

PASAPORTES NEOCLÁSICOS.
“IDENTIDAD” Y COBRO DE TRIBUTO INDÍGENA
EN LA CIUDAD DE MÉXICO BORBÓNICA

LUIS FERNANDO GRANADOS
Center for Latin American Studies
University of Chicago

Este trabajo tiene apenas un pequeño objeto de estudio, pero en cambio —o sin embargo— se propone discutir un problema metodológico y conceptual mucho mayor, y más importante. El objeto son unos “recibos de pago” expedidos por la administración tributaria de la ciudad de México a partir de los años noventa del siglo XVIII, sin cuya posesión los indios capitalinos corrían el riesgo de ser encarcelados y forzados a trabajar para beneficio directo e inmediato de la Corona de Castilla. El problema tiene que ver con el uso de la categoría *identidad*, todavía hoy un concepto clave en las ciencias sociales y las humanidades a pesar de sus serios defectos como instrumento epistemológico y como entidad real. Como queda claro en la mera enunciación del asunto, *identidad* es un concepto que juzgo poco útil. Así, lo que me propongo en estas líneas es mostrar que los pequeños pedazos de papel que permitían la libre circulación de los tributarios capitalinos eran mucho más que un capricho burocrático, que la sencillez de su diseño y la información que contienen fueron resultado de la peculiar estructura social de la población tributaria de la capital novohispana y por ello que contribuyen a delinear una condición social —la de los indios— de la cual no es posible dar cuenta empleando la noción *identidad*. Me parece, al contrario, que la articulación de recibos, burocracia, indios y ciudad constituye un nuevo argumento empírico en favor de la propuesta formulada recientemente en términos teóricos por Rogers Brubaker y Frederick Cooper, que consiste en reemplazar el concepto *identidad* por la noción de *identificación* para comprender de manera de verdad satisfactoria el fenómeno de la membresía —o la pertenencia— a un

grupo social.¹ En este sentido, este trabajo quiere ser una invitación para repensar una categoría de análisis que parece inevitable cuando se estudia a los indios de las ciudades de Nueva España y que, sin embargo, es incapaz de ayudarnos a entender un hecho, o un conjunto de hechos, tan complejo y pobremente estudiado hasta ahora como es la vida indígena urbana.

I

En cierto modo, los recibos tributarios de la ciudad de México no son más que la extensión neoclásica de un género burocrático que los estudiosos de la Mesoamérica rural conocen bien. Las matrículas de tributos o de tributarios, en efecto, comparten algunos de los rasgos formales e institucionales que estructuran el significado de los “pasaportes” sobre los que versa este trabajo, y es obvio que los precedieron en el paisaje mesoamericano por un buen número de siglos. Como los recibos, las matrículas —en especial las coloniales pero quizá también las prehispánicas— no pueden ser entendidas como simples indicios de lo real, como si fueran imágenes de la vida de las “comunidades” indígenas meramente dispuestas en papel, porque eran instrumentos de gobierno y no nada más herramientas epistemológicas; esto es, que su producción estaba íntimamente relacionada con su intención y su uso, y que no eran gubernativos de manera retórica o abstracta sino enfáticamente concreta: pues el tributo, que era sin duda una institución en la que se manifestaban rasgos fundamentales de la cultura política novohispana, era también, y acaso sobre todo, una institución *contante y sonante*, con la cual los indios novohispanos se relacionaban de manera directa lo menos tres veces por año.² (El “distante rey” de una cierta historiografía es por ello un tropo un tanto simplista o resultado de aplicar nociones del siglo XX de proximidad a una realidad que no necesitaba de presencias inmediatas para ser cercana y verdadera. Al menos tres veces por año, cuando los cobradores se retiraban de los pueblos con las alforjas cargadas de dinero, la mayor parte de los indios de Mesoamérica debe

¹ Rogers Brubaker y Frederick Cooper, “Beyond ‘Identity’”, en *Theory and Practice*, v. 29, n. 1, 2000, p. 1-47, reimpresso como Frederick Cooper y Rogers Brubaker, “Identity”, en Frederick Cooper, *Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History*, Berkeley, University of California Press, 2005, cap. 3.

² Sobre el tributo indígena en general, véase el clásico de José Miranda, *El tributo indígena en la Nueva España durante el siglo XVI*, México, El Colegio de México (1952), Centro de Estudios Históricos, 1980, así como José Luis de Rojas, *A cada uno lo suyo: El tributo indígena en la Nueva España en el siglo XVI*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1993.

haber comprendido, de manera clara y distinta, la realidad del imperio español.) Y todavía más: el tributo —su estimación más que su cobro efectivo— era la instancia en que la mayor parte de los individuos y los pueblos tenidos por “indios” se constituían jurídicamente como tales, antes incluso que el orden corporativo de repúblicas, comunidades e incluso cofradías. Esto es así porque aunque los pueblos, en tanto que corporaciones, eran la matriz de la que emanaba el gobierno republicano y la comunidad económica, y obviamente eran *personas* —de esas que se llaman “morales” en el régimen fiscal presente—, la legislación indiana presumía que sólo podían pertenecer a ellos los tributarios que estuvieran al corriente en sus obligaciones “fiscales”.³ Establecer quién era tributario y quien no, de este modo, era el primer acto del proceso constitucional novohispano; aunque sólo el primero.

La manera primordial en que esta condición tributaria quedaba de manifiesto era, precisamente, el registro burocrático de aquellas personas que eran *socialmente* indias, o sea consideradas indias tanto por las repúblicas como por los funcionarios imperiales encargados de conducir el dinero cobrado a la ciudad de México y de ahí, al menos de manera contable, hasta Madrid. Por eso, en realidad, más que mirar a las matrículas como instancias donde se reflejaba la vida social de los indios —“fuentes” para estudiar las dimensiones humanas de los pueblos, los patrones nominativos, las estructuras familiares, espaciales y económicas de las “comunidades” indígenas—, considero que hay que entenderlas como el gesto constitutivo de la indianidad novohispana. No digo que fuera el único, por supuesto; digo que el hecho tributario era la condición *sine qua non* la indianidad podría haber existido. Casi de inmediato, alrededor de este centro volátil se sucedían —como las pieles de una cebolla— la pluralidad de instituciones y actos que normalmente asociamos con la vida indígena (la república, las cofradías y la propiedad colectiva de la tierra, entre otros). De hecho, el registro tributario es casi el único rasgo que hermana a la heterogénea multi-

³ El asunto es un poco oscuro porque, naturalmente, las leyes de Indias no definieron a los indios de manera explícita. De todos modos, creo que el modo en que Carlos V estableció el tributo indígena implica la interdependencia radical de tributos, pueblos e “identidad”. Dice así la *Recopilación de las leyes de los reinos de las Indias, mandadas imprimir por su majestad católica el rey don Carlos II, nuestro señor*, Madrid, Julián de Paredes, 1681, lib. VI, título V, ley I (originalmente un decreto del emperador Carlos, Valladolid, 24 de junio, 1523): “Porque es cosa justa, y razonable, que los indios, que se pacificaren, y redujeren a nuestra obediencia, y vasallaje, nos sirvan, y den tributo en reconocimiento del señorío, y servicio, que como nuestros súbditos, y vasallos, debe[n], pues ellos también entre sí tenían costumbre de tributar a sus tecler [sic], y principales [.] mandamos, que se les persuada a que por esta razón nos acudan con algún tributo en moderada cantidad de los frutos de la tierra, como, y en los tiempos, que se dispone por las leyes de este título.”

tud de pueblos indios novohispanos, o sea la acción que convertía a la palabra en un verdadero concepto: sólo así los coras y huicholes del viejo noroeste, apenas cristianizados y casi sin trato con la población “española” de Nueva Galicia, podían, pueden, ser comprendidos dentro del mismo grupo social que los habitantes de Chiapa de los Indios, quienes controlaban la salida de los valles centrales chiapanecos y, en cierto modo, a la sociedad toda del noroeste guatemalteco. Y con ellos los arrendatarios de las tierras del Bajío, que carecían de repúblicas y comunidades pero no por eso dejaban de pagar tributo; y los pueblos del archipiélago mixteco, cuya singularidad política y lingüística parece haberse debido, más que a su aislamiento, al hecho de estar encaramados en uno de los centros neurálgicos de Mesoamérica; y los colonos tlaxcaltecas que expandieron (o reconquistaron) la frontera mesoamericana tan al norte como Saltillo y Parras, y también los extraños indios de la ciudad de México —extraños dado que a fines del siglo XVIII hablaban castellano, tenían nombres españoles y no eran agricultores sino artesanos y proletarios en ciernes, y no obstante seguían manteniendo repúblicas, barrios, santos particulares y un modo peculiar de relacionarse con el espacio urbano.⁴

Sólo dos grupos que hoy son considerados indígenas no compartían la experiencia tributaria de los macehuales novohispanos. Por una parte, decenas de miles de *indios bárbaros* en la frontera septentrional —y unos cuantos centenares más en la “marca” yucateca—, los cuales estaban institucionalmente más allá del ámbito imperial aunque mantuvieran todo tipo de tratos, violentos y no tanto, con los pueblos de españoles e indios que buscaban expandir la soberanía de la Corona

⁴ Para darse una idea de la diversidad de pueblos comprendidos dentro de la categoría, nada mejor que Dorothy Tanck de Estrada, *Atlas ilustrado de los pueblos indios: Nueva España, 1800*, mapas de Jorge Luis Miranda García y Dorothy Tanck de Estrada con Tania Lilia Chávez Soto, México, El Colegio de México-El Colegio Mexiquense-Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fomento Cultural Banamex, 2005. Mis calificativos sobre los diversos pueblos indios están basados —entre otros— en Laura Magriña, *Los coras entre 1531 y 1722: ¿Indios de guerra o indios de paz?*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad de Guadalajara, 2002; Juan Pedro Viqueira, “Ladinización y reindianización en la historia de Chiapas”, en su *Encrucijadas chiapanecas: Economía, religión e identidades*, México, El Colegio de México-Tusquets, 2002, p. 261-285; John Tutino, *Making a New World: Forging Atlantic Capitalism in the Bajío and Spanish North America*, Durham, Duke University Press, en prensa; Kevin Terraciano, *The Mixtecs of Colonial Oaxaca: Ñudzahui History, Sixteenth through Eighteenth Centuries*, Stanford, Stanford University Press, 2001; Mikael Wolfe, “The Silenced Past of a Deep-Rooted ‘Miracle’: Ethnohistorical Ecology of La Laguna, México, 1598-1810”, trabajo presentado en el Latin American History Workshop, University of Chicago, Chicago, 9 de octubre, 2008, y Luis Fernando Granados, *Cosmopolitan Indians and Mesoamerican Barrios in Bourbon Mexico City: Tribute, Community, Family and Work in 1800* (tesis, doctorado en historia), Georgetown University, 2008.

castellana.⁵ Por otra parte, un pequeño pero crucial segmento social en el corazón mismo de la sociedad indígena: la nobleza reconfigurada en el siglo XVI —es decir, no necesariamente la antigua nobleza prehispánica sino esa aristocracia cuyos miembros varones eran llamados, en taíno, *caciques*—, que no era sujeta de tributo y sin embargo tan formaba parte de la mitad indígena del mundo que era tenida como su “cabeza”.⁶ Ambas excepciones parecen sugerir que por debajo del hecho tributario la distinción entre indios y no indios en el Nuevo Mundo era resultado de aplicar un criterio “étnico” moderno —racial o asociado con la “cultura” —, pero me parece que es una impresión equivocada: primero porque la suerte de los cazadores-recolectores del septentrión, es decir, su exterminio, fue posible sólo porque se les despojó de la humanidad que todo el mundo reconocía a los colonos mesoamericanos (o sea que, a pesar de compartir la etiqueta *indio*, la sociedad novohispana reconocía una diferencia decisiva e irreconciliable entre unos y otros); y segundo, en el caso de la nobleza, porque los “señores” de los indios, como los señores flamencos, franceses y napolitanos respecto de los campesinos castellanos, aragoneses y andaluces (o sea Carlos V, Felipe V y Carlos III), no eran de ningún modo representantes “étnicos” de sus súbditos sino, precisamente, miembros de una casta aparte que regía sobre ellos.⁷ Como se trataba de una aristocracia de segunda, subordinada jurídica y culturalmente, es evidente que la nobleza indígena tuvo siempre una relación más cercana con los indios novohispanos que la del rey de España con los campesinos gallegos, pero ésta ocurrió siempre desde una posición aparte, reforzada además por su endogamia y la relativa incapacidad de los plebeyos de incorporarse a ella.

Sea como fuere, la inmensa mayoría de las personas que actuaban como *indias* en Nueva España lo hacían en la medida en que sus nombres figuraban en los documentos fiscales que permitían —o debían permitir— el cobro del tributo. En el campo, sin embargo, este hecho era y es a menudo oscurecido por un conjunto de fenómenos espaciales

⁵ Véanse David J. Weber, *Bárbaros: Spaniards and Their Savages in the Age of Enlightenment*, New Haven, Yale University Press, 2005, y Grant D. Jones, *The Conquest of the Last Maya Kingdom*, Stanford, Stanford University Press, 1998, quinta parte.

⁶ Las referencias obligadas sobre el tema son Delfina López Sarrelangue, *La nobleza indígena de Pátzcuaro en la época virreinal*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1965, y Emma Pérez-Rocha, *La nobleza indígena del centro de México después de la conquista*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000.

⁷ El caso de la nobleza nahua “oriental” es un poco diferente, como puede apreciarse en varios de los artículos de la primera parte de Francisco González-Hermosillo Adams (comp.), *Gobierno indio y economía en los pueblos indios del México colonial*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2001.

y culturales que hacían, que hacen, más difícil su aprehensión. La ruralidad misma, o sea el hecho de estar situados en los márgenes de la mirada imperial; la estructura de los asentamientos pueblerinos (núcleos más o menos compactos rodeados de bosques, aguas y tierras de labor y pastoreo); la relativa independencia de la religiosidad campesina; el predominio de la agricultura como principal actividad económica; la solidez social y literaria de las lenguas indígenas a lo largo de toda la época colonial; la vitalidad de la vida republicana (su inmediatez así como su modo peculiar de practicar la democracia), y aun la supervivencia de hábitos que parecen derivados directamente del pasado prehispánico como el vestido o las costumbres culinarias, son todos rasgos que a primera vista —para los funcionarios de entonces y los etnohistoriadores de ahora— parecen más apropiadas para definir la experiencia indígena que las mínimas marcas dejadas por los escribanos en los documentos tributarios. Por eso me parece que los indios de la ciudad de México neoclásica —o, para ser más precisos, los indios de San Juan Tenochtitlan hacia 1800— son, literalmente, ejemplares: gracias a su singularidad, creo posible distinguir los elementos cruciales de la indianidad colonial de entre aquellos elementos, como la relación “sagrada” con la tierra o las cofradías o la lengua o el gobierno republicano o las “costumbres”, que a veces parecen ser el *locus* de esa condición social y cultural. Esto es, que han sido las ostensibles diferencias entre los indios de San Juan Tenochtitlan y el resto de sus cofrades novohispanos, más que sus semejanzas, las que me han llevado a considerar la condición tributaria, el hecho burocrático acuerpado en las matrículas —y, como se verá, en los recibos de pago—, como la piedra de toque del edificio “étnico” mesoamericano, por lo menos hasta mediados o fines del siglo XIX, que fue cuando el criterio burocrático comenzó a ser reemplazado por el racismo fenotípico y luego por el culturalismo de nuestros días.

II

Podría pensarse, de cualquier modo, que sólo muy tardíamente los indios de la ciudad de México se convirtieron en los sujetos cosmopolitas que he intentado presentar en el trabajo del que este ensayo es (mínima) continuación y, así, que cualesquiera que hayan sido las peculiaridades de los tributarios de San Juan Tenochtitlan hacia 1800, el efecto inercial del pasado indígena “normal” tendría que ser considerado decisivo para su constitución como indios. Después de todo, es cierto que la división arquitectónica entre la “ciudad” de los españoles y las “ciudades” indígenas sobrevivió prácticamente intacta hasta la

segunda mitad del siglo XIX; que la ciudad contó con dos repúblicas de indios y más de una cincuenta de barrios hasta 1812, y que estos últimos estaban lejos de ser meras comarcas en el último año del siglo XVIII; que las doctrinas no fueron abolidas sino en 1772, y que mucho tiempo después los santos locales y sus capillas seguían desempeñando un papel fundamental en la vida de los barrios; que todavía a fines del siglo XVII el náhuatl seguía siendo la lengua callejera, y que los mecanismos de una sociabilidad característicamente indígena eran lo suficientemente prominentes en el segundo siglo de la dominación española como para producir las dos grandes rebeliones *indígenas* de 1624 y 1692.⁸ Ello no obstante, hay dos datos que me hacen pensar que no tiene sentido atribuir la supervivencia de los indios capitalinos a un atavismo (algo así como decir “la presencia indígena se explica porque la ciudad de México se construyó sobre las ruinas de Mexico-Tenochtitlan”): en primer lugar, el tamaño de la población indígena no vinculada de manera orgánica con los barrios y, en segundo, el modo en que la burocracia virreinal se relacionó con esta población a partir de 1780, que fue cuando se abolió el asiento de tributos —o sea la subcontratación— en la ciudad de México y los indios volvieron a quedar bajo el control directo de la Corona.

Veamos: en 1800, la población de San Juan Tenochtitlan era de por lo menos 27 108 personas o 11 404 “tributarios”, de las cuales 22 025 (o 9 750 “tributarios”) vivían en la ciudad de México; el resto pertenecía a la dece-

⁸ Sobre la pervivencia de la división arquitectónica entre la ciudad española y los barrios indígenas, véase Alejandra Moreno Toscano (comp.), “Un ensayo de historia urbana”, en *Ciudad de México: Ensayo de construcción de una historia*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1978, 12-17, así como mi propio alegato en Granados, *op. cit.*, cap. 1. Sobre las repúblicas de San Juan Tenochtitlan y Santiago Tlatelolco, véanse Charles Gibson, *The Aztecs under the Spanish Rule, 1519-1810*, Stanford, Stanford University Press, 1964, cap. 10, y María Isabel Estrada Torres, “San Juan Tenochtitlan y Santiago Tlatelolco: Las dos comunidades indígenas de la ciudad de México, 1521-1700” (tesis de maestría en historia), Universidad Autónoma Metropolitana/Iztapalapa, 2000. Sobre los barrios indígenas, véase el trabajo de Marcela Dávalos en esta misma obra, así como Marcela Dávalos, “Los espacios públicos en los barrios indígenas de la ciudad de México: Siglo XVIII”, en *Los espacios públicos de la ciudad: Siglos XVIII y XIX*, Carlos Aguirre Anaya, Marcela Dávalos y María Amparo Ros (comps.), México, Instituto de Cultura de la Ciudad de México-Casa Juan Pablos, 2002, p. 110-128, y Granados, *op. cit.*, cap. 4. Sobre la vida religiosa de los indios de la ciudad, véanse Matthew David O’Hara, “A Flock Divided: Religion and Community in Mexico City, 1749-1800” (tesis, doctorado en historia), University of California/San Diego, 2003, y el ensayo de María Teresa Álvarez Icaza Longoria en este volumen. Sobre la vida del náhuatl en la ciudad, véase Susan Kellogg, *Law and the Transformation of Aztec Culture, 1500-1700*, Norman, University of Oklahoma Press, 1995. Y sobre la sociabilidad indígena urbana en el segundo siglo colonial, véase el artículo de Gibran I. I. Bautista y Lugo en esta obra (sobre la rebelión de 1624), así como Natalia Silva Prada, *La política de una rebelión: Los indígenas frente al tumulto de 1692 en la ciudad de México*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2007.

na de pueblos todavía sujetos de la república, incluyendo la Villa de Guadalupe.⁹ Escribo “por lo menos” porque el documento que contiene sus nombres —la “Matrícula de San Juan [Tenochtitlan], año de 1800” — ha perdido uno de sus volúmenes y no hay modo de saber cuántas personas pertenecían a los ocho barrios de las parroquias de San Sebastián y Santa Cruz y Soledad contenidos en ese tomo. De ese número, menos de la mitad (9652 personas o 3577 “tributarios”) estaban organizadas en los barrios de los que hay información; el resto estaba agrupado en cuatro “fábricas reales” (1651 personas o 631 “tributarios”) y en 157 “oficios” que en realidad son 206 porque algunas de las cabezas incluyen más de una ocupación (10811 personas o 5542 “tributarios”).¹⁰

Al contrario que sus parientes de los barrios, estos “artesanos” —aunque hay que tener cuidado con llamarlos así, porque los casi diez mil indios de los barrios pertenecían también a familias de artesanos y trabajadores no agrícolas— carecían de toda autoridad “étnica”; de hecho es probable que carecieran de cualquier forma de organización más allá de la dispuesta por la matrícula, pues apenas una veintena de las categorías laborales empleadas en el documento es descrita como *gremio*.¹¹ Más todavía, el reglamento de tributos de la ciudad de México, promulgado en 1792 a partir de una normatividad previa de los años ochenta (inmediatamente después de la abolición del asiento), había establecido sin lugar a dudas esa orfandad institucional: mientras que para los indios de los barrios y los pueblos el reglamento establecía una cadena de cobro que no sorprenderá a nadie que haya estudiado el tributo en la Mesoamérica rural (con merinos, o topiles, en la base de la cobranza, alcaldes al nivel republicano y los gobernadores encargándose de transmitir el dinero a la administración de tributos de la capital, la cual por su parte debía remitir las sumas colectadas a la Contaduría General de Retasas), para los indios “de oficio” el mecanismo era menos local, susceptible de mayores abusos y, sobre todo, estaba enteramente en manos de “españoles”.¹²

⁹ “Matrícula de San Juan [Tenochtitlan], año de 1800”, en el Archivo General de la Nación (en adelante AGN), *Padrones*, v. 96-101 y 103-105. He puesto *tributario* entre comillas porque esas cifras corresponden a las “entradas” de la matrícula, que en términos generales indican tributarios en sentido estricto, aunque también incluyen un puñado de mujeres cabeza de familia —las que estaban exentas.

¹⁰ Granados, *op. cit.*, 166 y 168.

¹¹ *Ibid.*, p. 166. En total, las actividades listadas en los volúmenes “de barrio” son 247; véase *ibid.*, p. 426.

¹² *Reglamento de los tributos de esta capital: Modo y forma de su exacción: Cuota y clase de contribuyentes a quienes se ha de exigir. Formado por la Junta Superior de Real Hacienda [,] presidida del excelentísimo señor virrey conde de Revillagigedo y celebrada en 20 de abril de 1792*, México, Felipe de Zúñiga y Ontiveros, 1792. Hay copias de este documento en AGN, *Tributos*, v. 16, exp. 9, f. (134-141v.); v. 27, exp. 6, f. (164-171v.), y v. 29, exp. 2, f. (159-166v). [Cuando los folios

A la hora de la inscripción en la matrícula, los “de oficio” debían ser convocados por un pequeño grupo de funcionarios llamados “interventores”, quienes no estaban sin embargo a cargo de la cobranza de manera directa; los encargados de ésta eran los empleadores de los tributarios —el alarife de cada obra para los albañiles que estuviera empleando, los maestros panaderos con sus peones, los empresarios textiles con “sus” tejedores, el administrador de la Fábrica de Puros y Cigarrillos con los cigarreros, etcétera—, que a continuación debían entregar el dinero a los propios interventores, quienes a su vez conducirían el dinero a la oficina donde despachaba el administrador de tributarios de la ciudad de México; sólo ahí el dinero se reunía con el proveniente de los barrios (el entregado por los gobernadores de San Juan Tenochtitlan y Santiago Tlatelolco). Este tipo de administración directa no era enteramente desconocida, por supuesto: era más o menos con la que se regulaba la tributación de los cientos de miles de indios *laboríos* —o sea sin indios sin república, presuntamente migrantes— que a principios del siglo XIX se concentraban especialmente en las intendencias de Guanajuato y San Luis Potosí.¹³

Importa hacer notar, con todo, que este tipo de arreglo no solía existir en la zona central de Mesoamérica; en consecuencia, los indios migrantes sólo podían, bien “independizarse” de sus repúblicas y perderse en la multitud (y convertirse así, para todo fin práctico, en mestizos), bien mantener su vínculo tributario con sus comunidades de origen (con los problemas logísticos que eso acarreaba), o bien incorporarse a la república indígena correspondiente a su nueva residencia. En la ciudad de México, en cambio, los indios “laboríos” y los dineros resultantes de su contabilidad quedaban adscritos a la república meridional de la ciudad de México, aunque la elite de San Juan Tenochtitlan no tenía vela en ese entierro. Acaso así se reconocía cierta relación entre los diversos tipos de

aparecen entre paréntesis, se refieren a una paginación inscrita posteriormente, hecha con lápiz, al parecer en el archivo mismo; siempre que fue posible, se consignaron también los folios inscritos acaso por quienes produjeron el documento, escritos con tinta.] Un análisis de reglamento puede verse en Granados, *op. cit.*, p. 128-136.

¹³ De acuerdo con Juan Ordóñez, “Estado general del número de individuos de clase contribuyentes que incluyen las últimas matrículas de tributarios del reino de Nueva España, con distinción de provincias y partidos, según las liquidaciones que de ellas ha hecho la Contaduría General de Retasas para deducir el valor anual que se demuestra en otro estado de todos y cada uno de los ramos en que se reparte la contribución de las muchas y distintas tasas que la componen”, México, 5 de diciembre de 1805, en AGN, *Tributos*, v. 43, exp. 9, f. (276-280v); los partidos con mayor número de tributarios “laboríos y vagos” eran 1) Celaya y Salvatierra, 2) San Miguel el Grande, 3) Silao, 4) Irapuato, 5) Pénjamo, 6) Charcas, 7) Dolores, 8) Valles, 9) Santa María del Río, 10) Zacatecas y 11) Guadalcázar. Los cinco primeros y el séptimo pertenecían a la intendencia de Guanajuato; el quinto, octavo, noveno y undécimo a San Luis Potosí, y el décimo a la intendencia de Zacatecas.

indios que poblaban la capital, o quizá simplemente se procedía de este modo porque emancipar a los “de oficio” de la jurisdicción republicana hubiera generado un problema de gobernabilidad. Sospecho que el sistema de justicia de la república, en la medida en que todavía funcionaba, protegía a todos los tributarios indígenas —o lo contrario, que con jueces y policías nunca se sabe—, sin importar su adscripción tributaria, y que por ello resultaba conveniente considerar a todos los indios matriculados en la ciudad como “miembros” de San Juan Tenochtitlan o de Santiago Tlatelolco. El punto es que la organización tributaria de la ciudad de México era mucho más compleja que la existente en la mayor parte de las *polei* mesoamericanas, al punto que se antoja describirla como una *summa* de las formas de administración tributaria existentes en Nueva España (aunque no parece que tal propósito enciclopédico haya guiado a los autores del reglamento de 1792). Lo que me interesa destacar, en otras palabras, es la singularidad de esta doble estructura —o triple, si se incluye a los pueblos sujetos de la república. Hasta donde sé, de hecho, ninguna otra república novohispana estuvo organizada de esta manera. (La mezcla de indios de pueblo y laboríos que registran algunos documentos ocurre al nivel del partido, no en el escalón republicano.)¹⁴

De este modo, en la ciudad de México tardocolonial había dos modos de constituir al indio tributario. Uno, más tradicional, consistía en que las autoridades de los barrios reconocían a ciertos individuos como miembros —que no habitantes— de los mismos, en el curso de una operación que debe ser entendida como un diálogo social: como los barrios no tenían límites territoriales precisos e incontestables, no puede suponerse que se trataba nada más de ubicar a los pobladores de ciertos espacios y catalogarlos como “indios”. Lo que se llevaba a cabo era una operación de identificación en el doble sentido de que las autoridades señalaban al presunto tributario a causa de su fama pública

¹⁴ Esta singularidad puede apreciarse mejor si se compara el reglamento chilango de 1792 con la “Real provisión acordada para la nueva cuenta y visita personal de los naturales y demás tributarios de la parcialidad de Santiago de esta corte”, México, 23 de agosto, 1785, en AGN, *Tributos*, v. 26, exp. 2, f. (14-22v.). (A pesar de las apariencias, este segundo documento es un machote impreso destinado a toda Nueva España —las siete últimas palabras del título son las únicas manuscritas— que instruye a corregidores, alcaldes mayores, gobernadores y justicias sobre el modo de realizar las matrículas.) Mientras que el reglamento de 1792 distinguía *dentro* de la esfera republicana los tres ámbitos tributarios —“oficios”, “barrios” y “pueblos”—, la provisión de 1785 se demoraba hasta su artículo 17 para ocuparse de los indios laboríos, y lo hacía de esta manera (los destinatarios son alcaldes mayores, corregidores, gobernadores y justicias españoles): “En iguales circunstancias habéis de formar padrón separado después del de cada uno de las cabeceras, y gobiernos, o al fin de toda la matrícula, de los indios laboríos que hubiere en vuestras jurisdicciones, en atención a que la cantidad del tributo que éstos pagan no es la misma que los indios de los pueblos, y de que aquí nace el que deban quedar distinguidos de ellos en el padrón.”

y que éste, obligado por la reputación de que gozaba entre sus vecinos, las mismas autoridades y acaso su propia conciencia, no podía sino aceptar el sambenito. O sea que en los territorios urbanos ocupados por los barrios —espacios ocupados también por personas que pertenecían a otras categorías étnicas de las creadas por el régimen colonial, no lo olvidemos— la indianidad era en primera instancia resultado de una conversación más o menos familiar de gente que conocía su pertenencia a una cierta comunidad local (en el sentido sociológico del término), o que se había resignado a ser considerado como miembro de ella.

Los merinos no hacían más que dar cuenta de este intercambio de subjetividades heterónomas ante la mesa donde, tres veces en los años en que funcionó el sistema (1792-1810), los escribanos españoles consignaban los nombres de quienes, de ese modo, se convertían formalmente —fiscalmente— en súbitos legítimos de la Corona de Castilla. La inscripción en el registro, sin embargo, era reflejo sólo hasta cierto punto, y acto generador en un sentido más decisivo, primero puesto que la identificación en los barrios había sido animada por el registro mismo (dado que sin matrícula hubiera sido innecesario hacer explícita la membresía a la comunidad de barrio), y luego porque —como un texto adquiere su sentido sólo cuando se objetiviza en rasgos caligráficos, letras y frases— la volatilidad del diálogo informal celebrado sin los redactores de la matrícula adquiriría una dimensión cabalmente colectiva y estable en el despliegue público de nombres celebrado en el *tecpan* de San Juan (que era donde, al menos en 1800, se llevó a cabo el registro).

Como la mayor parte de la vida interior de las repúblicas de indios, este proceso ocurría en los barrios de manera verbal. De ahí que haya que tener presente que esta descripción de cómo funcionaba el mecanismo identificador alrededor de la ciudad española es inevitable, irremediablemente especulativa. Por fortuna y por desgracia, no puede decirse exactamente lo mismo de la segunda manera de constituir a los indios de San Juan Tenochtitlan, o sea la que se llevaba a cabo al margen de la estructura del barrio. No hay duda de que se trataba también de una suerte de diálogo, ésta vez entre interventores, patronos y presuntos tributarios, aunque es evidente que los términos del intercambio eran mucho más desiguales. Primero porque, al contrario que los merinos —funcionarios improvisados, por llamarlos de algún modo, dado que eran indios temporalmente elevados a la condición de “pastores” que más pronto que tarde volverían a ser meros macehuales y así sujetos del tributo—, los interventores no tenían una relación con los indios más allá del hecho tributario; es decir, que carecían de los elementos de juicio, labrados por encuentros cotidianos, afinidades laborales y vínculos familiares, que permitían aceitar los rasgos autoritarios de la identificación.

Como funcionarios a sueldo del gobierno virreinal, como “españoles” situados institucionalmente al margen de la vida corporativa indígena, los interventores eran precisamente lo que su nombre anunciaba: elementos foráneos introducidos en el seno de una comunidad de naturaleza por demás frágil, que en realidad existía sólo como consecuencia del fenómeno tributario. Los empleadores, por su parte, se encontraban en una situación ambigua: aunque es seguro que mantuvieran una relación más o menos cotidiana con los trabajadores a su servicio, también es cierto que el establecimiento de una barrera “étnica” entre indios y empleadores debía reforzar la distancia social generada por la (inequitativa) organización del trabajo. La documentación sobreviviente no permite reconstruir con detalle la manera en que los interventores y los empleadores afirmaban la “identidad étnica” de los indios, pero el hecho de que el cobro tuviera lugar en un espacio no doméstico y familiar, sino en uno “económico” —y crecientemente sujeto a la separación entre casa y puesto de trabajo que caracterizó al orden capitalista hasta hace muy poco—, así como el que estuviera en manos de empleadores y no de funcionarios, permite calificarla de tenue y arbitraria, sobre todo en comparación con el proceso de identificación del barrio.

La fragilidad del marco social en el que ocurría la atribución del carácter tributario entre los de “oficio”, empero, no debería hacernos concluir que la inscripción en la matrícula era un mero acto despótico y sin ningún vínculo con la realidad urbana. Creo por el contrario que era también resultado de una cierta negociación entre los interventores y quienes eran identificados como indios —aquéllos imputando la condición indígena, éstos interesados en conservar los recibos de pago que les permitiría moverse por libertad por la mancha urbana— toda vez que la mayor parte de la población de la ciudad donde esto ocurría pertenecía a otras categorías étnicas que no obstante, como ocurre en la actualidad, eran a menudo indistinguibles de la población “auténticamente” indígena. Esto quiere decir que las posibilidades para el disimulo deben haber sido considerables, y si no se repetían más eso debe ser resultado de que el mecanismo gozaba de alguna legitimidad. El pequeño número de casos de “indios” que reclamaban pertenecer a otra categoría étnica, en la matrícula misma y en el curso de las operaciones cotidianas de la oficina tributaria, sugiere que efectivamente el margen de “error” o de imposición abusiva estaba lejos de ser sistemático y generalizado, aunque obviamente no es una evidencia en el sentido judicial del término.¹⁵

¹⁵ La cantidad de indios que dijeron ser otra cosa y sin embargo fueron incluidos en la matrícula de 1800 es realmente minúscula: 1034 adultos en total (72.36% de ellos hombres), de los cuales el 19.25% proviene de los volúmenes “barriales”, el 79.88% de los tomos “artesanales” y apenas el 0.87% del libro donde fueron inscritos los indios de los pueblos. En los

Un rasgo de al menos la matrícula de 1800, en apariencia nimio, permite apreciar con mayor claridad los rasgos “contractuales” —tan contractuales como puede ser la relación entre autoridades y subordinados, por supuesto— de la relación entre funcionarios e indios. Dado que la subdivisión en dos porciones de la cuenta tributaria se correspondía, *grosso modo*, con la división espacial entre los dos componentes de la ciudad de México —en el centro la traza, alrededor los barrios—, y así se suponía que los miembros de los barrios vivían extramuros mientras que los otros habitaban el casco trazado de la ciudad, el registro de los indios “de oficio” en 1800 contiene en casi todos los casos información sobre sus domicilios (algo que no ocurre con los indios “de barrio”). Por ello, paradójicamente, es posible saber que una gran cantidad de ellos *no* vivían dentro del perímetro trazado en la década de 1520. De este hecho sólo puedo ofrecer ahora dos indicaciones. Por un lado, que poco más del 8% de todos los “de oficio” (más de 800 jefes de familia) aparecen registrados con direcciones que contienen el término “barrio” y, lo que es aún más significativo, que en más del 80% de esos casos las entidades en cuestión son claramente “barrios” de San Juan Tenochtitlan, lo que indica que la palabra no fue empleada a la ligera, como ahora decimos “barrio” para decir “por ahí”.¹⁶

Por otra parte, aunque no he concluido el análisis de todas esas direcciones, mi impresión es que la mayor parte de ellas corresponde a calles, callejones y plazuelas ubicadas en las inmediaciones de las iglesias, plazuelas y a veces baños y pulquerías que “anclaban” en el espacio a las comunidades barriales. El cuadro 1 constituye apenas un botón de muestra —o sea: es estadísticamente irrelevante— pero manifiesta con claridad lo que quiero decir. De los 46 sombrereros “de oficio” cuya dirección pude ubicar en el plano de García Conde (1793) y en aquél derivado del “Padrón de frentes”; mandado hacer por el virrey Revillagigedo, apenas 16, o sea sólo el 34.78% de ellos, vivían inequívocamente dentro de la antigua ciudad española, mientras que 24 jefes de familia, lo que equivale al 52.17% de ellos, tenían su domicilio en calles, parajes y barrios situados más allá del perímetro trazado a principios del siglo XVI.¹⁷ (Las

tres grupos, la categoría más popular era, *no wonder*, “español”. (Cálculos propios con base en AGN, *Padrones*, v. 99-101 y 103-105.)

¹⁶ Granados, *op. cit.*, cuadro 4.10 p. 277. En 1800, los diez lugares llamados *barrios* en los volúmenes “de oficios” donde más jefes de familia fueron ubicados eran, en este orden, Santa María, La Palma, Necatitlan, San Sebastián, San Pablo, Tlaxipa, Tlaxcoac, Atizapan, Iznahuatongo y La Candelaria.

¹⁷ “Plano general de la ciudad de México, levantado por el teniente coronel de dragones don Diego García Conde en el año de 1793 y grabado en el de 1807, de orden de la misma nobilísima ciudad.” El ejemplar con el que he trabajado se encuentra en la Mapoteca Manuel Orozco y Berra, Colección Orozco y Berra, Distrito Federal, varilla 2, n. 929, en nueve partes.

cifras son sin duda elocuentes, pero el argumento se sostendría incluso si el número de sombrereros “extramurales” fuera menor que el resto, precisamente porque la premisa implícita en la estructura de la matrícula es que *todos* los “de oficio” vivían dentro de la traza.)

Si los barrios hubieran sido territorios como lo son las colonias y fraccionamientos de hoy, un modo más simple de decirlo sería que la mayoría de los indios “de oficio”, aunque vivían en los barrios, no pertenecía a ellos. (Pero como los barrios no eran como las colonias y los fraccionamientos de hoy, entonces es necesario mantener la distinción entre el territorio físico y los territorios “tributarios” de la ciudad.) Esto quiere decir que al menos una porción considerable de los indios “de oficio” eran vecinos de los indios “de barrio” y que, sin embargo, no habían sido incorporados a la corporación del barrio. Para seguir con el ejemplo de los sombrereros, en el cuadro 1 puede observarse una pequeña concentración de trabajadores —equivalente al 10.87% de ellos— cuyos domicilios estaban “detrás de San Hipólito”, que debe haber sido una zona inmediatamente al norte del hospital para dementes ubicado sobre la calzada de Tacuba. Justo ahí, tal como aparece en un plano de Ildefonso Iniesta Bejarano (ca. 1749), se encontraba o había encontrado la capilla de Santa Clarita, la cual debe haber sido el “corazón” arquitectónico de la comunidad de barrio que en la matrícula se llama “Santa Clarita Temascaltitlan”.¹⁸ Y como puede verse en el cuadro 2 —que sintetiza la información correspondiente a los sombrereros “de barrio”—, Santa Clarita Temascaltitlan era el barrio con la mayor concentración de sombrereros de toda la ciudad indígena: los diez que pertenecían al barrio, en efecto, representan el 22.22% del total. (Comparados con los otros artesanos en Santa Clarita Temascaltitlan, los sombrereros eran también una minoría sobresaliente: eran el segundo grupo más numeroso, superados sólo por los albañiles, y representaban

(Un ejemplar ensamblado se encuentra en la oficina del director del Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM y otro, en color, en el vestíbulo del Centro de Estudios de Historia de México CARSO, antiguamente conocido como CONDUMEX.) El “padrón de frentes”, por su parte, es un documento titulado “Planimetría de la ciudad de México”, que se encuentra en la Biblioteca Nacional de Madrid. La información que contiene aparece organizada, y desplegada en una serie de planos, en Esteban Sánchez de Tagle, Ana Rita Valero de García Lascuáin y Sergio B. Martínez, *Padrón de frentes e historia del primer impuesto predial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1997.

¹⁸ “Plan de Mexico et de ses faubourgs, gravé sur cuivre, annoté par José Antonio Alzate en 1781 [sic]”, Bibliothèque Nationale de France, Département des Manuscrits, Division Orientale, Mexicain, mss. 150. Se trata de un “original” de Ildefonso Iniesta Bejarano sobre el cual José Antonio Alzate dibujó su célebre “Plano de Tenochtitlan [.] corte de los emperadores mexicanos” de 1789. Sobre la fecha en que aquél fue compuesto, véase Alfonso Caso, *Los barrios antiguos de Tenochtitlan y Tlatelolco*, sobretiro de un artículo publicado en las *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia* (v. xv, n. 1), México, Academia Mexicana de la Historia, 1956, p. 48, n. 6.

Cuadro 1
SOMBRETEROS "DE OFICIO" (1800)

<i>Ubicación de sus direcciones (46 de 50 personas)</i>			
<i>"Intramuros"</i>	<i>Fronterizas</i>	<i>"Extramuros"</i>	<i>Desconocida</i>
Alcaicería	Calle de las Moscas	Bajando del Puente Blanca	Calle de San Felipe
Calle de Corchero	Espalda de San Lorenzo	Barrio de Amanalco	Callejón de los Sombrereros
Calle de la Misericordia	Espalda de San Lorenzo	Barrio de Guatlan	Puente de los Chirivitos
Calle de las Arcinas	Puente Colorada	Barrio de la Candelaria Chica	
Calle de Ortega		Calle de la Victoria	
Calle de Quesadas		Chapitel de Moncerrate	
Calle de San Andrés		Chapitel de Moncerrate	
Calle de San Andrés		Detrás de San Hipólito	
Calle de Tiburcio		Detrás de San Hipólito	
Calle de Vanegas		Detrás de San Hipólito	
Calle del Arco		Detrás de San Hipólito	
Calle del Reloj		Detrás de San Hipólito	
Calle del Reloj		Detrás del convento de San Diego	
Escalerillas		Frente del obraje de Otero	
Portal del Espíritu Santo		Garita de Peralvillo	
Rejas de Balvanera		Plazuela de Juan Carbonero	
		Plazuela de Mixcalco	
		Plazuela de Montero	
		Plazuela de San Juan	
		Plazuela de San Juan	
		Plazuela del Sapo	
		Puente Blanca	
		Puente de los Gallos	
N = 16	N = 4	N = 23	N = 3

FUENTE: AGN, *Padrones*, v. 103-105.

el 18.87% de un total de 53 trabajadores).¹⁹ En muchas zonas de la ciudad, entonces, la población indígena estaba expuesta al control de dos tipos de autoridades distintos (merinos e interventores), y eso me hace pensar que su incorporación final en las listas de “barrios” u “oficios” tiene que entenderse como el resultado de un estira y afloja entre todos los involucrados y no una mera operación mecánica. Así, aquellas personas que no podían ser reclamadas por los merinos pero que, desde el punto de vista de los interventores y los patrones, sí pertenecían a la república, quedaban inscritos en la lista de los “de oficio”.

Cuadro 2
SOMBREREROS “DE BARRIO” (1800)

<i>Parroquia</i>	<i>Barrio</i>	<i>Número</i>
Santa María la Redonda	Culhuacatongo	2
Santa Veracruz	Chichimecapan	4
	Ixtacaleca	5
	Santa Clarita Temascaltitlan	10
	Tlapancaltitlan o Tarasquillo	1
Señor San José	Amanalco	3
	Los Reyes Tequitlatitlan	6
	Sihuateocaltitlan o San Pedrito	2
Concepción Salto del Agua	Atizapan	1
	Necatitlan	1
	Tepetitlan	2
	Tequesquipan	3
	Tlatilco	1
	Xihuitongo	2
San Pablo Teocaltitlan	San Pablo Teocaltitlan	2
TOTAL		45

FUENTE: AGN, *Padrones*, v. 99-101.

¹⁹ Los miembros de Santa Clarita Temascaltitlan aparecen listados en AGN, *Padrones*, v. 97, f. 46-51v. La correspondencia geográfica de ambos cuadros es lo que me invita a confiar en la información que contienen; esto es, la coincidencia espacial de sombrereros de Santa Clarita Temascaltitlan y “detrás de San Hipólito” confirma, desde mi punto de vista, que la matrícula no es un amasijo arbitrario y aleatorio. Y también lo que me hace preguntarme —sin que hasta ahora tenga una respuesta satisfactoria— por qué los sombrereros se concentraban en el noreste de la ciudad, cuando que la mayor parte de los trabajadores textiles “de barrio” pertenecían a barrios situados más bien en el suroeste de la mancha urbana, que era también donde se ubicaban los obrajes más importantes y las nuevas fábricas de Indianilla. Por otra parte, creo que efectivamente es el mismo sitio porque Santa Clarita Temascaltitlan “pertenecía” a la parroquia de Santa Veracruz, la cual, como el resto de las diseñadas por Alzate, sí era una jurisdicción territorial.

III

Si la apreciación de quién era legítimamente indio y quién apenas mestizo, castizo o saltapatrás era difícil, y si aún más complicada era la adscripción de unos indios a los “barrios” y otros a los “oficios”, es fácil imaginar que para la administración colonial debe haber sido exasperante seguir el rastro de esta población variopinta y cada vez más móvil en un ciudad que, a fines del siglo XVIII, parecía a punto de experimentar una revolución industrial que si no llegó a ocurrir del todo fue a causa de las guerras de independencia. Escribo “revolución industrial” sin ánimo incendiario: en la medida que también *la* revolución industrial fue un proceso cualitativo antes que cuantitativo, limitado a un pequeño grupo de actividades cruciales, que transformó la relación entre capital y trabajo al combinar innovación tecnológica, fragmentación espacio-temporal del proceso productivo y formas de control social sustancialmente más efectivas, creo que es válido calificar de este modo —en línea con las conclusiones de Manuel Miño— al efecto combinado del *putting-out* textil, el establecimiento de las fábricas de indianillas y la remodelación social de la gigantesca Fábrica de Puros y Cigarros entre otros hechos económicos que estaban ocurriendo en la ciudad de México a fines del siglo XVIII.²⁰ El horror que autores como Hipólito Villarroel expresaban a fines del siglo, por más interesado y parcial que se le entienda, esconde sin embargo una verdad que conviene no olvidar: que a fines del siglo XVIII la ciudad estaba sufriendo, o disfrutando, un momento de expansión económica que, como suele ocurrir, se manifestaba en la calle como un proceso de polarización social, de sacudimiento estructural, de caos cultural, uno de cuyos efectos primordiales era la mezcolanza de pobres de todos los “colores”, la conquista de algunos rincones de la ciudad indígena —la zona al sur de la Alameda por ejemplo— y, en general, cierta reorganización interna de la mancha urbana que parece anunciar los rasgos de una

²⁰ Manuel Miño Grijalva, *El mundo novohispano: Población, ciudades y economía, siglos XVII y XVIII*, México, El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, 2001. Véanse también Alejandra Moreno Toscano (comp.), *Ciudad de México: Ensayo de construcción de una historia*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1978; Susan Deans-Smith, *Bureaucrats, Planters, and Workers: The Making of the Tobacco Monopoly in Bourbon Mexico*, Austin, University of Texas Press, 1992, y Manuel Miño Grijalva, *Obrajes y tejedores de Nueva España, 1700-1810: La industria urbana y rural en una economía colonial*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos (1990), 1998. Este esbozo de la Revolución Industrial es apenas un intento —torpe, qué duda cabe— de emplear el magistral trabajo de David Harvey, *The Limits to Capital*, Chicago, Chicago University Press, 1982, para comprender mejor a la ciudad de México borbónica.

estructura espacial moderna. (Pienso sobre todo en la profundización de la polarización entre el oriente de la ciudad, más pobre y menos “urbanizado”, y su mitad occidental, que comenzaba a parecerse a la ciudad del porfiriato).²¹ Por eso la insistencia en consignar las direcciones de los “de oficio”: al menos así aumentaban las posibilidades de saber quién, entre tantas mujeres con enaguas y tantos plebeyos de cabello lacio debía tributar al rey de España. De ahí también la necesidad de crear una pequeña, quizá demasiado pequeña fuerza policiaca de seis comisarios, encargada de auxiliar a los interventores: de ese modo los funcionarios podían hacer valer su autoridad entre masas que a veces, como le ocurrió a más de uno, optaban por atacarlos en lugar de someterse dócilmente a sus designios.²²

Y era asimismo conveniente disponer de un mecanismo de identificación callejera, capaz de revelar la identidad de los tributarios en medio del desorden físico y cultural del caos “barroco”; un instrumento ordenador concreto e individualizado que ayudara a distinguir a los indios de los mestizos, castizos, saltapatraces y demás castas. A fuerza de probar la escasa utilidad de los comisarios, el poco control de los empleadores (debida a la volatilidad del mercado laboral, así como a la

²¹ Hipólito Villarroel, *Enfermedades políticas que padece la capital de esta Nueva España en casi todos los cuerpos de que se compone y remedios que se le deben aplicar para su curación si se requiere que sea útil al rey y al público*, introd. de Beatriz Ruiz Gaytán, México, CONACULTA (1937) 1994. (El texto fue escrito entre 1784 y 1787.) Podría pensarse que esta descripción de la situación social y cultural de la ciudad a fines del siglo XVIII pretende ignorar las conclusiones de Juan Pedro Viqueira, *¿Relajados o reprimidos?: Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el siglo de las luces*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987. Pero no es así. Desde mi punto de vista, el mérito del trabajo de Viqueira es haber “desnaturalizado” la reacción ilustrada al enfocarse —de manera brillante, por lo demás— en el cambio de sensibilidad que afectó a las elites capitalinas en la segunda mitad del siglo XVIII. De ahí no se sigue, sin embargo, que los ilustrados hayan inventado la realidad que quisieron normar con su muy peculiar variante de “jansenismo” estético-político. Sobre la división secular entre oriente y occidente, que puede percibirse tan pronto como en el siglo XVII y que continuará definiendo el carácter de la zona metropolitana hasta el siglo XX y más acá, véanse Serge Gruzinski, *Histoire de Mexico*, París, Fayard, 1996; Federico Fernández Christlieb, *Europa y el urbanismo neoclásico en la ciudad de México: Antecedentes y esplendores*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Geografía-Plaza y Valdés, 2000, y Peter M. Ward, *México megaciudad: Desarrollo y política, 1970-2002*, con un anexo de Alfonso X. Iracheta, México, El Colegio Mexiquense-Miguel Ángel Porrúa, 2004.

²² *Reglamento de los tributos de esta capital* (1792), artículos 15 y 16. La vida del comisario Antonio Rodríguez Medina es un buen ejemplo de lo anterior. Según su propio relato, el 30 de junio, 1795, “estando en el zaguán de mi casa se arrojaron cuatro soldados de milicias de esta ciudad, yendo entre ellos un pariente de un tributario [,] a quien yo había cogido días antes, y enconados los dichos me dieron una herida, y a mi esposa otra”; véase Antonio Rodríguez Medina a Miguel de la Grúa, marqués de Branciforte, México, antes del 17 de octubre, 1796, AGN, *Tributos*, v. 53, exp. 33, f. (474-475); la cita en f. (474v). Con todo, la figura del comisario no era nueva. Cuando relató su aventura, Rodríguez Medina afirmó haberse desempeñado en esa posición durante más de 40 años.

fluidez intrínseca a la organización preindustrial del trabajo), y en general los mecanismos corporativos o casi corporativos con que estaban dotadas las repúblicas rurales, la administración local de tributos se vio forzada a producir una herramienta de control social hasta entonces infrecuente en Nueva España, misma que en el viejo mundo, en los siglos anteriores, había sido empleada principalmente para identificar viajeros de relieve, mendigos legítimos, peregrinos de ley, gitanos y judíos más o menos establecidos y que sólo más tarde, hacia fines del siglo XIX, se convertiría en moneda de uso corriente en los emergentes estados nacionales.²³ Lo que distingue a los pasaportes neoclásicos de la última década del siglo XVIII y la primera del siglo XIX, así, no es tanto su capacidad constituyente de la “identidad” tributaria sino el hecho de ser objetos individuales, con una existencia autónoma y portátil —aunque por supuesto dependiente del registro centralizado— por efecto de la cual la condición social de sus poseedores resultaba también encarnada en individuos concretos, con nombres y apellidos, direcciones específicas y oficios conocidos. Y aunque al parecer algo semejante había existido en la época en que la administración tributaria estaba arrendada, no fue sino hasta 1792 cuando se reguló su funcionamiento.²⁴

Hacer énfasis en la individualidad no es en absoluto exagerado. A pesar de que el proceso tributario en su conjunto identificaba parejas heterosexuales estables y sus dependientes directos, el instrumento donde se materializaban las decisiones, donde se compilaba el conocimiento producido por merinos, alcaldes, interventores y demás funcionarios —además de los indios, naturalmente—, era un objeto único y exclusivo, un gran índice que no debía salir nunca del palacio virreinal y que sólo podía ser consultado por un pequeño grupo de funcionarios españoles. Las personas ahí inscritas tenían evidencia frecuente de su realidad, sin duda, pero no sólo no estaban en condiciones de determinar su contenido sino que ni siquiera podían mirarse —reducida su humanidad a una simple inscripción literaria— en el artefacto material

²³ Véase Valentin Groeber, *Who are You?: Identification, Deception and Surveillance in Early Modern Europe*, trad. de Mark Kyburz y John Peck, Nueva York, Zone Books, 2007.

²⁴ *Reglamento de los tributos de esta capital* (1792), artículos 22, 23 y 24. El sistema de recibos también estaba destinado a controlar a los interventores, pues los forzaba a entregarlos a los tributarios antes de poder solicitar más ejemplares (seguramente porque de otro modo se hubiera promovido un enrolamiento indiscriminado de sujetos). Como solía ocurrir, el pulcro diseño administrativo devino pronto en confusión mundana. Antes de que terminara el siglo, los funcionarios emitían al menos otras dos clases de documentos, además de los recibos propiamente dichos: una especie de carta de extensión y una constancia de lo que los presos tributarios estaban pagando semana a semana. Por un informe de los tesoreros generales Lasso y Martínez a Miguel de la Grúa, marqués de Branciforte, México, 20 de febrero 1798, en AGN, *Tributos*, v. 34, exp. 13, f. (287v-290); parece que éstos fueron prohibidos poco después.

que definía su estatus; de hecho, puede argüirse que el misterio que envolvía al registro, la opacidad social de la matrícula, era un elemento central de su poder como herramienta del Estado, puesto que de éste emanaba un aura de alguna manera semejante a la de los misterios religiosos. El tránsito de lo secreto único a lo público múltiple representado por la expedición y circulación de los recibos de pago suponía entonces, si no una “democratización” de la capacidad identificadora de la Corona de Castilla, sí al menos una nueva manera de representar la relación entre súbditos y señores que inevitablemente recuerda el acuerdo que habría de establecer el Estado liberal luego de la independencia porque, como en éste, la mediación corporativa —la república “real” en el caso de los indios rurales y de los barrios; la república “contable” para la totalidad de los indios— quedaba removida de la arquitectura institucional del reino.

(Véanse por fin las imágenes que acompañan a este trabajo. La figura 1 muestra un ejemplar de las plantillas tal como eran recibidas en la oficina del administrador de tributos en los últimos años del siglo XVIII. La figura 2, por su parte, contiene dos ejemplares que estuvieron en el mundo y, afortunadamente para los historiadores, consiguieron volver al dominio burocrático. Fueron empleados para avalar los pagos de dos tributarios a fines de la primera década del siglo XIX, uno de los cuales al menos era viejo conocido de la burocracia capitalina: el albañil, pero alfabetizado, Manuel de la Trinidad Lara.)²⁵

Al establecerse de este modo la relación entre los indios “de oficio” y la administración, la clave de la indianidad tenía también que desplazarse del documento matriz a su expresión individual y portátil. Este tránsito, de cualquier modo, no implicaba la sustitución cabal del carácter constituyente de la matrícula sino apenas una expansión de esa capacidad más allá de sí misma. La porción impresa de los recibos era genérica en el doble sentido de que no estaba destinada a ningún indio en particular, a la vez que era la encarnación en dos dimensiones —aunque casi en tres, dados los surcos que dejaban las prensas dieciochescas sobre el papel— del registro mismo. Estos elementos impresos, en otras palabras, anunciaban que los recibos eran parte de un dispositivo más vasto y complejo, cuyo corazón palpita en el palacio virreinal y al que todos los poseedores del documento estaban ligados. De manera paradójica, el pináculo de esa afirmación del poder público se encontraba en los espacios dejados en blanco que debían ser llenados a mano, consignando el nombre del tributario y la

²⁵ La primera imagen proviene de AGN, *Tributos*, v. 34, exp. 13, f. (294); la segunda de *ibidem*, v. 18, exp. 22, f. 1 (412).

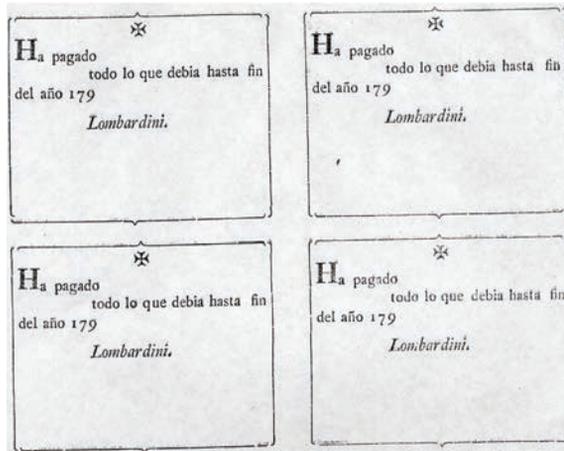


Figura 1. Machotes de recibos de pago, 1798

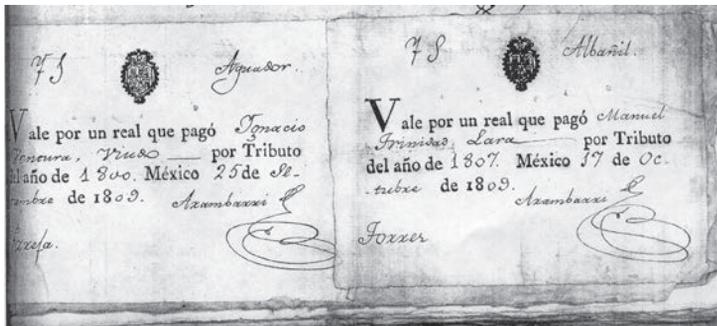


Figura 2

cantidad de dinero que éste hubiera devengado hasta el momento de la expedición del documento, o al cabo de un año. Más que contradecir la estandarización consustancial a la matrícula, los vanos evidenciaban la capacidad del Imperio para definir de un modo en particular a sus súbditos; esto es —digámoslo de nuevo—, que habían conseguido “destilar” su condición social en un nombre y una cantidad. Y un poco a la manera en que hoy las antiguas señales fisonómicas se han convertido no en un signo para ser interpretado sino en la encarnación misma de nuestro ser social —al contrario que en la Antigüedad y la Edad Media, cuando las características físicas de las personas se entendían como reflejos o como metáforas de algo inmaterial e inefable—, esta “compactación” de la persona tributaria transformaba cualquier

relación que ésta hubiera tenido con la “cultura” indígena en ornato de lo verdaderamente decisivo, que era su participación en la relación tributaria.²⁶ Ser indio en una ciudad como la de México a fines de la época colonial no era, entonces, asunto de apariencias —aunque los funcionarios hubieran querido que fuera precisamente eso— sino de membresía: vestirse “a la europea”, hablar en la “lengua de Cervantes” y empeñarse en actividades cuyo carácter urbano es indudable no los privaba de esa condición.

Por fortuna para los indios, en el siglo XVIII las tecnologías epistemológicas se encontraban todavía en su infancia. Al contrario que los modernos estados nacionales, que han tejido una “red de significados” casi tan densa como la cultura en la metáfora de Clifford Geertz, de la que dan cuenta nuestras actas de nacimiento, CURPs, cartillas de vacunación, certificados escolares, credenciales electorales, etcétera, etcétera, el Estado neoclásico español no tuvo nunca los recursos intelectuales ni burocráticos suficientes para sujetar entre sus gazas de papel las muchas formas —muchas y contradictorias, lo que es más— con que se expresa la vida social de los individuos.²⁷ Y de eso resultaba un absurdo que aparece a menudo en la documentación de la administración tributaria: los muchos casos de personas de “acusados rasgos indígenas” —para usar fórmula típica del racismo mexicano— detenidas con ese pretexto por la policía tributaria y que, careciendo del correspondiente pasaporte y no pudiendo demostrar ya su condición mestiza, castiza o saltapatrás, ya su buena conducta tributaria, terminaban recluidos en tocinerías y panaderías para trabajar ahí hasta que la deuda que el administrador le hubiera atribuido.²⁸ En ausencia de documentos que probaran su “inocencia”, en otras palabras, la burocracia imperial no tenía más recurso que acudir a la fuerza simple y al castigo sumario para hacer prevalecer su voluntad. Pero incluso en esa instancia, que de nuevo parece animada por la aplicación de un criterio fenotípista

²⁶ Groebner, *op. cit.*, cap. 2.

²⁷ Clifford Geertz, “Description: Toward and Interpretive Theory of Culture”, en su *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books, 1973, p. 3-30. Sobre la capacidad del estado moderno para observar y controlar a sus súbditos, véase James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, New Haven, Yale University Press, 1998.

²⁸ Por citar un sólo caso, tal fue lo que le ocurrió a Ventura García, confitero originario de la ciudad de México y que se tenía a sí mismo por español, quien fue detenido por la policía tributaria en septiembre de 1794 puesto que —como dijo más tarde el administrador de tributos— “sus exteriores señales lo constituyen en la clase de tributario”. García fue remitido a una panadería situada en la calle del Reloj, con una deuda de doce pesos con un real y medio. El breve rastro de sus tribulaciones se encuentra en AGN, *Tributos*, v. 56, exp. 15, f. (226-228v); la cita proviene de Juan Domingo Lombardini a Miguel de la Grúa, marqués de Branciforte, México, 26 de septiembre, 1794, *ibid.*, f. (228).

—indios son todos los que parecen indios, sin importar si lo son o no—, el rabo del proceso identificador encarnado en papel se manifestaba de manera contundente: más a menudo que no, los individuos prendidos por la policía tributaria eran indios que habían perdido su recibo, o indios que habían pagado tributo alguna vez y luego se habían sumergido en el mercado negro de las “identidades”.²⁹ ¿Y cómo sabía el administrador que efectivamente eran indios? Frente a sus ojos tenía la edición más reciente de ese catálogo alucinante de albañiles, empedradores, pintores de pared, canteros, aguadores, arrieros, alambrreros, banqueros, desbastadores, armeros, aserradores, aceiteros, almidoneros, areneros, veleros y el resto inmenso que integra la matrícula de San Juan Tenochtitlan. Todo era cosa de encontrar el nombre correcto en el vademécum de la indianidad capitalina, fuente de toda su certeza administrativa y del futuro económico y político de los indios.

IV

A la distancia, parece ya indudable que la victoria del multiculturalismo en el ámbito de las ideas y los discursos morales ha sido, por decir lo menos, paradójica: si por un lado ha supuesto una reevaluación crítica de la ambición igualitaria de la Ilustración, lo que ha permitido apreciar sus rasgos despóticos y homogeneizadores, por el otro ha implicado la naturalización de algunos de los componentes más problemáticos del proyecto neoclásico; es decir, ha conseguido inscribirlos en el sistema operativo de la política y el pensamiento acerca de la sociedad —o en su subconsciente, si se prefiere una metáfora no informática— no obstante que uno de los propósitos ostensibles de la crítica por lo menos desde Max Weber fue, precisamente, revelar la inevitable imbricación entre forma y fondo que palpita en el seno del racionalismo moderno; esto es, su reflexividad.³⁰ La paradoja consiste en que la categoriza-

²⁹ Un caso extremo de esta confusión lo constituye el primer encuentro de Manuel de la Trinidad Lara con la administración tributaria. En agosto de 1794, Lara denunció al administrador de tributos por haberle cobrado de más. Según él, desde el momento de su detención (en marzo de ese año) había pagado 83 reales por concepto de tributos antiguos, pero el interventor del caso no le había entregado el recibo correspondiente al último año; véase Manuel de la Trinidad Lara a Miguel de la Grúa, marqués de Branciforte, México, 11 de agosto, 1794, en AGN, *Tributos*, v. 56, exp. 14, f. (208-208v), así como la airada réplica de Juan Domingo de Lombardini a Miguel de la Grúa, marqués de Branciforte, México, 6 de septiembre, 1794, en *ibid.*, f. (209-212). Ahí se encuentra también un recibo de pago —manuscrito éste, sin embargo— relativo a sus pagos entre 1788 y 1793, *ibid.*, f. (209).

³⁰ Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trad. de Talcott Parsons, pról. de R. H. Tawney, Nueva York, Charles Scribner (1905) 1958, p. 181 y ss. Sobre la “re-

ción multicultural, aunque entiende que los objetos sobre los que opera —las “culturas”— deben ser entendidos como fenómenos históricos que exigen una consideración contextual y por ello, hasta cierto punto, relativista, sigue siendo esencialista y homogeneizadora puesto que presume que cada “cultura” es una entidad en sí misma y hasta cierto punto impermeable, un conjunto de rasgos fijos e inmanentes que puede chocar o coexistir con otros pero no revolverse con otros análogos sin perder su fisonomía. (Por eso ha sido necesario inventar categorías como *aculturación*, *mestizaje*, *hibridación* y *creolization*, las cuales, en términos generales, funcionan como intermediarios analíticos, o terceros actores en discordia, para dar cuenta de la mezcolanza e interpenetración culturales sin renunciar a la pulsión taxonómica.)

En otras palabras, el problema de fondo es que, epistemológicamente, las ciencias sociales y las humanidades siguen empleando el principio de identidad aristotélico para construir sus categorías (o alguna otra variante que sin embargo no resuelve mucho), que es como decir que seguimos convencidos de que *ser* es un verbo sólo puede conjugarse en singular. Naturalmente, la noción de *identidad* está en el centro mismo de esta paradoja porque, como recuerdan Cooper y Brubaker, el término en su origen alude a “semejanza” porque deviene del latín *identitas*, que por su parte deriva de *idem*, “igual”. (El diccionario de la Real Academia Española, por su parte, define la palabra como “cualidad de lo idéntico”.) Cooper y Brubaker, además, argumentan que ha sido y es difícil desprenderse de esa inercia semántica dado que, por decirlo de algún modo, ésta dirige la atención hacia los elementos estables, intrínsecos de la condición que aspira a describir. Hágase lo que se haga, se la module con calificativos como “construida” o “disputada” o se pretenda simplemente ignorar sus connotaciones filológicas, *identidad* sigue gravitando en un campo de significados regido por el quietismo, por la autenticidad y la permanencia.³¹ Por eso en el lenguaje común —que, como sabemos, a menudo preserva, aunque los deforme, los rasgos fundamentales de los conceptos—, *identidad* funciona casi siempre como sinónimo de “ser verdadero”, como lo que verdaderamente define a una persona o un grupo social.³²

flexividad”, véase por ejemplo Anthony Elliott, “Symptoms of Globalization: Or, Mapping Reflexivity in the Postmodern Age”, en *Political Psychology*, v. 16, n. 4 1995, p. 719-736.

³¹ Brubaker y Cooper, *op. cit.*, esp. p. 17.

³² Este problema, naturalmente, está muy relacionado con el debate sobre la “autenticidad”. Para una discusión más que iluminadora de este asunto, véase Renata Schneider Glantz, “Ideas sobre la noción de autenticidad: Su relación con la conservación del patrimonio cultural”, *Hereditas*, n. 12, 2005, p. 28-35.

Conviene insistir en dos de los problemas que genera la idea de *identidad*. En primer lugar, sobre todo en los tiempos recientes, se ha presupuesto que las “identidades” son holísticas, es decir, coherentes y sistemáticas. De ahí que se espere que los mariachis estremezcan a todos los mexicanos y que éstos, todos, se postren de algún modo ante la Virgen de Guadalupe, o se insista en caracterizar a la homosexualidad como un “estilo de vida” y no como una simple preferencia sexual (que no tiene por qué ser eterna, por lo demás). No hace falta repetir aquí hasta qué punto es risible —aunque asfixiante— la mexicanidad cuando se la contrasta con la experiencia cotidiana de quienes han nacido o han decidido vivir en México. Ni tampoco, como los lectores de José Donoso o los espectadores de *El lugar sin límites* lo saben bien, que dos hombres pueden tener relaciones sexuales de manera repetida sin que eso los convierta en homosexuales desde una perspectiva ontológica (al menos a uno de ellos).³³ En segundo término, este entendimiento de las “identidades” como una especie de *esencia* o idea platónica niega la historicidad de las pertenencias y de la cultura en general: si lo que estudia son los elementos definitorios de un fenómeno, es inevitable interpretar cualquier rasgo que no cuadra con la definición como un “accidente”, o como una “desviación”, o como una peculiaridad idiosincrásica, más o menos como ocurrió hasta hace muy poco con el liberalismo iberoamericano —esto es, hasta que los historiadores se dieron cuenta que era más importante comprender “modernidad hispánica” en sus propios términos, pues ni siquiera en Inglaterra el liberalismo “realmente existente” fue idéntico a lo que se dice del liberalismo en los manuales de filosofía política, y comenzaron a pensar el liberalismo como un verdadero fenómeno histórico.³⁴ El problema en ambos casos es ante todo analítico, no necesariamente de la realidad, y no tiene que ver con la manera en que los sujetos construyen la imagen de sí mismos. Es *nada más* una dificultad producida en el intérprete, un agente deformador de la mirada.

³³ Véanse José Donoso, *El lugar sin límites*, México, Joaquín Mortiz, 1966, y su versión cinematográfica, *El lugar sin límites*, de Arturo Ripstein (México, 1978). A propósito de la homosexualidad “holística” como un hecho histórico, véase el magnífico trabajo de George Chauncey, *Gay New York: Gender, Urban Culture, and the Making of the Gay Male World, 1890-1940*, Nueva York, Basic Books, 1994.

³⁴ Ése es el gran mérito —digo yo— de François-Xavier Guerra, *Modernidad e independencias: Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, Madrid-México, MAPFRE-Fondo de Cultura Económica, 1993. Ejemplos de cómo el liberalismo en Gran Bretaña ha dejado de ser entendido como algo dado, natural casi, son Eliga H. Gould, *Persistence of Empire: British Political Culture in the Age of the American Revolution*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2000, y Patrick Joyce, *The Rule of Freedom: Liberalism and the Modern City*, Londres, Verso, 2003.

Identificación, por el contrario, no presume nada acerca del objeto al que se aplica la acción de identificar. En efecto, *identificación* se contenta con señalar el hecho observable y por eso permite —invita casi a— cuestionar la eficacia del gesto social, algo que difícilmente ocurre cuando se emplea *identidad* como sésamo analítico. (Si “indio” es una condición del ser, importa poco cómo o por qué una persona es descrita como india y otra no. El “peso de la prueba”, por decirlo de algún modo, recae invariablemente en el destinatario del dicho, que debe así examinarse para apreciar la veracidad de éste.) Cuando se buscan identidades, en otras palabras, el problema deviene ontológico y por ello en gran medida resulta ahistórico. Si esos tributarios de la ciudad de México obligados a andar por sus calles provistos de certificados de pago eran “indios” en el sentido absoluto del término, si poseían una cosmovisión “india” y se pensaban a sí mismos como “indios”, eso sólo podría saberse mediante una excavación de sus conciencias y sus subconscientes —y ni siquiera así, puesto que para saberlo realmente sería necesario un conocimiento preciso de la indianidad tal que existe en el *topus uranus*. El hecho social, histórico, es mucho más simple: porque eran identificados como indios, porque una consecuencia probable de no portar el documento era el encierro y sí tenerlo a mano confirmaba que habían transferido parte de su patrimonio a la Corona de Castilla y pertenecían a una comunidad política específica, los tributarios de San Juan Tenochtitlan eran efectivamente indios, tan indios como los poseedores de un pasaporte mexicano —que nada dice acerca de su ser, pero revela muchísimo de su condición social— son efectivamente tratados como mexicanos cuando entran a México y deben formarse en una fila diferente a la de los “extranjeros”. Atribuirle un significado a las cosas no significa que el significado sea preciso o cierto, o que las cosas en verdad sean aquello que se piensa que son. Pero la nuestra es una disciplina que se ocupa de los modos en que la gente se entiende con el mundo, de sus delirios y sus pesadillas, y en especial de los actos a que conducen esas interpretaciones. No es una empresa filosófica o sicoanalítica; o no debería serlo, en todo caso.