

El indio y lo indio en el anarquismo magonista ¹

Benjamin Maldonado

A principios del siglo XX había en México una población de unos 12 millones de habitantes, de los cuales la mayoría eran indígenas que vivían en pequeñas comunidades rurales y en haciendas. Esto hace pensar que la base de un movimiento revolucionario debía ser esa gran masa indígena sobreexplotada y, por tanto, que los trabajos de agitación considerarían a esta población como su principal objetivo, aún cuando fuera como apoyo estratégico para sectores considerados de punta, como el incipiente proletariado. Pero si actualmente los indios son apenas visibles, en aquella época su situación era peor. Su diferencia era percibida como una raza distinta, obviamente inferior, ajena a los destinos de la patria, quedando disueltos en la categoría de masa analfabeta. Aquí me refiero al pensamiento político de la época, es decir al conjunto de ideas que guiaban a grupos de acción; había gentes como Abraham Castellanos o Francisco Belmar que pensaban de distinta manera sobre los indios, pero se trata de intelectuales cuyos planteamientos alternos no llegaron a influir de forma decisiva y masiva ni en el gobierno ni en el curso de los acontecimientos políticos.

El objetivo implícito de esta identificación genérica no era caracterizar a un grupo sino mostrar a qué tipo de gente no se pertenecía ni se quería pertenecer, es decir establecer una identidad negativa con respecto al otro. Un ejemplo está en el pensamiento “revolucionario” de Francisco I. Madero, quien sostenía en 1908 que

aún en los países muy ilustrados no es el pueblo bajo el que determina quiénes deben llevar las riendas del gobierno. Generalmente, los pueblos democráticos son dirigidos por los jefes de partido... Aquí en México pasará lo mismo, y no será la masa analfabeta la que dirija al país, sino su elemento intelectual (Madero, La sucesión presidencial en 1910, en: Maldonado, 1994:43).

Compartiendo esa visión racista, los políticos porfiristas no reconocían en el indio cualidades positivas, por lo que, por ejemplo, sostenían que era necesario crear una legislación sabia para "sacar al indio de su abyección y metamorfosearlo en ciudadano, en padre de familia y en ciudadano útil a la comunidad" (Enrique C. Creel, en: Ibid:42).

Al coincidir las intenciones de revolucionarios y porfiristas, la utilización del indio para transformar al país o mantenerlo bajo la dictadura consistía en desconocer su derecho a ser diferente y buscar las formas de convertirlo en lo que se creía que no era: letrado, ciudadano, padre de familia y hombre útil. Es decir, usarlo como masa indistinta para modelar la nación al gusto de la clase dominante.

Pero hubo un movimiento² que tomó en serio a los indios y ese fue el magonismo. En este movimiento liberal/anarquista participaron indios a todos los niveles: dirigentes, militantes y simpatizantes, coincidiendo sus demandas con los postulados del Partido Liberal Mexicano, pero sobre todo, el magonismo halló y defendió valores positivos en los indios, fundamentando en su forma de vida un modelo para la reconstrucción del país después del triunfo de la revolución por *Tierra y Libertad*. Por tanto, revisaremos la presencia india en el magonismo en tres aspectos: el ser indio de sus dirigentes

¹ Este texto apareció publicado en *Cuadernos del Sur* Año 6, Núm.15, junio del 2000, Oaxaca. También se encuentra en la biblioteca del sitio web de Ediciones Antorcha: www.antorcha.net.

² El zapatismo es un movimiento claramente indio, pero su discurso étnico no es tan elaborado como el magonista.

principales, los hermanos Flores Magón; la militancia de indios en el PLM; la presencia de lo indio en el discurso del anarquismo magonista.

LAS RAICES INDIAS DE LOS FLORES MAGON

La mayoría de los historiadores del magonismo destacan la importancia y trascendencia de las raíces étnicas de Ricardo Flores Magón, que ubican no sólo porque nació en un pueblo indio sino por las características comuneras de ese pueblo. Dichas características, señalan esas fuentes³, sobre todo las memorias de su hermano Enrique, les fueron reforzadas por su padre, Don Teodoro, quien les hablaba de los principios e importancia de la vida comunal:

Esta experiencia colectivista del joven (Ricardo) se fortaleció en las discusiones familiares, y su posterior visión de una utopía anarcocomunista se inspiró en parte en esa realidad indígena y en la herencia histórica. Nunca negó su devoción a los valores colectivos (Gómez-Quiñones, 1977:28).⁴

El problema radica en que no parece haber una razón de peso en estas afirmaciones si se sabe que los Flores Magón no vivieron mucho tiempo en su lugar de origen, la sierra mazateca, ni mantuvieron contacto estrecho con ella luego de salir.⁵

La sierra mazateca está situada al norte del estado de Oaxaca, limitando con el estado de Puebla; aún hoy es una región pluriétnica, en la que habita una gran mayoría mazateca junto con dos municipios nahuas y uno mixteco, estando rodeada la región por los territorios de cuicatecos, chinantecos y mixtecos de Oaxaca, y nahuas de Puebla.⁶ La familia Flores Magón era una familia errante, es decir que no tenía asiento fijo, pues mientras el padre, Don Teodoro, era originario de San Cristóbal Mazatlán (municipio mazateco con alguna presencia nahua) y su mujer, Doña Margarita, era poblana⁷, los tres hermanos nacieron en diferentes comunidades: Jesús en San Jerónimo Tecóatl⁸ (municipio mazateco), Ricardo en

³ Ver B. Cano (1976:28-43), Ethel Duffy (1984:15-16) y Kaplan/ Flores Magón (1986, T.I).

⁴ Reconociendo la fuerza de las raíces indias de los Magón, Nicolás T. Bernal (1982:103) afirmaba que Ricardo "fue anarquista mucho antes de serlo consciente y abiertamente"; a su vez, Jenaro Amezcua (1979:24) sostiene que esas tradiciones "contenían los principios de un socialismo libertario autóctono".

⁵ Por contacto estrecho entiendo la relación actual de los migrantes con su pueblo, sobre todo enviando cooperaciones y asistiendo a algunas fiestas, lo que además de hacerlos sentirse parte de la comunidad aunque en lejanía, hace que la comunidad los siga reconociendo como parte de ella, con todos sus derechos pues cumplen con sus obligaciones en la medida de sus posibilidades.

⁶ El territorio mazateco está conformado por 21 municipios, de los cuales 17 están en la sierra y 4 en tierras bajas hacia Veracruz; entre ambas zonas no hay relaciones constantes. Los mazatecos son el tercer grupo etnolingüístico más numerosos en Oaxaca, con 151,066 hablantes según el Censo de Población de 1995, y es de los más sólidos lingüística y culturalmente. Los nahuas de Oaxaca, si bien son pocos (9,158 en el estado y sólo 6,896 en la sierra mazateca), colindan con los nahuas de la Sierra Negra de Puebla, que son 399,324 y con los que mantienen contacto frecuente. Las relaciones de los mazatecos de la sierra con cuicatecos y chinantecos son escasas.

⁷ Algunas fuentes afirman que ella era mestiza, "descendiente de tribus nativas, con excepción hecha de un abuelo que vino de Cartagena, España" (Duffy, 1984:14; ver también Cockcroft, 1976:23; Barrera, 1973:17; y Valadés, 1983:10).

⁸ Aunque todas las fuentes biográficas conocidas señalan que Jesús nació en San Simón, ninguna señala a qué

San Antonio Eloxochitlán (municipio mazateco) y Enrique en Teotitlán del Camino (municipio mestizo, mazateco y nahua). Esto es importante pues impide pensar que tuvieran derechos y arraigo comunitario en algún pueblo en particular; además, si recordamos que entre los indios la comunidad se construye mediante la participación en lo comunal y el establecimiento de alianzas de parentesco y para ello se requiere servir a la comunidad durante varios años y ser adulto en ella, tenemos que los Flores Magón no pudieron hacerlo pues la familia se fue a vivir a la ciudad de México cuando los tres hermanos eran aún niños y nunca regresaron a la sierra.⁹ Sin embargo, nacieron y vivieron al menos varios años en comunidades de sólida cultura étnica.

Y si bien no es probable que tuvieran alguna identidad comunitaria fuerte, ello no significa que sus comunidades de origen no los identificaran como pertenecientes a ellas --en la memoria de la población están aún presentes sus recuerdos¹⁰--, sino más bien que no se conoce mayor vinculación identitaria de ellos mismos con sus comunidades de origen o con su grupo etnolingüístico¹¹.

De Don Teodoro existen pocas referencias y se supondría que era mazateco, por haber nacido en Mazatlán; sin embargo, parece que era nahua.¹² El mismo Enrique Flores Magón afirma que su padre les dijo que eran descendientes de los aztecas que poblaron la entrada a la sierra mazateca en la época prehispánica.¹³ Esto sugiere que, en todo caso, los Flores Magón se identificarían como nahuas, aunque no conozco referencias hechas por ellos mismos a su origen étnico. Sin embargo, se enorgullecían de tener sangre india, aunque reconocían también su ascendencia española. Ricardo Flores Magón escribió en 1909:

*Mi sangre de indio me dió en esos momentos la calma necesaria para escuchar
conteniendo las rebeliones de mi otra sangre, la española, que me invitaba a*

municipio pertenecía este pueblo. Además, en el archivo del Registro Civil de San Jerónimo existe copia del acta de nacimiento de Gaspar Jesús Melchor Flores Magón, señalando que nació allí, en Tecóatl, el 6 de enero de 1871 (Agee, 1988:6).

⁹ Enrique Flores Magón recuerda que salieron cuando él era un niño de brazos, lo que hace pensar que fue a fines de la década de 1870, teniendo Ricardo unos 7 años o menos, y al respecto Benjamín Cano Ruiz (1976:28) señala el año de 1878 como el de su llegada a la capital del país. Por su parte, Chantal López y Omar Cortés (1998:57) indican que esto sucedió hacia 1884, por lo que Ricardo tendría 11 años de edad. De todos modos es una edad muy temprana.

¹⁰ En 1994 tuve la oportunidad de asistir a una jornada magonista en Eloxochitlán. Una de sus actividades fue un concurso de pintura infantil con ese tema, siendo la mayoría reproducciones de fotos y grabados. Pero hubo dos que me llamaron la atención, sobre todo una en que aparecía un mazateco con su burro que llevaba dos canastos y dentro de cada canasto un niño. Al preguntar qué tenía que ver eso con el magonismo, me dijo el niño autor que sus abuelos le cuentan que de esa forma viajaban los hermanos Flores Magón a Teotitlán. Por otra parte, en Mazatlán hay quien cuenta historias de don Teodoro, del que se dice descendiente.

¹¹ Como se verá, no podemos establecer a qué grupo étnico pertenecían, pues si bien nacieron en pueblos mazatecos, no crecieron en ellos ni aprendieron su lengua, además de que parece que se identifican más bien como nahuas que como mazatecos.

¹² Valadés (1983:10). Florencio Barrera (1973:17) se confunde y dice que era de origen mixteco. A su vez, Pedro Anaya (1955:12) dice que era mazateco.

¹³ "Han de saber, hijitos, que descendemos de un miembro de una fuerza militar azteca. Fue enviado por el emperador azteca a recibir los tributos de las tribus subyugadas de Oaxaca. Esto fue siglos antes de que llegara Cortés a México. Nuestros antepasados fueron forasteros, pero nosotros somos oaxaqueños por haber nacido allí" (Kaplan/Flores Magón, 1986 T.I:10).

escupir a mi extraño visitante (en: Hernández, 1984:177).

En el aspecto lingüístico, el mismo Ricardo, según recuerda Librado Rivera (1978:12) hablaba varios idiomas, entre ellos el náhuatl pero no el mazateco:

aparte del español y el inglés, que conocía muy a fondo, sabía francés, italiano y portugués; conocía mucho del latín y del griego, algo del idioma azteca, cuya agradable pronunciación recordaba recitando de memoria unas poesías que legó a la historia el famoso Netzahualcóyotl; hablaba con facilidad el caló.

No hablar mazateco no significa mecánicamente dejar de ser mazateco. Para la autoidentificación étnica y la identificación por otros, la lengua sigue siendo un elemento fundamental, pero no es el único.¹⁴

En suma, no encontramos datos ni elementos para sostener que los Flores Magón se identificaran como miembros de algún grupo etnolingüístico en particular, si bien parece que se sabían descendientes de aztecas (nahuas) aunque no haya nacido ninguno de ellos en alguna comunidad nahua; de todos modos, a esta identidad específica prácticamente no recurrían, sino ocasionalmente a la identificación genérica como indios¹⁵. Lo común es encontrar que se asuman como proletarios, pobres, explotados o desposeídos, y que ambas identidades (étnica y de clase) sean para ellos sinónimo. Durante su juicio en Los Angeles en 1916 Enrique Flores Magón declaró:

Ricardo y yo somos indios, proletarios. Nacidos y crecidos entre los pobres, somos testigos de las grandes injusticias, de la tiranía y de la explotación que han sufrido las masas. Por eso somos anarquistas comunistas (Kaplan/Flores Magón, 1986 T. II:185-186).

Esto no significa que el recuerdo de su origen y la insistencia en las virtudes de la forma de organización de los pueblos indios fueran una fantasía sobre algo ajeno a ellos. Haber conocido lo comunal indio de sus pueblos de origen más por relatos que por la práctica, puede haberlos llevado a alguna idealización de la realidad india, pero de ninguna manera a una fantasía absoluta de algo irreal, como sostuvo Gonzalo Aguirre Beltrán (1980). Los indios existían como tales en esa época como ahora, y esto lo supieron ver y valorar los magonistas mejor que muchos académicos de ayer y hoy. Su identidad genérica los llevaba a buscar las características no de un grupo étnico en particular sino las de los pueblos indios en general, y esas características las ubicaron en aspectos de la comunalidad india.¹⁶

¹⁴ Por ejemplo, los chocholtecas de la mixteca ya casi no hablan su lengua pero se reconocen como chochos por haber nacido en pueblos que históricamente lo han sido, además de que mantienen la forma de organización comunal de los pueblos indios. Por otra parte, los migrantes que ya no hablan la lengua pero siguen en relación estrecha con la comunidad, son reconocidos como parte de ella.

¹⁵ Incluso, en sus cartas a Ellen White, Ricardo se asume como salvaje, hijo de la naturaleza, planta tropical o hijo de las montañas, pero no se refiere a su origen étnico (Cano, 1976).

¹⁶ Como se verá más adelante, la voluntad de ser parte de la comunidad se expresa en lo comunal, es decir, participar en la defensa y cuidado del territorio comunal, en la asamblea y sistema de cargos cívico-religiosos, en el tequio (trabajo gratuito para obras del pueblo) y en la ayuda mutua (trabajo gratuito entre familias para construcción de casas, pozos, siembra, etc.), y en la organización y disfrute de las fiestas (ver Maldonado, 1994).

Así, los Magón, conscientes siempre de haber nacido en pueblos indios,¹⁷ se identificaban como confrontados con los dominadores, compartiendo el mundo de los sojuzgados, pero adictos a lo comunal practicado por los pueblos indios, forma de identidad plenamente válida en esa época como ahora. Nunca se sintieron o dijeron dirigentes, representantes o intérpretes de los pueblos nahua o mazateco, ni tampoco de los indios en general; simplemente supieron ver que en los pueblos indios existía un potencial constructivo del futuro.

LOS INDIOS EN EL MAGONISMO

Los indios son una parte fundamental del magonismo, tanto a nivel de participación en el proyecto impulsado por la Junta Organizadora del Partido Liberal Mexicano como en el impulso de sus propios proyectos apoyados por el PLM, como veremos a continuación.

Mayos, Tarahumaras y Yaquis, en el Norte

Hubo indios que fueron dirigentes de la mayor confianza y lealtad a la Junta, como el yaqui Javier Huitimea¹⁸. Pero sin duda el más destacado fue el indio mayo¹⁹ Fernando Palomares, activista en Cananea que se sumó a la huelga (Hernández, 1984:48; Duffy, 1984:92) y realizó diversas labores de agitación de la mayor importancia en 1908 en Sonora y Sinaloa²⁰, y en 1911 en Baja California.²¹ Palomares fue un incansable organizador y arrojado luchador, de quien se sabe que estuvo a punto de matar a Porfirio Díaz disparándole durante la noche del Grito el 15 de septiembre de 1908, saliendo ileso el dictador (Duffy, 1984:158); y siempre fue fiel a la Junta, con una lealtad de elevadísima convicción y ética: “Ya viejo, mucho después de que Ricardo había muerto, dijo: *Aún estoy a las órdenes de Ricardo, nunca he sido dado de baja*” (Ibid:169).

En el norte del país también hubo una presencia importante de los magonistas entre los tarahumaras (Bernal, 1982:53-55), mostrando una continuidad muy interesante, pues un veteranos de la

¹⁷ Aunque no se sepa a qué grupo pertenecían, es importante recordar que los mazatecos (que se identifican como *Chjota éнна*, gente de nuestra palabra) siguen siendo uno de los más sólidos grupos étnicos de Oaxaca y que los nahuas, autodenominados *mexicanos*, son el grupo más numeroso del país, estando la mayor parte de ellos en Puebla.

¹⁸ Yaqui o *yoreme* que desde 1905 militó en el magonismo y fue comisionado a Sonora y Chihuahua, cayendo preso en San Juan de Ulúa (Martínez, 1968:109; González, 1984:11).

¹⁹ Algunos autores ubican a Palomares como yaqui. Él mismo aclara la duda en carta a Ricardo Flores Magón en 1908: ...mañana de mañanita salgo para la Sierra de Bacatete, con la rapidez posible me pondré en campaña de acuerdo con mis compañeros los indios mayos y vecinos los indios yaquis. Suyo hasta el triunfo de la Revolución o la muerte, firma *Indio Mayo* (en: Cortés y López, 1986:45-46).

²⁰ *Libertad y Trabajo* era un semanario liberal fundado en mayo de 1908, cuyo objeto era transmitir el mensaje de la Junta al pueblo mexicano. Se editaba en Los Angeles y su director responsable era Fernando Palomares... dejó de publicarse después del 6 de junio y bien sabemos por qué, ya que Fernando Palomares salió inmediatamente, por órdenes de la Junta, para poner sobre aviso a los grupos de Sonora y Sinaloa. El se había desarrollado en la colonia socialista de Mayocoba... conocía muy bien el terreno y los habitantes, así como a las tribus mayo y yaqui (Duffy, 1984:151 y 158).

²¹ A fines de 1910, Fernando Palomares y Pedro Ramírez Caule, ambos veteranos de Cananea, fueron enviados a la región de Meixcali a conferenciar con Camilo Jiménez, que era un tarahumara. Los tres prepararon mapas del terreno y organizaron grupos indígenas para la lucha (Duffy, 1984:222).

rebelión mesiánica de Tómoich de 1892, Santana Pérez, aparece después como dirigente magonista en Chihuahua.²² Hubo también influencia magonista en movimientos rurales no claramente indios, como el movimiento expropiador de haciendas realizado entre 1910 y 1912 en el sur de Tamaulipas por Higinio Tanguma (González, 1987:65-80), quien es reivindicado por Ricardo Flores Magón (1982:11 y 66) como uno de los mártires del movimiento.

Pero indudablemente la vinculación más importante entre el magonismo y algún pueblo indio del norte se dió con los yaquis, aguerrido pueblo que libraba una lucha por su autonomía contra el porfiriato. Es de suponer que desde antes de 1908 ya existía relación con ellos, que se concretaron en ese año, en el que Enrique Flores Magón afirma haber hecho un pacto de lucha:

Con los yaquis, mandados por el cacique Sibalaume, hice un pacto de alianza. Estos fieros guerreros estaban ansiosos de vengar la muerte de sus hermanos que habían resistido la confiscación de sus tierras, y el exilio... en los campos de henequén yucatecos y en las plantaciones de tabaco de Valle Nacional. De modo que estaban ferozmente contentos de enlistarse bajo la bandera del Partido Liberal, como los tarahumaras, mandados por su jefe Santana Pérez (Kaplan/Flores Magón, 1986 T. I:163).

Después, en septiembre de 1911, Ricardo Flores Magón (1980:184-185) les recomienda no hacer caso a los intentos de convenio de los maderistas y les da indicaciones sobre cómo fabricar las flechas “Regeneración” con dinamita y llama a los revolucionarios a seguir el ejemplo de

los 500 hermanos yaquis que tomaron por asalto el 31 de agosto el cuartel de los federales y maderistas en Pitahaya y enarbolaron la bandera roja con la inscripción Tierra y Libertad, según despacho publicado en El Imparcial del 2 de este mes.

Y cuando se suponía derrotado el magonismo, los yaquis seguían en rebelión apoyados por los magonistas. Según artículos de Ricardo en *Regeneración* de febrero de 1914, en algunas regiones yaquis ya habían tomado posesión de la tierra los indios y se “encuentran en pleno periodo de reconstrucción social... con el fusil terciado a la espalda, fecundando la tierra con su trabajo honrado y libre... Cuentan con víveres en abundancia, tomados de todas partes...” (Ricardo Flores Magón, 1982:27-28). Poco después, en junio, informa que

en Sonora, Juan F. Montero encauza el movimiento en la región del Yaqui, donde los habitantes insurreccionados se encuentran en posesión de Bácum, Pótam, Cócorit, Tórin y otros pueblos, en los que ondea la bandera de Tierra y Libertad y han tomado posesión de las tierras comprendidas entre los ríos Yaqui y Mayo. El número de rebeldes armados en esta región es de más de 6 mil (Ibid:67).

²² En 1892 Tómoich, un pueblo serrano de 300 habitantes, la mitad tarahumaras, se rebeló contra el gobierno bajo la bandera de la Santa de Cabora, Teresita Urrea. Santana Pérez fue autoridad en Tómoich en 1887 y después de la rebelión reprimida se le persiguió. Años después, en junio de 1908 fueron detenidos varios liberales en Casas Grandes, Chihuahua, que organizaban un levantamiento, entre ellos Santana Pérez (González y Pinet, 1988:44; Aurrecochea y Barrera, 1985:105-106; Castro, 1994:5). Sin embargo, Paul Vanderwood (comunicación personal, 1999) afirma que si bien fue magonista Santana Pérez, ni él ni los rebeldes tomochitecos eran tarahumaras sino mestizos.

En agosto del mismo año reproduce una carta en la que desde el “cuartel general de la tribu en Torocopobampo”, 5 dirigentes yaquis y Montero agradecen los apoyos a los miembros de la Junta y los invitan a ver sus logros (Ibid:104-106), y en 1916 afirma que en esa región deben haber “no menos de 12 mil hombres” rebeldes armados (Ricardo Flores Magón, 1988:79).

Popolucas, Nahuas y Mayas, en el Sur

Otra de las formas en que se establecía la colaboración entre yaquis y magonistas era liberando a los yaquis esclavizados o en camino a la esclavitud en el sureste (Duffy, 1984:156). Esto se realizaba a través del principal movimiento magonista del sur, el de Veracruz. Incluso, al liberar a 60 yaquis en esa región, fue descubierto y asesinado el dirigente magonista Santana Rodríguez “Santanón” (Azaola, 1982:184; Duffy, 1984:209-210; Hernández, 1950:86-93). Esa colaboración con el magonismo veracruzano era importante; Elena Azaola (1982:184,n.26) al estudiar el movimiento en Veracruz señala que

el ofrecimiento de los yaquis de colaborar con el movimiento no era circunstancial o supeditado a obtener su liberación. Existen antecedentes de sus ligas con el PLM en el estado de Sonora, así como también las tenían los tarahumaras y los mayos. Ello implica que, por lo menos durante ciertos momentos, diversos grupos indígenas vieron al partido como una agrupación que podía representar sus intereses; como un medio para la obtención de sus fines, siempre ligados a la devolución de sus tierras.

Este movimiento veracruzano, cuya primera jornada de lucha ocurrió en septiembre y octubre de 1906 en la zona popoluca de Soteapan y Acayucan, tuvo como uno de sus más destacados dirigentes a Hilario Carlos Salas Rivera, originario de Santiago Chazumba, comunidad mixteca de Oaxaca ubicada en los límites con Puebla. Salas, descendiente de indios, aprendió el popoluca para realizar su trabajo político (Azaola, 1982:144) y la mayoría de los grupos que organizó eran indios.²³ Algunos popolucas, como Daniel P. Gavilla en Ixhuatlán, comandaron grupos entre las fuerzas magonistas (Ibid:161).

También en el sur del país, los magonistas mantuvieron relaciones con el más amplio movimiento indio del país, el zapatismo. Los testimonios de magonistas indican que el magonismo influyó positivamente en Zapata, sobre todo por el contenido de la lucha por *Tierra y Libertad* que impulsaban los magonistas, y señalan que estas relaciones se establecieron entre 1912 y 1914. Sin embargo, parece que estas relaciones se intentaron desde 1911, antes de que Zapata se independizara de Madero y proclamara el *Plan de Ayala* en noviembre. Uno de los múltiples traidores del magonismo, Carlos Steinman, nombrado delegado en agosto de 1911 por la Junta, afirma que se le dieron instrucciones de

saquear el lugar (el mineral de El Oro) y marchar luego al sur, para unirme con Enrique Novoa y Emiliano Zapata e iniciar la guerra apoderándonos de todas las propiedades de los capitalistas y distribuyéndolas entre los indios y los peones (en: Fabela, 1966:333-334).

Esto sugiere que ya existía entonces la intención de vinculación entre ambos movimientos y que

²³ El 4 de octubre (1906) en la Sierra de Soteapan un grupo de aproximadamente 350 libertarios --compuestos en su inmensa mayoría por indígenas de la región-- libra un duro combate contra las fuerzas federales (Hernández, 1984:93).

esto era encargado a uno de los veteranos de las luchas magonistas de Veracruz, Novoa. Otro informe gubernamental resultante de las infiltraciones en el seno del magonismo, indicaba en febrero de 1912 que “... en la Rinconada de San Diego No.24 en México D.F. vive Emilio Filisola, agente especial de Zapata, el cual está en correspondencia con Ricardo Flores Magón” (Ibid:453).

Más al sur, en Yucatán, la rebelión magonista se concretaba en Valladolid, en 1910, siendo reprimida y asesinados tres de sus dirigentes mayas: Maximiliano Ramírez Bonilla, Atilano Albertos y José Expectación Kantún (Beas, Ballesteros y Maldonado, 1998:56-57).

Por otra parte, en varias regiones del país, por ejemplo Michoacán, el magonismo tuvo un impacto indirecto en el movimiento indio: Primo Tapia, dirigente purépecha que encabezó una importante lucha contra los hacendados del área lacustre de Zacapu entre 1921 y 1926, trabajó directamente con los Magón en Los Angeles en 1910 y 1911 y

según se afirma, Primo vivió en casa de ellos como guardaespaldas; allí se convirtió en un ferviente partidario del anarquismo agrario... Los Flores Magón le ayudaron para que asistiera a la escuela nocturna, proporcionándole instrucción en inglés... Ricardo facilitó el papel histórico de Primo como mediador entre el pueblo tarasco de Naranja y la ideología revolucionaria del agrarismo anarquista (Friedrich, 1984:87 y 89).

Estos son sólo algunos ejemplos, los más conocidos y estudiados, de la amplia presencia de los indios en las filas magonistas y del magonismo en el movimiento indio. Pero no se trataba sólo de su participación en una organización revolucionaria, sino también de su presencia en la definición ideológica de la lucha expropiadora por la revolución total, económica.

LO INDIO EN EL MAGONISMO

Ubicaremos cuatro momentos en los que toman fuerza las expresiones respecto a lo indígena en el seno de las definiciones magonistas. No se trata de mostrar una evolución del pensamiento sino cuatro momentos, de los cuales sólo el último es coyuntural y los tres primeros significaron definiciones fundamentales.

1. *El Programa del PLM (1906)*

Si consideramos con Armando Bartra (1977:13) que el magonismo cobra vida como tal hasta que se conjugan tres elementos: un periódico de combate (*Regeneración*), una ideología (el liberalismo magonista) y una organización (el Partido Liberal Mexicano), lo cual ocurre a fines de 1905, tenemos entonces que la primera definición respecto a los indios y su lucha debemos buscarla en el documento fundacional del PLM, su *Programa* de julio de 1906, documento elaborado después de varios meses de consulta entre sus militantes (ver López y Cortés, 1985).

En este programa no se incluye sólo la restitución de tierras a las comunidades indígenas despojadas (como los yaquis y mayas)²⁴ sino también la “protección a la raza indígena” a través de su

²⁴ El Artículo 50 del *Programa* dice: Al triunfar el Partido Liberal, se confiscarán los bienes de los funcionarios enriquecidos bajo la dictadura actual y lo que se produzca se aplicará al cumplimiento del Capítulo de Tierras especialmente a restituir a los Yaquis, Mayas y otras tribus, comunidades o individuos, los terrenos de que fueron despojados y al servicio de la amortización de la deuda nacional (en: Córdova, 1973:422).

educación y dignificación para que contribuya “poderosamente al fortalecimiento de nuestra nacionalidad”.²⁵ Esta doble aparición de lo indio muestra por una parte el conocimiento de la situación de estos pueblos y su principal demanda, la tierra, incorporada al programa revolucionario para lograr su participación en el movimiento, y por otra parte muestra una concepción de una nueva nación postdictatorial en la que los indios aportarían sus capacidades para recrearla y enriquecerla. La educación y dignificación de la raza no parecen pretender borrar las diferencias étnicas en aras de construir unitariamente lo nacional, sino más bien expresan una voluntad de dejar de explotar y menospreciar a los pueblos indios dándoles la posibilidad de autogobierno y ofrecerles el acceso a satisfactores de la modernidad.

Esto que aparece esbozado en el *Programa* se fue enriqueciendo con la reflexión y la experiencia de lucha, por lo que creemos que hay una continuidad en esta preocupación y postura magonista desde 1906 hasta la muerte de Ricardo Flores Magón e incluso después.²⁶ Cambian las formas (de la protección de la raza a la expropiación india de los medios de producción), pero no el fondo, que es el reconocer en los indios su capacidad de aportación a la reconstrucción del país. Así, aún considerando sólo los planteamientos de este programa liberal, que no es radical, ya se percibe una distancia enorme entre los magonistas y los planteamientos que harían “revolucionarios” como Madero años después.

Los magonistas formularían sus definiciones más ricas y contundentes respecto a los indios entre 1910 y 1913.

2. *La lucha por Tierra y Libertad (1910)*

En octubre de 1910, antes del estallido de la revuelta maderista y un año antes de la separación entre Madero y Zapata, y de la promulgación del *Plan de Ayala*, el movimiento magonista reorientó sus objetivos de lucha de acuerdo a la tendencia ideológica predominante en el PLM: el anarquismo. Este cambio quedó expresado en las consignas de lucha, que de 1906 a 1910 fue *Reforma, Libertad y Justicia*, y a partir de 1910 y hasta el final sería *Viva Tierra y Libertad*.²⁷

El cambio que expresa esta nueva consigna, de clara filiación anarquista, implica un nuevo plan de lucha: ya no se trata de buscar un gobierno verdaderamente democrático derrocando al dictador, sino de acabar con todo tipo de gobierno. La estrategia de lucha era ahora que los grupos afiliados al PLM se levantaran en armas, liberaran poblaciones redistribuyendo la propiedad e invitando a la población a apropiarse colectivamente de los medios de producción y de las mercancías existentes, organizándose para consumirlas con criterios éticos y cultivando colectivamente la tierra.²⁸

Comúnmente se liga a Zapata con la consigna *Tierra y Libertad*, que llegó a ser el motivo de su lucha pero que no fue la consigna con que firmara sus documentos, a diferencia del magonismo que sí lo firmaba así. Ya hemos visto que mucho antes que Zapata el magonismo se lanzó a la lucha por *Tierra y*

²⁵ En la Exposición de motivos del *Programa*, se lee: La protección a la raza indígena que, educada y dignificada, podrá contribuir poderosamente al fortalecimiento de nuestra nacionalidad, es un punto de necesidad indiscutible (en: Córdova, 1973:417). El Artículo 48 del Programa dice escuetamente: Protección a la raza indígena .

²⁶ Ver cita de Librado Rivera al final del texto.

²⁷ Los dos documentos clave en la historia magonista están definidos y firmados con estas consignas: el *Programa* de 1906 y el *Manifiesto* de septiembre de 1911.

²⁸ Los textos de *Regeneración* entre 1910 y 1912 dan cuenta de estos cambios.

Libertad y existen múltiples testimonios tanto de magonistas como de zapatistas acerca de que la vinculación entre ambos movimientos se dieron entre 1912 y 1913, llevando los enviados magonistas la consigna a Zapata (ver Maldonado, 1994:48-55). Incluso, como vimos más atrás, esta relación pudiera ser anterior a noviembre de 1911. El impacto del magonismo en el zapatismo es valorado por Cockcroft en estos términos:

El PLM se había anticipado a la revolución agraria zapatista en más que sólo su lema Tierra y Libertad. Sirvió también para delinear la división entre Zapata y Madero, al sufrir antes la misma clase de traición militar padecida por Zapata y al insistir en la lucha por metas socioeconómicas en el campo. Sin embargo, debe señalarse que el PLM fue consistentemente más agresivo en su política y en su acción que el movimiento de Zapata. Desde el principio, el PLM hizo presión sobre otros grupos revolucionarios para que asumieran una posición más a la izquierda en favor de los obreros y de los campesinos. Por su actitud ideológica y revolucionaria, sirvió como una fuerza constante para radicalizar los acontecimientos, es decir, dirigiendo la revolución hacia la izquierda. En muchos otros casos de la revolución, los acontecimientos tendieron a radicalizar a los líderes revolucionarios y no a la inversa, lo que sugiere el efecto del origen de la revuelta desde abajo.

Por ejemplo, aunque el movimiento de Zapata sirvió más tarde para radicalizar los acontecimientos y forzar a otros grupos revolucionarios hacia la izquierda, al principio no fue más allá en su ideología que el párrafo 3 del artículo 3° del Plan de San Luis Potosí de Madero... Muy de vez en cuando, y nunca antes de 1913, los zapatistas firmaron sus documentos con el lema Tierra y Libertad. Fue hasta el periodo posterior a 1913 cuando los zapatistas radicalizaron más sus ideas, de acuerdo con el patrón establecido años antes por el PLM y su programa y lema revolucionarios. Puede decirse, por tanto, que los acontecimientos anteriores a 1913 sirvieron para radicalizar a muchos revolucionarios mexicanos, incluyendo a Zapata, pero que solo el PLM, incluso cuando enfrentaba divisiones internas..., sirvió de manera consistente para radicalizar los acontecimientos (Cockcroft, 1976:173-174).

Para el tema que nos ocupa, lo interesante de todo este cambio en el magonismo, además de su vinculación e influencia en el zapatismo, es que la propuesta magonista para reconstituir de manera anarquista los pueblos una vez liberados, toma como ejemplo la experiencia históricamente construida por las comunidades indias. Esto es fundamental porque, a pesar de que puedan tener una visión idílica de estas comunidades, se basan en tres aspectos que aún hoy son, dos de ellos, registrados profusamente por la investigación etnográfica: la propiedad común de la tierra, la ayuda mutua y el odio a la autoridad. Las dos primeras son parte de lo que llamamos Comunalidad.

3. *La comunalidad y el magonismo (1911-1913)*

La etnografía contemporánea de Oaxaca da cuenta de la existencia entre los pueblos indios de una actitud ante la vida que define al ser indio; se trata de su carácter comunal, su vocación colectivista. Por comunal no me refiero al ámbito local sino al ser colectivo, pues aunque la pertenencia a una comunidad es básica, no se trata de cualquier tipo de pertenencia: para ser indio, se requiere no sólo hablar la lengua o haber nacido en un pueblo indio, sino expresar su voluntad de ser parte de la comunidad a través de la participación en las actividades comunales, como el trabajo, la fiesta y el gobierno interno.

La comunalidad, columna vertebral del ser indio, está compuesta de cuatro elementos centrales: el territorio comunal (uso y defensa del espacio colectivo), el trabajo comunal (interfamiliar a través de la ayuda mutua y comunitario a través del tequio, que es trabajo gratuito para obras de beneficio del pueblo), el poder comunal (la participación en la asamblea y el desempeño de los diversos cargos cívicos y religiosos que forman su sistema de gobierno) y el disfrute comunal (la participación en las fiestas y su patrocinio). En la participación de hombres y mujeres en estos cuatro aspectos se manifiesta la pertenencia responsable a una colectividad y esa colectividad reconoce a los que se destacan en su servicio, generándoles prestigio. Para los indios no basta ser de la comunidad, es preciso ser comunidad y expresarlo.

Se puede perder la lengua, abandonar el vestido tradicional, haber migrado a alguna ciudad o incluso ya no compartir todo el corpus mitológico como explicación del funcionamiento y razón de las cosas, pero el individuo que siga participando en lo comunal podrá seguir sintiéndose indio y seguirá siendo reconocido como miembro de una colectividad india por sus paisanos. Por el contrario, cuando alguien se vuelve individualista, la comunidad lo rechaza pues ese individuo con su actitud se niega a ser parte de lo comunal.

Esta vieja actitud india fue percibida por Ricardo Flores Magón y otros magonistas, como William C. Owen y Voltairine de Cleyre, y fue considerada como la muestra histórica de que es posible llegar a vivir en sociedades colectivistas antiautoritarias. Flores Magón fundamenta su propuesta en varios textos a partir de marzo de 1911, apareciendo la formulación más completa en su artículo “El pueblo mexicano es apto para el comunismo” (*Regeneración*, 2 de septiembre de 1911)²⁹. En ellos, las características que le interesa destacar de la organización sociopolítica india, son tres: 1) la propiedad común de la tierra y el libre acceso de todos sus habitantes a los recursos naturales (bosques, agua y yacimientos); 2) el trabajo en común, referido tanto al cultivo colectivo de la tierra como a las formas de ayuda mutua interfamiliar; y 3) el odio a la autoridad y la no necesidad de ella.

El conocimiento que demuestra Flores Magón acerca de los pueblos indios no es sólo fruto de la experiencia sino seguramente también de la discusión con indios magonistas y de la reflexión sobre sus perspectivas. Según observa, la propiedad común de la tierra incluía el libre acceso a su cultivo, lo que significa que las tierras comunales que se encontraban ociosas podían cultivarse y ser abandonadas al cabo de algunos años de trabajarlas, para ocupar otra parcela libremente; esto, que sucedía a principios de siglo, pude observarlo hace unos diez años en pueblos chatinos de Oaxaca. Al apoyo mutuo lo presenta como la forma de producción y distribución de bienes de consumo y excedentes, siendo la moneda poco necesaria para estas relaciones, y como la forma de enfrentar los requerimientos individuales como la construcción de una casa; esta ayuda mutua, registrada en la gran mayoría de los trabajos etnográficos contemporáneos, se sigue dando para construcción y mejoramiento de casas, para la limpia o cosecha agrícola, para la construcción o lavado de pozos, o como apoyo en el patrocinio de fiestas, y consiste en que alguien invita a varios parientes y vecinos a ayudarlo en algún trabajo, les da comida y bebida y se compromete a corresponder de la misma manera cuando cualquiera de ellos lo llame.

Los dos elementos de la comunalidad percibidos por Flores Magón siguen siendo fundamentales en el ser mazateco:

²⁹ Otros artículos, publicados en *Regeneración*, son: El derecho de propiedad (18 de marzo de 1911), La cuestión social en México (10 de febrero de 1912), Sin gobierno (24 de febrero de 1912) y Sin jefes (21 de marzo de 1914).

En la noción de pertenencia a la comunidad o Nashinandá intervienen dos factores: uno de ellos es el nacimiento, pero el más importante es el principio de participación, requisito a través del cual se establece la filiación comunitaria. En este sentido, existe un complejo sistema de intercambios recíprocos gracias a los cuales cada individuo queda inserto en una red social. Los ámbitos por excelencia en los que se participa con la comunidad son las ayudas mutuas, las faenas o tequios y el sistema de cargos. Estos trabajos solidarios compartidos, con los que se da una intensa y permanente participación en términos políticos, económicos y sociales, contribuyen a reforzar una representación ideológica de la vida colectiva, en la que se concibe a cada individuo como integrante de una colectividad. Por ejemplo, ellos explican que “la faena es labor social, se dice xabasen, que es trabajo para la comunidad o también lo traducen como “lo que damos nosotros entre todos” (Quintanar y Maldonado, 1999:15-16).

Respecto al odio a la autoridad y su no necesidad, seguramente se refiere a la autoridad supralocal, al Estado que sojuzga a los indios y a sus autoridades a través de las fuerzas policiales, fiscales y los Jefes Políticos. Es imposible que alguien con tan vasto conocimiento de los pueblos indios se estuviera refiriendo a las autoridades tradicionales (jefes de linaje, mayordomos de fiestas, capitanes de banda de música, Consejos de Ancianos) o a las autoridades municipales propias de cada comunidad, electas en asamblea de acuerdo al sistema de cargos, y que son los representantes de la comunidad ante el gobierno, no los representantes del gobierno en la comunidad. En ese sentido, la abolición de la autoridad estatal y opresiva es entendida como el ejercicio de la voluntad autónoma de organización comunal.

Un aspecto que muestra la gran claridad de Ricardo Flores Magón está en su referencia a los mestizos, pues asegura que también están organizados en torno a los mismos principios comunales, por lo que el comunismo practicado por la mayoría de la población mexicana haría posible una revolución que reconstruyera a la sociedad en base a lo comunal. La práctica de la comunalidad en pueblos mestizos sigue siendo documentada por la antropología.

Estos planteamientos fueron adoptados y desarrollados por otros magonistas. En septiembre de 1911, Voltairine de Cleyre encuentra en los yaquis de Sonora los argumentos suficientes para afirmar, incluso, que la comunalidad fue el elemento que impulsó la resistencia contra la expansión capitalista (Torres Parés, 1990:158-162). Sostiene también que el objetivo de civilizar a México era desarticular a las sociedades indias. Es importante señalar que tanto ella como Flores Magón afirman que las comunidades indias se desorganizaron con el desarrollo del capitalismo impulsado por el porfiriato, pues ambos coinciden en que el comunismo indio existió en México “hasta hace unos 25 años”, es decir a principios del porfiriato³⁰. Por su parte, William C. Owen dice en octubre de 1911 que la causa de la revolución es el rechazo de los mexicanos a la penetración capitalista modernizadora a partir de un pasado anarco-comunista de la vida rural (Ibid:164-165). De esta manera, para los magonistas es desde lo comunal que surge la resistencia india contra la agresión imperial.³¹

El objetivo del análisis magonista es eminentemente político: no tratan de hacer una etnografía

³⁰ El impacto de las leyes de Reforma juaristas y del capitalismo impulsado por el porfiriato fue desigual en el estado de Oaxaca. La sierra mazateca fue una de las zonas más tempranamente intervenidas, resultando que hacia fines del siglo XIX había comunidades cuyas tierras estaban ya totalmente privatizadas, sobre todo para cultivo de café.

³¹ Toda esta perspectiva magonista fue descalificada por el influyente antropólogo Gonzalo Aguirre Beltrán (1980) quien envía apresuradamente a las sociedades indias al baúl de los recuerdos y fulmina a Flores Magón como mal anarquista que idoliza al buen salvaje.

ociosa o para ser aplicada al ejercicio del gobierno, sino que es puesta al servicio de la reflexión y propaganda revolucionarias. Dado que no es un movimiento indio, el magonismo no propone a la sociedad india como modelo sino que descubre su esencia, la comunalidad, como experiencia comunista y la encuentra entre los pueblos mestizos, quienes muy probablemente sólo habían perdido su lengua pero no su identidad basada en la comunalidad.

4. *En defensa de los indios (1916)*

El hecho de que México fuera un país predominantemente indio a principios de siglo, implicaba la necesidad de entender la realidad india para ubicar su participación o actitudes ante la revolución. Muchos, como Madero, partían del menosprecio por el indio, al cual conocían porque lo explotaban en sus haciendas; otros, como Flores Magón, lo conocían tanto por su origen como por trabajar políticamente con ellos, al igual que extranjeros como William C. Owen y Voltairine de Cleyre. Pero había extranjeros que, pese a llamarse anarquistas y estar interesados en la revolución, tenían una visión primitiva e irresponsable de los indios. Tal es el caso de José Spagnoli, quien basado en un tal A. Dolero publica un artículo en el periódico *Voluntad* de Nueva York el 28 de diciembre de 1915, que provoca una reacción violenta de Ricardo Flores Magón, pues pretende descalificar los esfuerzos de los magonistas y revolucionarios mexicanos en general ridiculizando la capacidad de los indios para levantarse en armas.

En una serie de artículos publicados en *Regeneración* a fines de 1915 y principios de 1916 bajo el título de “¡Alto ahí!”, Flores Magón “aborda tres puntos de importancia: A) La defensa del movimiento revolucionario mexicano ante sus detractores. B) La defensa de la postura del PLM ante el movimiento revolucionario en México. C) La defensa de la labor desarrollada por *Regeneración*” (López y Cortés, en: Ricardo Flores Magón, 1988:7). En estos alegatos contra artículos de periódicos extranjeros, hace una caracterización del indio digna de tener en cuenta. Destacaremos tres aspectos del texto lamentablemente eurocentrista de Spagnoli y la respuesta de Ricardo.

1. El indio como raza nómada de instintos salvajes. Spagnoli duda de que sean rebeldes quienes hacen la revolución en México porque son indios:

Eso de rebeldes no quiere decir anarquistas ni hombres que piensen lejanamente como nosotros pensamos, quiere decir, como justamente escribe A. Dolero, indios felices de entregarse a los instintos atávicos de su raza, a la vida nómada y a la rapiña, y gente que pelea con la esperanza de una recompensa si triunfa la revolución (en: R. Flores Magón, 1988:74).

La respuesta de Flores Magón es airada, y en ella argumenta el carácter sedentario de los indios desde tiempos prehispánicos, recordando las grandes obras civilizatorias “que la barbarie europea destruyó, como destruyó muchos otros monumentos, obra de un pueblo laborioso que está muy por encima de sus pequeños detractores” (Ibid:76). En esa perspectiva, afirma que el indio se levanta en armas no por salvajismo sino para recuperar su dinámica civilizatoria, es decir el derecho de vivir y la independencia económica, que deben basarse en “el libre acceso a la tierra” (Ibidem).

2. El indio conformista en el sur del país. Spagnoli reproduce el viejo mito del indio mexicano envuelto en su cobija y que es pobre porque es flojo, por lo que de la revolución sólo ambiciona un botín y no tierras para trabajar.

Spagnoli no pierde oportunidad para denigrar al indio mexicano y vuelve a citar lo que dice su “autoridad”. Veámoslo: “El ya citado A. Dolero, en frases escultóricas (cualquier cosa es escultórica para el pobre Spagnoli) pinta la vida de los que viven en varios estados

del sur de México y esa descripción en muchos casos podría adjudicarse a los que viven en el norte. Oigámosle: Los indios allí, como en todas partes de México, se conforman con su estado social; viven felices en sus jacales, cazan, pescan y quedan fuera de sus moradas con las piernas cruzadas...” (Ibid:86-87).

En respuesta, Ricardo pregunta por qué, si eso es verdad, son los indios del sur los más radicales en la revolución, pensando sobre todo en los zapatistas: “El indio del sur, al levantarse en armas, ha dado una prueba de que sabe por qué lucha al quemar los títulos de la propiedad territorial, romper los linderos y entregarse al trabajo libre de la tierra, sin tener amo que lo explote. Al hacer tal cosa, el indio del sur ha demostrado que no estaba conforme con su estado social” (Ibid:87). Tal vez Flores Magón exagera los logros zapatistas, pero existen; en cambio, Spagnoli muestra un profundo desconocimiento de la realidad india y basado en esa ignorancia preñada de racismo elabora un discurso antimagonista desde una postura que se dice anarquista.

3. Los indios del norte. Como ya se vio, la descripción prejuiciada de Spagnoli y Dolero pretende ser generalizable a todos los pueblos indios que habitan en México. La reacción de Flores Magón es la siguiente:

...esa es otra mentira. En el estado de Nuevo León no encontramos otra población indígena que la del pueblo de Bustamante, y los indios de Bustamante son justamente admirados por todos como laboriosos, inteligentes, limpios. No viven de la caza ni de la pesca, como los pintan Dolero y Spagnoli, sino de la agricultura y de la industria, ni pasan las horas muertas a las puertas de sus casas, con las piernas cruzadas. ¡Esa es la población indígena de Nuevo León!.

En Coahuila, en el distrito de Múzquiz, reside la colonia indígena de los kikapús. Estos indios tampoco viven de la caza y de la pesca. Crían ganado y se dedican a labrar la tierra. ¡Esta es la población indígena de Coahuila!.

Hemos citado los estados de Nuevo León y Coahuila porque son los que conoce mejor Spagnoli. Su mentira es manifiesta y ella demuestra que Spagnoli odia cordialmente al indio mexicano y odia a la revolución. (Ibid:88).

De estos alegatos destacaremos dos aspectos: uno es que Ricardo Flores Magón muestra un conocimiento etnográfico amplio y otro es la ligazón que establece entre indio y revolución, pues aunque explícitamente no lo diga argumenta que quien odia al indio no puede amar la revolución, y más aún, quien no entiende al indio no puede entender la revolución.

Por otra parte, la lectura aislada de algunos de los textos de este alegato magonista dan una imagen más o menos demagógica o simplista del indio, por lo que es importante ubicarlos en el contexto del discurso sobre los indios que en sus distintos aspectos aparecen en *Regeneración*, algunos de los cuales hemos analizado en este trabajo. Tal vez vea más de lo que existe, pero no se niega, como la mayoría, a ver más allá de los prejuicios negativos, propios del evolucionismo positivista predominante en esa época.

COMENTARIO FINAL: ANARQUISMO MAGONISTA Y AUTONOMÍA INDIA

Por muchas razones, para Ricardo Flores Magón estaban íntimamente ligados la revolución y el indio, tanto por ser la mayoría de los explotados, como por ser militantes en contra de ella y por tener ellos viva la práctica histórica de la ayuda mutua. Los pueblos indios tienen en el magonismo una propuesta revolucionaria que exige un conocimiento profundo de la realidad indígena, porque no le interesan los indios como carne de cañón ni como imagen a manipular, sino como comunidades y pueblos de gentes con una experiencia histórica trascendental. Se trata de una forma de pensamiento con la que se puede leer la historia política desde una perspectiva india, y también de una lección ética de honestidad y férrea voluntad de lucha, aunque también de descuidos que no deben ser repetidos.

Hoy la lucha india en México es por autonomía y la autonomía no puede ser entendida sin autogestión, por lo que el anarquismo --en tanto corriente de pensamiento y como experiencias históricas-- tiene mucho que aportar en el alumbramiento de la nueva sociedad mexicana; la más consistente corriente anarquista en México, el magonismo, puede ser una forma de identidad capaz de recoger experiencias en función de nuevos planes. La definición magonista de anarquía como “**orden basado en el apoyo mutuo**” (Ricardo Flores Magón, 1980:96) sintetiza el aporte de Kropotkin con la característica histórica de organización de los pueblos indios y abre una perspectiva de discusión sobre estas sociedades, que no son un paraíso pero se han esforzado y organizado para tratar de serlo. Por ello, si en México no se voltea a ver al indio, no se tendrá una perspectiva adecuada y contundente para ver al futuro y aproximarse a él.

Para finalizar, la claridad con la que Librado Rivera (1980:114) analizaba en 1927 el trato dado por el gobierno (tanto dictatorial como “revolucionario”) a los yaquis y las posibilidades de la autonomía real, cobran una vigencia enorme ante la relación castrense del gobierno mexicano con la rebelión zapatista de Chiapas:

No es con el cuartel ni con bombas de dinamita como se podrá pacificar a los yaquis, ni mucho menos el método más adecuado para convencerlos y borrar de su corazón ese reconcentrado y natural odio al yori (apodo mordaz que nos aplican a los mexicanos llamados civilizados), sino dejándolos en paz para que ellos se gobiernen como más les agrade, y después de devolverles sus casas y sus tierras que por la fuerza se las han arrebatado. Los Yaquis no sólo dejarían de ser una amenaza contra el gobierno y contra el yori, sino una raza de seres humanos que contribuirán con su inteligencia y su trabajo al progreso y al bienestar de todos.

BIBLIOGRAFIA CITADA

AGEE, D.M. (Comp.)

1988 *Reseña histórica de mi pueblo*. H. Ayuntamiento Constitucional de San Jerónimo Tecóatl, Teotitlán, Oaxaca: Edición bilingüe (mazateco-español).

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo

1980 *Ricardo Flores Magón. Antología*. México: UNAM, Biblioteca del Estudiante Universitario 93, 3a ed.

AMEZCUA, Jenaro

1979 “Biografía de Enrique Flores Magón”, en: *Historia Obrera* No.17, septiembre, pp.23-25, México.

ANAYA IBARRA, Pedro

1955 *Precursores de la revolución mexicana*. México: Secretaría de Educación Pública.

AURRECOECHEA, Juan Manuel y Jacinto BARRERA B.

1985 “Las jornadas insurreccionales”, en: *Así fue la revolución mexicana, Tomo 1, La crisis del Porfirismo*, E.Florescano (Coord.), pp.99-108. México: Consejo Nacional de Fomento Educativo.

AZAOLA, Elena

1982 *Rebelión y derrota del magonismo agrario*. México: Fondo de Cultura Económica, Col SEP/80 No.17.

BARRERA, Florencio

1973 *Ricardo Flores Magón, el apóstol cautivo*. México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana.

BARTRA, Armando

1977 *Regeneración 1910-1918*. México: Era, Col. Problemas de México.

BEAS, Juan Carlos, Manuel BALLESTEROS y Benjamín MALDONADO

1998 *Magonismo y movimiento indígena en México*. México: CE-ÁCATL / UCIZONI / H. Ayuntamiento de Eloxochitlán / CAMPO / Centro de Estudios Libertarios “Ricardo Flores Magón”.

BERNAL, Nicolás T.

1982 *Memorias*. México: Centro de Estudios Históricos Sobre el Movimiento Obrero (José Esteves, Comp.).

CANO RUIZ, Benjamín

1976 *Ricardo Flores Magón, su vida, su obra y 42 cartas en facsímil*. México: Editores Mexicanos Unidos.

CASTRO, José Alberto

1994 “Tómochic ¿rebelión, resistencia o fanatismo?, entrevista a Jesús Vargas”, en: *Noticias*, 13 de octubre, p.5c, Oaxaca.

- COCKCROFT, James D.
1976 *Precursores intelectuales de la revolución mexicana*. México: Siglo XXI editores.
- CÓRDOVA, Arnaldo
1973 *La ideología de la revolución mexicana*. México: Era.
- CORTÉS, Omar y Chantal LÓPEZ (Comps.)
1986 *El Partido Liberal Mexicano (1906-1908)*. México: Ediciones Antorcha.
- DUFFY TURNER, Ethel
1984 *Ricardo Flores Magón y el Partido Liberal Mexicano*. México: Comité Ejecutivo Nacional del Partido Revolucionario Institucional.
- FABELA, Josefina F. de
1966 *Documentos históricos de la revolución mexicana, Tomo X Actividades políticas y revolucionarias de los hermanos Flores Magón*. México: Ed. Jus.
- FLORES MAGÓN, Ricardo
1980 *Artículos Políticos 1911*. México: Ediciones Antorcha.
1981 *Artículos Políticos 1912*. México: Ediciones Antorcha.
1982 *Artículos Políticos 1914*. México: Ediciones Antorcha.
1988 *En defensa de la revolución*. México: Ediciones Antorcha.
- FRIEDRICH, Paul
1984 *Revuelta agraria en una aldea mexicana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- GÓMEZ-QUIÑONES, Juan
1977 *Las ideas políticas de Ricardo Flores Magón*. México: Era, Serie Popular 47.
- GONZÁLEZ H., Carlos y Alejandro PINET P.
1988 “Notas sobre la rebelión de Tómochic”, en: *Cuicuilco* No.20, enero-marzo, pp.39-45, ENAH, México.
- GONZÁLEZ RAMÍREZ, Manuel (Ed.)
1984 *Ricardo Flores Magón. Epistolario y Textos*. México: Fondo de Cultura Económica/CREA, Col. Biblioteca Joven 16.
- GONZÁLEZ SALAS, Carlos
1987 *Acercamiento a la historia del movimiento obrero en Tampico (1887-1983)*. México: Ed. Jus / Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Autónoma de Tamaulipas.
- HERNÁNDEZ, Teodoro
1950 *La historia de la revolución debe hacerse*. México: S/p.
- HERNÁNDEZ PADILLA, Salvador
1984 *El magonismo, historia de una pasión libertaria 1900-1922*. México: Era.
- KAPLAN, Samuel/Enrique FLORES MAGÓN
1986 *Pelemos contra la injusticia*, 2 Tomos. Sinaloa: Universidad Autónoma de Sinaloa, Col.

Testimonios del Siglo XX.

LÓPEZ, Chantal y Omar CORTÉS

1985 *El Programa del Partido Liberal Mexicano de 1906 y sus antecedentes*. México: Ediciones Antorcha.

1998 *El eslabón. Un acercamiento a Ricardo Flores Magón*. México: Ediciones Antorcha.

MALDONADO, Benjamín

1994 *La utopía de Ricardo Flores Magón. Revolución, anarquía y comunalidad india*. Oaxaca: Universidad Autónoma "Benito Juárez" de Oaxaca.

MARTÍNEZ NÚÑEZ, Eugenio

1968 *Los mártires de San Juan de Ulúa*. México: Instituto Nacional de Estudios Históricos sobre la Revolución Mexicana.

QUINTANAR, María Cristina y Benjamín MALDONADO

1999 "La gente de nuestra palabra. El grupo etnolingüístico *Chjota éнна* (mazateco)", en: *Configuraciones étnicas en Oaxaca*, M. Bartolomé y A. Barabas (Coords.), T.II. México: INAH- INI.

RIVERA, Librado

1978 "Prologo" a *Ricardo Flores Magón, el apóstol de la revolución social mexicana*, de Diego Abad de Santillán. México: Centro de Estudios Históricos Sobre el Movimiento Obrero, Cuadernos Obreros 18.

1980 *Viva Tierra y Libertad*. México: Ediciones Antorcha.

TORRES PARÉS, Javier

1990 *La revolución sin fronteras*. México: UNAM.

UNIÓN DE CHAZUMBEÑOS EN EL D.F.

s/f *General Hilario C. Salas. Primer Centenario de su natalicio*. Mecanoescrito.

VALADÉS, José C.

1983 *El Joven Ricardo Flores Magón*. México: Extemporáneos/Información Obrera.