importante del Congreso indio que jamás apareció en Washington.

to speculation and monopoly, but precipitate us into the midst of this mad struggle for the ruling passion of your civilization ("Indian lobby. What is the tribesmen want". *Cherokee advocate)*.[72]

En 1897 el Acta Curtis estaba lista, y con ésta el fin de las Cinco Tribus Civilizadas. ¿Qué podían hacer los representantes indios?, ¿conformarse con un pedazo de tierra y someterse a las autoridades de Estados Unidos? Una rápida rendición no era su salida. Al mismo tiempo que se desarrollaba el *lobby* en los pasillos del Capitolio, los indígenas organizaron una serie de congresos internacionales, los cuales se convirtieron en un espacio de encuentro y en una fuente catalizadora del despojo de tierras y del gobierno tribal. En la primavera de 1893 la nación Creek decidió convocar a la realización de una convención internacional en Eufala, el pueblo principal de esa nación india, con el fin de acordar un plan para defender los derechos de los indios (Gov. Wolf Speaks. The "Boomer Press" as usual Misrepresents His Stand upon the Indian Question". *The Cherokee advocate* [Cherokee Nation], April 29, 1893, No. 37, Vol. 17). L. C. Perryman, jefe de la nación Creek, opinaba que no era prudente adoptar las medidas de cambio de la tenencia de la tierra, pues *"The Great Ruler of the Universe intended when he created the red man and placed him here"* ("Gov. Wolf Speaks. The "Boomer Press" as usual Misrepresents His Stand upon the Indian Question". *Cherokee advocate)*.[73] Sus argumentos se basaban también en la concepción según la cual los cambios no eran adecuados ya que el creador había dado a las tribus la tierra para trabajarlas de manera comunal, junto con su propio gobierno. Alterar un orden que se consideraba inmutable traía como consecuencia la destrucción de la totalidad del mundo, cambios que comenzaban en una tribu podían afectar al resto: *"A change in the status of one Nation would so affect the others that the downfall of all would be only a question time"* ("Gov. Wolf Speaks. The 'Boomer

72. La abolición de nuestra forma de gobierno y las tierras de adjudicación, significa mucho para el ocupante e intruso, para el boomer y los que especulan con nuestras tierras. Qué nos pueden dar, cuando la tierra es degradada a la especulación y al monopolio, pero nos precipita en medio de esta lucha loca por la pasión reinante de su civilización.
73. El Gran Gobernante del Universo lo propuso cuando creó al hombre rojo y lo colocó aquí.

Press' as usual Misrepresents His Stand upon the Indian Question". *Cherokee advocate)*,[74] por lo que era necesario que las distintas comunidades indígenas estuvieran informadas sobre cómo la Ley Dawes pretendía desarrollarse en cada una de ellas, pues todas formaban parte de las Cinco Tribus Civilizadas. Pero no sólo los creek convocaron a una convención internacional, choctaw y cherokees organizaron una reunión en Muskogee; a ella asistieron representantes de la tribu osage; en conjunto concluyeron:

> The prevailing sentiment of the delegates seems to be that the sacred obligations made to them in the treaty by the United States should be observed and the land tenure remain intact, while on the other hand the commission said that this would result in the annihilation or absorption ("The Indian Conference". *The Cherokee advocate* [Cherokee Nation], February 28, 1894, No. 26, Vol. 18).[75]

La concepción de "sacralidad" que acompañaba al orden social indígena comenzó a estar presente como una forma de fundamentación que utilizaban los indígenas para hacer sus reclamos. Las tierras, el gobierno y los acuerdos llevados a cabo tiempo atrás con el Gobierno estadounidense empezaron a ser tratados con un carácter divino, esto les permitía a los indígenas reafirmar sus propiedades y sus derechos; de este modo la acción política comenzaba a entretejerse al interior de la concepción sagrada de las tierras y de la comunidad.

Pero no sólo los congresos indígenas añadieron una concepción sagrada para consolidar sus derechos, los representantes de las Cinco Tribus Civilizadas también adoptaron resoluciones factibles en contra del desarrollo de la Ley Dawes, las cuales tenían como propósito pasar de interpelar al Congreso de Estados Unidos, a llevar a cabo acciones paralelas a las realizadas por la Comisión Dawes. En el congreso internacional realizado el 28 de julio de 1896, los representantes de los cherokees, seminoles, creek,

---

74. Un cambio en el estatus de una nación afectaría tanto a los otros que la caída de todos sería solamente una cuestión de tiempo.
75. El sentimiento predominante de los delegados parece ser que las obligaciones sagradas que se hacen en el tratado con los Estados Unidos deben ser observadas y la tenencia de la tierra debe permanecer intacta, mientras que por otro lado la comisión dijo que esto daría lugar a la aniquilación o absorción.

chickasaws y choctaws adoptaron la siguientes resoluciones: primero, autorizar y determinar la ciudadanía siempre y cuando se protegiera la vida y los bienes de los residentes; segundo, que cada nación india realizara un listado de ciudadanía equivarable al "*Dawes Roll*", los cuales debían entregarse a los comisionados por medio del "*Dawes Roll indio*", los intrusos no tendrían derecho a las tierras de comunidad; por último, la convención internacional recomendaba el establecimiento de una oficina de información que tendría por objeto la publicación de las leyes aprobadas en el Congreso de Estados Unidos y en las diferentes legislaturas estatales, así como informar y refutar a los periódicos las falsedades publicadas en contra de las naciones indias, como por ejemplo el de ser un territorio donde se refugiaban criminales ("International Council". *The Cherokee advocate* [Cherokee Nation], July 25, 1896, No. 41, Vol. 20). Con estas resoluciones los representantes de las naciones indias ejecutaban acciones alternas al *lobby*. Mientras que en Washington el cumplimiento de los tratados fue el eje central de los reclamos, en las convenciones y congresos tribales se enfatizaba en la Ley Dawes como un hecho inminente, por lo que era necesario presentar propuestas, una de ellas fue el uso del *Dawes Roll de las naciones indias*.

En 1897, ante el desarrollo de la Ley Dawes mediante el Acta Curtis, las tribus llamaban de nuevo a un encuentro, pues *"events succeed each other rapidly. Delay is dangerous"* ("The Atoka Conference. Cherokee, Choctaw, and Chickasaw Commissions Meet". *The Cherokee advocate* [Cherokee Nation], April 17, 1897, No. 26, Vol. 21).[76] Los jefes de los choctaw, los chickasaw y los cherokees concluían que sólo existían tres alternativas:

> *The Choctaws and Chickasaws say they are trying to do that; for, they say, the only alternative is to do nothing, which will mean to leave the United States free to execute summarily and rudely the declared intention of substituting a Territorial government for the Tribal government, and of extinguishing the latter with one sweeping stroke. One the other hand, the Indian may, by discreet negotiations, save to themselves a part, if not all, of their jurisdiction, for a considerable period. If they refuse to negotiate at all, it will all go, at once and forever. So it will be with every other subject of the negotiation. It is, in this case, a half*

76. Los sucesos ocurren rápidamente. El retraso es peligroso.

loaf, or no bread. Which will we have? ("The Atoka Conference. Cherokee, Choctaw, and Chickasaw Commissions Meet. *Cherokee advocate)*.[77]

Como se observa, para los choctaws y los chickasaws no había nada que hacer, simplemente esperar que la ley se desarrollara y que el Gobierno estadounidense arrasara con el gobierno tribal. Por otro lado, existía la propuesta en la cual los indígenas llevarían a cabo negociaciones discretas para tratar de salvar una parte de la jurisdicción en un periodo de tiempo, y por último consideraban negarse a negociar con el Gobierno de Estados Unidos. En cualquier caso, no había salida, la Ley Dawes era una realidad, estaba sobre ellos y trataba de ajustar de manera rápida las naciones indias a sus expresos objetivos.

Un corresponsal del periódico indígena describía el encuentro de la siguiente manera:

Thus commenced the commissioners. All they could do was to commence, with two commissions absent. It was a friendly, but melancholy conference. Unquestionably, the members of the Choctaw and Chickasaw commissions are all of them highly patriotic and intelligent. They have troubles and difficulties of their own about minerals, and towns that do not affect the Cherokees. But their situation in most respects is like ours and the other Tribes of the Indian Territory. We are all in the same boat, tossed by the storm, and expecting a wreck. Our common purpose and effort should be to save what we can and all we can if we cannot save the boat ("The Atoka Conference. Cherokee, Choctaw, and Chickasaw Commissions Meet". *Cherokee advocate)*.[78]

---

77. Los Choctaws y Chickasaws dicen que están tratando de hacer eso, según dicen, la única alternativa es no hacer nada, lo que significará dejar a Estados Unidos libre para ejecutar sumaria y groseramente la intención declarada de sustituir un gobierno territorial por el gobierno tribal y de extinguir este último con un solo golpe. Por otra parte, el indio puede, por discretas negociaciones, ahorrarse una parte, si no toda su jurisdicción, durante un período considerable. Si se niegan a negociar en absoluto, todo irá, de una vez y para siempre. Así será con todos los demás sujetos de la negociación. Es, en este caso, la mitad del pan o nada. ¿Qué vamos a tener?
78. Así comenzaron los comisionados. Todo lo que podían hacer era comenzar, con dos comisiones ausentes. Fue una conferencia amistosa, pero melancólica. Indudablemente, los miembros de las comisiones Choctaw y Chickasaw son todos ellos muy patriotas e inteligentes. Tienen problemas y dificultades propias sobre los minerales, y los pueblos que no afectan a los Cherokees. Pero su situación en la mayoría de los aspectos es como la nuestra y las otras tribus del Territorio Indio. Todos estamos en el mismo barco, arrojados por la tormenta, y esperando un desastre. Nuestro propósito común y esfuerzo debe ser salvar lo que podemos y todo lo que podemos si no podemos salvar el barco.

Indudablemente las Cinco Tribus Civilizadas viajaban en el mismo barco y la tormenta de la Ley Dawes los perseguía. ¿Quizás debían resignarse a naufragar? Los indios *fullblood* querían resistir a la tormenta y buscar la forma de no ser náufragos, tratando de encauzar el barco hacia un puerto seguro.

El memorial de los fullblood

Por medio de las noticias publicadas en el periódico indígena, los indios *fullblood* tenían conocimiento de la frustración de los delegados cherokees en Washington; los *fullblood* no podían seguir esperando a que las acciones de los delegados y del gobierno tribal tuvieran efecto para solucionar los aspectos vitales de su existencia. Fue así como un grupo de delegados de los indios *fullblood* liderado por David Muskarat, procedente del distrito Flint, y Washington Swimmer, decidieron viajar a la capital estadounidense acompañados de un intérprete para entrevistarse con el presidente de Estados Unidos, William McKindley. Los *fullblood* llevaban consigo un memorial de agravios conocido como el *Fullbloods' Memorial* ("Off for Washington". *The Cherokee advocate* [Cherokee Nation], June 5, 1897, No. 33, Vol. 21). En éste los indios *fullblood* expresaban su preocupación por el desarrollo de la Ley Dawes y solicitaban su suspensión. El presidente McKindley escuchó a la delegación y leyó el memorial firmado por más de 1,600 indígenas *fullblood,* quienes no sabían leer y escribir inglés; los indios *fullblood* firmaron el memorial en su propio alfabeto, el sequoyah. Para los indios *fullblood* la destrucción del gobierno tribal significaba el fin de su comunidad, por ello la urgencia que tenían de ser escuchados en Washington, para tratar de salvar el bien más importante que tenían. Según el editor del *Cherokee advocate,* Waddie Hudson: "they thought it would only be their duty to let the United States government know that in destroying tribal government, they took away a thing most sacred to the full

blood Indian" ("Off for Washington". *The Cherokee advocate* [Cherokee Nation], June 5, 1897, No. 33, Vol. 21).[79]

Los indígenas fueron recibidos por el presidente en la Casa Blanca y sostuvieron un breve encuentro con él; éstas fueran las palabras pronunciadas por el intérprete J. R. Sequichie:[80]

> We came to protest against that portion of the bill transferring the jurisdiction form our tribal courts to the United States courts, and request the President. If possible, to grant consideration, as this bill was destructive our tribal government ("Report of Delegation". *The Cherokee advocate* [Cherokee Nation], July 3, 1897, No. 37, Vol. 21).[81]

En el memorial los *fullblood* le comunicaban al presidente de Estados Unidos la sorpresa que significó enterarse de la Ley Dawes, y que los cambios se producirían de manera inmediata ("*Fullbloods*' Memorial. Earnest Protest against Severance of Treaty Rights". *The Cherokee advocate* [Cherokee Nation], June 26, 1897, No. 34, Vol. 21). Los indígenas sostenían que la Comisión Dawes había llegado a Tahlequah hacía pocos días y que habían logrado una entrevista con los comisionados; en dicho encuentro los indios *fullblood* le solicitaron tiempo a la comisión:

> We could not understand the white man's laws which are in big books, and that we can not read English; but that our children, who are not attending school, are learning English and will after a while, be prepared to live un-

79. Pensaban que sólo sería su deber dejar que el gobierno de Estados Unidos supiera que al destruir el gobierno tribal, se llevaron consigo la cosa más sagrada de los indígenas *fullblood*.
80. Tres meses atrás los *fullblood* se habían reunido en los distritos que rodean al pueblo principal Tahlequah para discutir su situación, y concluyeron en la casa de Mike Pritchett, conciliador de los indios *fullblood* el envío de una delegación de indios a Washington, allí mismo redactaron el memorial y reunieron las firmas correspondientes. Para el financiamiento de la delegación, los indios *fullblood* lograron reunir $ 300 dólares para que pudieran permanecer varias semanas en la ciudad capital. The Cherokee advocate. "Off for Washington" [Cherokee Nation], June 5, 1897. N°33. Vol.21.
81. Llegamos a protestar contra esa parte del proyecto de ley que transfiere la jurisdicción de nuestros tribunales tribales a los tribunales de los Estados Unidos, y solicitamos al Presidente. Si es posible ponerla a consideración, ya que este proyecto de ley fue destructivo con nuestro gobierno tribal.

> der the white man's laws ("*Fullbloods*' Memorial. Earnest Protest Against Severance of Treaty Rights". *Cherokee advocate)*.[82]

Al no entender el idioma inglés, los indígenas consideraban que la medida más prudente era esperar a que sus hijos crecieran para negociar con ellos; para tal efecto necesitaban tiempo mientras sus hijos crecían.

De esta forma los indígenas le solicitaban a la Comisión Dawes no realizar la adjudicación de tierras y esperar hasta la próxima generación para efectuar dichos cambios, de esta manera podían asimilar con mayor seguridad el nuevo orden social, ya que sus hijos habrían entendido todo lo concerniente a las leyes estadounidenses. Como se observa, postergar el desarrollo de la Ley Dawes era una petición extrema para los indígenas, pues significaba que aceptaban las medidas, pero antes de que éstas se desarrollaran los *fullblood* necesitaban tener conocimiento de ellas para poder dejar atrás su sistema comunal y transitar hacia un nuevo orden con la certeza de que entendían cómo iba ser su nuevo comienzo.

En el memorial los indígenas *fullblood* subrayaban que ellos nunca habían estado de acuerdo con la individualización de las tierras, eran los blancos que generosamente habían sido adoptados por los cherokees quienes abrazaban dicha idea, pero no los indios *fullblood*. Bajo esta creencia, en el Congreso de Estados Unidos no se escucharon las opiniones de los jefes tribales sobre lo que pensaban los *fullblood,* por lo que los senadores sesgadamente aseguraban que los indios de sangre aprobaban las titulaciones individuales.

> And here we want to correct a mistake. We learn that it has been said in congress that many of us, the full-bloods; want the change in our government and our lands proposed by congress. This is not true. At this time no full-blood wants any change. Such reports are made at Washington only to deceive your friends in congress ("*Fullbloods*' Memorial". *Cherokee advocate)*.[83]

---

82. No podíamos entender las leyes del hombre blanco que están en los libros grandes, y no podemos leer inglés; Pero nuestros hijos, que no están asistiendo a la escuela, están aprendiendo inglés y después de un tiempo estarán preparados para vivir bajo las leyes del hombre blanco.
83. Y aquí queremos corregir un error. Aprendemos que se ha dicho en el congreso que muchos de nosotros, los full-bloods; quieren el cambio en nuestro gobierno y nuestras tierras propuesto por el congreso. Esto no es verdad. En este momento ningún

Aunque el *lobby* cherokee había intentado defender la nación india por medio de los tratados, los *fullblood* tampoco pasaron por alto su incumplimiento, ya que a partir de éstos, los cherokees habían refundado su comunidad. No obstante, a pesar de la confianza que los indígenas habían depositado en ellos, no había significado una garantía para las futuras generaciones; a los *fullblood* les había quedado claro que con el Gobierno estadounidense los contratos celebrados como acuerdos mutuos existían para romperse ("*Fullbloods*' Memorial". Cherokee advocate).

Los indios *fullblood* finalmente decían que después de todo dependían del Gobierno estadounidense, y que humildemente "*we place in your hands this paper, praying that you will withhold your approval of the bill now in Congress which provides for taking jurisdiction from our courts"* ("*Fullbloods*' Memorial". *Cherokee advocate)*.[84] Los *fullblood* sólo esperaban que el presidente William McKindley después de leer el memorial detuviera el desarrollo de la Ley Dawes y no firmara su aprobación. Sin embargo, antes de que los *fullblood* se reunieran con el presidente, éste ya había firmado y puesto a andar la Ley Dawes ("Report of Delegation". *The Cherokee advocate* [Cherokee Nation], July 3, 1897, No. 37, Vol. 21). El senador James H. Berry de Arkansas le informaba a los *fullblood* que los intereses de los cherokees estaban en manos de unos pocos en el Congreso, y además subrayaba que el Gobierno estadounidense no iba a remover a los intrusos.

> *I am as well acquainted with our affairs in the Territory, and nothing can prevent it. Condition in your country have greatly changed -instead of being inhabited by Indians you have permitted a great number of white people to come among you, and your possessions are held by a few Congress, at least, think so, and that fullbloods and poorer classes are crowded back in the hills. There are 300,000 white people among you, and the United States cannot and will not remove those people* ("Report of Delegation". *The Cherokee advocate)*.[85]

---

fullblood quiere cualquier cambio. Tales informes se hacen en Washington sólo para engañar a sus amigos en el congreso.

84. Ponemos en sus manos este documento, rezando para que no apruebe la aprobación del proyecto de ley en el Congreso que prevé la jurisdicción de nuestros tribunales.
85. Estoy tan familiarizado con nuestros asuntos en el Territorio, y nada puede impedirlo. La situación en nuestro país ha cambiado mucho; en vez de estar habitados por los indios, han permitido que un gran número de blancos vivan entre vosotros, y vuestras posesiones están ocupadas, unos cuantos congresistas, por lo menos, piensan así,

Lo que más temían los *fullblood* era la eliminación del gobierno tribal y quedar desprotegidos y huérfanos para enfrentar un mundo incierto. De esta manera, los *fullblood* volvieron a la nación cherokee sin ningún tipo de respuesta para afrontar su futuro.

De la acción política al retorno del origen

Al igual que sus representantes tribales, los *fullblood* utilizaron los mecanismos políticos existentes para oponerse a las medidas del Gobierno estadounidense, pero al agotarse la acción diplomática y sin conseguir ningún tipo de respuesta los *fullblood* recurrieron a la protesta abierta y oculta para expresar su inconformidad contra la Ley Dawes. Después de las primeras titulaciones de tierras, los indios *fullblood* decidieron reunirse en las montañas para tratar de recrear la vida comunitaria por medio de la danza, el canto, los relatos y todas aquellas actividades que de alguna manera reflejaban el espíritu de la comunidad cherokee. Con el desarrollo de la individualización de tierras, la comunidad estaba a punto de perderse, pues cada familia debía volcarse a su propio sostenimiento y hacerse cargo de sí misma con la porción de tierra que le había sido entregada, dejando a un lado los vínculos de parentesco y de consanguinidad que no eran próximos, ni inmediatos. Los *fullblooods* no estaban dispuestos a abandonar las relaciones sociales que a lo largo de varias generaciones habían logrado forjar y con las cuales había sido posible su sobrevivencia en los tiempos más aciagos, como el suceso del "valle de lágrimas". El trabajo cooperativo, la ayuda mutua y el saber que pertenecían a un grupo social en el que compartían una visión del mundo, fue lo que los impulsó a seguir adelante. Si la Ley Dawes les había arrancado las tierras comunales y había anulado su gobierno tribal, los *fullblood* no estaban dispuestos a renunciar a sus vínculos comunitarios, un bien intangible que no podía ser fácilmente liquidado.

---

los fullbloods y las clases más pobres están abarrotados de nuevo en las colinas. Hay 300.000 blancos entre ustedes, y los Estados Unidos no puede y no va a remover a esas personas.

En 1904 las autoridades ya se habían percatado de los encuentros que sostenían los *fullblood* en las montañas. El diario de Oklahoma *Muskogee Phoenix*, advertía a la población sobre las acciones de los indios, las cuales eran tenidas como extrañas y difíciles de explicar:

> Last night the Phoenix received a telephone message From J. H. Holden editor of the Post at Fort Gibbson, satting that there was considerable anxisty there on account of a party of seven hunters from that place who are in the Greenleaf mountain, and their friends had been unable to hear from them for several days. The last time the hunters were heard from they were in the section which is now supposed to be filled with Keetoowahs [...] and expected to return in a day or two. But they neither come nor sent Word ("Indian gathering at braggs". *Muskogee Phoenix Daily* [Indian Territory], January 26, 1904, No. 107).[86]

Como se informaba en la prensa de la época, los *fullblood* se reunían por varios días en las montañas de Greenleaf, y muchos de ellos estaban relacionados con la *Keetoowah Society,* una organización creada por los *fullblood* cuyo objetivo era preservar las tradiciones cherokees y luchar por la autonomía de los indios. Creada antes de la Guerra Civil, en 1859, los keetoowahs integraban la vida tradicional y las ceremonias religiosas con los asuntos políticos, ya que era inconcebible que no estuvieran relacionadas. La mayor parte de sus miembros vivían en las montañas y en las colinas, las cuales aún no estaban habitadas por intrusos; en éstas, una pequeña proporción de *fullblood* sabían leer y escribir inglés (United Keetoowah Cherokee History, 2006: 6). Con el desarrollo de la Ley Dawes, los indígenas comenzaron a realizar actos de resistencia de manera abierta; según el agente de indios Robert Owen, los *fullblood* eran "unánimemente hostiles a cualquier acto que perturbara la paz y la seguridad" (Holm, 2005: 26). Los *fullblood* que participaban en la vida espiritual cherokee rehusaban el

86. Anoche, el Phoenix recibió un mensaje telefónico de J.H. Holden, editor del Post en Fort Gibbson, afirmando que allí había una considerable inquietud debido a un grupo de siete cazadores de ese lugar que están en la montaña de Greenleaf, y sus amigos no han oído de ellos durante varios días. La última vez que se escuchó a los cazadores estaban en la sección que ahora se supone debe de estar lleno de Keetoowahs (...) y se esperaba que ellos regresaran en un día o dos. Pero ellos no vinieron, ni enviaron alguna palabra.

proceso de adjudicación de tierras. Recluirse en las montañas y abrazar la vida comunal era una forma de resistencia ante el nuevo orden social.

De acuerdo con Tom Holm:

> The resiliency of peoplehood does not necessarily lie in the fact that it possesses the four aspects of place, sacred history, ceremonial cycle, and language, but in the intricacy with which these aspects are connected. Simply put, without all four elements in place there would be no order in the world. To a particular people, the loss of even one of these elements spelled the loss of the other three and, consequently, their eventual extinction (Holm, 2005: 23).[87]

Al ver seriamente amenazado el orden comunal, los *fullblood* abrazaron los aspectos más importantes de su vida tradicional, como eran: el espacio, la historia sagrada, la vida ceremonial y la lengua, y a éstos se aferraron. No era de extrañar que los blancos y los intrusos comenzaran a denunciar las acciones de los indígenas en las montañas. Para ellos, estas reuniones sólo tenían un objetivo: *"threatening to return and kill the whites"* ("Two bands are gathering. Meeting at Texana Sends Men to Ask Protection of the Officers". *Muskogee Phoenix Daily* [Indian Territory], January 26, 1904, No. 107).[88] Los blancos denunciaban que al salir los *fullblood* de sus hogares camino a la montaña ellos proclamaban: *"they would return, and when they did they would leave only the birds and the snakes living"* ("Two bands are gathering. Meeting at Texana Sends Men to Ask Protection of the Officers". *Muskogee Phoenix Daily)*.[89] El anuncio del retorno de los *fullblood* fue interpretado por los blancos como una rotunda amenaza, por lo que pidieron protección a los oficiales. El capitán John West desplegó una compañía de militares a las montañas para tener información sobre las acciones de los indios, pues no sabían exactamente qué signifi-

---

87. La resiliencia de la gente no reside necesariamente en el hecho de que posee los cuatro aspectos del lugar, la historia sagrada, el ciclo ceremonial y el lenguaje, sino en la complejidad con la que estos aspectos están conectados. En pocas palabras, sin los cuatro elementos en su lugar no habría orden en el mundo. Para un pueblo en particular, la pérdida de uno de estos elementos significa la pérdida de los otros tres y, en consecuencia, su extinción eventual.
88. Amenazando con regresar y matar a los blancos.
89. Regresaran, y cuando lo hagan dejaran sólo las aves y las serpientes vivas.

caban sus palabras y lo que hacían los *fullblood* reunidos, la única información con la que contaban era el robo de dos caballos y los encuentros que sostenían los ketoowahs con un grupo *fullblood* de los creek llamados "*the snakes band*", con quienes planeaban unir fuerzas ("Two bands are gathering. Meeting at Texana Sends Men to Ask Protection of the Officers". *Muskogee Phoenix Daily)*.

De igual manera, los *fullblood* comenzaron a realizar plantones en los trenes. Un número considerable de indios se concentraban en espacios públicos sin pronunciar palabra alguna. Querían dejar de ser invisibles para el nuevo contingente de población que de forma aplastante estaba tomando sus tierras con el apoyo del Gobierno estadounidense. Los cherokees *fullblood* no querían pasar inadvertidos ante el desarrollo de la Ley Dawes. Las reuniones en las montañas y las concentraciones en los lugares públicos eran un ejemplo de ello.

> Last night when the Iron Mountain train came in from Braggs passengers report a big bunch of full-blood Indians gathering at that place. They will not explain their presence there and say nothing, except that they do not mean harm to white men. It is reported that they are planning vengeance on a lot of half-breeds who the full-bloods say have been assisting the government in the allotment of lands ("Indian gathering at braggs". *Muskogee Phoenix Daily)*.[90]

Los indios *fullblood* de las Cinco Tribus Civilizadas, reconocidos como los "conservatives indians" porque se apegaban a sus tradiciones y su sistema de creencias, se rehusaron a tomar las tierras en propiedad individual. Para los *fullblood* las adjudicaciones de tierras no fue una elección, sino una medida que los forzaba a su extinción. En palabras de Tom Holm, la individualización de tierras significaba para ellos

> *the death of the tribal relationship with the spirit the world, the disappearance of entire belief and value systems, and the loss of all tribal knowledge. The notion*

---

90. Anoche, cuando el tren de Iron Mountain llegó desde Braggs, los pasajeros reportaron que un gran grupo de indios full-blood se reunían en ese lugar. Ellos no explicaron su presencia allí y no dirán nada, excepto que no significa un peligro para los hombres blancos. Se ha informado de que están planeando la venganza a un montón de mestizos, según los full-bloods ellos han estado ayudando al gobierno en la asignación de tierras.

of universal order would be extinguished along with the death of language and its connection with landscape (Holm, 2005: 24).[91]

Fue así como en 1895, luego de la proclamación del Acta Curtis, los *fullblood* pertenecientes a los creek, los choctaw, los chickasaw y los cherokees formaron la sociedad de las cuatro madres: "*The Four Mother Society*". Aunque podría ser vista como una organización política fundada en gran parte para oponerse a la asignación de tierras, fue verdaderamente un movimiento religioso (Holm, 2005: 25). Los miembros de esta organización se opusieron a la asignación de tierras y estaban dispuestos a ir a la cárcel por negarse a tomar las tierras en propiedad individual. Esta sociedad de indios *fullblood* hizo saber a la Comisión Dawes que no estaban dispuestos a ser absorbidos al interior de la sociedad blanca, y denunciaban la corrupción y el fraude al interior del proceso de asignación de tierras (Holm, 2005: 25). Ante esta situación, los cherokees *fullblood* presentaron una propuesta al Gobierno federal, que consistía en que las tierras adjudicadas fueran concedidas por medio de un título comunal, de esta forma los indígenas podían mantener su corporación y las relaciones tribales (Debo, 1984: 34). Sin embargo, como era de esperarse esta propuesta fue rechazada por el Gobierno de Estados Unidos. En consecuencia, los *fullblood* comenzaron a idear otro tipo de estrategias de resistencia. Las acciones de los *fullblood* empezaron a transitar de la negociación con las autoridades federales, a la conservación de su visión de mundo, y con ello la vuelta al origen.

Aunque su mundo había sido atomizado, aún quedaban importantes bienes intangibles que no podían ser fácilmente arrancados del espíritu del hombre. La asimilación del indígena al interior de la sociedad angloamericana pudo llevarse a cabo por medio de la coacción, la anulación de los tratados y el desconocimiento de las autoridades tribales. Pero la absorción del indígena al interior del nuevo orden social no podría efectuarse de manera inmediata. De este modo los *fullblood* se apegaron a sus cosmovisiones y al conocimiento tribal que aún subsistía disperso en los distintos grupos

91. la muerte de la relación tribal con el espíritu del mundo, la desaparición de toda creencia y sistemas de valores, y la pérdida de todo conocimiento tribal. La noción de orden universal se extinguiría junto con la muerte del lenguaje y su conexión con el paisaje.

indígenas pertenecientes a las Cinco Tribus Civilizadas. La Sociedad de las Cuatro Madres tuvo como objetivo resistir a la adjudicación de las tierras a partir de la conservación de su sistema de creencias:

> A*t the heart of the resistance were the beliefs that religion was organically connected with the land and that societies were living entities that could not be changed without creating a degree of chaos. Native America religion was alive; God, the Creator, the Great Mystery, the spirit were still part of the landscape and heavens and were still interacting with human begins [...] The resistance to the vanishing policy was a spiritual as well as political movement* (Holm, 2005: 30).[92]

Para evitar que la totalidad del mundo como era concebido por los cherokees se perdiera, es decir el mundo organizado con sentido en el que las cosmovisiones, el sistema de creencias, la tenencia comunal de la tierra y el gobierno tribal estaban fuertemente integrados por una fuerza que mantenía la unicidad de las diferentes cualidades y las hacía actuar (Dux, 2012: 105), los cherokees, en especial los *fullblood* se aferraron al "*Spirit of the World*" o "*Great Spirit*". Concebido como la fuerza de origen y motor de la totalidad del mundo, donde convergía una espiritualidad absoluta y en la que participaba el hombre.

Los *fullblood* se resistieron a que el mundo como totalidad se extinguiera y se refugiaron en el ámbito más profundo de sus creencias. Al dirigirse a las montañas, los indígenas comenzaron a rescatar el mundo espiritual, fundiéndose en éste, llenando de sentido sus vidas. Por esta vía los *fullblood* advertían que su poder transformador de la realidad sólo era posible cuando reproducían las prácticas que conducían a que el mundo como totalidad siguiera existiendo, aunque fuera forzado a desdibujarse al interior del nuevo orden social. El indígena volcó todos sus esfuerzos a buscar el origen, es decir la "causa de todo suceso" (Dux, 2012: 106), el origen del origen. Para los cherokees, el origen era el espíritu del

---

92. En el centro de la resistencia estaban las creencias de que la religión estaba orgánicamente conectada con la tierra y que las sociedades eran entidades vivientes que no podían ser cambiadas sin crear un grado de caos. La religión de los nativos americanos estaba viva; Dios, el Creador, el Gran Misterio, el espíritu todavía formaban parte del paisaje y los cielos y todavía interactuaba con los seres humanos (...) La resistencia a la política de desaparición fue un movimiento tanto espiritual como político.

mundo el cual ordenaba y mantenía la vida; en torno a éste los *fullblood* trataron de organizar su realidad; fuera de ésta no era posible concebir el mundo ni encontrar un lugar en él. Al revivir el universo ceremonial, los *fullblood* pensaban que era posible conectarse con el origen mediante la participación en los ciclos rituales; el orden comunal y las relaciones tribales podrían seguir existiendo de manera paralela al desarrollo de un mundo individualizado.

Los cherokees *fullblood* se concentraron en restaurar la religión ancestral y encontraron apoyo en la organización conocida como la *Nighthawk Keetoowah Society,* la cual surgió como resultado del proceso de adjudicación de tierras. Creada por Redbird Smith, hijo de Pig Smith, senador cherokee perteneciente a los keetoowah, tras su muerte Redbird tomó su lugar (Smithsonian Institution, 2004: 366) y llamó a los indios *fullblood* a oponerse a la individualización de tierras. Redbird concluía que la solución final no era continuar en disputas políticas con la Comisión Dawes y con el Gobierno de Washington, para él era necesario restaurar el balance a partir de las propias acciones y las propias creencias (Stremlau, 2011: 166); afirmaba que debían *"get back what Keetoowah had lost"* (Stremlau, 2011: 166).[93] En 1889, disidentes de los keetoowahs creyeron que el propósito moral del grupo se había olvidado, y era prioritario defender la religión tradicional, y de manera secundaria el trabajo político; un año más tarde Redbird fue electo como capitán del Distrito de Illinois y fundó junto con los keetoowah tradicionales la *Nighthawk Keetoowah Society,* rompiendo el vínculo con la *keetoowah society*. Redbird y sus seguidores se enfocaron en revitalizar la antigua religión cherokee. Instruidos por los natchez, en particular por el líder religioso Creek Sam, quien vivía al sur de Tahlequah, enseñó a Redbird los fundamentos de la religión ancestral, sintetizando las creencias de la antigua tribu cherokee con la de los natchez.[94]

---

93. Recuperar lo que los Keetoowahs habían perdido.
94. Aunque los natchez eran tribus separadas de los cherokees desde 1830. Los natchez originarios del sur del Mississippi también fueron forzados a desplazarse al Territorio Indio, al destruir los franceses su nación en 1730, y ser diezmados por las enfermedades en contacto con los europeos, los natchez trataron de sobrevivir al lado de la nación cherokee. En 1870 su líder religioso era Creek Sam e instruyó a los Keetoowah tradicionales y al grupo de los Cuatro Madres sobre el fuego sagrado que había sido traído desde el este, y a partir del rescate de la religión ancestral trataron de resistir

Las reuniones de los miembros de las extintas Cinco Tribus Civilizadas les permitieron a los *fullblood* conjurar un fin común, la vuelta al origen rescatando las prácticas de la religión antigua. La creación de la *Fourth Mother Society* y los *Nighthawk* respondía a la crisis por la que atravesaban los cherokees. La anulación del gobierno tribal, el desconocimiento de los tratados y la entrega de los títulos individuales conllevó al vigor de la corriente tradicionalista. Pero ¿cómo explicar esto? Para los *fullblood,* el rescate de los principios creadores fue el modo a través del cual trataron de organizar el mundo ante el caos que se desarrollaba en sus vidas. Para recobrar la estabilidad, los cherokees fueron en busca del origen.

Refugiarse en las montañas para practicar y sintetizar el conocimiento ancestral en uno solo a través del *stomp ground* y el fuego sagrado fue la forma como los *fullblood* trataron de resistir a la Ley Dawes.[95] Además de las prácticas religiosas, los *nighthawks* reafirmaron los tratados y se rehusaron a la entrega de los títulos individuales, no sólo porque los convertía en propietarios individuales, sino que la entrega de títulos transgredía las leyes de Dios. Los *fullblood* concebían el ingreso al nuevo orden social como una ruptura con su antigua forma de vida, la cual había sido ordenada por el Creador último del Universo; entrar al mundo de las individualizaciones significaba para ellos un agravio a su origen y a la fuente principal que determinaba la vida. Por ello los *fullblood* se esforzarían por mantener viva la fuerza del origen a través de los ciclos rituales y el fuego sagrado, esperando a que su mundo no se disolviera por completo. Así lo narraba el periódico local

---

al cambio del gobierno tribal. Barnett James, *The Natchez Indians. A history to 1735* (United States of America: The University Press of Mississippi, 2007), 132-134.

95. El *stomp ground* era la danza tradicional cherokee en el centro se encendía el fuego sagrado que representaba la vida alrededor del sol. Alrededor de esta se establecían siete glorietas que representan los siete clanes sagrados. En cada una de ellas se encontraba una tienda reservada para uno de los jefes de los siete clanes. En un primer momento se reunían los ancianos en torno al fuego sagrado junto con los curanderos y los representantes de los sietes clanes y daban inicio a la danza, y en un segundo momento se convocaba a la población en general a danzar. De manera paralela se suministraba medicina tradicional, y los indígenas asistían al río para un ritual de purificación. El stomp ground duraba toda la noche, y era considerada por los cherokees la ceremonia más importante en torno al fuego sagrado. Sobre el desarrollo del *stomp ground* se profundizará más adelante. **Proceedings of Keetoowah Societies, Box 1, Folder 14**; United Keetowah Band of Cherokee Indians; OHS.

Muskogee Phoenix, cuyos reporteros ya se habían acercado a las montañas para observar y entender la reunión de los *fullblood*. El titular de la crónica era así: "*Furiously, around the great fire, Indians dance to beat of the tom tom: as of old*".[96]

> Today in the wilds of the Wichita mountains in Indian Territory is being enacted one of the most peculiar forms of religious worship ever known. Members of the Quiche and Nineyese Indians are the actors in the interesting ceremony. Every saturday afternoon Chief Pok-ota-la and medicine chief Kiatta gather their followers together and there soon arrive at a selected spot deep within the mountain fatness, about two hundred indiana both men and women [...]
>
> Taking a position in the center of the group which is previously seated, the medicine chief utters a few words, his body swaying to the right and left, slowly at first, he breaks into a weird dance, a tom tom is beat in vigorously and one by one the Indians fall in line, dancing in a circle innumerable times ("Furiously, around the great fire, indians dance to beat of the "tom tom: as of old". *Muskogee Phoenix Daily* [Indian Territory], April 21, 1907, No. 208).[97]

Reunidos en las montañas los *fullblood* trataban de escapar a la individualización, manteniendo vivas sus ceremonias las cuales podían durar entre cuatro y cinco días, aunque los blancos las rechazaran y las denunciaran a las autoridades, los indígenas huían a las montañas y desarrollaban el *stomp ground;* refugiados en las colinas, los *fullblood* se negaban a aceptar los títulos de propiedad:

> The Indians did not accompany these fugitives on their nocturnal raiding nor did they assist them other than to allow them to put up their tents a t the Stomp Ground. Some full-bloods even sought to avoid possible trou-

---

96. Furiosamante, alrededor del gran fuego, los indios danzan al golpear el tom tom: como antaño.
97. Hoy en las montañas de Wichita en el territorio indio se está promulgando una de las formas más peculiares de culto religioso jamás conocido. Miembros de los indios Quiché y Nineyese son los actores de una interesante ceremonia. Todos los sábados por la tarde, el jefe Pok-ota-la y el jefe de medicina Kiatta reúnen a sus seguidores y pronto llegan a un lugar seleccionado dentro de la montaña, unos doscientos hombres y mujeres indígenas (...)

    Toman posición en el centro del grupo que está previamente sentado, el jefe de medicina pronuncia algunas palabras, su cuerpo se balancea a la derecha y a la izquierda, lentamente al principio, ejecuta una danza extraña, un tom tom que es golpeado vigorosamente y uno por uno los indios caen en fila, bailando en un círculo por innumerable tiempo.

> ble by moving a mile west, while others, through Eufaula Harjo and Barney McGfilbra [...] mostly full bloods, against allotment of lands in severalty and the removal of restrictions from the allotments (Bolster Hallin, 1976: 42).[98]

Sin embargo, agentes de la Comisión Dawes forzaron su inscripción en el *Dawes Roll*. En 1907 Redbird junto con otros líderes fueron encarcelados e inscritos después de salir de la cárcel. A ellos no se les permitió seleccionar las tierras, su propiedad individual fue dispuesta entre los cherokees de sangre mixta para fragmentar y disolver la resistencia. Pese a esto, en las montañas aún se escuchaba el tom-tom de las danzas; en secreto y alejados de los blancos, los indios trataron de que su mundo sagrado estuviera presente en medio de los grandes cambios (Smithsonian Institution, 2004: 367).[99] Al acabarse el gobierno tribal cherokee, y al tener poca resonancia las acciones institucionales tanto de la nación tribal como de los *fullblood,* estos últimos se aferraron al universo sagrado que se traducía en el desarrollo de las danzas, en particular el *stomp ground*, el fuego sagrado y la recuperación de los siete clanes primarios. Al activar el origen de la totalidad del mundo, los cherokees trataban de aferrarse mediante sus prácticas rituales a la antigua forma de organización tribal.

La vuelta al origen no fue simplemente un desplazamiento del ámbito político al ámbito religioso, fue la única forma que encontraron los cherokees fullblood para construirse como sujeto al lado de su familia extensa, en un momento en que era forzado a

---

98. Los indios no acompañaban a estos fugitivos en sus incursiones nocturnas ni les ayudaban más que para permitirles que pusieran sus tiendas en la tierra del Stomp Ground. Algunos full-blood incluso trataron de evitar posibles problemas moviéndose a una milla al oeste, mientras que otros, a través de Eufaula Harjo y Barney McGfilbra, (...) mayoritariamente eran *fullbloods* que estaban en contra de la asignación de tierras en propiedad privada y la eliminación de las restricciones.
99. Un artículo en el *Cherokee advocate*, muestra que los cherokees estaban informados sobre los que sucedían en las otras tribus indígenas de Estados Unidos. Los cherokees por ejemplo tenían conocimiento de la masacre de *Wounded Knee* perpetrado a los indios siux, y del significado de las danzas. Los cherokees registraban los acontecimientos que sucedían allí. Se puede pensar que ante el efecto represivo del gobierno de los Estados Unidos a las danzas de los indios, los cherokees fullblood decidieron practicarla fuera del alcance de los blancos "Passing of the Indian" The cherokee advocate [Cherokee Nation], June 12, 1897. N°34. Vol.21. De igual forma, los cherokees, llamaban la atención sobre la resistencia que encontraban los indios en los Cristianos y Metodistas que sancionaban esta práctica. "Girls don't dance" The Cherokee advocate [Cherokee Nation], July 22, 1893. N°49. Vol.7

convertirse en individuo, y enfrentar por sí mismo su destino. Al estar cercados todos los planos de su vida comunitaria, volver a la religión ancestral y refugiarse en los fundamentos espirituales del pueblo cherokee, les permitió a los indígenas fullblood definir su lugar en el mundo, así como identificarse como miembro de la extinta comunidad al interior de un orden social que le era ajeno, y desconocido, volver a la religión ancestral mediante prácticas ceremoniales específicas, fue el último baluarte que le quedaba a los indígenas de su comunidad.

Pero ¿en que consistía la vuelta al origen? Los cherokees al igual que otras tribus de América, no dejaron que su mundo comunal se apagara cuando la individualización llegó a sus vidas. En tiempos de crisis los indígenas activaron con fervor las prácticas ceremoniales y religiosas, por medio de ellas, las cosmovisiones tribales volvieron a tomar lugar, así como formas particulares de entender el orden social y natural, a éstas se recurrieron los indígenas para hacer frente a las transformaciones. En el próximo capítulo se explorará el universo espiritual cherokee, fundamento y vida de la extinta comunidad tribal durante el desarrollo de la individualización de tierras.

Capítulo 8
La vuelta al origen: los fullblood y el rescate de su mundo

La pérdida de las tierras comunales, el gobierno tribal y la negativa del Gobierno estadounidense a ratificar los tratados fue visto por los cherokees *fullblood* como el inicio de una etapa en la historia de su comunidad en la que era necesario volver a sus principios originarios para poder sobrevivir en un mundo individualizado, donde la propiedad del jefe familiar determinaba la vida de cada hombre. Si bien a los cherokees que habían contraído matrimonio con blancos no les fue extraña la propiedad individual, y la mayoría de ellos se conformaron con el fin de la tierra comunal y el gobierno tribal, para los cherokees *fullblood* ésta no era una opción, por lo que luego del proceso de individualización de tierras ellos construyeron una alternativa de vida al interior de las adjudicaciones basada en el rescate de sus antiguas forma de ver y de relacionarse con el mundo.

Para los *fullblood* el fin de la tierra comunal no significaba la pérdida de los lazos cherokees basados en relaciones de parentesco y de sus tradiciones. Bajo la dirección de Redbird Smith y la constitución de la *Nighthawk Keetoowah Society*, los *fullblood* encauzaron el sentido de su mundo volviendo a la cosmovisión indígena, convirtiéndose ésta en una fuente para ratificar su existencia y vivir en la sociedad estadounidense. La reinvención del mundo cherokee fue la estrategia que utilizaron los *fullblood* como un medio para asegurar la permanencia del universo comunal. A través de la reconstrucción de su cultura los *fullblood* pensaron que era posible actuar en un contexto transformado por las adjudicaciones; para ellos aceptar la tierra en propiedad individual no significaba renunciar a la comunidad. En este capítulo se reconstruye cómo los cherokees idearon mecanismos para producir su propio futuro ligado profundamente a la recomposición de sus tradiciones y la reinvención de su pasado indígena. De esta manera los

cherokees volvieron a formas de vida de sus antepasados y entraron al mundo moderno recuperando su historia e interpretando su cultura basadas en el universo ceremonial; con ello legitimaban su existencia tribal luego de la eliminación del gobierno indígena y el despojo de los bienes comunales.

Los cherokees reafirmaron su diferencia al interior de un contexto violento de asimilación mediante actos públicos y privados, y no esperaron a que el Gobierno estadounidense les diera voz a sus creencias mediante el empleo de la etnografía. Los cherokees tomaron la palabra, recuperaron sus tradiciones, y por medio de ellas manifestaron la continuidad tribal, aunque sus narraciones, sus representaciones y los objetos con los cuales se demostraba ser una comunidad con muchos años de existencia se hubieran perdido. Su estrategia fue reinventarse como indios bajo sus propios términos en un momento en que se pretendía suprimir todo aquello que remitía a la idea de una vida comunitaria, de un gobierno tribal autónomo, en ultimas todo lo relacionado con la existencia de una nación india.

Durante la Guerra Civil los cherokees conformaron la *Keetoowah Society*, una organización secreta que luchaba por la autonomía de los indígenas y veían con recelo que se tratara de emular el Gobierno estadounidense en su comunidad, la Keetoowah promulgaba la continuidad del gobierno cherokee sin necesidad de establecer un Estado al interior de la comunidad. Para terminar el siglo XIX, en 1889 se conformó la *Nighthawk Keetoowah Society*, la cual nació como una rama de la *Keetoowah Society* pero involucraba la recreación de prácticas ceremoniales antiguas y el desarrollo del gobierno tribal basado en los clanes. Éste fue el último movimiento de revitalización de los cherokees en el siglo XIX como resultado del desarrollo de la individualización de las tierras comunales, y basados en éste, los indios *fullblood* confrontaron el orden social estadounidense en uno de los momentos más difíciles para exteriorizar la identidad indígena.

Según Rusell Thorton, los indios actuaron de la misma forma ante las situaciones que generaban cambios en el orden social; cuando esto ocurría los *fullblood* activaban su mundo tradicional con el fin de mitigar los efectos que estas transformaciones podrían producir en su vida cotidiana (1985: 125). De acuerdo con Bernard Sheehan, estas acciones eran resultado de la crisis que

atravesaba la población indígena, por lo que buscaron en la cultura la estabilización de su mundo:

> Outbreaks of prophetism among the tribes most seriously affected by the white man's advance across the continent. As native land holding diminished, the remaining territory assumed a powerful sacral meaning. Pan-Indian's, also a symptom of crisis among the native people, facilitate the spread of belief in the earthly deity. Ironically, in their desperate search for a solid base upon which to secure their crumbling culture, the Indians turned to an idea generated in the imagination of their enemies (Sheehan Bernard, 1988: 576).[100]

Con ello los indígenas a finales del siglo XIX proyectaron la imagen que los blancos habían construido sobre ellos, en torno a la idea de dotar a la tierra de un significado sacro, en especial la tierra que había quedado después de las adjudicaciones; basados en dicha proyección, los indígenas se presentaron como actores sociales opuestos a la política federal de adjudicación y eliminación de la propiedad comunal. Volver al origen y reconstruir su cultura fue una respuesta consciente por parte de los grupos tribales en contra de las adjudicaciones. Al mantener la percepción de los blancos, se aseguraba la existencia de la comunidad y se fortalecía la movilización social basada en una representación elaborada previamente por sus adversarios.

Acontecimientos como la migración de las tierras originarias de Georgia hacia el oeste del rio Mississippi , la necesidad de consolidar un gobierno centralizado indígena para poder ser reconocidos como nación tribal, sumado al desplazamiento forzado hacia el Territorio Indio y la aculturación de una parte importante de su población, fueron las situaciones que tuvieron que sortear los cherokees a lo largo del siglo XIX y ante las cuales los indios *full-blood* respondieron reinventando sus tradiciones. Las danzas y las reuniones secretas fortalecían los lazos de reciprocidad y obliga-

---

100. Brotes de profetismo entre las tribus más gravemente afectadas por el avance del hombre blanco a través del continente se presentaron. A medida que disminuyó la tenencia de tierras nativas, el territorio restante asumió un poderoso significado sacro. Pan-indio, un síntoma de crisis entre los pueblos nativos, facilitando la difusión de la creencia en la deidad terrenal. Irónicamente, en su búsqueda desesperada de una base sólida para asegurar su desmoronada cultura, los indios afirmaban con esto el imaginario que de ellos tenían sus enemigos.

toriedad entre los indios; igualmente expresaban el deseo de los *fullblood* de conducir su existencia por medio del mantenimiento del orden social tribal. Pero, ¿cómo explicar que los cherokees recurrieran a esta estrategia? y ¿por qué una y otra vez los indios *fullblood* reactivaban el universo ceremonial antiguo? La respuesta debe buscarse en la necesidad de los cherokees por encontrar formas distintas de vivir al interior de un proceso complejo y violento de asimilación, que a su vez respondía al imaginario que los blancos habían elaborado de ellos. Al inventar maneras de vivir como indios en el siglo XX, no como parte de una supervivencia arcaica sino como un proceso en marcha (Clifford, 1995: 23-24), los cherokees construyeron un dominio de verdad mediante la recuperación de fragmentos de su pasado; con éstos trataron de dar un orden coherente a su propias tradiciones perdidas como resultado de los múltiples desplazamientos experimentados. Así, sobre la discontinuidad de su mundo tradicional los cherokees reconstruyeron un universo ceremonial, convirtiéndose finalmente éste en el fundamento de la comunidad luego de las adjudicaciones de tierras. Una cultura podía adaptarse, morir, desaparecer, pero también podía volver a inventarse y restablecerse, esto lo comprendieron los indígenas *fullblood* cuando se percataron de que sin tierra y sin gobierno tribal era posible que su comunidad finalmente se desvaneciera; pero también existían otras alternativas que se encontraban en el plano inmaterial. De acuerdo con James Clifford:

> Una comunidad, a diferencia de un cuerpo, puede perder un "órgano" central y no morir. Todos los elementos esenciales de la identidad son, bajo determinadas condiciones, reemplazables: la lengua, la tierra, la sangre, el liderazgo, la religión. Existen tribus viables, reconocibles, en las que cada uno o, incluso, la mayor parte de estos elementos están perdidos, reemplazados o ampliamente transformados (Clifford, 1995: 395).

Los *fullblood* se dedicaron a elaborar un relato continuo y lineal de su cultura con elementos cohesionadores; tenían conocimiento de la discontinuidad de su cultura, por lo tanto la recuperación de ésta resultó ser una tarea difícil. Si bien a lo largo de su historia habían logrado sobrepasar múltiples rupturas en la historia de su comunidad, las adjudicación de tierras y el fin de su gobierno tribal no sólo aniquiló la existencia del gobierno tribal, sino amenazó

por completo la permanencia del grupo indígena al interior de la sociedad estadounidense. Sin embargo, los *fullblood* se propusieron reinventar de nuevo la comunidad bajo otros patrones. Pero, ¿cómo hacerlo?, ¿acaso referentes culturales que estaban disgregados no sólo en el Territorio Indio, sino a lo largo de toda la ruta de emigración podían ser recuperados?, y ¿éstos eran suficientes para la construcción de una comunidad basada en la identidad? Ir al pasado que se presentaba discontinuo por las múltiples fragmentaciones y elaborar una narrativa coherente para concebir una forma de vida al interior de las adjudicaciones y justificar su identidad fue el propósito de Redbird y la *Nighthawk Society,* ya que al no estar listos para participar al interior del orden social estadounidense, los *fullblood* necesitaban crear una alternativa diferente sin presentarse abiertamente como un grupo opositor. En palabras de Clifford: "en un contexto presente de sincero resurgimiento" (Clifford, 1995: 400), los *fullblood* seleccionaron racionalmente los elementos que iban a ser restablecidos y encontraron en su antiguo orden tribal, así como en sus creencias basadas en la reactivación del principio divino, el *Great Spirit*, la forma para elaborar una narrativa coherente que entretejía su pasado, su acción en el presente y la imaginación de su futuro.

Para el Gobierno de Estados Unidos no era desconocido que los indígenas reanudaran sus prácticas ceremoniales como lo habían hecho en años anteriores. Pero el poco entendimiento de sus formas de acción y la concepción del Gobierno de considerar las reuniones como una amenaza al orden establecido, llevó a que las distintas formas de culto pasaran de ser públicas a desarrollarse en las montañas. En secreto, los *fullblood* trataron de consolidar sus tradiciones ligadas al *Great Spirit*. Lejos de la presencia de las autoridades y de los intrusos legalizados, los indígenas *fullblood* se reunían con la certeza de recuperar su antiguo orden social y el control de su destino. Pero, ¿qué significaba volver al origen? y ¿por medio de qué acciones y prácticas los cherokees reanudaron sus tradiciones?

La construcción de un nuevo orden

Si bien la *Keetoowah Society* tuvo como objetivo preservar la vida tradicional y se esforzó porque las costumbres fueran transmiti-

das a los cherokees de sangre mixta, un ala de esta sociedad consideraba que no era suficiente subrayar en mantener los lazos de parentesco entre los cherokees, ya que luego de las individualizaciones los matrimonios mixtos entre blancos e indígenas fueron aceptados sin recelo. Al interior de estas familias los cherokees de sangre mixta se confundían entre los blancos y acogían sus valores familiares (United Keetoowah Band of Cherokee Indians, 2007: 7). Frente a este hecho, Redbird Smith fundó la *Nighthawk Keetoowah Society* como una rama alterna de la *Keetoowah Society;* de ella se desvincularon por completo.

De manera radical y en coherencia con lo acordado, los miembros de la *Nighthawk Keetoowah Society* no se inscribieron al *Enrollment Cards* y huyeron a las montañas para evitar las adjudicaciones. Redbird Smith emprendió la búsqueda de las personas que tenían conocimiento de las prácticas ceremoniales antiguas, pero no encontró entre los cherokees personas que las practicaran, por lo que decidió buscar información entre los sobrevivientes de la tribu de los natchez; Creek Sam era uno de los indígenas que tenía conocimiento de las viejas tradiciones cherokees al haber vivido entre ellos antes del proceso de migración forzada; Sam instruyó a Redbird en las prácticas ceremoniales indígenas, en particular la relacionada con el fuego sagrado (Mail Thomas, 1992: 279).

Para los miembros de la *Nighthawk Keetoowah* la alternativa a la individualización de tierras sólo podía ser mediante el retorno de sus prácticas ceremoniales. Los *Nighthawk* se reunían en la noche en la casa de la viuda indígena perteneciente a los creek, Ella Bonerskie, y a su lado empezaron a danzar. Al principio no sabían cómo hacerlo, eran pocos los que tenían conocimiento de los pasos, sólo Creek Sam, Ella Bonerskie, Redbird y un indígena llamado Vian (United Keetoowah Band of Cherokee Indians, 2007: 29), pero luego un seminole llamado Elderly George Mushingell les enseñó cómo hacer para que el baile tuviera forma y organización, usando caparazones de tortuga unidas a las piernas para generar un sonido particular en cada pisada (Stremlau, 2011: 167); fue así como empezó a surgir el *stomp ground*, el cual se realizaba en torno al fuego sagrado. En 1896 los *Nighthawk Keetoowahs* celebraron su primera danza, y según Redbird Smith: "there were a great many Cherokees at both of the dances and there were many

grown people who had never seen a stomp dance before" (United Keetoowah Band, *Keetoowah Cherokee History*, 2007: 29).[101]

La *Nighthawk Society* y Redbird construyeron de forma consciente una respuesta creativa frente al desarrollo del mundo individualizado para vivir en medio de las adjudicaciones. La recreación de las tradiciones indígenas fue posible a partir de las relaciones que los cherokees mantenían con los distintos grupos tribales que existían en el Territorio Indio, como los natchez y los seminoles; fue a partir de sus enseñanzas que los *Nighthawk Keetoowahs* comenzaron a conceptualizar un tipo de cuerpo tradicional indígena para reunir y cohesionar a los indios *fullblood* que estaban en contra de las adjudicaciones de tierra y no concebían su vida al interior del orden social estadounidense. El movimiento de las *Fourth Mothers* en un principio permitió que las distintas cosmovisiones de los indígenas comenzaran a conjugarse (Stremlau, 2011: 167). De ahí que las danzas y el rescate del universo ceremonial fuera una construcción ínter-tribal y no una elaboración intacta y acabada de las tradiciones de cada pueblo indígena.

Las formas tradicionales que rescataron los *fullblood* constituyeron una amalgama que fusionaban tradiciones locales y fuentes panindias, es decir, apelaron a la unificación de creencias compartidas por los distintos grupos indígenas. En efecto, una de las fuentes panindias que utilizaron los cherokees fue la del *Great Spirit,* creencia que estaba dispersa en diferentes grupos indígenas de la región y de la costa este.

Los cherokees que pretendían recuperar la visión de mundo de sus ancestros, para poner en funcionamiento la organización tribal tuvieron que recurrir a distintas fuentes orales que se encontraban esparcidas en el Territorio Indio, acudiendo a los más viejos. Así lo aseguraba el hijo de Redbird, John Smith: "only the old people knew how to dance, and one time, one of the leaders had to tie the turtle shell shackles on his own legs and teach the women how to shake shells" (United Keetoowah Band, Keetoowah Cherokee History, 2007: 29).[102] Igualmente, las fuentes eventualmente

---

101. Había muchos cherokees en ambos bailes y había mucha gente adulta que nunca antes había visto una danza de stomp.
102. Sólo los viejos sabían bailar, y una vez, uno de los líderes tuvo que atar los grilletes de la concha de tortuga sobre sus propias piernas y enseñar a las mujeres a sacudir las conchas.

predicaban un mensaje que prometía la restauración social y la armonía a través del compromiso individual con Dios, y seguir el *White Path*, el cual consistía en que el indígena se comportara de manera pacífica, amable y siguiera el resto de las virtudes morales, pero también mantuvieran las viejas costumbres cherokees como la ceremonia alrededor del fuego sagrado (Stremlau, 2011: 168).

Ante la violencia y coerción que llevaba a cabo el Gobierno de Estados Unidos para que los indios aceptaran las adjudicaciones de tierras, los *fullblood* proclamaron el *White Path,* que consistía en oponerse a cualquier forma de violencia como solución final ante la eliminación de los bienes comunales, y contrario a ello, subrayaba en la necesidad de restaurar el orden mediante un profundo compromiso personal del hombre con el mundo, es decir, proponía revivir espiritualmente la estructura social cherokee en aspectos básicos como el compañerismo y la reciprocidad entre las familias. De ahí que las familias cherokees *fullblood* fueron sus principales participantes (Stremlau, 2011: 169). A su vez, en el desarrollo de esta reinvención no era extraño que elementos cristianos estuvieran presentes, pues la conversión:

> [...] formó parte de las más complejas realidades del cambio cultural, la resistencia y la traducción. La investigación etnohistórica reciente ha tendido a mostrar la respuesta de los norteamericanos nativos ante el Cristianismo como sincrética a través de un largo recorrido, casi nunca como una elección radical entre dos alternativas [...] la habitual respuesta de las personas colonizadas, es acuerdo externo y resistencia interna (Clifford, 1995: 356).

Ya que no es posible concebir la reinvención de la tradición como una recuperación de la autenticidad. Estos movimientos incorporaron rasgos cristianos en una nueva religión "tradicional", mientras que otros grupos renovaron la cultura nativa usando el cristianismo para sus propios objetivos (Clifford, 1995: 356-357). Así, creencias que parecían contradictorias a los evangelistas puritanos coexistían en la vida cotidiana; sin embargo, la ganancia de creencias cristianas no implicaba necesariamente la pérdida de la espiritualidad india (Clifford, 1995: 357). De modo que la recuperación de la tradición se caracterizó por ser una forma híbrida de representación cultural.

Los cherokees *fullblood* bajo la dirección de Redbird Smith crearon un sistema de creencias y de prácticas ceremoniales cen-

tradas en el *Sacred Fire*. Las danzas y actividades religiosas fueron recuperadas a finales del siglo XIX por el etnólogo del *Bureau of American Ethnology* (BAE) James Mooney, quien por muchos años estuvo entre *The Eastern Band of Cherokee* (Mooney, 1891, reeditadas, 2003: 49),[103] el grupo de indígenas de Carolina del Norte que decidió no migrar. Según el etnólogo, los chamanes entre 1887 y 1888 escribieron en lenguaje cherokee las fórmulas sagradas de la tribu, las cuales incluían composiciones médicas, canciones y oraciones usadas para la caza y la pesca, pero ante la pérdida inminente de su reconocimiento, los chamanes decidieron reunir los antiguos conocimientos indígenas. Las fórmulas contenidas en los manuscritos recuperados por Mooney no estaban disociados del sistema de creencias de los cherokees antiguos, y representan una revelación de que pese a la presencia del cristianismo en la comunidad, todavía a finales del siglo XIX se mantenía una fe viva y los chamanes seguían contando con fieles devotos, entre los que se incluían las generaciones más jóvenes de indígenas, quienes participaban en la ceremonias místicas (Mooney, 2003: 69). Con la adopción voluntaria de una forma de gobierno civilizada y la constitución de la nación cherokee en 1827, los rastros de la antigua organización indígena desaparecieron, por lo que la figura

---

103. James Mooney se unió a la *Bureau of American Ethnology* en 1885. Antes de trabajar en dicha institución Mooney era reportero de asuntos indígenas para un periódico. Al principio Mooney siguió los cánones de la etnografía de la BAE, como era la recolección de datos de los grupos indígenas previo a su completa asimilación, y la descripción cuidadosa de los detalles de la vida nativa, tratando de hacer un retrato real de los indios. Además fue pionero en el uso de la cámara y los equipos de grabación en la investigación etnográfica. No obstante, luego de la convivencia de Mooney con los indígenas Siux tiempo después de la masacre de Wounded Knee, James Mooney comenzó a cuestionar el papel de la etnografía en su trabajo, y les dio voz a los indígenas centrándose en las profecías nativas y la resistencia de los indios a través de la creencia en el Ghost Dance. Con la publicación de su libro *The Ghost Dance Religión and the Siux Outbreak*, Mooney comenzó a romper con la BAE en un momento en el que había poca posibilidad de presentar la resistencia tribal a la "americanización", ya que el trabajo de Mooney iba en contravía a la visión evolucionista de Henry Morgan y John Wesley Powell, para quienes la resistencia de los indígenas eran "fantasías" o "sentimentalismos". La orientación de Mooney llevó a que su trabajo en principio no fuera valorado e incluso no encontrara un camino para transcender, fue hasta los años setenta que su investigación comenzó a conocerse y difundirse. Véase. Michael A. Elliot, "Ethnography, reform, and the problem of the real: James Mooney's Ghost Dance Religión," *American Quaterly* Vol 50. No 2 (June, 1998): 201-233, y L.G. Moses, *The Indian Man. A Biography of James Mooney* (Lincoln: University of Nebraska, 2002), 51.

del chamán comenzó a aislarse del nuevo sistema social y su saber se redujo a especialidades concretas como el tratamiento de dos o tres enfermedades, y en otros casos algunas veces ampliaba su campo a otras ramas del conocimiento místico (Mooney, 2003, 80). Según Mooney, en general todas las tribus conservaban una parte de su visión de mundo las cuales circulaban y se mantenían en secretas sociedades donde existían rituales especiales de iniciación (Mooney, 2003: 80).

En la recuperación de las tradiciones la *Bureau of American Ethnology* desempeñó un papel importante, aunque se podría decir que Redbird estaba efectuando una tarea similar pero con objetivos disímiles. La BAE y sus etnógrafos se concentraron en recuperar las creencias indígenas aceptando su desaparición al interior de la nación estadounidense. El nacimiento de la antropología y la etnografía estuvo relacionada con el proceso de asimilación de los indígenas; su fundador John Wesley Powell consideraba que la BAE debía salvar la invaluable información de las tribus, las cuales se perderían como resultado del inevitable proceso de civilización del indio; la etnografía se propuso retratar la imagen del indígena antes de que desapareciera y quedara como la imagen de "pueblos del pasado". La etnografía recopiló datos y amplias descripciones de su forma de vida, para luego descifrar por medio de marcos teóricos universales el "verdadero indio" que iba a quedar plasmado en la historia (Michael, 1998: 203). Además, dicha información también tuvo una utilidad práctica para la *Bureau of Indian Affairs*, en particular el conocimiento de las lenguas indígenas usadas por militares y agentes de indios para proceder a la remoción de las tribus, y también para categorizar y analizar "*what made Indians 'Indians'*" (Michael, 1998: 208 y 209).

Fue así como la BAI interpretó el surgimiento de los movimientos de revitalización a finales del siglo XIX y la vuelta al origen como parte de un pensamiento estático, y no como la capacidad del indígena de generar vías alternas en un mundo completamente transformado. Según esta perspectiva: "the real Indians that he describes emerge as people who are static in their cultural holdings, who have been temporarily deluded by the false hopes of a religious revival [...] real Indians do not changes, only their antro-

pologist do" (Michael, 1998: 227);[104] siguiendo estos supuestos la etnografía generó un tipo de autoridad en la interpretación de las culturas en forma textual que veía a los movimientos de revitalización y el surgimiento de las tradiciones como una falsa esperanza, y no la proyección y creación de la identidad indígena para continuar como comunidad luego de la imposición de la ciudadanía estadounidense y la propiedad privada (Comaroff, 1992).[105]

Redbird y los miembros de la Nighthawk Society se convirtieron en una especie de etnógrafos de su propio grupo social al observar, recolectar y luego revivir las prácticas ceremoniales y las tradiciones indígenas. Además advirtieron que enfocados en la creencia del *Great Spirit* reconstruirían la organización comunal al reactivarse lazos y obligaciones entre los indígenas. Los cherokees se adaptaron al cambio y a las circunstancias históricas con las últimas posesiones dispersas que aún tenían sus "bienes culturales"; de esta manera desplegaron sus herramientas prácticas para revivir la comunidad. Sin embargo, es necesario decir que no era simplemente imaginar la existencia de una comunidad, sino que mediante los actos ceremoniales intentaron reafirmar la continuidad del estatus tribal y luchar por la autonomía política. Las estructuras políticas tribales se esforzaron por ser visibles en la informalidad y no necesariamente mediante formas institucionalizadas, sino recurriendo al parentesco indígena, al lugar y la historia compartida, y una larga lucha en favor de la integridad sin aislamiento (Clifford, 1995: 364); al no existir tierra que cuidar, ni bienes comunes que administrar, los actos ceremoniales y el reforzamiento de una historia común se convirtieron en el fundamento de los *fullblood* a finales del siglo XIX.

Al igual que los chamanes cherokees de Carolina del Norte, Redbird Smith trató de recuperar el saber místico de los cherokees que se encontraban asentados en el Territorio Indio, pero allí el cono-

---

104. Los verdaderos indios que él describe emergen como personas estancadas en sus posesiones culturales, que han sido temporalmente engañadas por las falsas esperanzas de un renacimiento religioso (...) los indios reales no cambian, solo su antropólogo.
105. La etnografía se concentró en elaborar teorías universales y reducir a los "otros", las experiencias culturales y las relaciones en sus propios términos, y no permitió que las otras voces hablaran por sí mismas, persistiendo en encontrar gente primitiva que no había sido tocada por la civilización. Véase. John and Jean Comaroff, Ethonography and the historical imagination (Boulder, Cob: Westview Press, 1992).

cimiento estaba más disperso debido no sólo a la aculturación de la población indígena, sino también a los procesos de emigración de los cherokees y al reasentamiento de los indígenas en distintos lugares, esto llevó a que una parte importante de las ceremonias y cultos ancestrales se perdieran. Sin embargo, durante los distintos éxodos que vivieron los indígenas desplazándose del este al oeste se conservó el *Sacred Fire*, la representación del *Great Spirit* para los cherokees, el dios central y supremo que creó todo su universo y cuya creencia conservaron pese a los diferentes desplazamientos.

Sin embargo, al carecer de información sobre esta práctica sagrada en torno al *Sacred Fire*, Redbird acudió al último reducto de la tribu de los natchez que convivían con los cherokees *fullblood*. Los natchez tenían conocimiento de las viejas prácticas de los indios del sudeste, y Redbird comenzó a aprender a su lado asistiendo de manera regular a sus reuniones denominadas *Notchee Town Fire (Cultural Resource Center."Redbird Smith").* A partir de la relación con ese grupo indígena, Redbird extrajo el conocimiento ancestral de los cherokees, convirtiéndose la práctica del *Sacred Fire* en la ceremonia más importante de los indígenas *fullblood* durante y después del proceso de individualización de tierras; en torno a esta celebración los cherokees reconstruyeron su visión de mundo.

La *Nighthawk Keetoowah* no sólo empezó a reelaborar las prácticas indígenas sino que también rescató la organización política original de los cherokees, los clanes. Pese a los cambios ocurridos a lo largo del siglo XIX, los indígenas seguían identificándose con su clan, ya que a lo largo de la vida la afiliación del indígena con su clan no se había trastocado. La gente sabía que los parientes de línea materna proveían cuidado y protección a cada uno de sus miembros. A través de los clanes se establecían nuevas uniones, se realizaba el trabajo agrícola y se ayudaba a la crianza de los niños; de ahí que la unidad de los cherokees no estuviera dirigida hacia la lealtad a un jefe político o hacia una ideología, sino se basara en las relaciones recíprocas con sus parientes en la vida cotidiana (Stremlau, 2011: 23). Basados en el sistema de parentesco, los *fullblood* lograron mantenerse unidos durante la era de las adjudicaciones, no de manera formal a través de actos públicos, sino en las actividades habituales. La *Nighthawk Society* cimentó su sistema político

en la restauración social y pública de los clanes, reintroduciendo en ellos el sistema de creencias que habían logrado recuperar.

La ceremonia del fuego sagrado y el stomp ground

"He told them to go back to their fires, pray to God, fast one day and night, and dance all night, singing different kind of music" (Proceedings of Keetoowah Societies, Box 1, Folder 14; United Keetoowah Band of Cherokee Indians. Manuscripts. Oklahoma Historical Society (OHS) Oklahoma City).[106] Según Redbird éstas habían sido las instrucciones que los cherokees habían recibido del *Great Spirit* cuando les fue entregado el fuego sagrado desde el inicio de los tiempos. Con base en estas palabras la *Nighthawk Keetoowah* concibió una organización particular para que los cherokees *full-blood* honraran a su dios supremo, y empezó a poner en marcha un programa ceremonial que consistía en levantar campamentos, realizar danzas y cantos, y recrear el orden social tribal mediante un sistema de cargos. La construcción de una narrativa coherente y un programa específico que repartía responsabilidades, extendía la vida ceremonial, aglutinaba a la población y llenaba de significados a cada uno de los actos, permitió la cohesión de los indígenas y modeló la vida comunitaria al compartir un entramado de creencias; éste fue el trabajo de Redbird y de la *Nighthawk Society*.

En campamentos que levantaban en lo alto de una colina, alejados de cualquier asentamiento de blancos o intrusos, y cerca de un río, los *fire-keepers*, guardianes del fuego, construyeron siete tiendas alrededor del fuego en disposición circular, las cuales estaban reservadas a los siete clanes respectivos. En el centro se levantaba un montículo en tierra o en roca, y allí se realizaba un hoyo donde se plantaban cuatro palos, cada uno en dirección a un punto cardinal, éstos representaban los cuatro indios seleccionados por el *Great Spirit,* quienes según su leyenda iniciaron el fuego sagrado hace dos mil años; asimismo significa para los cherokees el poder de la *Nighthawk Keetoowah* para extenderse a los cuatro puntos

106. Les dijo que volvieran a sus fuegos, oraran a Dios, ayunaran día y noche, y bailaran toda la noche, cantando diferentes tipos de música.

cardinales de la Tierra. Benny Smith, hija de Redbird Smith, afirmaba: "the sacred fire extended its guiding light to people in all directions" (Minges, 2004: 80).[107] La ceremonia no se realizaba en una fecha particular, pues no existía un tiempo especial para conectarse con el *Great Spirit*. El jefe cherokee, el consejo conformado por un representante de cada clan, y el chamán principal determinaban el lugar y los días para llevar a cabo el encuentro, por lo general podía ser una o dos veces al año, o muchas veces según lo acordara el consejo (McCoy, 1961: 4). La ceremonia duraba generalmente entre dos hasta seis días, dependiendo en gran medida de la reunión de los clanes. Si todos los clanes estaban presentes se iniciaba la ceremonia, de lo contrario ésta se aplazaba hasta que todos los clanes pudieran estar reunidos (McCoy, 1961: 6).

Para comenzar la ceremonia las familias se agrupaban en la tienda del clan al que pertenecían, junto con su respectivo chamán; en ellas se consumía y compartía alimentos como maíz y papa. La primera actividad era dedicada a recibir los reportes de los distintos fuegos sagrados que fueron repartidos en cada uno de los nueve distritos cherokees, y donde una persona en particular, el *fire-keeper,* era el responsable de velar para que el fuego se mantuviera siempre encendido. Posteriormente los miembros de la *Nighthawk Keetoowah* se encargaban de revisar los estatus de la organización. En general se discutía sobre la oposición de aceptar los matrimonios de sangre mixta y la defensa de los intereses de la nación cherokee (Proceedings of Keetoowah Societies, Box 1, Folder 14; United Keetowah Band of Cherokee Indians. Manuscripts (OHS). Oklahoma City). Entre tanto, los chamanes se reunían un día antes del evento lejos de la multitud para practicar ayuno y poder presentar ante el consejo de los siete clanes si habían recibido alguna revelación del *Great Spirit* sobre cómo debían de manejar sus relaciones con el Gobierno de Estados Unidos (Proceedings of Keetoowah Societies, Box 1, Folder 14; United Keetowah Band of Cherokee Indians. Manuscripts (OHS). Oklahoma City).

Entrada la primera noche, un oficial anunciaba que el fuego sagrado había sido encendido, éste contenía siete tipos diferentes de madera que representaban a los siete clanes. Las maderas eran dis-

107. El fuego sagrado extendió su luz de guía a la gente en todas direcciones.

puestas en el montículo y los guardianes del fuego las encendían; éstas eran quemadas lentamente antes de que el Sol apareciera por el este; el fuego se mantenía ardiendo todo el tiempo. El jefe principal y todas las personas que fueron convocadas se acercaban al montículo, y allí el líder cherokee pronunciaba un discurso sobre los propósitos de la ceremonia, llamaba la atención de ser leales al *Great Spirit* y a comportarse los miembros como un verdadero *Keetoowah;* además advertía que el licor sólo causaba desorden y que el objetivo era el mantenimiento de la armonía de la comunidad indígena.

De igual forma, invitaba a sus seguidores a caminar por el "*white path of righteousness*", el camino blanco de la justicia. Mientras tanto, los guardianes del fuego removían las cenizas, y el consejo, al igual que los chamanes, ocupaban sus lugares respectivos alrededor del *Sacred Fire*. Luego el jefe cherokee llenaba la pipa sagrada de tabaco y la encendía con una brasa del fuego sagrado; el jefe aspiraba siete veces la pipa en representación a los siete clanes. Posteriormente la pipa era pasada a los líderes de cada clan, comenzando por el clan *Aniwayah*, el clan del lobo, el cual se caracterizaba por ser el más destacado ya que la mayoría de los jefes cherokees procedían de éste; después proseguían los chamanes, quienes también inhalaban siete veces (Proceedings of Keetoowah Societies, Box 1, Folder 14; United Keetoowah Band of Cherokee Indians. Manuscripts (OHS). Oklahoma City). Para terminar esta parte de la ceremonia, el jefe anunciaba que la *Pipe of Peace* se había fumado con la asistencia de todos los clanes, y que "all is at Peace the Great Spirit is now ready to receive the Sacrifice" (McCoy, 1961: 7);[108] el jefe instaba a los guardianes del fuego a añadir más madera al fuego sagrado, y añadía: "Thou Father to receive reward and feast" (McCoy, 1961: 7).[109] Después los chamanes de cada clan proveían al *Sacred Fire*. Cada clan pasaba alrededor del fuego donde ésta era depositada. La ofrenda consistía en un pollo blanco que simbolizaba el fuego blanco, el fuego original. El pollo era abierto con vida y arrojado al fuego sagrado (Proceedings of Keetoowah Societies, Box 1, Folder 14; United Keetoowah Band

108. Todo está en Paz, el Gran Espíritu está ahora listo para recibir el sacrificio.
109. Tu Padre, para recibir recompensa y celebración.

of Cherokee Indians. Manuscripts (OHS). Oklahoma City). Este momento de la ceremonia representaba para los cherokees la parte visible del Creador: "the visible living actual personification of the Great Spirit, Creator, and Father who alone has the power to give life and take life" (Minges, 2004: 80).[110] Cuando el pollo era consumido totalmente por el fuego, el jefe pronunciaba una oración solemne y los participantes formaban un cuadrado alrededor del fuego sagrado, dos hombres eran dispuestos en el lado este del cuadrado creando un espacio conocido como *"the door to the temple"*. Cada uno de los participantes era admitido a dicho espacio e inhalaban siete veces la pipa sagrada. Este acto significaba "commitment to be true to the seven clans and seven wampums of righteousness"; con ello se daba inicio a la danza alrededor del fuego (Minges, 2004: 80).[111]

Las danzas estaban coordinadas al ritmo de los tambores y al sonido de los guijarros. El baile estaba centrado en canciones y cantos de una época tan antigua que su significado se había perdido (Minges, 2004: 81), pero los cherokees de igual forma cantaban al *Great Spirit "ye-lu-le"* que significa *"hacia el centro"* formando una espiral. El término *stomp* expresaba "pisotear", *stomp ground* "pisotear la tierra". Los bailarines se movían hacia la izquierda con pasos deliberados, su mano derecha iba en dirección al corazón, mientras su mano izquierda apuntaba hacia el fuego (Documentation Center. *Cherokee Heritage*). Los danzantes rezaban a través de sus canciones y pensaban que sus oraciones eran llevadas al cielo, al *Great Spirit* a través del humo del fuego sagrado, un regalo directo que daban a su creador (United Keetoowah Band, Keetoowah Cherokee History, 2007: 30). La danza simbolizaba para sus participantes la dispersión del fuego sagrado a distintos rincones de la tierra, de esta forma se esparcía la presencia del *Great Spirit* (Speck and Brom, 1983: 8). De igual forma, los cherokees llevaban las brasas del fuego central a sus lugares de origen, el carbón era utilizado para encender los fuegos cherokees en cada distrito, los cuales eran denominados *subordinate fires* (McCoy, 1961: 8); con

110. La visible viviente personificación real del Gran Espíritu, Creador y Padre que solo tiene el poder de dar la vida y tomarla.
111. Compromiso de ser fieles a los siete clanes y a los siete cinturones de justicia.

estas brasas se encendía el fuego en el hogar. Antes de la ceremonia los incendios en los distritos y en las casas de los cherokees eran apagados y de nuevo encendidos con los carbones del *Sacred Fire* que resultaba de la última ceremonia; de este modo los *fullblood* pensaban que la renovación del *Great Spirit* los acompañaba por siempre. Durante el máximo apogeo de la danza el chamán principal se presentaba en el centro y los bailarines tomaban distancia, postrándose ante él. El jefe principal, acorde con el rito, había muerto, pero pronto volvería a la vida para comentarles a sus hermanos qué clase de futuro les tenía reservado. Este momento era el más solemne y especial para los *fullblood,* significaba que el mundo había caído a un estado inmóvil, pues su líder y la danza habían entrado en reposo por un tiempo; pocos minutos después los bailarines danzaban de nuevo con mucha más fuerza que antes, y los tambores eran tocados con mayor ímpetu *(Muskogee Phoenix Daily* [Indian Territory], April 21, 1907, No. 208).

El mundo para los *fullblood* había vuelto a ponerse en movimiento, y con ello la vida, *The Great Spirit* estaba presente de nuevo. Para los cherokees la muerte de su jefe tribal era fuente de vida. Al mismo tiempo durante este acto el mundo para los *fullblood* había entrado en un estado de trance inmóvil, donde el caos podía llegar. En la fuerza de origen no sólo se encuentra la movilidad sino también el estado de quietud, un lapso anterior al movimiento, donde aún el orden no se ha establecido, un momento donde el vacío y la nada se apoderan del tiempo, los cherokees temían caer en dicho estado, es por ello que durante esta fase la danza se detenía por un momento, pero inmediatamente era reanimada con música de tambores y con pasos mucho más firmes, pues era necesario que el mundo volviera a la movilidad para asegurar la existencia del Universo y por lo tanto de la comunidad.

Al amanecer los danzantes caían una vez más al suelo, los tambores dejaban de redoblar y reinaba en el *stomp ground* absoluta tranquilidad. De repente emergía el chamán principal, esta vez vestía un llamativo traje con innumerables plumas de todos los colores, también llevaba consigo un bastón y diferentes bolsas que contenían pequeñas piedras, raíces de hierbas, pieles de serpientes y otros artículos. El chamán avanzaba hacia el centro del círculo y allí levantaba las manos al cielo orando al *Great Spirit*, con ello se representaba el envío de las plegarias de su gente. A medida

que el Sol repuntaba sobre las colinas el jefe principal hacía una señal, y al unísono los indios nombraban al *Great Spirit* ("Furiously, around the Great Fire, Indians Dance to Beat of the 'Tom Tom' as of old". *Muskogee Phoenix Daily)*. Después de danzar toda la noche los *fullblood* tomaban una bebida negra elaborada con los siete tipos de madera, con las cuales se había encendido el *Sacred Fire*. Con esta misma agua los asistentes lavaban sus manos y sus rostros. Una limpieza interna y externa tenía lugar, pues pensaban que a partir de la bebida y del baño los cherokees tendrían claridad mental al haber purificado totalmente su cuerpo (Minges, 2004: 81). Otras veces se retiraban a las orillas de un arroyo y se bañaban en agua pura. En la tarde los indios regresaban tranquilamente a sus hogares con la sincera convicción de haber estado en contacto con el *Great Spirit*. En general, toda la gente estaba invitada a participar en la danza, incluso quienes no eran indígenas (Proceedings of Keetoowah Societies, Box 1, Folder 14; United Keetoowah Band of Cherokee Indians. Manuscripts (OHS). Oklahoma City).

Con este tipo de actos Redbird y la *Nighthawk Society* se encargaron no sólo de recuperar y reinventar las ceremonias, sino también se concentraron en llevarlas a cabo haciéndolas públicas. De este modo demostraban que el ingreso al mundo individualizado no significaba el fin de la comunidad, sino que ésta se reinventaba por otros medios. Así, ante la pérdida de un bien, los indígenas produjeron otro: la "propiedad cultural". Fueron ellos los encargados en textualizarla al elaborar una Constitución y otros documentos con los cuales se definía cómo debía de llevarse a cabo el programa cultural; con estos registros se aseguraba que los actos ceremoniales fueran replicados en el futuro. Los cherokees no fueron actores estáticos, ni trataron de que la religión fuera una falsa esperanza en un contexto complejo de enfrentamiento con el Gobierno federal. Los indígenas crearon sus propios patrones culturales y basados en ellos buscaron diferenciarse del resto de la sociedad homogenizada por las adjudicaciones. La prensa de la época hacía referencia al desarrollo de la ceremonia y registraba que la danza lograba reunir alrededor de 200 personas (*Muskogee Phoenix Daily* [Indian Territory], April 21, 1907. N°208).

Para los vecinos de los *fullblood*, en su mayoría blancos e intrusos legalizados, el *tom tom* de la danza les era extraño y la forma como los indígenas se entregaban a ella. La noticia tenía como

titular "The Most Grotesque Religious Service of the Civilized World that is Being Enacted Today in the Fastness of the Wichita Mountains",[112] junto con un dibujo de un indígena que saltaba fuertemente. Por último señalaba: *"many of their old customs are fast disappearing as the country is filling up with white men, but there yet remain several which will be observed until the last one of the tribe has gone to the Great Father"* ("Furiously, around the Great Fire, Indians Dance to Beat of the 'Tom Tom' as of old". *Muskogee Phoenix Daily)*. De forma irónica el diario afirmaba que los blancos estaban tomando la tierra de los indios, acabando con ellos, por lo que al último de los *fullblood* no le quedaría otro camino que irse con su "Gran Padre". Sin embargo, la asistencia al *stomp ground* demostraba la continuidad de la comunidad. El temor de los blancos era la capacidad que tenían los indígenas para seguir como grupo social aunque les hubiera sido arrancada la base material de su existencia.

Redbird y la *Nighthawk Society* construyeron una imagen del indio con los recursos de la cultura que tenían a su disposición, la cual fue replicada por los demás cherokees *fullblood*. Apoyados en estas representaciones, los blancos que estaban en las inmediaciones de las adjudicaciones de tierra de los indios rumoraron y denunciaron al Gobierno que aún existían restos activos de vida indígena, es decir, un antiguo orden social sobrevivía sobre la base de las individualizaciones. En consecuencia, con la reinvención de las tradiciones se evidenciaba que las instituciones tribales eran relaciones políticas que aparecían y desaparecían, y se recreaban indistintamente; bastaba un eje aglutinador, en este caso la devoción al *Great Spirit* y la ceremonia del *Sacred Fire* para que la comunidad volviera a la vida.

La activación del origen

La concepción de mundo de los cherokees se manifestaba a través de la ceremonia del *Sacred Fire*, pues los indígenas suponían que

112. El servicio religioso más grotesco del mundo civilizado que se está decretando hoy en las montañas de Wichita.

The Great Spirit, su único dios supremo, era el que disponía los acontecimientos sociales y naturales; todo estaba conectado con la fuerza de origen, e insistían en que al avivar el componente divino, el orden tribal podía restablecerse al interior del nuevo orden social estadounidense.

Pero, ¿por qué de nuevo los indígenas volvían a llevar a cabo un movimiento de revitalización, como lo denomina Rusell Thorton? Para los cherokees el orden tribal debía permanecer, ya que intentaban recuperar el control de su destino mediante mecanismos en los que fuera visible la persistencia de su autonomía política como comunidad, sin ser necesariamente institucionales. Sin embargo, al ser cuestionados, alterados y luego despojados de sus bienes y de su gobierno tribal, los sujetos necesitaban comprender su lugar en el mundo; la respuesta la encontraron en la reinvención de la tradición. Ya que para los indígenas "la realidad material es solamente la parte visible de un universo mucho más extenso. Detrás de los fenómenos tangibles existe una profunda dimensión, un mundo sagrado donde todo encuentra su razón y su significado" (Ibarra, 2007: 218).

Sin embargo, como lo documenta Sam D. Gill, algunos conceptos sagrados de los indígenas en el siglo XIX, como por ejemplo el de "*Mother Earth*" fueron resultado de la construcción académica y de la etnografía sin contar con evidencias suficientes que soportaran si en efecto los indígenas concebían la naturaleza de esa forma (Gill, 1987: 6 y 7):

> The story of Mother Earth is a distinctively American story Mother Earth, as she has existed in North American, cannot be adequately understood and appreciated apart from the complex history of the encounter between Native Americans and Americans of European ancestry, no apart from comprehending that the scholarly enterprise that has sought to describe he has had a hand in bringing her into existence, and hand even un introducing her to Native American peoples (Gill, 1987: 6).[113]

113. La historia de la Madre Tierra es una historia americana la Madre Tierra, tal como ha existido en América del Norte, no puede ser adecuadamente entendida y apreciada aparte de la compleja historia del encuentro entre nativos americanos y americanos de ascendencia europea. Los académicos por un lado han tratado de describirla y traerla a la existencia, y por otro otro han introducido a los indios americanos a ella.

De esta manera no se tiene claridad acerca de si los elementos de sacralidad de los indios en Estados Unidos en el siglo XIX respondieron al imaginario de los blancos, pero sí es posible observar que los indígenas se encargaron de seleccionar racionalmente los elementos de su cultura para elaborar una representación de ellos mismos y dar continuidad a la comunidad. Se puede decir que en cierta medida dicha elaboración respondía a las expectativas que tenían los blancos de concebir a los indígenas como "un reducto" de una cultura que estaba a punto de desaparecer. Redbird y los miembros de la *Nighthawk Society* no sólo se concentraron en recuperar sus pasados tradicionales, a la par de ello trataron de llenar de sentido los actos ceremoniales y los objetos que remitían a la historia y las costumbres indígenas; cuando no era posible la interpretación, quedaba como un acertijo sin resolver, o como orígenes perdidos que buscaban ser revelados. En el trabajo de autodefinición y reconstrucción de quiénes eran los cherokees, fueron ellos quienes eligieron la forma de ser representados y quienes otorgaron significado a su mundo ceremonial.

El sacrificio del pollo blanco al *Sacred Fire,* por ejemplo, simbolizaba el fuego blanco, que era el fuego original con el cual el *Great Spirit* creó al mundo; se suponía que al sacrificar un pollo blanco se representaba al fuego blanco del principio de los tiempos; bajo esta presunción, cada acto en la práctica ceremonial tenía un objetivo concreto: la comunicación con el creador de la tribu.

Lo mismo sucedía con el incendio de los siete tipos de maderas, los cuales representaban los siete clanes originales. Para los *fullblood* la energía para el mantenimiento de la divinidad provenía de la existencia del sistema tribal inicial. La divinidad sólo podía emerger a través del fuego si los siete clanes se fusionaban para encender la fuente del Universo. El orden social tribal original era la fuente principal que atizaba el *Great Spirit*, por ello cuando un clan no estaba presente en la ceremonia el fuego, éste no podía ser encendido. El *Great Spirit* se revelaba en tanto que la comunidad entera existiera, pues con el fuego se aseguraba la existencia del orden social tribal. Con el incendio de los siete palos se repetía para los cherokees el acto que había dado inicio al comienzo del mundo. Además, con este tipo de representaciones se llamaba a la cohesión tribal y a la representación de una comunidad que remitía a los primeros tiempos. De otro lado, los *fullblood* suponían

que las oraciones que hacían durante el *stomp ground* eran llevadas al cielo por medio del humo del *Sacred Fire*. El humo blanco que subía hacia el cielo contenía los mensajes y las plegarias de los cherokees; el humo simbolizaba el vehículo a través del cual los mensajes llegaban a su creador. Luego de que terminaba la ceremonia, era importante mantener el fuego siempre encendido, pues los indígenas pensaban que de esta forma había una comunicación directa con su creador. De ahí que la distribución y dispersión del fuego a los distintos distritos cherokees fuera una de las actividades que los *fullblood* realizaban afanosamente, y para la cual nombraban a los *fire-keepers*, guardianes del fuego, quienes tenían la misión de velar porque el *Sacred Fire* estuviera siempre encendido, pues significaba la omnipresencia de la divinidad en los espacios donde los indígenas vivían. Para los indígenas, si la llama de los carbones de la última ceremonia estaba encendida en los diferentes distritos cherokees, la fuerza de origen y el estatus tribal estaba de vuelta, por lo que era importante renovar continuamente el fuego, para que éste siempre estuviera resplandeciente. El origen debía representar una fuerza vivificante en expansión, que se ponía siempre en movimiento a través de la ceremonia; a partir de ella se prolongaba la energía del *Great Spirit* y la permanencia de la comunidad.

Todas estas acciones permiten observar que para los cherokees el mundo convergía en la acción que realizaban los indígenas, y cada uno era el encargado de poner en funcionamiento la presencia del *Great Spirit;* mediante esta celebración la comunidad se encontraba y se fundía en una actividad que los revitalizaba y les daba seguridad para continuar en medio del proceso de adjudicación de tierras. Con el desarrollo de la ceremonia del *Sacred Fire* se restablecían con mayor fuerza los lazos de parentesco y se impulsaba el retorno al orden social original a través de la conformación del sistema de cargos centrados en las ceremonias.

La constitución de un orden social

Los *kewtoowahs* se reunían y se sentaban alrededor del fuego para discutir si era conveniente desplazarse a otro lugar lejos de la política de tierras o permanecer en Oklahoma bajo el Gobierno

de Estados Unidos (Proceedings of Keetoowah Societies, Box 1, Folder 14; Constitution and Bylaws of the Original Kee-too-wah Society. Manuscripts (OHS). Oklahoma City). En sus encuentros los *kewtoowahs* determinaron que su organización sería enteramente religiosa, pues consideraban que ésa era la única forma de encarar el porvenir. La solución a un mundo que había perdido fundamento era la reconstrucción de su cultura. Los *fullblood* se esforzaron en otorgar significado a los objetos antiguos que remitían a una historia social indígena. El objetivo que perseguían era bastante claro: recobrar bajo un programa religioso la organización social indígena amenazada por la política de individualización de tierras.

Los *keetoowahs* se enfocaron en recuperar cuatro aspectos de su cultura: la estructura de un orden social centrado en el ámbito religioso el cual retomaba el sistema de clanes, la ceremonia del *Sacred Fire*, la historia mítica de la obtención del fuego sagrado y el significado de algunos objetos como los *wampus belts* y la pipa de la paz. Tanto con los objetos como con las prácticas ceremoniales los cherokees comenzaron a definirse al interior de un mundo homogenizado por la propiedad individual.

El rescate de la estructura social basada en los clanes suponía el restablecimiento del estatus tribal frente a los otros. Por ejemplo, en el *Enrollment Cards* algunos cherokees hacían referencia al clan al que pertenecían (Stremlau, 2011: 23). Las personas recibían la afiliación al clan por la línea materna de parentesco, sus únicos parientes eran los que podían rastrearse a través de ella; la madre de su madre, las hermanas de la madre, los hijos de la hermana de la madre, y el hermano de la madre, que para los niños varones era la más importante y poderosa relación que existía. Esta estructura social desconcertaba a los blancos (Reed, 1993: 26), para quienes la familia nuclear era la que debía prevalecer. Los indígenas mantenían sus relaciones con los miembros del clan que vivían en otros pueblos, visitándolos a diario y siendo hospitalarios con ellos; a través de los clanes se regían todas las relaciones sociales de los *fullblood* (Reed, 1993: 81); al interior de éste era fundamental la obligatoriedad y reciprocidad entre sus miembros. No era extraño entonces que la *Nighthawk Keetoowah Society* utilizara el sistema de clanes para recuperar y activar el orden social inicial, pues éstos eran la base cohesionadora de los *fullblood*.

En las ceremonias del *Sacred Fire* los siete clanes se reunían: Blue Panther Clan, Long Hair Clan, Bird Clan, Paint Clan, Deer Clan, Wild Potato Clan y Wolf Clan. Al recurrir de nuevo a los clanes, las prácticas religiosas tenían estructura y significado, pues representaban que efectivamente el orden social comunitario aún se conservaba al interior de las relaciones de parentesco, y expresaban que pese al intento de ser eliminados por el Gobierno estadounidense, éste seguía conservándose. Para que la ceremonia del *Sacred Fire* pudiera llevarse a cabo, se creó un sistema de cargos, el cual estaba relacionado con la estructura de clanes. El sistema estaba compuesto por siete legisladores representados por el jefe de cada clan, siete chamanes quienes oraban por siete días y siete noches, un tesorero, un secretario y un intérprete (Constitution and Bylaws of the Original Kee-too-wah Society. Manuscripts (OHS). Oklahoma City). Dicha organización se replicaba en cada uno de los nueve distritos cherokees, pero bajo la dirección del jefe de cada jurisdicción, de igual forma se incorporaban varios capitanes y tres *fire-keepers*. La importancia del sistema de cargos radicaba en que cada uno de sus miembros estaba comprometido con el mantenimiento del fuego y con la participación de los siete clanes en la ceremonia. Los chamanes tenían la misión de estar en comunicación con *The Great Spirit*. Según la *Nighthaw Kewtoowah, The Great Spirit* se reveló a los chamanes en la séptima noche y les dijo: "*You shall be Keetoowahs*" (Constitution and Bylaws of the Original Kee-too-wah Society. Manuscripts (OHS). Oklahoma City):

> Thus God spoke to us, and it is Gods law that the Keetoowah to be the chief tribe among the American Indians. We must keep God's name for us "Keedoowah" as a holy name and respect it. We shall keep it with all our power. We shall stay independent of all other Indians and factions. Also our clan kin must be respect. This shall be God's law, and it shall be taught to our people at meetings for coming generations so they will never forget it (Constitution and Bylaws of the Original Kee-too-wah Society. Manuscripts (OHS). Oklahoma City).[114]

114. Así Dios nos habló, y es la ley de Dios que el Keetoowah sea el jefe de la tribu entre los indios americanos. Debemos guardar el nombre de Dios para nosotros "Keedoowah" como un santo nombre y respetarlo. Lo conservaremos con todo nuestro poder. Permaneceremos independientes de todos los demás indios y facciones. También nuestros parientes del clan deben ser respetados. Esta será la ley de Dios, y será ense-

La misión de la *Nighthawk Keetoowah* era "teach our people so that God will hear them. It is plain that they came, united as one, around the fire smoking. We still have the fire. The Pipe of Peace they used, we still have" (Constitution and Bylaws of the Original Kee-too-wah Society. Manuscripts (OHS). Oklahoma City).[115]

Además de la afiliación y el sistema de cargos, para los *keetoowahs* dos objetos remitían al orden social tribal como forma de organización: los *wampus belts*[116] y la pipa de la paz, el primero testimoniaba la existencia del gobierno tribal desde el inicio de los tiempos, los cinturones según los *fullblood* eran entregados al nuevo jefe tribal cuando asumía el mando y luego eran traspasados a sus sucesores. Los cinturones representaban la continuidad y permanencia de la autoridad central cherokee. Éstos demostraban que el *Great Spirit* había determinado la organización basada en clanes, cuyo mando era ostentado por un jefe tribal quien gobernaba junto con otros siete jefes tribales. Eran ellos quienes decidían sobre el destino de la comunidad, obedeciendo las disposiciones del *Great Spirit* en el *Sacred Fire*. En secuencia, afirmaban una vez más que el gobierno cherokee debía de conservarse, los *wampum belts* eran una prueba de la historia del orden social tribal (Strickland, 1975: 103).

En una entrevista a Sam Smith, hermano de Redbird y jefe de la *Nighthawk Keetoowah Society,* afirmaba que la sociedad resguardaba los siete cinturones, pero sólo habían sido interpretados tres de ellos, cada uno variaba de tamaño. El primero media siete cen-

---

ñada a nuestro pueblo en las reuniones de las generaciones venideras para que nunca se olvide.

115. Enseñar a nuestro pueblo para que sean escuchados por dios. Está claro que vinieron unidos como uno, fumando alrededor del fuego. Nosotros aún conservamos el fuego y la pipa de la paz que usaron.

116. Los *wampum belts*, constituyen uno de los objetos históricos más valiosos para los cherokees, pues ellos son prueba de que representan una antigua cultura en Norteamérica. Algunos cinturones estaban tejidos de cuentas violetas y blancas. Los wampums eran utilizados en las ceremonias diplomáticas, cuando los cherokees visitaban a otras tribus los cinturones eran llevados como obsequios. Perdue Theda, Cherokee Women (Lincoln: The University of Nebraska Press, 1998), 93. Posteriormente el uso de los cinturones comenzó a perderse y fue hasta el movimiento de la *Nighthaws Keetoowah Society* en 1896 que Redbird Smith trató de recuperar su significado relacionándolo con concepciones religiosas, convirtiéndose éste en uno de los asuntos más transcendentales de su organización. Strickland Rennard, *Fire and Spirits. Cherokee law from Clan to Court* (Oklahoma: University of Oklahoma, 1975), 103.

tímetros de ancho y 76 de largo, los cinturones eran blancos, y tenía siete piezas tejidas que representaban los siete clanes, y se asemejaba a copos de nieve, los cuales simbolizaban la eterna paz; el segundo cinturón tenía un fondo azul y en el centro estaba tejida la pipa de la paz y un hacha con gotas de sangre, y representaba la paz fraternal de toda la humanidad. Por último, el tercer cinturón había sido tejido con un cuadro con dos hombres con las manos juntas, el tejido significaba la lealtad jurada de los cherokees a lo largo de la vida (Proceedings of Keetoowah Societies, Box 1, Folder 14; Jas. S. Buchanan. Interview, John Redbird Smith. June 18th, 1937. Muskogee. Manuscripts (OHS). Oklahoma City).

De otro lado, la pipa de la paz era utilizada durante el encuentro de los distintos jefes tribales como símbolo de que la reunión se iba a desarrollar sin ninguna contrariedad; fumar la pipa era un compromiso público que establecía cada uno los miembros de la sociedad para que todo transcurriera en orden. Red Smith resguardaba desde 1865 la última pipa original realizada por los cherokees que migraron hacia Territorio Indio (Jas. S. Buchanan. Interview, John Redbird Smith. June 18th, 1937. Muskogee. Manuscripts (OHS). Oklahoma City). Para los indígenas compartir estos objetos exhortaba a un tipo de comportamiento al interior de la vida social cherokee, donde la armonía entre sus miembros debía de conservarse; de igual manera, tanto los cinturones como la pipa de la paz eran la materialización de que la organización social cherokee había existido desde tiempos antiguos. Pero los *keetoowahs* no sólo se conformaron con desarrollar la ceremonia del *Sacred Fire* y recrear un tipo de orden social cherokee para que éste volviera a surgir, todavía faltaba la pregunta sobre cómo llegó a ellos el *Sacred Fire*. Los *fullblood* acudieron a la constitución de un universo mítico para explicar por qué el *Sacred Fire* fundamenta su existencia y la forma como éste llegó a sus manos. La búsqueda de fuentes narrativas fue otra tarea que los *keetoowahs* llevaron a cabo, con ésta terminaban de recuperar los orígenes del pueblo cherokee.

La obtención del fuego, la constitución de un universo mítico

A finales del siglo XIX circularon diferentes narrativas sobre la obtención del fuego. Según el indígena *fullblood* George McCoy,

el origen del fuego sagrado es un misterio, ya que su historia no había sido escrita antes de la invención del alfabeto cherokee, el sequoyah. Existen distintas versiones sobre el *Sacred Fire* que fueron transmitidas por los ancianos a través de la historia oral (McCoy, 1961: 1) y llegaron a ser conocidos por el trabajo de documentación que emprendieron los etnólogos de la *Bureau of American Ethonology;* según esta institución los mitos capturaban el pasado primitivo de los pueblos, mientras que la historia señalaba el camino hacia el futuro. Los mitos eran concebidos por los etnólogos como una colección de datos para el análisis lingüístico de los pueblos indígenas (Saunt, 2006: 693); James Mooney fue el principal etnólogo que registró los mitos cherokees. Entre 1887 y 1890 Mooney recopiló los mitos de los cherokees de Carolina del Norte; entre tanto, de los mitos relatados por los cherokees en el Territorio Indio existe poca información, ya que según Mooney la historia de la migración hacia el oeste y la reorganización de los indígenas en las nuevas tierras despertó escaso interés en los etnólogos (Mooney, 1902: 171). Keith Parker subraya además que los mitos sobre la historia de la migración son prácticamente inexistentes, pero otras historias de carácter cosmogónico son comunes entre los cherokees que permanecieron en sus tierras originarias (Parker, 2006: 20). No obstante, sobrevivieron algunas narrativas que fueron recogidas por la *Nighthawk Keetoowah Society*, las cuales se convirtieron en contranarrativas a la historia de progreso que promulgaba la *Bureau of American Ethnology* y la visión según la cual los mitos representaban el pasado primitivo de los indígenas frente a la historia lineal que debían seguir los pueblos para alcanzar el grado de desarrollo de las sociedades civilizadas.

De acuerdo con Claudio Saunt:

> *Nineteenth-century historical narratives described progress from a timeless, mythic past to modern present, but the world cannot be encapsulated by such tidy formulations. Unfortunately, Cherokee and Creek counternarratives, if not loss, were lost history* (Saunt, 2006: 695).[117]

117. Las narraciones históricas del siglo XIX describían el progreso de un pasado intemporal y mítico a un presente moderno, pero el mundo no puede ser encapsulado por tales formulaciones ordenadas. Desafortunadamente, se perdieron de la historia las contranarrativas de los cherokees y los creek.

A pesar de esto los keetoowahs lograron dejar testimonio escrito sobre los mitos en las constituciones que redactaron a finales del siglo XIX.

Los mitos fueron usados y creados por los indígenas a lo largo del siglo XIX como una herramienta legitimadora para defender la soberanía de su nación y la propiedad de la tierra, tomando prestadas las categorías europeas y las convenciones narrativas con el fin de exigir al Gobierno de Estados Unidos el derecho de tener tierras y abrazar los bienes comunales, previo al "Indian Removal". Con los mitos los indígenas buscaron un lugar común con los colonos para narrar historias del pasado, mezclando libremente tradiciones indias y europeas (Saunt, 2006: 675). Éstos incorporaban animales, sueños y distintos tipos de elementos que no pertenecían a la historia. Sin embargo, para los indígenas los mitos eran su propia narración histórica, por medio de éstos reclamaban la soberanía y la tierra que les era negada. Entre tanto para los europeos los mitos eran vistos como producto de la idolatría, una narración trascendental irracional y primitiva distinta a la historia, que era vista como la voz de la razón (Saunt, 2006: 675).

No obstante, los cherokees decidieron usarlos en un primer momento para ilustrar el progreso de su nación y la distancia que tenían respecto a su "pasado primitivo" con el fin de evitar el desplazamiento hacia nuevas tierras; también lo emplearon para enseñar que tanto los indígenas como los blancos compartían un mismo origen, pues se consideraban iguales a los europeos por compartir una misma creencia. Pero luego del proceso del *Indian Removal* y el desarrollo de las adjudicaciones, los indígenas utilizaron los mitos de forma consciente para rescatar su mundo y legitimar su autenticidad frente a la nación estadounidense.

Si bien los mitos eran importantes para la población porque a través de ellos se explicaba el origen del mundo, éstos fueron resultado de la racionalidad práctica de los indígenas, ya que al experimentar múltiples desplazamientos y rupturas en su devenir como pueblo, con los mitos lograban exponer su transformación histórica y brindar un hilo de continuidad a su existencia. Con ellos los indígenas fueron capaces de desplegar sus recursos culturales y responder creativa y estratégicamente a las nuevas contingencias históricas. La *Nighthawk Keetoowah Society* elaboró una narración que superponía los relatos bíblicos con elementos indí-

genas; por ejemplo, la expulsión de los israelitas de sus tierras era equiparable a los distintos desplazamientos en la vida cherokee. A través de los mitos los indígenas reconstruyeron su historia social y articularon una misma procedencia basada en la historia antigua judeocristiana. En los relatos bíblicos los indígenas vieron reflejada su historia y esto les permitió percibirse en condición de igualdad con los blancos. No obstante, para los europeos dichas narrativas eran simplemente la degradación de las historias cristianas, pero para los indígenas el mito significaba mucho más que historias, era su "historia verdadera". En los mitos se observaba la yuxtaposición del Antiguo Testamento con la historia indígena relacionada con la obtención del *Sacred Fire* y la presencia de Dios en sus vidas, a quien habían deshonrado en un primer momento generando caos e incertidumbre, y a quien luego obedecieron siguiendo su mandato principal, la veneración del fuego sagrado.

El mito es una forma simbólica de narración sobre la historia de los cherokees en el siglo XIX. El mito describía momentos de apogeo y decadencia de la vida social de los indios. El comienzo es narrado como la entrega del poder por parte de Dios a profetas, chamanes y sabios, las personas que contaban con la capacidad de interpretar los deseos del *Great Spirit* en favor del pueblo cherokee. Sin embargo, la forma de actuación de los sabios no correspondía con las exhortaciones del Dios supremo, y la anarquía se apoderó del pueblo. Para iniciar un nuevo comienzo la gente fue en busca del fuego blanco donde descansaba el *Great Spirit*, y con él partieron hacia otro lugar. No obstante, el desorden volvió por segunda vez; finalmente el chamán principal tuvo una manifestación, debía de dirigirse a la montaña junto con los otros chamanes y allí debían de orar y ayunar para encontrar la respuesta definitiva del *Great Spirit;* la resolución pronto fue revelada: "*Go back to your fire and worship*",[118] anunciándoles además que tendrían grandes pruebas que consistirían en la división de su raza, pero todo esto podría ser subsanado si los indígenas se dirigían al *Sacred Fire*, porque sólo alrededor de éste podían estar cohesionados de nuevo; si por el contrario, daban la espalda a dicha exhortación, cada vez más los cherokees se desplazarían hacia el oeste, llegando

118. Retorna a tu fuego y adora.

hacia sus costas, en el trayecto sus antepasados quedarían atrás y no habría más tierras hacia dónde movilizarse; la historia de los indios finalmente terminaría (Proceedings of Keetoowah Societies, Box 1, Folder 14 Gritts Levi, Night Hawks Religion. Manuscripts. (OHS) Oklahoma City).

El mito constataba tres momentos de reorganización de los cherokees, a través de éste los indígenas trataban de explicar su situación en el mundo. El primer momento es el desplazamiento de las tierras originarias de Carolina del Sur hacia Georgia en 1777, migración conocida como el *Old Cherokee Path;* la segunda migración es el éxodo de los indígenas de Georgia hacia el Territorio Indio en 1838, trayecto en el cual muchos indígenas decidieron asentarse en los actuales estados de Tennessee, Kentucky, Illinois, Missouri y Arkansas; y el tercer momento es la presión de los blancos y los intrusos al interior del Territorio Indio para conformar el estado de Oklahoma (Kennedy Frances, 2008: 155). Según el mito en cada una de estas etapas los cherokees confrontaron su realidad y la forma de hacerlo fue recurrir a la divinidad una y otra vez; la respuesta estaba en el *Sacred Fire*, detrás del cual se hallaba la fuerza que daba orden, de lo contrario "*the next move shall be west, on the coast and from there on to the boat, and this shall be the last*",[119] esto significaba la extinción de los cherokees. Sólo quedaba una salida, esforzarse y seguir las instrucciones del *Great Spirit,* su historia les había demostrado que al hacerlo lograban sobrevivir. Según este mito el orden se conservaba si los cherokees persistían en mantener el fuego.

En las narraciones era evidente la superposición de la historia judeocristiana con la del pueblo cherokee, ambos compartían una misma creencia. De acuerdo con Claudio Saunt, los indígenas tomaron elementos de las narraciones de los colonizadores para construir sus propios relatos. Estas historias daban inicio a un nuevo género narrativo que fusionaba el relato bíblico con elementos indígenas. De esta manera, los cherokees adoptaban las narraciones europeas con descripciones inusuales, distanciándose de la imagen de diferencia que había entre blancos e indígenas, de modo que desarrollaban estrategias narrativas para negociar con sus an-

119. El siguiente paso será al oeste, luego la costa y de allí el barco, y éste será el último.

tagonistas. A su vez, en los mitos sostenían que su asentamiento en las tierras originarias era desde "tiempos inmemoriales":

> From time immemorial they have had possession, of the same territory which at present they occupy. They affirm that their forefathers sprung from that ground, or descended from the clouds upon those hills. These lands of their ancestors they value above all things in the world. They venerate the places where their bones lie interred, and esteem it disgraceful in the highest degree to relinquish these sacred repositories (Carroll, 2013: 432).[120]

Mediante estos relatos argumentaban el derecho de posesión de sus tierras, por lo que el mito cumplía una función estratégica pues mediante éste los indígenas establecían posesión inmemorial de ella. John Ridge, uno de los líderes cherokees de sangre mixta, utilizó estas narraciones que hacían uso del lenguaje histórico y lo integraban a la narración mítica, con el fin de presentar al pueblo cherokee como una nación soberana y de esta forma evitar el desplazamiento forzado de las tierras de Georgia. La *Nighthawk Society* se encargó de rescatar este tipo de narraciones a finales del siglo XIX, y conjugaban por un lado creencias cristianas y creencias indígenas, poniendo énfasis en la devoción al *Sacred Fire* y el trasegar de los indígenas a lo largo del territorio acompañado de su dios, así como el derecho de posesión de dichas tierras.

En consecuencia, el mito no era sólo una representación del mundo sobrenatural indígena por medio del cual era posible comprender y explicar el comportamiento; para los cherokees, los mitos eran la narración de su propia historia social, convirtiéndose éstos en un asunto fundamental, ya que a través de ellos lograban explicar su devenir en el mundo y presentarse como una nación equiparable a las demás.

De igual forma, los relatos sobre el *Sacred Fire* muestran cómo los indígenas se apropiaron del fuego y la importancia que tenía el mantenerlo activo. El fuego fue determinante para la sobrevivencia del hombre, de ahí que era considerado como la extensión

---

120. Desde tiempo inmemorial han tenido posesión, del mismo territorio que actualmente ocupan. Afirman que sus antepasados salieron de esa tierra o descendieron de las nubes sobre esas colinas. Estas tierras de sus ancestros ellos la valoran sobre todas las cosas en el mundo. Veneran los lugares donde están enterrados sus huesos, y consideran en alto grado vergonzoso renunciar a estos repositorios sagrados.

de su dios supremo, y en torno a éste los indígenas elaboraron un extenso programa ceremonial que estaba en consonancia con el relato sobre como éste había sido obtenido.

En el mito registrado por los *Keetoowahs*, "*First Sacred Fire*", cuatro indígenas que poseían las cualidades de la divinidad fueron seleccionados para encender el fuego sagrado e iluminar el mundo hacia las cuatro direcciones. Cada uno de ellos representaba un color básico cuya combinación daba vida al cosmos. El *Great Spirit* entregó a los indígenas un palo y les indicó cómo debían de utilizarlo para que emergiera el fuego; al hacerlo al mismo tiempo, la energía y la presencia de la divinidad irradiarían a todos los rincones de la Tierra. Luego los indígenas se comprometieron a tenerlo encendido para que el mundo estuviera siempre iluminado. Mantener el fuego significaba llenar el Universo de la presencia de la fuente inicial creadora de todo. La celebración que realizaban los indígenas al *Sacred Fire* era una reproducción actuada y apegada al mito, al llevar a escena el relato los indígenas movilizaban la fuente original de vida de manera efectiva y la comunidad de nuevo se establecía. Entre más precisa fuera la representación sobre el inicio del *Sacred Fire* en el mundo, el orden social cherokee iba a retornar, pues el *Great Spirit* se encontraba detrás del fuego. El relato precisaba: "this fire was to be considered as a part of the Great Spirit" (Parker, 2006: 48 y 49),[121] por lo que el fuego era entendido como la expresión real de la divinidad. En consecuencia, los indios procuraron participar en el momento primordial que determinaba la existencia del pueblo cherokee.

A través de los mitos sobre el fuego sagrado los indígenas que estaban asentados en el Territorio Indio trataron de cohesionarse como grupo social, y basados en el relato ejecutaron un plan ceremonial que debía ser representado. De esta manera, los indígenas exteriorizaban la continuidad y conservación del estatus tribal cherokee pese al desarrollo de la política de adjudicación. La recuperación y escenificación de los mitos por parte de los *fullblood* a finales del siglo XIX demuestra que los indígenas eran conscientes de la necesidad de recuperar su historia, la cual descansaba en los mitos; esta concepción se oponía a la definición de la historia

121. Este fuego era considerado como una parte del Gran Espíritu.

en el siglo XIX limitada a los pueblos o sociedades que contaban con auténticas narrativas y registros (Conn, 2004: 21). Bajo esta perspectiva los indígenas quedaban fuera del tiempo histórico y su vida pertenecía a la historia natural por carecer de escritura. En palabras de Steven Conn, eran concebidos como "gente con pasado pero sin historia" (Conn, 2004: 21); las tradiciones orales concernían al ámbito mitológico.

Por lo que la *Nighthawk Society* advirtió la necesidad de producir su pasado histórico con las narraciones orales que tenían a su disposición. Los indígenas no eran sujetos estáticos con una errática visión de mundo, al contrario, la forma como interpretaban y actuaban obedecía a las dinámicas y relaciones que tenían con la sociedad angloamericana. La visión de mundo construida por los *fullblood* se elaboraba en momentos específicos, en particular cuando la comunidad era puesta a prueba. Con los mitos, los indígenas buscaban ser interpretados e imaginados de cierta forma, algunas veces como sujetos iguales, en otros casos como actores que tenían su propia cultura, y por último como sujetos autónomos para dirigir una forma de vida al interior de un nuevo orden social. De este modo, los cherokees se sirvieron de los mitos y del material no textual como las danzas, las ceremonias y los ritos para proyectar la existencia de una comunidad que se reinventaba.

De acuerdo con Steven Conn: "the 1890 as prefiguring many of the cultural struggles of the twentieth century [...] the decade is a culmination of a century-long process of thinking about history, and how that thinking was stalked by its shadow" (Conn, 2004: 11).[122] En efecto, la reflexión sobre su historia y el rescate de su cultura se llevó a cabo subterráneamente, en las sombras; de otra forma hubiera desaparecido. Es por esto que las formas de reinvención de la cultura a finales del siglo XIX y comienzos del XX son parte de los silencios existentes de la historia. Una larga lucha por mantenerse y crear identidades en la vida cotidiana fue el trabajo que realizó la *Nighthaw Society;* las constituciones de asociación a la sociedad son las que permiten observar la forma como los

122. 1890 prefigura como muchas una de las luchas culturales del siglo veinte (...) esta década es la culminación de un siglo de reflexión sobre la historia, y cómo ese pensamiento fue acechado por la sombra.

fullblood se preocuparon por dar voz a los silencios de la cultura indígena. Es necesario subrayar que las tradiciones no pueden ser consideradas desde una visión de autenticidad, las culturas son dinámicas y se ajustan a las condiciones históricas.

Un mundo que sobrevive en los márgenes

Las prácticas ceremoniales que rescataron los *ketoowahs* no se efectuaban a la vista de los blancos, las reuniones se hacían en secreto al ser consideradas una amenaza al orden social impuesto. Los diarios publicaban noticias sobre posibles insurrecciones y no dudaban en afirmar que los indios "*Threaten to massacree all white citizens*",[123] pues los cherokees estaban en pie de guerra:

> *Stunners in front Texana report an uprising among the full blood Indians of the Cherokee nation and ask the protection of the officers for the whites who live in that country. The Cherokees belong to the Keetoowah band which has opposed the government in the allotment of lands. They have left their homes around Poor Man's Gap and gone to Greenleaf Mountains, with the threat to return and leave nothing alive "Cherokees on Warpath. News at Muskogee of Indian Uprising. Snakes are preparing (The Cherokee advocate* [Cherokee Nation], January 15, 1897).[124]

Los blancos solicitaban la protección del Gobierno al conocerse que los *keetoowahs* dejaban sus hogares y se refugiaban en las montañas; de igual modo ocurría con la banda de los creek conocidos como los *Snakes Indians,* que tenían presencia en las colinas de Flat Rock. Ante estos hechos el Gobierno federal decidió enviar un grupo de soldados para vigilar las acciones de los dos grupos, pues los blancos en esa región estaban alarmados y se corrían rumores de que los *keetoowahs* y los *snakes* estaban tratando de unir fuerzas para luchar juntos en contra de las adjudicaciones; la

---

123. Amenazan con masacrar a todos los ciudadanos blancos.
124. Stunners al frente de Texana se reporta un levantamiento entre los indios *fullblood* de la nación Cherokee y se pide la protección de los oficiales para los blancos que viven en esa región. Los Cherokees pertenecen a la banda de Keetoowah que se ha opuesto al gobierno en la adjudicación de tierras. Han dejado sus hogares en torno a Poor Man's Gap y han ido a las montañas de Greenleaf, con la amenaza de regresar y no dejar nada vivo.

comunicación que existía entre los dos grupos indígenas alertaba al Gobierno estadounidense, que temía provocar un nuevo derramamiento de sangre como ocurrió con los indígenas siux siete años atrás.

En efecto, en una convención de indígenas *fullblood,* los creeks, los cherokees y los kickapoos acordaron dirigirse a las montañas y renunciar a las adjudicaciones. Los *fullblood* expresaban retornar al origen:

> Roam once more limitless prairie vast forest and inaccessible mountains, the Indians willingly give up their present holding [...] All they desire is to be left alone to wander, in primitive manner, the face of the earth ("Full blood Indians to Hold a Convention." *The Cherokee advocate* [Cherokee Nation], April 23, 1897).[125]

Vagar por las praderas y volver a la forma de vida primitiva era el deseo de los *fullblood,* dejando a un lado todo de tipo de propiedad que fuera contraria a la tenencia comunal y al gobierno tribal.

Las aspiraciones de los indígenas *fullblood* que habitaban el Territorio Indio no eran ajenas a la de otros grupos indígenas. En la última década del siglo XIX se propagó la idea entre diferentes comunidades de la llegada de un mesías, quien prometía conducir a todos los indios a un nuevo mundo libre de hombres blancos. La idea pasó a diferentes tribus, aunque la historia variaba y la materialización del mesías no era igual, el concepto era el mismo. De acuerdo con Charles River:

> The messiah told of the return of the buffalo and other animals that had disappeared from tribal lands, and that Indian ancestors would also return to the world.Understandably, the story appealed greatly to Native Americans whose world had been turned upside down American migration to the West, and the idea of a return to traditional life was especially enticing because of the problems they had experienced on the reservations they had been confined (River Charles, 2014: 151).[126]

---

125. Vagan una vez más en las ilimitadas praderas, y los inaccesibles bosques y montañas, los Indios renuncian voluntariamente a su actual posesión (...) Todo lo que desean es dejarlos solos para vagar, de manera primitiva sobre la faz de la tierra.
126. El mesías habló del regreso de los búfalos y otros animales que habían desaparecido de las tierras tribales y que los antepasados indios también volverían al mundo. Es comprensible que la historia atrajera a los nativos americanos cuyo mundo se había

Luego de haber experimentado drásticos cambios durante todo el siglo XIX, pensar en retornar a los viejos tiempos de independencia brindaba confianza y optimismo a los indígenas frente a su futuro; dirigirse hacia las montañas para reinventar de nuevo las tradiciones en torno al *Great Spirit* era un mecanismo de sobrevivencia que utilizaron los indígenas para estar al margen de la política estadounidense. Además, sólo en las montañas los indígenas cherokees podían llevar a cabo todas las representaciones culturales que habían elaborado.

La mayor parte de las reuniones indígenas se efectuaban en las colinas; los siux se reunían por ejemplo en Black Hills, los nez perces en las montañas de Flat Head, los creeks en las colinas de Flat Rock y los cherokees en Greenleaf. El Gobierno interpretó los encuentros de los indios en las montañas como el inicio de una posible sublevación de los indios hacia los blancos; los cuerpos de infantería vigilaban las zonas más apartadas de los centros poblados y de las reservas. La reuniones y las danzas que efectuaban los indios eran vistas como un asunto que atentaba contra la seguridad del blanco, no en vano comenzaron a ser descalificadas en la prensa de la época como un acto grotesco al interior de un mundo civilizado, y como la presencia del diablo en el mundo cristiano, "keep you from the evil. If you could hear the remarks made by some refuse ever to have their arms encircle you again" ("Girls Don't Dance". *The Cherokee advocate* [Cherokee Nation], July 22, 1893).[127] Las notas iban dirigidas especialmente a los indígenas de sangre mixta que acudían a la Iglesia metodista para que no se unieran a los indígenas *fullblood*. Entre tanto, para los funcionarios del Gobierno las danzas eran una abierta confrontación de los indígenas con el Gobierno de Estados Unidos, así lo había demostrado el *Ghost Dance* llevado a cabo por los indígenas sioux y los indígenas cheyennes.

---

vuelto al revés como resultado de la migración estadounidense al Oeste, la idea de un retorno a la vida tradicional era especialmente tentadora debido a los problemas que habían experimentado en las reservas en los que habían sido confinados.

127. Mantenerte aparte del mal. Si pudieras escuchar las señales emitidas por algunos que rehúsan rodearte con sus brazos de nuevo.

> They believe that because the government feared that he might join the Ghost Dancers and lead another Native American revolt, they ended his life, but either way, his death again demonstrated the misunderstandings so prevalent in relations between the U. S. and Native Americans (River, 2014: 370).[128]

El mayor pánico que existía era que más indios se sumaran a este tipo de manifestaciones. La masacre perpetrada por el ejército estadounidense el 29 de diciembre de 1890 contra los sioux demostraba el temor infundado que existía de que cientos de indígenas se negaran a aceptar las adjudicaciones de tierras y desafiaran al Gobierno estadounidense por medio de un levantamiento. Luego de una confrontación directa entre indígenas y ejército, el resultado fue de 300 indios sioux asesinados y 25 soldados caídos por fuego amigo. El mensaje de un nuevo comienzo y la redención del indio donde eventualmente los espíritus de los ancestros volverían por medio de la danza para renovar la tierras, fue exterminado radicalmente; la idea de volver al orígen no tenía cabida al interior del nuevo orden social, la asimilación y la adopción de las adjudicaciones eran la única posibilidad que tenía el indígena.

Ante la presencia de las fuerzas de seguridad en los pueblos centrales, los cherokees acordaron realizar sus encuentros en las montañas. No obstante, la Comisión Dawes emitió acta de detención contra los *keetoowahs* que se resistían a entrar al nuevo orden social, los líderes de los distritos de Illinois y de Saline fueron arrestados, incluyendo a Redbird Smith. Los *keetoowahs* no reclamaron tierra alguna, las áreas donde se situaban carecían de solicitudes, como los condados de Delaware, Adair, Cherokee, Mayes y Sequoyah. Entre tanto, las áreas pobladas con alta densidad de cherokees de sangre mixta fueron solicitadas y adjudicadas rápidamente.

Los detractores de los indios opinaban que los *fullblood* no tenían aprecio por la propiedad: "The full bloods have but little idea of the value of property and not be instinct of personal ow-

128. Creen que debido a que el gobierno temía que pudiera unirse a los Ghost Dancers y llevar a cabo otra revuelta indígena, terminaron con su vida, pero de cualquier forma, su muerte demostró de nuevo los frecuentes malentendidos entre los estadounidenses y los nativos americanos.

nership of land. All they desire is to be left alone to wander, in primitive manner, the face of the earth" (Indian Territory in the Early Days." *The Cherokee advocate* [Cherokee Nation], November, 1897);[129] suponían que debían aceptar el nuevo orden sin ningún pretexto. Ante estos hechos, la Comisión Dawes empleó a indígenas de sangre mixta para testificar en nombre de los *fullblood;* así, muchos *keetoowahs* fueron inscritos sin su consentimiento. En 1905 la Comisión Dawes reportó:

> The Nighthawks of the Cherokee nation are no more, according to report of a field part from the Cherokee land office. It stated that the "stubborn" resistance which they had made against the government has ceased, and many of these Indians are now taking their report, however, did acknowledge to undying efforts of the Nighthawks to protect their way of life by stating. These Indians have been trying to block the work of the Dawes Commission in the allotment of land for several years (United Keetoowah Band, 2007: 32).[130]

El Gobierno estadounidense reconocía la dificultad que tenía para implementar la Ley Dawes con los *fullblood* y los esfuerzos de los indios por proteger y reafirmar su modo de vida. En 1906 una delegación de la *Nighthawks Keetoowah Society* se presentó ante una comisión investigadora del Senado y afirmaron por medio de un intérprete:

> *The U. S. Government had no right to thrust the fullbloods into that was an alien society and social structure. This new system of individual land ownership and legal responsibilities to the new government seemed complex, and required legal experience from those familiar with Federal laws and government* (United Keetoowah Band, 2007: 32).[131]

---

129. Los *fullbloods* tienen poca idea del valor de la propiedad y no tiene instinto para la propiedad privada de la tierra. Todo lo que desean es deambular, de manera primitiva, sobre la faz de la tierra.
130. Los Nighthawks de la nación Cherokee no son más, según el reporte de la oficina de tierras Cherokee. Se declaró que la resistencia "obstinada" que habían hecho contra el gobierno ha cesado, y muchos de estos Indios ahora están tomando su reporte, sin embargo, reconoció los esfuerzos eternos de los Nighthawks para proteger su forma de vida declarando. "Estos indios han estado tratando de bloquear el trabajo de la Comisión Dawes en la asignación de tierras durante varios años".
131. El Gobierno de los Estados Unidos no tenía derecho a empujar a los *fullbloods* con pleno derecho a una estructura social ajena. Este nuevo sistema de propiedad individual de la tierra y de responsabilidades legales al nuevo gobierno parecen complejas, y hace falta experiencia legal para familiarizarse con el gobierno y las leyes federales.

Aferrados a su mundo comunitario, los *fullblood* no querían ingresar a un orden extraño en el que nuevas responsabilidades legales debían de asumir. No obstante, con la conformación del estado de Oklahoma en 1907 no había nada que hacer. Finalmente, el 14 de julio de 1914 Redbird Smith ante una comisión del Congreso estadounidense, con la presencia del senador Harry Lane de Oregón, aconsejó al *Nighthawk Keetoowah Society* aceptar las asignaciones y "*be happy in the system*" (United Keetoowah Band, 2007: 33). Con la persecución de los *keetoowahs* y el hostigamiento a las danzas y los encuentros de los indios se cercenaron todas las iniciativas de construir un orden social al margen o al interior de la individualización de tierras.

Los keetoowahs tuvieron que conformarse con las adjudicaciones, tratando de no olvidar sus tradiciones; las prácticas ceremoniales en torno al *Sacred Fire* continuaron realizándose, pero con la muerte de Redbird Smith en 1918 el número de miembros de la *Nighthawk Keetoowah Society* comenzó a reducirse (Smithsonian Institution, 2004: 367). Aunque la vuelta al origen tuvo un corto pero intenso desarrollo, los *fullblood* trataron de mitigar la reorganización de su mundo por medio de la recuperación de todo aquello que hacía referencia a su antigua comunidad tribal como un estrategía de defensa para seguir y no ser asimilados completamente. Al reafirmar su identidad, el mundo indígena sobrevivía al interior de la sociedad estadounidense. De esta manera los *fullblood* dirigieron su destino rescatando y reinventando su pasado para sobrevivir en el presente e imaginar el futuro.

Conclusiones

Esta investigación inició tratando de seguir el rastro del desarrollo del liberalismo en el siglo XIX, en particular cómo las ideas liberales se llevaron a cabo e impactaron a las sociedades agrícolas. La sociedad rural en el siglo XIX tanto en México como en Estados Unidos era un entramado de complejas relaciones. En un principio, los nahuas y los cherokees presentaron un origen y una historia diferente. No obstante, luego de observar el desarrollo del liberalismo en el siglo XIX se pudo evidenciar que la historia y la experiencia de estos dos grupos indígenas no es radicalmente diferente, por el contrario, es plausible contrastar los dos grupos en un momento específico de su historia social: el desarrollo de las reformas liberales en el siglo XIX, en particular el cambio en la tenencia de la tierra y la forma como estos dos grupos indígenas afrontaron las transformaciones.

Se escogieron estos dos grupos indígenas para dar cuenta de que aunque el liberalismo estadounidense y el mexicano en el siglo XIX fueron diferentes, la política dirigida hacia los grupos indígenas compartió un mismo principio: convertir a los indígenas en propietarios individuales, minando la tenencia comunal de la tierra así como su autonomía política. E igualmente la selección de estos dos grupos respondía a una motivación, tratar de identificar que aunque los nahuas y los cherokees se encuentran localizados en distintos espacios geográficos y bajo la constitución de dos Estados- nación diferentes, los indígenas no fueron sujetos pasivos ante el desarrollo del proceso de individualización de tierras, sino que enfrentaron a los gobiernos y reinventaron sus comunidades basándose en el orden comunal que a lo largo del tiempo había sustentado sus vidas. De esta forma, los indígenas fueron capaces de seguir como un tipo de comunidad que se transformaba de acuerdo con las circunstancias históricas.

Como se observó a lo largo del texto, la individualización de tierras no fue un hecho aislado para los nahuas y para los cherokees, esta política se convirtió a lo largo del siglo XIX en un acon-

tecimiento determinante en sus vidas y condujo al desarrollo de distintas acciones de resistencia. Pero, ante la negativa por parte de los gobiernos del reconocimiento de las tierras comunales y la autonomía del propio gobierno indígena, ni los nahuas ni los cherokees se conformaron con la transformación de sus comunidades sino que la mantuvieron bajo directrices que formaban parte de su vida cotidiana y del antiguo orden social. De esta forma, los dos grupos indígenas entraron al siglo XX como propietarios individuales al tener títulos de propiedad privada, y al mismo tiempo ingresaron a la nueva centuria como miembros de una comunidad que trataba de persistir en un mundo de libres propietarios.

A partir de la reconstrucción histórica de la individualización de tierras y de los diferentes actos públicos de reclamo y de resistencia que efectuaron los nahuas y los cherokees ante las distintas instancias del gobierno, se pudo observar que los indígenas consideraron el desarrollo de la política liberal como ineluctable, y ante este hecho recrearon el orden social que había fundamentado la vida de las comunidades previo al desarrollo del liberalismo. El refugio en las celebraciones religiosas por parte de los nahuas y la vuelta al origen llevado a cabo por los cherokees, pueden entenderse como la necesidad que tenían los actores sociales para volver a su visión de mundo, pues los indígenas convirtieron la reactivación de sus divinidades en un acto prioritario a partir de sus celebraciones religiosas, ya que éstas les permitían desenvolverse de manera segura y confiable en un nuevo mundo dirigido bajo otros referentes. Sin embargo, esta explicación deja de lado varios aspectos históricos de la vida de las comunidades indígenas, como: la importancia que tuvo el antiguo orden social comunitario y la memoria social inmediata que tenían los indígenas de ésta; segundo, las relaciones de parentesco de las familias extensas en las cuales los indígenas llevaban a cabo formas cotidianas de solidaridad, las cuales fueron importantes para continuar en un mundo individualizado; y tercero, la importancia del sistema de cargos el cual pasó del ámbito político al religioso, sin que esto se tradujera en un olvido de sus reclamos sociales.

Los nahuas y los cherokees llevaron a cabo una elección consciente de los aspectos más importantes de su cultura como las fiestas y las celebraciones religiosas. A partir de éstas, los indígenas se definieron como comunidad y asumieron su cultura como un tipo

de “bien intangible” que les permitía diferenciarse de los otros. De este modo los nahuas y los cherokees lograron sobreponerse a la pérdida de las tierras comunales y vivir al interior de un contexto de individualización de tierras sin perder su identidad ni su visión comunitaria.

Los antecedentes del orden comunitario

El orden comunitario fue diferente en los nahuas y en los cherokees. La memoria comunitaria fue la que reactivaron los indígenas nahuas durante el fin de la tenencia comunal de la tierra y la eliminación del gobierno indígena, la cual procedía de la época colonial, en particular del orden corporativo instaurado por la monarquía española. El liberalismo no pudo arrancar al indígena de las formas de acción de la antigua república de indios, la cual funcionó por cerca de 300 años y en la que la tenencia de bienes colectivos, la existencia de un gobierno autónomo aunado a una cultura católica en la que los indígenas desplegaban sus propias creencias, eran sus principales características.

Entre tanto, el orden comunitario cherokee se rehízo en diferentes momentos históricos desde la colonización en el siglo XVI hasta finales del siglo XIX, y pasó por distintas etapas. No sólo tuvieron que enfrentar a Estados Unidos sino también a otros actores sociales como los *boomers* y los intrusos. Los cherokees se caracterizaban por reorganizar su comunidad cada vez que factores externos se cernían sobre ellos y los desplazaban desde el noreste de Estados Unidos hacia el sureste, y finalmente hacia el Territorio Indio; por cerca de 400 años los cherokees habían logrado estructurar y componer una y otra vez su comunidad.

No obstante, luego de vivir el apogeo de la nación cherokee por cerca de 60 años, después del desplazamiento forzado de las tierras de Georgia hasta la implementación de la Ley Dawes los indígenas habían construido un orden social emulando el modelo estadounidense con el objetivo de gozar de autonomía y ser considerados como una nación más.

Por último, es necesario diferenciar las condiciones sociales de la producción comunitaria por parte de los dos grupos indígenas. El mundo indígena nahua pudo llevar a cabo la concepción comu-

nitaria basada en las festividades religiosas en el ámbito colectivo y público, al contar con el respaldo de la Iglesia católica; esta institución aceptó con desconfianza el culto indígena para impedir el desarrollo de nuevos levantamientos. Mientras que el rescate del mundo comunitario cherokee fue hostigado por parte del Gobierno estadounidense, el cual enviaba la caballería luego de que los blancos denunciaban el desarrollo de actos indígenas cerca de sus tierras, razón por la cual los cherokees *fullblood* tuvieron que refugiarse en las montañas y desarrollar sus ceremonias religiosas de manera reservada.

La política liberal y la individualización

Como pudo observarse a lo largo del texto, el desarrollo del liberalismo mexicano hacia el indígena fue gradual y abarcó desde la tercera década del siglo XIX hasta finales de esa centuria. Aunque el proceso de individualización fue dominante, algunas comunidades indígenas pudieron subsistir y llegar al siglo XX con tierras comunales y un gobierno propio; un ejemplo de esto lo representa la comunidad indígena de Mezcala, ubicada en la ribera del lago de Chapala en Jalisco, así como otras comunidades indígenas localizadas en las entidades del sur y sureste mexicano, particularmente en los estados de Chiapas, Campeche, Yucatán, Veracruz y Tabasco, donde se asienta una parte importante de la población indígena; aunque no se hará referencia a cada una de ellas, es posible decir que aunque el proceso de individualización fue dominante, las comunidades indígenas lograron persistir a través de distintos mecanismos, uno de ellos fue la elaboración de las tradiciones, como la llevada a cabo por los nahuas del sur de Jalisco, y otra la persistencia del gobierno indígena para no sucumbir ante la política liberal, y la retención de los títulos primordiales como sucedió en Mezcala, los cuales fueron considerados, luego de largas luchas, como un tipo de documento legítimo y a partir de los cuales se sustentaba la comunidad.

De otro lado, de acuerdo con la literatura existente se puede concluir que en Estados Unidos el proceso de desmantelamiento de las comunidades indígenas se desarrolló de manera universal. Es decir, en el siglo XIX los grupos indígenas asentados en el

territorio estadounidense no pudieron escapar de la política del gobierno liberal, su desmantelamiento fue llevado a cabo de manera extendida por un cuerpo político federal, la Comisión Dawes. Estos comisionados incursionaban en las comunidades indígenas y llevaban consigo una lógica de desconocimiento y de desprecio hacia las tribus que visitaban, visión que había sido construida a lo largo del tiempo por el Gobierno estadounidense y por los promotores de la política liberal hacia los indígenas. De ahí que las comunidades indígenas fueran percibidas como extrañas y que la asimilación forzada a partir de la creación de las familias nucleares, el establecimiento de la propiedad privada y el sistema de escuelas donde iba ser brindada educación angloamericana, fuera considerada la mejor fórmula para su desvanecimiento. La reforma política liberal abarcó cada uno de estos aspectos y fue su misión desarrollarlos de manera sostenida.

Pero, ¿qué hizo que en México el proceso de individualización de tierras y el fin del gobierno indígena fuera dominante y no universal? En primer lugar, el desarrollo de la individualización de tierras partía de un contexto colonial. El mundo corporativo aún seguía vigente y los indígenas tenían autonomía política así como bienes comunales. En segundo lugar, el desarrollo de la individualización fue una política federal. Sin embargo, el Gobierno federal descentralizó su implementación a cada uno de los estados, y éstos a su vez a los ayuntamientos. Fueron los ayuntamientos en cada uno de los municipios que anteriormente habían sido pueblos de indios, los que individualizaron los bienes comunales y convirtieron a los indígenas en propietarios individuales de las tierras de repartimiento. Sumado, a la aceptación del mundo indígena en la época colonial.

De igual forma, la individualización de tierras la llevaron a cabo pequeñas comisiones en cada uno de los pueblos, basadas en la información que había sido centralizada por el orden corporativo de la época colonial y que actualizaron. Según los registros, la individualización no se llevó a cabo de manera coercitiva, fue un proceso largo y paulatino en el siglo XIX.

Mientras que en Estados Unidos el proceso de individualización se llevó a cabo de forma distinta, ya que el Gobierno formuló una política que partía de una historia de "exclusión" de los indígenas hacia los márgenes de la nación que se construía. Las comi-

siones eran de carácter federal, por lo que el proceso de individualización desestructuró de forma sistemática a las comunidades indígenas.

Las movilizaciones indígenas

Tanto los nahuas como los cherokees llevaron a cabo acciones de resistencia cuando la individualización de tierras y el fin del gobierno indígena se cernieron sobre ellos. Aunque la forma de acción fue diferente, ambos grupos indígenas utilizaron distintas estrategias para oponerse al desmantelamiento de su orden social. Los nahuas del sur de Jalisco apelaron en primer lugar a las autoridades del Ayuntamiento y luego a los tribunales del estado. Entre tanto, los cherokees desplegaron estrategias políticas que iban acorde con la constitución de la nación tribal. En un principio y a lo largo de la implementación de la Ley Dawes los indígenas se asumieron como una nación con una ciudadanía tribal que defender.

La transición de la acción política a la acción política-religiosa fue la característica principal del desarrollo de la resistencia por parte de los dos grupos indígenas. Tanto los nahuas como los cherokees comenzaron a utilizar los mecanismos políticos y jurídicos que existían, basados en la pertenencia a un orden político autónomo. Los nahuas y los cherokees se reconocían ante el gobierno liberal de los respectivos Estados como miembros de una organización independiente, la antigua república de indios y la nación tribal, en las cuales los indígenas tenían su propia ciudadanía y por medio de ella reconocían a los miembros del grupo social comunitario.

El cambio del orden social comunitario, el desarrollo de la individualización de tierras, el fin del gobierno indígena, las movilizaciones políticas y el dinamismo llevado a cabo por los nahuas y los cherokees para emprender de nuevo su comunidad mediante las festividades, fue el contexto que Sarah y Miguel tuvieron que enfrentar a finales del siglo XIX. Los dos actores sociales en distintos espacios geográficos, pero en similares circunstancias históricas se vieron obligados a decidir qué hacer como sujetos ante el fin de la comunidad indígena y su ingreso a un nuevo orden social. Las transformaciones en la vida de las comunidades fueron deter-

minantes para que Sarah y Miguel buscaran la forma de resolver los problemas de su vida cotidiana. Sarah no contaba con recursos para mantener la tierra individualizada que había sido entregada, y Miguel no tenía tierra para trabajar, era un desposeído de la individualización.

Sarah, como mujer cherokee, siguió cumpliendo un papel importante en su familia y fue ella quien acudió a la *Union Agency* para idear una estrategia de negocios; y Miguel, al no contar con tierras, se convirtió en un campesino en busca de éstas. La biografías de los dos indígenas permiten comprender cómo cada uno de los actores sociales idearon distintas formas de sobrevivir ante las transformaciones de sus vidas en el siglo XIX, según los recursos existentes, y son estas biografías la síntesis del cambio en las comunidades indígenas. Se puede concluir que el liberalismo finalmente no transformó la visión de mundo de los indígenas, pues ellos continuaron pensando y actuando como parte de una comunidad y no como sujetos individuales; quizás Sarah y Miguel como sujetos particulares asistieron a los encuentros festivos de la comunidad en los cuales volvían a sentirse como parte de un grupo social, o quizás solamente buscaron la forma de sobrevivir a la individualización; no se tiene conocimiento. No obstante, con la documentación existente se puede afirmar que los nahuas y los cherokees recrearon sus tradiciones al interior de un mundo cambiante, y fueron éstas las que les permitieron entrar al siglo XX como un tipo de comunidad.

Archivos consultados

Archivos México

AHJ Archivo Histórico de Jalisco.
AHCG Archivo Histórico Municipal de Ciudad Guzmán, "Juan S. Vizcaíno".
AAG Archivo del Arzobispado de Guadalajara.
AHCM Archivo Histórico "Casa Morelia", Morelia, Michoacán.

Archivos Estados Unidos

NAB National Archives Building, Washington DC.
Record Group 75.
Records relating to land sales and leases.
Enrollment records.
Records concerning tribal and individual money and payments to Indians.
Records of the Land Division.
National Archives at Fort Worth, Texas.
Oklahoma Applications for Allotment, Five Civilized Tribes, 1899-1907; NARA.

OHS Oklahoma Historical Society, Oklahoma City.
Manuscripts.
Oklahoma State University. http://digital.library.okstate.edu

Library of the Congress.
Cherokee Advocate 1879-1897.
Muskogee Phoenix Daily 1904-1907.

Fuentes primarias

Annual Report of the Department of the Interior. (1907). *Report of the Commissioner to the Five Civilized Tribes*.

Board of Indian Commissioners. (1884). *Annual Report of the Board of Indian Commissioners,* for the year. Government Office Printing. Washington DC.

Proccedings Mohonk Lake Conference. (1887). Government Printing Office. Washington DC.

Ruvalcaba, Melquiades. (1938). *Historia de la taumaturga imagen de la Santísima Virgen María que se venera en la vicaría del Platanar de la parroquia de San Juan Bautista Tuxpan*. La económica. Tuxpan.

The Indian Rights Association. (1896). *The Dawes Commission and The Five Civilized Tribes of Indian Territory*. Report by Charles F. Meserve. Office of the Indian Rights Association. Philadelphia.

U. S. Congress, Senate. (1973). Debate on Bill to Provide Lands in Severalty, Jan 20, 1881, from Congressional Record, 46th Congress 3rd Session. En Washburn, Willcomb E. (ed.), *The American Indian and the United States: A Documentary History*. Random House.

United States Office of Indian Affairs. (1862). Extract from Report of the Secretary of the Interior. *Report of the Commissioner of Indian Affairs*. Washington DC.

Manuscritos

Buchanan, Jas. S. (s/f). Interview, John Redbird Smith. *Muskogee. Manuscripts*. Oklahoma City.

Constitution and Bylaws of the Original Kee-too-wah Society. (s/f). *Manuscripts*. Oklahoma City.

Levi, Gritts. (s/f). *Night Hawks Religion*. *Manuscripts*. Oklahoma City.

Referencias bibliográficas

Acuña, René. (1987). *Relaciones geográficas del siglo XVI*: *Michoacán*. México, DF: UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Aguirre, Ignacio (comp.) (1849). *Colección de acuerdos, órdenes y decretos sobre tierras, casas y solares de los pueblos del estado de Jalisco*. México, DF: Imprenta del Gobierno del estado de Jalisco.

Aldana Rendón, Mario. (1983). *Manuel Lozada y las comunidades indígenas*. México, DF: Centro de Estudios Históricos del Agrarismo de México.
——. (1986). *El campo jalisciense durante el Porfiriato*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
Anderson, Terry (ed.) (1992). *Property Rights and Indian Economies*. Boston: Rowman & Littlefield Publishers.
Argudín, María Luna. (2013). Marcello Carmagnani en retrospectiva: El liberalismo y federalismo iberoamericanos. *Historia Mexicana,* 63(2): 877-902.
Arrioja, Luis Alberto. (2014). Entre costumbres y leyes: Las tierras de común repartimiento en una region indígena de México 1742-1856. *Letras Históricas,* núm. 10, pp. 39-75.
Arrioja, Luis Alberto, y Sánchez Silva, Carlos. (2010). La ley de desamortización de 25 de junio de 1856 y las corporaciones civiles: Orígenes, alcances y limitaciones. En: Olveda, Jaime, *Desamortización y laicismo. La encrucijada de la* reforma. Zapopan: El Colegio de Jalisco.
——. (2012). *Conflicto por la tierra en Oaxaca. De las reformas borbónicas a la reforma agraria*. Oaxaca: El Colegio de Michoacán/Universidad Autónoma Benito Juárez.
Artola, Miguel. (2003). *Las Cortes de Cádiz*. Col. Ediciones de Historia. Madrid: Marcial Pons.
Banner, Stuart. (2005). *How the Indians lost their lands. Law and power on the frontier*. Cambridge: Harvard University Press.
Barbro, Dahlgren. (1961). *Los nahuas de Tuxpan, Jalisco. Planeacion e instalacion del Museo Nacional de Antropología*. México, DF: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
Barnett, James. (2007). *The Natchez Indians. A history to 1735*. Estados Unidos: The University Press of Mississippi.
Bautista García, Cecilia. (2012). *Las disyuntivas del Estado y de la Iglesia en la consolidación del orden liberal, México 1856-1910*. México, DF: El Colegio de México/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
Beck, Ulrich, y Beck-Gensheim, Elizabeth. (2003). *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Barcelona: Paidós.
Bechtloff, Dagmar. (1996. *Las cofradías en Michoacán durante la época colonial. La religión y su relación política y económica en una sociedad intercultural*. México, DF: El Colegio de Michoacán/El Colegio Mexiquense.

Bensel, Richard. (1990). *Yankee Leviathan: The origins of Central State Authority in America, 1859-1877.* Cambridge: Cambridge University Press.

Birrichaga, Diana. (2004). *Administración de las tierras y bienes comunales de los pueblos de Texcoco (1820-1856) Documentos de investigación*. Toluca: El Colegio Mexiquense.

Boehm, Brigette. (2003). Las comunidades indígenas de Ixtlán y Pajacuarán ante la reforma liberal en el siglo XIX. En: Paredes Martínez, Carlos y Terán, Marta, *Autoridad y gobierno indígena en Michoacán*. México, DF: CIESAS/INAH/El Colegio de Michoacán/ Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Bolster Hallin, Mel. (1976). *Crazy snake and the smoked meat rebellion*. Boston: Branden Press.

Bonfil Batalla, Guillermo. (1996). *México profundo. Reclaiming a Civilization*. Austin: University of Texas Press.

Bruyneel, Kevin. (2007). *The Third Space of Sovereignty: The Postcolonial Politics of U. S.-Indigenous Relations.* Minnesota: University of Minnesota Press.

Burton, Jeffrey. (1995). *Indian Territory and the United States 1866-1906. Courts, Goverment and the Movement for Oklahoma Statehood*. Oklahoma: University of Oklahoma Press.

Carlson, Leonard. (1981). *Indians, Bureaucrats and the Land: The Dawes Act and the Decline of Indian Farming.* Westport, Connecticut: Greenwood Publishing Group.

Carmagnani, Marcello. (1988). *El regreso de los dioses. El proceso de reconstrucción de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII.* México DF: Fondo de Cultura Económica.

Carrasco, David (ed.) (2007). *Cove, city and Eagle's Nest*. Alburquerque: University of New Mexico.

Cave, Alfred A. (2006). *Prophets of the Great Spirit Native American Revitalization Movements in Eastern North American*. Lincoln: University of Nebraska.

Cibrián Guzmán, Esteban. (1971). *Tlayotlán-Tzapotlán (estudio histórico). Época precortesiana y colonial de Ciudad Guzmán, Jalisco*. México, DF: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Clifford, James. (1995). *Dilemas de la cultura*. Barcelona: Gedisa.

Clint, Carrol. (2014). Shaping New Homelands: Enviromental Production, Natural Resources Management, and the Dinamics of Indigenous State Practice in the Cherokee Nation. *Ethnohistory,* 61(1): 124-147.

Cohen, Nancy. (2002). *The reconstruction of American Liberalism, 1865-1914.* Chapel Hill: University of North Carolina.

Colmenares, Germán. (1997). *Las convenciones contra la cultura*. Bogotá: Tercer Mundo Editores.

Comaroff, John, y Comaroff, Jean. (1992). *Ethonography and the historical imagination*. Boulder, Colorado. Westview Press.

Congreso del Estado de Jalisco. (1981). *Colección de decretos, circulares y órdenes de los poderes Legislativos y Ejecutivo del estado de Jalisco*. Guadalajara: Congreso del Estado de Jalisco.

Conn, Steven. (2004). *History's Shadow: Native Americans and Historical Consciousness in the Nineteenth Century*. Chicago: University of Chicago Press.

Cortés Ruiz, Efraín, y González Ortiz, Felipe. (2005). *Las fiestas a los santos, el culto familiar y comunal entre los otomianos y nahuas del Estado de México*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Cortés, Juan Carlos. (2003). La comunidad de Tarímbaro. Gobierno indígena, arrendamiento y reparto de tierras, 1822-1884. En: Paredes, Carlos, y Terán, Marta, *Autoridad y gobierno indígena en Michoacán*. Zamora: El Colegio de Michoacán.

Chang, David A. (2010). *The color of the land. Race, Nation, and the Politics of Landowership in Oklahoma, 1832-1929*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

Dann, Mary, Dann, Carrie, y otros. (2011). *Reflections by Contemporary Indigenous Women. Memorial Edition Wilma Mankiller*. Colorado: Fulcrum Publishing.

Darton, Robert. (2009). *La gran matanza de los gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*. México, DF: Fondo de Cultura Económica.

De la Torre Ruiz, Rosa Alicia. (2012). *Cambios demográficos y de propiedad territorial en la provincia de Ávalos (siglos XVIII-XIX)*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

Deaton, Dawn Fogle. (1988). La protesta social rural durante el siglo XIX en Jalisco. *Élite, clases sociales y rebelion en Guadalajara y Jalisco siglos XVIII y XIX*. Guadalajara: El Colegio de Jalisco/Gobierno de Jalisco-Departamento de Educación Pública.

Debo, Angie. (1984). *And still the waters run. The betrayal of the Five Civilized Tribes*. Oklahoma: University of Oklahoma/Princeton University Press.

Denson, Andrew. (2004). *Demanding the Cherokee Nation. Indian Autonomy and American Culture 1830-1900*. Lincoln: University of Nebraska.

Dublán, Manuel, y Lozano, José María. (1998). *Pueblos indígenas y Estado nacional en México en el siglo XIX*. México, DF: Universidad Nacional Autónoma de México.

Duvall, Deborah. (2000). *Voices of America. And Oral History of Tahlequah and the Cherokee Natio*n. Chicago: Arcadia Publishing.
Elliot, Michael A. (1998). Ethnography, reform, and the problem of the real: James Mooney's Ghost Dance Religión. *American Quarterly,* 50(2): 201-233.
Engle, Karen. (2010). *The Elusive Promise of Indigenous Development. Rights, Culture, Strategy*. Durham: Duke University Press.
Escobar Ohmstede, Antonio. (2001). La estructura agraria en las Huastecas, 1880-1915. En: Escobar Ohmestede, Antonio, y Rojas, Teresa, *Estructuras y formas agrarias en México: Del pasado al presente*. México, DF: Registro Agrario Nacional/Secretaría de la Reforma Agraria.
——. (2011). Ha variado el sistema gubernativo de los pueblos. En: Salinas, María del Carmen, Birrichaga, Diana, y Escobar Ohmstede, Antonio (coords.), *Poder y gobierno local en México 1808-1857*. México, DF: El Colegio de Michoacán/El Colegio Mexiquense/Universidad Autónoma del Estado de México.
Escobar Ohmestede, Antonio, y Schryer, Frans J. (1992). Las sociedades agrarias en el norte de Hidalgo 1856-1900. *Estudios Mexicanos,* 8(1): 1-21.
Escriche, Joaquín. (1847). *Diccionario razonado de legislación y jurisprudencia*. Madrid*:* Antonio Calleja Editores.
Estrada Michael, Rafael. (2002). *Monarquía y nación entre Cádiz y Nueva España*. México, DF: Porrúa.
Ferguson, Heather (ed.) (2008). *Arkansas City. Images of America*. Chicago: Arcadia Publishing.
Fernández Sebastián, Javier. (2009). *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850*. Madrid: Fundación Carolina/Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales/Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
Fernández, Rodolfo. (1994). *Latifundios y grupos dominantes en la historia de la provincia de Ávalos*. México, DF: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Ágata.
Ferrer Muñoz, Manuel, y Bono López, María. (1998). *Pueblos indígenas y Estado nacional en México en el siglo XIX*. México, DF: Universidad Nacional Autónoma de México.
Florescano, Enrique. (1984). *Origen y desarrollo de los problemas agrarios de México 1500-1821*. México, DF: Era.
——. (2003). Notas sobre las relaciones entre memoria y nación en la historiografía mexicana. *Historia Mexicana,* 63(2): 396-416.
Foagle Deaton, Dawn. (1997). The Decade of Revolt. Peasant Rebellion in Jalisco, México, 1855-1864. En: Jackson, Robert, *Liberals the Church,*

and Indian Peasants Corporate Lands and the Challenge of Reform in Nineteenth-Century Spanish America. Alburquerque: University of New Mexico Press.
Fookes Jackson, F. J. (2002). *The Beginings of Christianity: The Acts of the Apostles*. Oregon: Stock Publishers.
Frank, Arthur, y Fair, Barbara (eds.) (1996). *The papers of William Roger*. Oklahoma: University of Oklahoma Press.
Gamas Torruco, José. (2012). *México y la Constitución de Cádiz*. México, DF: Archivo General de la Nación/Museo de las Constituciones/ Universidad Nacional Autónoma de México.
Gámez Espinosa, Alejandra. (2012). *Cosmovisión y ritualidad agrícola en una comunidad ngiwá (popoloca)*. México, DF: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/UNAM.
García Rubial, Antonio. (2001). *La evangelización de Mesoamérica*. México, DF: Tercer Milenio.
Gearing, Fred. (1958). The Structural Poses of 18th Century Cherokee Villages. *American Anthropologist New Series,* 60(6): 1148-1157.
Genetin-Pilawa, Joseph. (2012). *Crooked Paths to Allotment. The Fight over Federal Indian Policy after the Civil War*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
Gerhard, Peter. (2000). *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*. México, DF: UNAM.
Gibson, Charles. (1955). The transformation of the Indian Community in the New Spain 1500-1810. *Cahriers d' Histoire Mondiale,* núm. 11, pp. 581-607.
——. (1964). *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*. México, DF: Siglo XXI Editores.
Gill, Sam D. (1987). *Mother Earth*. Chicago: The University of Chicago Press.
Girola, Lidia. (2005). *Anomia e individualismo. Del diagnóstico de la modernidad al pensamiento contemporáneo* Barcelona: Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco.
Gobierno de Jalisco. (1973). *Constitución Política del estado libre de Jalisco*. Guadalajara: Poderes de Jalisco, Serie Conmemorativa del CL Aniversario del Federalismo en México.
Gobierno de la República. (1895). *Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos*. México, DF: Imprenta del Gobierno.
Goins, Robert, y Goble, Danney. (2006). *Historical Atlas of Oklahoma*. Oklahoma: University of Oklahoma.
Gómez Galvarriato, Aurora, y Gamas Torruco, José. (2012). *México y la Constitución de Cádiz*. México, DF: Archivo General de la Nación/

Museo de las Constituciones/Universidad Nacional Autónoma de México.
Gómez Santana, Laura Guillermina. (2006). De la resistencia a la adaptación. El pueblo de Santa Ana de Tepatitlán. *Espiral,* núm. 35, pp. 95-120.
González Hermosillo, Francisco. (1988). Estructura y movimientos sociales 1821-1880. En: Cardoso, Ciro, *México en el siglo XIX 1821-1910. Historia económica y de la estructura social*. México, DF: Nueva Imagen.
González Navarro, Moisés. (1958). Indio y propiedad en Oaxaca. *Historia Mexicana,* 8(2): 175-191.
Good, Catherine. (2005). Trabajando juntos como uno: Conceptos nahuas del grupo doméstico y de la persona. En: Robichaux, David, *Familia y parentesco: Unas miradas antropológicas*. México, DF: Universidad Iberoamericana, pp. 275-294.
Greenwald, Emily. (2002). *Reconfiguring the Reservation: The Nez Perces, Jicarilla Apaches, and the Dawes Act*. Lincoln: University of Nebraska.
Gruzinski, Serge. (2013). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVII*. México, DF: Fondo de Cultura Económica.
Guardino, Peter. (1996). *Peasant, Politics, and the Formation of Mexico's National State: Guerrero 1800-1857*. Stanford: Stanford University Press.
Güémez Pineda, Arturo. (2005). *Mayas: Gobierno y tierras frente a la acometida liberal en Yucatán,* 1812-1847. Zamora: El Colegio de Michoacán/Universidad Autónoma de Yucatán.
Hagan, William. (2003). *Taking Indian Lands. The Cherokee (Jerome) Commission 1889-1893*. Oklahoma: University of Oklahoma Press.
——. (2013). *American Indians*. Chicago: The University of Chicago Press.
Hale, Charles. (1989). *La transformación del liberalismo en México a finales del siglo XIX*. México, DF: Siglo XXI Editores.
——. (1997). *El liberalismo mexicano en la época de Mora*. México, DF: Siglo XXI Editores.
Hays, Robert G. (1977). A race at bay. *New York Times Editorial on "The Indian Problem" 1860-1900*. Chicago: Southern Illinois University.
Hillerkus, Thomas. (1995). La República de Indios en la Nueva Galicia en el siglo XVI. *Anuario Saber Novohispano,* núm. 2, pp. 241-258.
Hobsbawm, Eric. (2001). *Rebeldes primitivos. Estudios sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*. Barcelona: Crítica.

——. (2012). Introducción: La invención de la tradición. En: Hobsbawm, Eric, y Range, Terence (comp.), *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica.

Holm, Tom. (2005). *The Great Confusion in Indian Affairs. Native Americans & Whites in the Progressive Era*. Austin: University of Texas Press.

Hoxie, Frederick. (1984). *A final promise. The campaign to assimilate the Indian, 1880-1920*. Cambridge: University of Cambridge Press.

Ibarra, Laura. (2007). *Creencias, mitos y rituales en el mundo prehispánico. Una explicación desde la teoría histórico-genética*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

——. (2013). *Sobre la libertad e igualdad en el siglo XIX*. (Trabajo inédito). Guadalajara.

Jiménez Pelayo, Águeda. (1989). *Haciendas y comunidades en el sur de Zacatecas. Sociedad y economía colonial*. México, DF: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Johnson, Benjamin. (2001). Red populism? En: McNicol, Catherine y Johnston, Robert, *The Countryside in the Age of the Modern State*. Nueva York: Cornell University Press.

Kappler, Charles. (1904). *Indian Affairs: Laws and Treaties*. Washington DC: Government Printing Office.

Kennedy, Frances. (2008). *American Indian Places: A Historial Guidebook*. Boston: Houghton Mifflin Company.

Knowton, Robert. (1978). La individualización de la propiedad corporativa civil en el siglo XIX. *Notas sobre Jalisco,* núm. 28, pp. 24-61. El Colegio de México.

Lameiras Olvera, José. (1981). *De poseedores de tierras a promotores de santos. La cambiante sociedad indígena de Tuxpan*. Ponencia presentada en el Primer Encuentro de Investigación Jalisciense "Economía y Sociedad". Guadalajara, Jalisco, 11 de agosto de 1981.

——. (1982). Tuxpan y su vecindad en los primeros tiempos de las Colonia. *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad,* 3(12): 5-43.

——. (1983). El proceso secular de una étnica. El caso de Tuxpan, Jalisco. *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad,* 4(15): 5-28.

——. (1990). *El Tuxpan de Jalisco: Una identidad danzante*. Zamora: El Colegio de Michoacán.

Lempérière, Annick. (2013). *Entre Dios y el rey: La república. La ciudad de México de los siglos XVI al XIX*. México, DF: Fondo de Cultura Económica.

León, Nicolás. (1908). La antropología física y la antropometría en Mexico. Notas historicas. *Anales Museo Nacional de México,* núm. 4, pp. 99-136.

Levaggi, Avelardo. (2001). República de Indios y República de Españoles en los Reinos de Indias. *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos,* núm. 23, pp. 419-428.

López Austin, Alfredo, y López Luján, Leonardo. (2014). *El pasado indígena*. México, DF: El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica.

MacDonnell, Janet. (1991). *The Dispossession of the American Indian 1887-1934*. Indiana: Indianapolis University Press.

Macías, Carlos, y Rodríguez, Alfonso. (1910). Estudio etnográfico de los actuales indios tuxpaneca del estado de Jalisco. *Anales del Museo Nacional,* tomo II, pp. 196-219.

Mallon, Florencia. (2003). *Campesino y nación. La construcción de México y Perú poscoloniales*. México, DF: El Colegio de San Luis/El Colegio de Michoacán.

——. (2003). *Peasant and nation: The making of Post-Colonial Mexico and Peru*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Guadalajara: El Colegio de San Luis/El Colegio de Michoacán.

Martínez, José Luis, *et al*. (2002). Construyendo identidades desde el poder: Los indios en los discursos republicanos de inicios del siglo XIX. En: Boccara, Guillermo, *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas*. Quito: Abya-Yala.

Mayorga, Fernando. (2002). La propiedad de la tierra en la Colonia. *Revista Credencial Historia,* núm. 149.

McCoy, George. (1961). *The true meaning of the Stomp Dance*. Tennessee/California: Marshall Walker.

McLoughlin, William. (1975). Thomas Jefferson and the beginning of Cherokee Nationalism 1806 to 1809. *The William and Mary Quarterly,* 32(34): 547-580.

——. (1993). *After the Trail of Tears. The Cherokees Struggle for Sovereignty 1839-1880*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

Members of the Craig County Genealogical Society. (2004). *Cherokee Nation, Indian Territory. Names, locations, and numbers of First Indian Allotment Land Owners*. Vinita: Members of the Craig County Genealogical Society.

Mendoza García, J. Edgar. (2011). *Municipios, cofradías y tierras comunales. Los pueblos chocholtecos de Oaxaca en el siglo XIX*. México, DF: Universidad Autónoma Metropolitana-Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social.

Menegus, Margarita. (1980). Ocoyoacac: Una comunidad agraria en el siglo XIX. *Historia Mexicana,* 20(1): 33-78.

——. (1999). La desamortización de bienes comunales y municipales en el valle de Toluca (1800-1854). En: Iracheta y Diana Birrichaga, *A la*

sombra de la primera república federal. El Estado de México 1824-1835. Toluca: El Colegio Mexiquense.
——. (2006). *Los indios en la historia de México*. México, DF: Fondo de Cultura Económica/CIDE.
Meyer, Jean. (1973). *Problemas campesinos y revueltas agrarias (1821-1910)*. México, DF: Secretaría de Educación Pública.
——. (1984). *Esperando a Lozada*. Zamora: El Colegio de Michoacán/Conacyt.
——. (1989). *La tierra de Manuel Lozada*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
Miles, Tiya. (2009). Circular reasoning. Recentering Cherokee Women in the Antiremoval Campaigns. *American Quarterly,* 61(2): 221-243.
Minges, Patrick. (2004*). Slavery in the Cherokee Nation. The Keetoowah Society and the Defining of a People 1855-1867*. Nueva York: Taylor & Francis Group.
Miranda, José. (1959). El liberalismo mexicano y el liberalismo europeo. *Historia Mexicana,* 8(4): 512-523.
Mooney, James. (1902). *Myths of the Cherokee. Extract from the Nineteenth Annual Report of the Bureau of American Ethnology*. Washington: Government Printing Office.
——. (2003). *The sacred formulas of the Cherokees*. Estados Unidos: Start Publisching LLC.
Moreno, Blanca Rocío. (2012). *Tierra, historia y pueblo. Memoria y acción política en la comunidad indígena de Mezcala, Jalisco*. Tesis de Maestría en Historia de México.
Morris L., Wardell. (1980). *A political history of the Cherokee Nation 1838-1907*. Oklahoma: University of Oklahoma Press.
Moses, L. G. (2002). *The Indian Man. A Biography of James Mooney*. Lincoln: University of Nebraska.
Moulder, Amanda. (2011). Cherokee Practice, Missionary Intentions: Literacy Learning Among Early Nineteenth-Centuy Cherokee Women. *College Composition and Comunication,* 63(1): 75-97.
Muriá, José María. (1994). *Breve historia de Jalisco*. México, DF: El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica.
Nation Cherokee. (1896). *Protest of the Cherokee Nation against the passage of House Bill [6309]. To provide further security to person and property in the Indian Territory and for other purposes*. Washington: Library of the Congress.
National Council. (1840). *The Constitution and laws of the Cherokee Nation 1839*. Washington: Gales and Seaton.
——. (1893). *Constitution and Laws of the Cherokee Nation*. Kansas: The Foley Printing.

Noriega, Cecilia, y Salmerón, Alicia (coord.) (2009). *Un siglo de historia constitucional (1808-1917). Estudios y perspectivas México*. México, DF: Instituto de Investigaciones José María Luis Mora/Suprema Corte de Justicia de la Nación.

Núñez Martínez, Patricia. (2004). *Sociedad y territorio. La provincia de Tamazula en la época colonial*. Guadalajara. Universidad de Guadalajara.

Oklahoma Social Studies Standards. (2014). *United Keetoowah Band of Cherokee Indians*. Oklahoma: OSDE.

Ortiz Vázquez, Miguel. (2009). *Tuxpan, su historia*. México, DF: Ayuntamiento Constitucional de Tuxpan.

Osburn, Katherine. (2009). *Southern Ute Women: Autonomy and Assimilation on the Reservation, 1887-1934*. Lincoln. University of Nebraska Press.

Otis, D. S. (1973). *The Dawes Act and the Allotment of Indian Lands*. Oklahoma: University of Oklahoma Press.

Paredes Martínez, Carlos. (1997). *Historia y sociedad. Ensayos del Seminario de Historia Colonial de Michoacán*. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. México, DF: Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto de Investigaciones Históricas.

Paredes Martínez, Carlos, y Terán, Marta (coord.) (2003). *Autoridad y gobierno indígena en Michoacán*. México, DF: El Colegio de Michoacán/INAH/CIESAS/Universidad de San Nicolás de Hidalgo.

Parker G., Keith. (2006). *Seven Cherokee Myths*. Carolina: MacFarland & Company North.

Pastor, Marialba. (2004). *Cuerpos sociales, cuerpos sacrificiales*. México, DF: Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México.

Pastor, Rodolfo. (1987). *Campesinos y reformas: La Mixteca, 1700-1856*. México, DF: El Colegio de México.

Perdue, Theda. (1998). *Cherokee Women*. Lincoln: The University of Nebraska Press.

Perlstein Pollard, Helen. (2004). El Imperio tarasco en el mundo mesoamericano. *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad,* 25(99): 115-145.

Piel, Jean. (1993). ¿Naciones indoamericanas o patrias del criollo? El caso de Guatemala y los países andinos en el siglo XIX. En: Escobar Ohmstede, Antonio, *Indio, nación y comunidad en el México del siglo XIX*. México, DF: CIESAS.

Pintado Cortina, Ana Paula. (2012). *Los hijos de Riosi y Riablo. Fiestas grandes y resistencia cultural en una comunidad tarahumara de la barranca*. México, DF: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
Pittman, Kennieth Dewitt. (1989). *Hacendados, campesinos y políticos. Las clases agrarias y la instalación del Estado oligárquico en México 1869-1876*. México, DF: Fondo de Cultura Económica.
Powel, T. G. (1974). *El liberalismo y el campesinado indígena de México (1850 a 1856)*. México, DF: Secretaría de Educación Pública.
Price, Jay (ed.) (2006). *Cherokee Strip Land Rush. Images of America*. Chicago: Arcadia Publishing.
Prucha, Francis Paul. (1973). *Americanizing the American Indians. Writing by the "Friends of the Indian" 1800-1900*. Boston: Harvard University Press.
——. (1976). *American Indian Policy in Crisis: Christian Reformers and the Indian 1865-1900*. Oklahoma: University of Oklahoma Press.
——. (1984). *The Great Father, The United States Government and the American Indians*. Estados Unidos: University of Nebraska Press.
Radding, Cynthia. (1997). *Wandering peoples. Colonialism, Ethnic Spaces, and Ecological Frontiers in Northwestern Mexico 1700-1850*. Londres: Duke University Press.
Rangel Silva, José Alfredo. (2003). Lo que antes era Dios... adaptaciones del liberalismo en los ámbitos locales, 1820-1825. *Revista de Historia Mexicana,* 53(1): 117-177.
Reed, Marcelina. (1993). *Seven Clans of the Cherokee Society*. North Carolina: Cherokee Publication.
Reina, Leticia. (1980). *Las rebeliones campesinas en México (1819-1906)*. México, DF: Siglo XXI Editores.
Reyes Heroles, Jesús. (1961). *El liberalismo mexicano*. México, DF: UNAM.
Ricard, Robert. (1995). *La conquista espiritual de México*. México, DF: Fondo de Cultura Económica.
River, Charles. (2014). *Wounded Knee. The Massacre that Ended the Indian Wars*. Estados Unidos: Charles River Editors.
Rodning, Christopher. (2010). Architectural Symbolism and Cherokee Townhouses. *Southeastern Archaeology,* 29(1): 59-79.
Rodríguez, María Teresa. (2003). *Ritual, identidad y procesos étnicos en la Sierra de Zongolica, Veracruz*. México, DF: CIESAS.
Rojas, Beatriz. (2004.) *La diputación provincial de Nueva Galicia. Acta de sesiones, 1820-1822*. México, DF: Universidad de Guadalajara/ Instituto de Investigaciones José María Luis Mora.
Roseberry, William. (2004). El estricto apego a la ley. La ley liberal y los derechos comunales en el Pátzcuaro del Porfiriato. En: Roth Sneff,

Andrew, *Recursos contenciosos. Ruralidad y reformas liberales en México*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
Roth Seneff, Andrew. (2004). *Recursos contenciosos. Ruralidad y reformas liberales en México*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
Russell, Thorton. (1985). Nineteenth-Century Cherokee History. *American Sociological Review*, 50(1): 50-90.
——. (1990). *The Cherokees. A Population History*. Lincoln: University of Nebraska.
Sábato, Hilda. (2001). One political citizenship in Nineteenth-Century Latin America. *The American Historical Review,* 106(4): 1290-1315.
Saunt, Claudio. (2006). Telling Stories: The political uses of myth and history in the Cherokee and Creek Nations. *The Journal of American History,* 93(3): 673-697.
Scott, James. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia*. México, DF: Ediciones Era.
Scholes, Walter. (1953). El liberalismo reformista. *Historia Mexicana,* 2(3): 343-352.
Schwerin, Karl. (1976). The Future of Ethnohistory. *Ethnohistory,* 23(4): 323-341.
Sheehan, Bernard. (1988). Mother Earth: An American Story. *Journal of the American Academy of Religion,* 56(3): 574-576.
Shurz, Carl. (1881). Present Aspects of the Indian Problem. *The North American Review,* 33(296): 6-24.
Siegrist, Hannes. (s/f). Comparative History of Cultures and Societies. From Cross-Societal Analysis to the Study of Intercultural Interdependencies. *Comparative Education,* 32(3): 377-404.
Smithsonian Institution. (2004*). Handbook of North American Indians*. Washington: Government Printing Office.
Solano, Francisco. (1981). *Cedulario de tierras. Compilación de legislación agraria colonial (1497-1820)*. México, DF: UNAM.
Solís Cruz, Jesús. (2012). *Ser ciudadano. Ser indio. Luchas políticas y formación del estado de Nurío y Tiríndaro, Michoacán*. Zamora: El Colegio de Michoacán/Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
Speck, Frank, y Broom, Leonard. (1983). *Cherokee dance and drama. The Civilization of the American Indian Series*. Oklahoma: University of Oklahoma Press.
Spoehr, Alexander. (1947). Changing Kinship Systems: A study in the acculturation of Creeks, Cherokees and Choctaws. *Field Museum of Natural History,* 33(4): 153-235.
Starr, Emmet. (1921). *History of the Cherokee Indians and their legend and folklore*. Oklahoma: The Warden Company.

Stremlau, Rose. (2011). *Sustaining the Cherokee Family. Kinship and the Allotment of an Indigenous Nation*. Chapel Hill: The University of North Carolina.

Strickland, Rennard. (1975). *Fire and Spirits. Cherokee law from Clan to Court*. Oklahoma: University of Oklahoma Press.

Sturgis, Amy. (2007). *The Trail of Tears and Indian Removal.* Westport, Connecticut: Greenwood Press.

Tavárez Bermúdez, David. (2012). *Las guerras invisibles. Devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México colonial*. Oaxaca: Universidad Benito Juárez de Oaxaca.

Taylor, Grahma. (1980). *The New Deal and American Indian Tribalism. The Administration of the Indian Reorganization Act, 1935-1945*. Lincoln: University of Nebraska.

Téllez Lozano, Víctor Manuel. (2011). *Territorio local y ritual en una comunidad huichola*. Zamora: El Colegio de Michoacán.

Tonkovich, Nicole. (2012). *The Allotment Plot. Alice C. Fletcher, E. Jane Gay and Nez Perce Survivance*. Lincoln: University of Nebraska.

Tutino, John. (1997). La negociación de los Estados nacionales, el debate de las culturas nacionales: Peasant and nation en la América Latina del siglo XIX. *Revista de Historia Mexicana,* 46(3): 531-562.

Tutino, John, y Orensanz, Lucrecia. (1997). La negación de los Estados nacionales, el debate de las culturas nacionales: "Peasant and Nation" en la América Latina del siglo XIX. *Revista de Historia Mexicana,* 46(3): 535-561.

United Keetoowah Band of Cherokee Indians in Oklahoma. (2007). *Keetoowah Cherokee History Begining of Time through Oklahoma Statehood*. Tahlequa: United Keetoowah Band.

United Keetoowah Cherokee. (2006). *Keetoowah Cherokee History: Beginning of time through Oklahoma statehood*. Tahlequah: United Keetoowah Band.

United States Commission to the Five Civilized Tribes. (1906). *Laws, Decisions and Regulations Affecting the work of the Commissioners to Five Civilized Tribes, 1893-1906*. Washington: Government Printing Office.

United States Congress and Committee on Indian Affairs. Seventy-Third Congress. Second Session. (1924). *A bill to grand indians living under federal tutelage the freedom to organize for purpose of local self-government and economic enterprise*. Washington DC: United States Government Printing Office.

Ural, Susannah J. (2010). *Civil War Citizens. Race, ethnicity, and identity in America's Bloodiest Conflict*. Nueva York: New York University Press.

Valenzuela, Georgette. (2000). Sistemas electorales, partidos y ciudadanos en México. *Ciudadanía en movimiento*. México, DF: Universidad Iberoamericana.

Van Young, Eric. (1992). *La crisis del orden colonial. Estructura agraria y rebeliones populares en la Nueva España, 1750-1821*. México, DF: Alianza Editorial.

Villegas Moreno, y Porrúa, Miguel (coord.) (1997). *De la crisis del modelo borbónico al establecimiento de la República Federal*. México, DF: Instituto de Investigaciones Legislativas de la Cámara de Diputados.

Von Wobeser, Gisela. (2003). *Dominación colonial. La consolidación de Vales Reales, 1804-1812*. México, DF: Universidad Nacional Autónoma de México.

Walrhafting, Albert. (1975). More Than Mere Work: The Subsistence System of Oklahoma's Cherokee Indians. *Appalachian Journal, New Perspectives on the Cherokees*, 2(4): 327-331.

Wardell, Morris. (1980). *A Political History of the Cherokee Nation 1838-1907. In search of Cherokee History*. Oklahoma: University of Oklahoma Press.

Washburn, Wilcomb. (1986). *The Assault on Indian Tribalism*. Malabar: Robert E. Krieger Publishing Company.

Wasserstram, Robert. (1980). Civil-religious Hierarchies in Central Chiapas: A Critical Perspective. *American Ethnologist*, pp. 466-478.

Wilkins, David, y Kiwetinepinesiik, Heidi. (2011). *American Indian Politics and the American Political System*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.

Yarbro Collins, Adela. (2000). *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism*. Holanda: Brill Academic Publishers.

Yarbrough, Fay. (2004). Legislation Women's Sexuality: Cherokee Marriage Laws in the Nineteenth Century. *Journal of Social History*, 38(2): 385-406.

——. (2008). *Race and the Cherokee Nation: Sovereignty in the Nineteenth Century*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.

Young, Mary. (1981). The Cherokee Nation: Mirror of the Republic. *American Quarterly. Special Issue. American Culture and the American Frontier*, 33(5): 502-524.

Zúñiga Vargas, Fabiola. (2002). *Desamortización, presión sobre la tierra y la legislación agraria, Jalisco, siglos XVIII y XIX*. Tesis de Maestría. Guadalajara: El Colegio de Jalisco.

Índice de mapas, diagramas y cuadros

Mapas

Mapa 1. Provincia Tamazula, Tuxpan-Zapotlán. Sur de Jalisco 46
Mapa 2. Desplazamiento forzado de los cherokees de las tierras de Georgia al Territorio Indio 73
Mapa 3. Oklahoma, Territorio Indio y Territorio Cherokee . . 74
Mapa 4. Organización de la nación Cherokee en distritos . . . 76
Mapa 5. Estados y territorio de Estados Unidos en 1865-1866 119
Mapa 6. Parques y reservas indígenas en Estados Unidos en 1897. 135
Mapa 7. Tierras de la comunidad indígena nahua del sur de Jalisco 147

Diagramas

Diagrama 1. Tierras comunales de los indígenas nahuas 57
Diagrama 2. Organización espacial cherokee 69

Gráficas

Gráfica 1. Conceptos de ingresos de la Cofradía de Nuestra Señora de la Concepción del hospital del pueblo de Zapotiltic 172
Gráfica 2. Ingresos y egresos de la Cofradía de Nuestra Señora de la Concepción del Hospital del pueblo de Zapotiltic 173
Gráfica 3. Conceptos de ingresos por año de la Cofradía de Nuestra Señora de la Concepción del Hospital del pueblo de Zapotiltic 174

Cuadros

Cuadro 1. Cofradías en el sur de Jalisco 176
Cuadro 2. Ingresos de la Cofradía de Nuestra Señora de la Concepción, réditos y misas 184
Cuadro 3. Haciendas en el sur de Jalisco 196
Cuadro 4. Lista de las funciones que acostumbran celebrar los indígenas 243
Cuadro 5. Calendario de cultivos y fiestas principales 261
Cuadro 6. Número de población en los distritos cherokees . . .293
Cuadro 7. Número de población en el Territorio Indio 294
Cuadro 8. Ejemplo de desembolso y forma de pago efectuado por la *Union Agency* a los indígenas 366

Imágenes

Imagen 1. *Enrollment card* de menores de edad 335
Imagen 2. Plano de la tierra adjudicada a un Cherokee de sangre 350
Imagen 3. Plano de adjudicación de tierra 351
Imagen 4. Plano de adjudicación de tierra 351
Imagen 5. Publicidad levantamiento de restricciones de venta .358
Imagen 6. Anuncio abogado al servicio de la venta de tierras . .358

Nahuas y cherokees: tierra, lucha y reinvención
El proceso de individualización en el siglo XIX
se terminó de editar en febrero de 2018
en los talleres de Ediciones de la Noche
Madero #687, Zona Centro
Guadalajara, Jalisco

www.edicionesdelanoche.com

El tiraje consta de 1 ejemplar

A lo largo del siglo XIX las políticas liberales determinaron el fin de las comunidades indígenas, en particular de sus bienes comunales y sus formas de gobierno para convertirlos en propietarios individuales con títulos de tierras y ciudadanos de los Estados-nación, lo que modificó los comportamientos políticos y ciudadanos de dichas comunidades.

El propósito de este trabajo es reconstruir y entender cómo fue el proceso de individualización de las tierras comunales en dos grupos indígenas a lo largo del siglo XIX: los nahuas del sur de Jalisco, México, y los cherokees de Oklahoma, Estados Unidos.

UNVIERSIDAD DE GUADALAJARA
Centro Universitario de
Ciencias Sociales y Humanidades

ISBN 978-607-547-008-5
9 786075 470085