
América: espejo de Occidente (Reflexiones sobre un desencuentro)

Guy Rozat

Una ocasión perdida

La celebración de los 500 años de América, de su descubrimiento, encuentro, invención, asesinato, genocidio (y todo lo que se pueda añadir para descalificar o ensalzar los festejos nacionales e internacionales que se han planteado para recordar los 500 años de la hazaña feliz de C. Colón) habrá sido para los latinoamericanos una grandiosa ocasión fallida de repensar la historia americana y proponer una nueva lectura-reescritura de estos dolorosos y dramáticos eventos, que por sus dimensiones históricas han transformado drásticamente el destino del planeta desde el siglo XVI.

Sin América, no hubiera sido necesario sangrar durante tres siglos a la desgraciada África, o por lo menos, no en esas proporciones. Sin América, la historia moderna de China hubiera sido diferente, si consideramos que la mitad de la plata extraída de América probablemente se encontraba —a fines del siglo XVIII— en ese lejano imperio, lo cual provocó profundos desequilibrios estructurales, tanto por el exceso de circulante como por una demanda acelerada de productos, etcétera. Los teóricos de la historia económica europea todavía no se han puesto totalmente de acuerdo sobre cuál fue el impacto de la llegada de los metales preciosos en el desarrollo y el florecimiento del capitalismo, o sobre la prodigiosa aceleración de los flujos económicos desatados por el capitalismo comercial primero y después industrial; pero para todos está claro que se puede discutir la manera en que actuaron: nadie duda de su importancia fundamental. El ocaso de los imperios americanos en el siglo XVI fue el preludio y el trampolín de una expansión sin precedentes en las recién formadas naciones europeas.

Sólo estas “pequeñas” consideraciones históricas generales —más allá de los 500 años de la aventurada expedición de Colón— merecían más de lo que hemos podido leer sobre la celebración de dicho suceso. Probablemente, desde nuestra provincia hemos dejado pasar algunas perlas historiográficas que hubieran calmado el hambre de reflexión que esta idea de los 500 años ha desatado.

En cierto modo, todo había empezado bien; en México los funcionarios de relaciones exteriores o de la cultura habían expresado su adhesión a la celebración internacional de dicho suceso, aparentemente sin mucho cuidado semántico. Pero rápidamente una cierta opinión pública cultural vigilante de la integridad de la idiosincrasia y del ser latinoamericanos empezó a criticar los términos en los cuales se iba a festejar internacionalmente dicho evento.

El recién bautizado “encuentro de dos mundos” suscitó tempranamente algunos artículos vengadores de Edmundo O’Gorman, quien aprovechó que su eterno enemigo M. L. Portilla aparentemente había suscrito los primeros acuerdos internacionales. Después siguieron los de algunos autores de la intelligentsia “indigenista” latinoamericana, quienes también se hicieron presentes en un periódico (nacional), y con eso el autor de estas líneas pensaba jubilosa e ingenuamente que por fin se iba a empezar a pensar de nuevo este fundamental momento histórico, que se iban a esclarecer ambigüedades, a precisar posiciones, etcétera. Por desgracia no fue así.

Nos parecía que era el momento preciso para iniciar un gran movimiento de reflexión sobre la naturaleza y los fundamentos de la historiografía americanista y sobre todo mexicana:

La voluntad política de un aparato estatal nacional renovado pretendía empujar a la totalidad del país a una gigantesca transformación que le daría un lugar de primera en el concierto de las naciones.

“La izquierda”, optimista después de su triunfo del 88, pretendía ser capaz de asegurar el relevo de un partido oficial en declive.

Sin considerar aquí al conjunto de las renovaciones académicas y universitarias en proceso, los coloquios por venir, etcétera, todo parecía prefigurar una gran coyuntura para que este encuentro fuera el pretexto en México para una gran discusión teórica sobre el ser mexicano, sobre su historia, sobre la constitución de un nuevo discurso histórico capaz de crear un nuevo consenso social, único medio capaz de garantizar, frente a las transformaciones globales que se avecinan en el planeta, un auténtico pacto social para salir definitivamente “de la crisis”.

El bloque del rechazo que se constituyó de inmediato frente a la celebración logró en gran parte su propósito: aparentemente, habrá pocas manifestaciones nacionales. En provincia, por lo menos en mi región (Xalapa), se siente como un malestar: ¿festejo o no festejo? Las autoridades no han definido todavía muy claramente la política que adoptarán, ni tampoco es muy claro lo que deben festejar, y si se debe festejar algo. Lo cierto es que los intelectuales locales, que animan en general los festejos culturales con las pautas y argumentos que elaboran para ese efecto, no han tomado posición real, fuera de la participación de algunos en el frente del rechazo, que es, hay que reconocerlo, la posición más fácil.

Estamos lejos del entusiasmo y de los jubilosos festejos del último centenario colombino, cuando las burguesías europeas celebraban su imperio sobre el mundo, repartiéndose continentes en zonas de influencia, seguras de sí mismas y del modelo de desarrollo capitalista y científico que promovían. Las nacientes burguesías latinoamericanas participaron de esos festejos, pues ahí veían su origen y legitimación. ¿De dónde proviene el temor de sus bisnietos a repensar este álgido momento del mito de fundación?

Aunque desde hace un siglo las naciones latinoamericanas se han fortalecido, con costos sociales muy grandes, como proyectos nacionales, y a pesar de todas las incertidumbres provenientes de una coyuntura internacional casi siempre amenazadora, parecería que la conciencia de su identidad sigue estando hoy particularmente amenazada. La "latinoamericanidad" pasa abruptamente de un optimismo triunfante (como se pudo oír hace meses cuando algunos pensadores expresaban sus miedos identitarios frente a la posible invasión cultural que el TLC amenazaba con llevar a cabo, miedos a los que otros pensadores respondieron que al contrario, los yankees tendrían que cuidarse más de nuestra arrasadora dinámica cultural hispana) a un pesimismo paranoico que parece aniquilar toda posibilidad de pensarse. Si los estados bien que mal se consolidan como entidades históricas y sociales, a pesar, repito, de todas las crisis coyunturales y de fondo, ¿cómo ocurre que los nacionalismos se vuelven ideologías culturales impotentes, enclenques, incapaces de generar la cohesión social y el dinamismo histórico que tuvieron en otros tiempos?

Lo más sintomático de esta impotencia, en el caso que nos ocupa, es que no supieron responder a ese tipo de "provocación" ideológico-cultural, sino con una parálisis o un rechazo que no es más que una imposibilidad de pensarse a sí mismos en este momento, e incluso de concebir

su lugar en la política de los bloques continentales que se está dibujando a escala mundial. Este 500 aniversario de algo era el momento oportuno para replantear el problema de la identidad americana y lo que quiere ser, y que debería utilizar y desvirtuar todo el ruido cultural que las metrópolis europeas van a hacer este año.

Tenemos la impresión, en el caso mexicano, de que este movimiento no se dio porque el sistema de representaciones históricas que se vive en este país se encuentra al final de un ciclo. Es cierto: se siguen celebrando grandes misas nacionalistas con su clero, sus pompas y sus apoteosis, pero estamos convencidos de que la conciencia histórica del mexicano, o por lo menos de muchos habitantes de este país, ya cambió. No es que hayan desaparecido los mexicanos ni que México haya dejado de representar un proyecto válido de nación, sino que la mexicanidad se expresa de manera diferente, y por eso no se reconoce en ciertos elementos de este discurso nacional heredado de las generaciones pasadas.

El ausente de la historia

Uno de los “argumentos” del frente del rechazo (empleamos esta expresión elástica, porque este conjunto de actitudes agresivas representa más el síntoma de una angustia existencial que de una reflexión sólida y argumentada, y además no respeta las barreras de generación, religión, partido político ni clase social) es que el “encuentro de dos mundos” fue un choque de violencia, de destrucción, etcétera: “nos conquistaron”, “nos despojaron”... Este “nos” es muy ambiguo, particularmente cuando el que lo utiliza es un güero de la clase media mexicana, hijo de libaneses emigrados en este siglo, o descendiente de españoles que se vinieron a “hacer la América” y a probar a través de la acción que la conquista de América seguía en pie. No queremos negar aquí que la conquista de América fue un choque de violencia extrema que redujo la población originalmente “americana” a apenas el 10%; o si se quiere expresar de un modo más fuerte: efectivamente, desapareció casi el 90% de las poblaciones que habían logrado un trabajo civilizatorio tal que la sobrevivencia colectiva en nuestro planeta actualmente les debe mucho.

Este “nos” es portador, hoy, de una ambigüedad impresionante que la modernidad deja como herida viva, cuando los mitos nacionalistas antiguos no son capaces de suscitar nuevos discursos de cohesión y

de identidad individual y colectiva para hacer frente a los cambios a los que la propia nacionalidad nos empuja inexorablemente.

El “nos” se dirige a una supuesta identidad colectiva vivida y a una permanencia histórica que tendría profundas raíces indígenas; pero este neoindigenismo en gestación no puede hacer olvidar que la posibilidad misma de la nación mexicana se hizo contra los indígenas, o más específicamente, contra el indio. Como lo ve claramente el historiador a cada paso en la historia americana, la nación se construyó desde la violencia inicial de la conquista con los despojos de la tierra y de todos los medios de producción durante tres siglos de colonia. Época además durante la cual la máxima aspiración de los criollos, españoles más o menos mestizados, era la de olvidar, cuanto podían, sus orígenes bastardos. Durante siglos, los blancos sin alcuria que dominaron o simplemente vivieron y se reprodujeron en este espacio novohispano, se definieron por oposición contra el indio. Para ser claros, diremos que no hay duda de que sólo el indio muerto era el indio bueno; pero a este lugar común de la práctica imperialista habría que añadir (y con ello olvidarnos para siempre de esta ilusión retrospectiva de los buenos padres evangelizadores) que un buen indio también era un indio culturalmente muerto, por lo que estos santos varones le inculcaron una cultura de la sumisión y de la negación de su propia identidad. Por desgracia, el martirio del indio no terminó con la sumisión colonial; los nuevos estados independientes, herederos armados de un poder de acción mucho más efectivo que el de cualquier rey español, emprendieron la tarea de reducir y homogeneizar estos grupos de población autóctona que la Colonia había dejado retoñar; de despojarlos de sus tierras comunales, de promover frentes de colonización, de ponerlos a trabajar, etcétera. Probablemente el aprendizaje de la civilización fue, para esas desgraciadas poblaciones, mucho más violento que aceptar o sufrir la cristianización. Los innumerables y mal conocidos levantamientos regionales del XIX que las grandes guerras indígenas opacan (guerra del Yaqui, guerra de castas) muestran que en el proyecto nacional no había ningún lugar para el indio, entendido como diferencia. La hipocresía del discurso del ciudadano muestra en filigrana la desaparición del indio y su “blanqueamiento” obligatorio por la higiene, el trabajo y la educación. Es claro que el mítico ascenso del pastorcito de Guelatao no puede probar otra cosa sino que en la nación mexicana la raza cobriza sólo tenía un lugar posible si dejaba de lado todo lo que hacía su diferencia, todo su legado histórico y cultural autóctono. El padre del indigenismo —Manuel

Gamio— no decía otra cosa cuando intentaba trazar las líneas generales de una política de masas para el estado posrevolucionario. Tampoco decía otra cosa hace veinte años la izquierda mexicana casi en su conjunto, cuando deliberadamente les negaba a los indios todo interés para el futuro de la nación socialista, en el estudio real de la autoctonía, y los veía sólo como individuos, futuros proletarios, campesinos en transición, etcétera.

Para concluir este pequeño resumen de un esbozo del martirologio indígena podríamos decir que el indio, desde hace 500 años, sólo causa problemas. Causa problemas la realidad de su presencia física, y por eso se intentó aniquilarlo físicamente; pero también causa problemas la imposibilidad de decirlo, de nombrarlo, de pensarlo en su ser, y por eso se intenta, por todos los medios, hacer desaparecer la heterogeneidad que provoca su presencia, reduciéndola a formas retóricas, meros espejismos producidos por el logos occidental para su uso propio. En esta lógica no parecerá extraño que intentemos demostrar que el indio está ausente de la historia mexicana y en general latinoamericana; si a veces aparece en el relato, su presencia en general negativa representa sólo una forma más de negación. Así, si cualquier discurso histórico o antropológico pretende hablar de o hacer hablar al indio, postularemos que esa habla es sólo una ilusión.

Indios, indígenas, indigenistas

Muchas veces se tiene la impresión, leyendo ciertos discursos críticos, de que si el relato de la Historia Patria no ha sido capaz de integrar plenamente, como se lo merecen, a los grupos étnicos nacionales, es sólo por culpa de algunos “olvidos”, de fallas metodológicas o de oscuros intereses clasistas; y por ende, que una historiografía crítica progresista, metodológicamente bien llevada, sería capaz de generar un nuevo discurso histórico nacional, más complejo y más completo, que dejaría así, naturalmente, de ser centralista y jacobino para integrar no solamente el desarrollo histórico de los diferentes espacios regionales del país, sino también las múltiples dinámicas histórico-culturales y étnicas que animaron a estas regiones.

Desde hace ya bastantes años los antropólogos “comprometidos” han expresado su deseo de constituir una antropología “científica y popular”, progresista, etcétera. Si queremos hoy intentar un balance serio

de esta reflexión nos podemos dar cuenta de que —fuera de las generosas motivaciones que los originaron— los resultados de esta aventura intelectual y política son casi nulos, más allá de las paternalistas recomendaciones de mansedumbre y bondad del estado nacional para el futuro de las etnias.

Hablar de un cierto fracaso —o por lo menos de un estancamiento, lo que, en términos del movimiento histórico que vivió el país es lo mismo— de la reflexión de los intelectuales nacionales sobre etnicidad no quiere decir que nada haya cambiado para los grupos étnicos; al contrario. Creer en la permanencia étnica sería intelectual y políticamente un error terrible; ya no hay “zonas de refugio”, las políticas estatales e internacionales las han penetrado y violentado profundamente desde hace 30 años. Los resultados globales de estas políticas en las regiones indígenas son evidentes en términos de indicadores socioeconómicos como salud, vivienda, comunicación, educación, etcétera.

Aquí el papel de los antropólogos ha sido determinante, a veces a pesar suyo, ya fuera como vigías, llamando con la pluma o con la voz la atención sobre el desarrollo diferencial que padecían estas regiones, mostrando una serie de carencias: alimentos, salubridad, comunicación, protección colectiva e individual, etcétera que la implantación de políticas adecuadas permitieran colmar; o como agentes directos de dichas transformaciones por su quehacer cotidiano en las oficinas especializadas y en las diferentes secretarías de estado interesadas. Había mucho por hacer (todavía lo hay) y los estudiantes de antropología encontraban trabajo sin muchas dificultades. ¿Pero entonces, por qué hay tan pocos antropólogos felices? Se sienten en general amenazados, frustrados, incomprendidos. Este indio, este sujeto histórico que buscaban y que creyeron tocar en el efímero instante de la práctica de campo, se les está desvaneciendo. Reconvertirse a la antropología urbana, de la basura o industrial, fue para algunos sólo un re-encuentro con nuevos indios menos lejanos especialmente, o fue también traicionar y olvidar, por un deseo pragmático, lo que estaba en el origen del deseo antropológico: el Indio (al tiempo que es invadir otros sectores de actividades que parecerían más propios de sociólogos). Una reacción muy positiva para algunos de ellos fue estudiar historia, como una especie de retiro espiritual donde el individuo, muchas veces militante progresista, podía entregarse a la experiencia de la identidad, la suya y la de los demás, desde su constitución histórica o su negación.

Así como la presión modernizante nunca antes había sido tan ruda en los rincones más apartados del país, probablemente tampoco la disyuntiva del antropólogo había sido tan grave: olvidarse del indio y del rompecabezas de la etnicidad y de todas estas “gentes sin historia”, abandonar “el quehacer del antropólogo” y pasarse a la historia o a la sociología, o reconstruir a toda costa una etnicidad perdida, una comunidad indígena ideal, esencial, víctima inocente sometida desde siempre a todas las agresiones, utopía democrática que se nutre de todas las desilusiones intelectuales y políticas contemporáneas. Desde hace muchos años, en nuestra práctica docente intentábamos llamar la atención sobre las figuras retóricas del indio en la historia mexicana y sobre la naturaleza del acto antropológico, sobre su humanismo encubierto o proclamado, entendiendo por humanismo la cara bonachonay publicitaria del totalitarismo cultural occidental.

En lo que queremos insistir ahora, conscientes de su aspecto provocador, es en que no hay lugar para el indio en el discurso occidental. Consideramos también que el discurso científico es una forma contemporánea del ser occidental, así como las otras expresiones políticas y culturales que tienen por nombre nacionalismo, partido político (aunque se diga progresista), educación, salubridad, higiene, ecología, ciencias sociales, democracia, etcétera.

Pero si estamos convenidos de que hoy en día toda nuestra práctica intelectual se inscribe en el corazón de Occidente, y por lo tanto tiende a la aniquilación de todas las otras experiencias históricas y humanas, ¿por qué seguimos pensando y escribiendo? ¿Por qué seguir en este teatro de la representación que el logos occidental se da a sí mismo desde hace más de 2 500 años? Porque estamos convencidos de que queda la esperanza de un posible desciframiento de la práctica occidental que nos indicaría sus nudos constitutivos y desde donde se posibilitaría, a partir de ese reconocimiento, la posibilidad de su definitiva superación. Este desciframiento esperado de la constitución de la historicidad occidental es todavía posible porque quedan aún algunos “otros” por aniquilar, y probablemente una vez logrado el reino absoluto de la modernidad en el holocausto de las diferencias, se terminará esta precaria posibilidad de la única oportunidad que tuvimos de pensar un cambio radical en este planeta, y reencontrar la utopía de las posibles diferencias y de la igualdad en la alteridad.

Hoy tenemos la impresión, al leer la prensa nacional y algunas revistas especializadas, de que cierta reflexión “indigenista”, que se pre-

senta como marginal con respecto a los aparatos de poder nacional, está generando un nuevo radicalismo indigenizante particularmente violento que pretende, por fin, hablar en nombre de las comunidades indígenas.

Hablar en nombre de los indios ha sido siempre algo ambiguo, y por ende muy tentador para ciertos personajes o grupos en la historia americana y mexicana, pero no lo es más que la pretensión generalizada de los militantes políticos o sindicales de vanguardia que decían en otros tiempos hablar en nombre del pueblo, de los obreros, de los campesinos, etcétera.

Durante años, la burocracia nacional indigenista había encontrado su justificación en el hecho de que, desde su cristalización institucional, pretendía recoger y expresar el sentir y las necesidades de los indios, aun contra la voluntad de los susodichos, quienes, cegados por antiguas creencias superadas, no eran capaces de entender las múltiples determinaciones de su necesaria transformación. Ante las severas críticas provenientes tanto del aparato indigenista como de fuera de él, desde hace unos 15 años, se generaron grandes experiencias de democratización en la formación de los nuevos cuadros indigenistas; se quiso formarlos con gente salida de o muy cercana a las propias comunidades indígenas.

No queremos entrar aquí en el detallado balance que falta por hacerse de cada uno de estos programas (no para criticarlos o descalificarlos, sino para entender su verdadera significación global dentro del movimiento general de transformación cultural que intenta el país desde hace casi dos siglos). Uno de los resultados evidentes de estos experimentos es que no se puede esperar mucho de programas basados en ilusiones románticas, aun cuando sean propuestos por protagonistas generosos y apasionados, capaces de "improvisar" genialmente incluso en contra de coyunturas regionales y nacionales a veces completamente desquiciadas. Otro de los resultados ha sido probablemente el de formar un nuevo personal indigenista, más eficaz y más adaptado a las nuevas dinámicas regionales y a la evolución general del país. El aspecto organizativo, la eficacia y el marco jurídico de las intervenciones indigenistas han sido sin duda precisados y consolidados, pero la reflexión teórica sobre el discurso de legitimación que justificaba estas prácticas sociales y políticas globales no ha sido paralela al movimiento organizativo, y por lo tanto se ha rezagado, e incluso la eficacia misma de la posible intervención social indigenista actual puede provocar profundos efectos nocivos de desequilibrio en el sistema de representaciones que animan a los sujetos de sus atenciones.

El indio sigue siendo el fantasma que tiene la llave de la puerta de la posible expresión del mito originario nacional, pero no se han aclarado para nada las preguntas fundamentales: ¿desde dónde se puede hablar del indio, qué quiere decir hablar de y en nombre de esa ambigua figura retórica? Tampoco se nos ha aclarado —fuera de lugares comunes y de peticiones de principio a veces totalmente oportunistas— qué quiere decir ser indígena hoy, cómo se sienten estas personas frente a la multiplicación de las agresiones modernizantes... Y finalmente, creemos que urge esclarecer si la identificación indígena en cuestión es, hoy, sólo un rezago cultural folklórico o una alternativa, algo que puede enriquecer y ayudar realmente a superar un sistema global de representaciones nacionales particularmente ambiguo y atrasado.

Es evidente que reabrir este debate rebasa incluso la coyuntura de los 500 años, y nos gustaría pensar que fue justamente porque pensar este evento obligaba a una reflexión histórica y antropológica global que esta celebración causó tanto miedo. Es claro también que además, este debate podría molestar a mucha gente, a los convencidos, a los que creen y practican, a los que viven de o trafican con la cuestión indígena... A este cuestionamiento del papel del indio real y fantasmático en el discurso nacional sabemos que muchos responderán sólo con artículos de fe, con afirmaciones tajantes y sin fundamento como corresponde a los creyentes, y también a lo mejor con insultos e incluso amenazas y golpes si se puede. Salman Rushdie es nuestro vecino.

Si el tono de este artículo es a veces un poco violento e incluso excesivo, es porque creemos que el tema y la urgencia lo ameritan; probablemente expresa la frustración experimentada por la ausencia del gran debate intelectual que esperábamos.

Y para entrar de lleno en la polémica, mostrando que ésta es posible, necesaria, urgente e imprescindible, nos gustaría mostrar un ejemplo de esta construcción de la figura del indio, en la cual se manifiesta no solamente una incompreensión fundamental de las fuentes históricas de la historia mexicana (lo que sería una falla intelectual garrafal, pero podría remediarse con más reflexión), sino sobre todo que esta construcción propicia lo contrario de lo que pretende: introducir y encerrar el estudio del indio en un sistema de representaciones típicamente occidental e imperial del cual no se puede salir, cuando pretende haber superado el etnocentrismo y el eurocentrismo sacando a la luz pública una “auténtica” visión indígena del encuentro y particularmente de la conquista de México.

El indio y la mexicanidad

La visión de los vencidos de M. L. Portilla es uno de los textos fundamentales que conforma el sistema de representaciones que el pueblo mexicano tiene sobre su pasado, y por lo tanto sobre su identidad. Ignoramos la cifra exacta del número de ejemplares publicados de este pequeño libro desde su aparición, pero probablemente alcanza un tiraje tal que lo coloca como uno de los más exitosos textos publicados en este país por una institución oficial. Desde hace 20 años, todas las generaciones de mexicanos en uno u otro momento de su vida escolar tuvieron que practicar este pequeño libro; si no ellos directamente, sus maestros lo hicieron por ellos.

Atacar de frente este libro no es descalificar el trabajo de M. L. Portilla o atacar su persona (no lo conocemos, ni fue nuestro maestro; incluso sólo lo hemos visto una vez por unos instantes en un congreso). Podemos afirmar que tras este análisis no hay celos profesionales ni antiguas heridas mal cicatrizadas o rencillas y grillas mal digeridas, y si lo que sigue parece como que nos estamos ensañando con esta obra suya, pensamos que no hay que confundirla con el resto de sus trabajos. Una vez tomadas estas precauciones oratorias preliminares, consideraremos a esta obra como una forma de discurso público, como la expresión de un sistema de representaciones nacionales generalizadas que ya no pertenece al autor del objeto libro.

Además, podríamos decir que se trata de un libro extraordinario; en efecto, no creemos que un libro vulgar, sin un sentido histórico profundo, hubiera podido ser acogido tan favorablemente y lograr constituir la piedra angular de un sistema de representaciones para todo un país. Así, el éxito mismo del libro nos remite no a su autor, sino a la recepción de éste y a su éxito y permanencia; la investigación abandona así al autor para tratar de entender qué tenía este libro que lo hizo durante años aparentemente tan imprescindible.

Todos conocemos la composición y el argumento del libro. De hecho no se presenta como el producto de una reflexión y una investigación, sino como un recopilación de textos de orígenes diversos que el autor sólo selecciona y organiza. Antología a pesar de todo un poco especial, porque con ella su autor pretende hacer emerger un sentido nuevo, extraño a los textos mismos, o por lo menos escondido en ellos hasta ese momento. Él intenta —pretende— solamente hacer hablar a los textos, y que ellos hablen solos. Es evidente que este viejo truco de la

verdad que se ofrece y se entrega por sí sola no convence hoy a nadie, y tampoco insultaremos al autor creyendo que él cree realmente lo que es un mero efecto retórico. Lo extraordinario de la cosa es que casi todo el mundo se lo traga, incluso los intelectuales más críticos, acostumbrados a disputar durante años sobre puntos menores de la interpretación de la vulgata marxista. Esta unanimidad alrededor del contenido de este libro podría ser considerada como un problema si no estuviéramos convencidos de que más que la forma de exposición —tramposa— o el mensaje implícito —eurocentrista—, lo que importa es la función global que llena este libro. Creemos que este libro no solamente propone una cierta “visión de los vencidos”, sino permite que se consolide el bloqueo alrededor de una posible investigación sobre el indio.

En una reciente crónica en la que presenta uno de sus próximos libros, Roger Bartra llama la atención sobre los estereotipos, imágenes mentales, mitos, etcétera, que los europeos trajeron con ellos de manera inevitable, como los perros de los conquistadores trajeron pulgas o los caballos ascárides y muchas otras cosas. Este *background* cultural arcaico que los europeos vehiculaban se expresó sin restricciones en América, como nos lo recuerda R. Bartra, tomando de Bernal Díaz el ejemplo de la celebración en 1538, en la recién reconstruida plaza mayor de México, de la paz entre el emperador Carlos V y el rey galo Francisco I. En estas festividades, con unas escenografías preciosas y técnicamente realizadas por los últimos artistas auténticamente mexicas, el logos occidental de manera autocomplaciente se dio en espectáculo a sí mismo. El triunfo de la civilización se escenificó con la aparición espectacular de su posible disolución, de su límite: el hombre silvestre del folklore europeo y zonas circunvecinas. Podríamos extrañarnos de que el espectáculo no haya integrado al indio recién vencido como una posible forma de lo salvaje, pero esto sería pensar en términos actuales y no entender la evolución de las formas de representación del mito originario occidental. En esta época y en la medida en que este espectáculo está destinado a los españoles y a los únicos europeos presentes, el intertexto mítico que anima al logos occidental se escenifica y se regocija en su interior, sin que pueda decir otra cosa que a sí mismo. Integrar al indio real, todavía vivo, cotidiano, era imposible, y sería sólo hasta cuando el esplendor del Anáhuac se hubiera apagado definitivamente cuando éste podría tener lugar y ser llamado al escenario como protagonista enigmático en los espectáculos hedonistas posteriores que se da a sí mismo, una y otra vez, el logos occidental. Aquí está claro que no estamos en una representa-

ción de lo real, de un salvaje concreto, históricamente identificado, sino en el corazón mítico que nimba el logos occidental, que no necesita para funcionar, desconstruir e integrar, ningún elemento de la realidad.

Pero si los españoles presentes en estas fiestas no necesitan ningún “elemento de lo real”, o si lo real puede ser reemplazado sin problema por el intertexto mítico ¿qué pasa en los discursos escritos por estos mismos españoles religiosos y laicos que son otros tantos discursos de la representación que Occidente se manda a sí mismo? Cuando un Sahagún representa a la sociedad mexicana, ¿qué está haciendo? ¿Está produciendo un efecto de lo real, nos está diciendo una verdad material a su alcance o está escribiendo lo mexicano a través de este intertexto mítico que vemos en obra en esa representación? Incluso estos famosos “informantes de Sahagún” que por otro lado se nos presentan como finos letrados, latinistas y eruditos ¿qué pudieron hacer (si realmente tuvieron el papel que algunos autores les atribuyen) sino construir, con las determinaciones de esta aculturación, los elementos de una negación, de una occidentalización de la cultura de sus antepasados?

Hasta ahora, el discurso histórico y antropológico mexicano ha pretendido ahorrarse esta reflexión sobre la naturaleza y el lugar desde donde se escribieron estos primeros textos americanos; esperamos que el libro de R. Bartra, en su intento por encontrar el lugar y las formas constitutivas de la emergencia del mito occidental para entender mejor el funcionamiento de la conciencia reflexiva colonialista y la naturaleza de las imágenes que ésta construyó sobre los habitantes del Nuevo Mundo, ayudará a promover esta reflexión. Podrían ustedes pensar que sacamos demasiadas conclusiones del recuerdo lejano del fasto virreinal, por muy espectacular que fuera. Pero sería un error considerar estas ceremonias como una sencilla representación teatral poco significativa. Estas manifestaciones simbólicas, así como las entradas oficiales de los reyes a sus ciudades, de los virreyes a México, o las celebraciones de las exequias reales en todas las ciudades novohispanas o las fiestas de proclamación del advenimiento del nuevo rey, etcétera, son parte de un ritual fundamental que manifiesta la cohesión de la polis y organiza especialmente su justificación simbólica. No son un mero “teatro” adonde se asiste desde un confortable sillón y del cual puede uno salirse si no es de su agrado; aquí nadie puede escaparse o negarse a participar. En estas representaciones participa en general el conjunto de los órdenes y de los poderes en función de una estricta jerarquía, las corporaciones de artesanos, las cofradías y el multifacético pueblo de los humildes. Es con un

fin general pedagógico que se organiza el espectáculo ordenado de la complementariedad de los múltiples y diferentes elementos sociales que componen la polis.

Regresando a *La isión de los vencidos* entendemos que en el siglo XVI no puede haber una palabra indígena que se daría a conocer a través de textos españoles destinados a posibles lectores españoles. Sólo puede existir una palabra que utiliza un disfraz indígena para cantar el tedeum de la hispanidad, la auto alabanza del imperium del nuevo pueblo elegido y su victoria sobre las fuerzas del enemigo del género humano. Considerando este punto de partida, nos parece difícil admitir la validez de la empresa de M. L. Portilla, pero si esta palabra no es una palabra indígena, sino una producción ventrilocua contemporánea del logos occidental, tendremos que analizar por qué procedimientos intelectuales se puede dar como tal, y ser consumida como tal.

La visión de los vencidos es a la vez el producto y el potente repetidor de una ideología nacional que intentaba, después de los años 50, conciliar un desarrollo capitalista, modernizador y cosmopolita con una política populista en la cual un supuesto consenso social apoyaba y legitimaba a un partido único en el poder. No es fácil analizar por qué motivos, o siguiendo qué confusos y complicados derroteros, el pasado indígena se volvió en México la piedra fundamental de la nación, ni su permanencia, a pesar del blanqueamiento general de las élites y de “la rubia que todos quieren”. Sería muy inocente creer que es sólo porque la mayoría del pueblo mexicano podía ser considerada en las estadísticas oficiales como indígena, considerando sus orígenes étnico-históricos. Este pasado indígena fue impuesto a todos los habitantes de un espacio geográfico e histórico no homogéneo: el tlatoani mexica pasó a ser una prefiguración del presidente y el necesario imperio mexica, la semilla del estado nacional. Falta por hacer la historiografía mítica de la idea nacional desde las fantasías de Iturbide hasta el proyecto vasconcelista de la raza de bronce, y de su imposición hasta los lugares más recónditos del país, para entender el porqué de la aceptación de la forma particular del indio que se encuentra en filigrana dentro de la obra de M. L. Portilla.

Porque finalmente, la representación del indio que se escenifica en esta antología contradice aparentemente la seriedad científica que pretende la antropología mexicana. Tenemos un gran imperio, poderoso, rico, cuyas producciones científicas y técnicas se exhiben hoy en los

museos o están inscritas todavía en la naturaleza misma, y en tan sólo algunos meses este conjunto se derrumba porque llegaron unos seres desconocidos a la periferia del imperio. La mentalidad indígena, cegada por sus antiguas creencias —el regreso de los dioses— y aterrada ante extraños prodigios, es incapaz de hacer frente a la irrupción de un puñado de bárbaros. El emperador mismo, ayer poderoso guerrero invicto, ahora es presa de temores supersticiosos y no logra tomar una resolución coherente y adecuada con respecto a estos invasores. Casi sin pelear, se deja despojar de su trono y de su imperio. Esta imagen nos parece demasiado castrante como para ser una auténtica visión indígena. Y si no es indígena, tenemos que explicar por qué intereses intelectuales y políticos, conscientes e inconscientes, se propuso esta figura como identificación nacional. Qué se propone un aparato cultural cuando pretende imponer a un pueblo la idea de que, a pesar de su grandeza, la cultura de sus antepasados se derrumbó por culpa de una antigua y bastante poco clara profecía, y algunos presagios cuyo número es reducido y que se observan sólo en un reducido espacio del altiplano. Es un guión pésimo; tan es así que los historiadores especialistas de este periodo tendrán que inventar muchas contradicciones en el imperio, como crisis estructurales, etcétera, para poner la seriedad académica en acuerdo con este producto de la mentalidad primitiva, porque es claro que todo se juega aquí en esta formulación moderna de la justificación racionalizante del imperio. El espacio en el cual se mueven los indios es el espacio religioso demoníaco, o en el de la superstición, de lo ilusorio, de la magia, al contrario del de los europeos, que se mueven en una epifanía eterna de la reflexión, de la realidad, de la ciencia, y por eso son gente de razón: la superioridad de la razón es tan evidente que no necesita demostrarse.

No pretendemos agotar el efecto de este texto, sino mostrar algunos de los elementos que nos dio para pensar, y si la coyuntura de los 500 años puede lograr abrir este campo de investigación que esbozamos, seríamos realmente felices. Pero antes de terminar y para convencer a los más reacios, nos gustaría tomar un ejemplo concreto de las incomprensiones históricas que provoca la existencia de este texto.

Moctezuma, de loco a profeta

Si interrogamos a nuestros conciudadanos sobre la imagen que les queda del último tlatoani azteca, el desdichado Moctezuma, podremos dar-

nos cuenta del funcionamiento ambiguo de esta figura. Al primer intento muchos dicen que no se acuerdan o que no pueden decir nada, pero una vez en confianza empieza fluir una imagen idéntica a la que nos propone *La visión de los vencidos*: Moctezuma el bellaco, el supersticioso, el impotente, el traidor, el primitivo, etcétera, imagen negativa y probablemente por eso muy poco clara, confusa, castradora, como el remordimiento de una antigua falta, pecado original de la maldición que tiene que cargar la conciencia histórica de sus descendientes.

Pero lo más terrible e injusto de esta inscripción de Moctezuma en el arquetipo del fanático, del primitivo, no son solamente las consecuencias dramáticas que puedan tener sobre los procesos de identificación y de creación cultural de la mexicanidad, sino que se trata de una lectura totalmente errónea de los textos en cuestión.

Por eso hemos propuesto, en un libro por aparecer, una relectura de estos textos "indígenas". Consideramos que fueron escritos en una lógica que no es para nada la de las ciencias antropológicas, sino la de la teología del siglo XVI, por lo que se inscriben totalmente dentro de una concepción de la historia salvífica, cuya finalidad central es mostrar el camino recorrido por los hombres desde la caída del paraíso terrenal, hasta su redención y el juicio final, dejando claro que los hombres son impotentes en este intento de superar la caída original de sus míticos padres. Éstos solamente podrán progresar con el suave, eficaz y vigilante afecto de la mansedumbre divina que prepara y allana el camino, guiando a los infelices hombres hacia la parusia¹ y el fin de la historia. Si tenemos claro este sistema mítico podremos "leer" en los mismos textos que reúne M. L. Portilla una figura de Moctezuma totalmente diferente.

Tenemos a un rey poderoso e invicto, como debe ser un rey, que no se deja distraer demasiado por las cosas mundanas, y que recuerda que la prosperidad de su imperio la debe a sus dioses tutelares, por lo que les dedica mucho tiempo, oraciones, sacrificios de cautivos, autosacrificios que muestran un espíritu humilde frente a sus dioses. Él, el soberbio tlatoani sabe que no es nadie frente a los dioses, y busca con gran piedad el favor y la protección de éstos para su imperio. Pero, dice el mito teoló-

¹ Parusia: época de tribulaciones y esperanzas que marcará el fin de los tiempos y el último regreso de Cristo.

gico occidental, esta búsqueda es errónea porque sus dioses no son más que demonios y todo su culto diabólico; pero esto no le impide a Dios, el verdadero y único, darse cuenta de la pureza del corazón del tlatoani, y por eso decide hacerlo su agente y desde este momento el espíritu divino soplará sobre Moctezuma.

Él no sabe lo que está por venir, pero presiente animado por el espíritu de profecía que algo grande, terrible, maravilloso e ineluctable se está acercando a las tierras americanas. Él es el único vidente; por eso tantos diálogos repetitivos de las interrogaciones del tlatoani a sus “nigromantes”, quienes pervertidos por su frecuentación con los espíritus demoniacos no saben responder a las preguntas angustiadas de su emperador. Incluso los informantes de Sahagún afirman que no pudieron ver nada en el espejo maravilloso del porvenir, que presenta la mollera de la misteriosa grulla que reporta el séptimo presagio: “Pero ellos, queriendo dar la respuesta, se pusieron a ver: desapareció (todo): nada vieron”.

Sin embargo, Moctezuma no sabe todo; muchas cosas están aún selladas y los textos muestran cómo poco a poco se construye y se organiza, para el vidente del señor, el sentido de esta revelación, hasta que Moctezuma por fin descubre que han llegado los dioses, “nuestro señor Quetzalcóatl ha regresado”. Está claro que esta relación de la creencia del tlatoani en el regreso de los dioses no debe ser entendida aquí como una ocurrencia histórica —de cómo Moctezuma entendió realmente la llegada de los españoles— sino que se trata en realidad de una parábola que quiere explicar la llegada del cristianismo a América. Cuando la figura profética de Moctezuma dice “ha llegado nuestro señor Quetzalcóatl”, hace una prefiguración de: “ha llegado Nuestro Señor Jesucristo”; incluso los textos insisten en las denegaciones de Cortés —un Cortés simbólico evidentemente— que explica que él no es un dios, sino el enviado del emperador Carlos V. Recordaremos que en esta época, en el relato histórico, la descripción de la realidad concreta no se puede separar de la exposición de la fábula simbólica; el retrato también simbólico de Cortés ahí esbozado no puede admitir ni por un solo instante que él hubiera aceptado ser un dios, ni siquiera por la eficacia política que hubiera significado la supuesta asimilación de la llegada de los españoles al regreso de los dioses.

La pasividad de Moctezuma y su aparente falta de reacción también se inscribe en esta revelación: el sabio Moctezuma se llena de terror cuando por fin sabe lo que va a suceder y se abandona a su destino; no

intenta luchar, sabe, dice el mito, que su destino es entregar el imperio a los dioses. Aquí no se habla en ningún momento de un miedo psicológico paralizante como se ha interpretado desde W. L. Prescott, sino al contrario: se trata de una entrega completa, de un abandono total de cualquier resistencia del sabio frente a una voluntad divina superior. Y si el sabio teme, es que tiene conciencia de su indignidad, conoce sus pecados y teme no estar a la altura de la tarea que le tocó, recordando que el temor a dios, en buena teología católica, es la virtud principal del justo. Cuando Moctezuma dudaba —dice el discurso mítico—, resistía lo más que podía con sus armas simbólicas tradicionales —las del demonio— enviando hechiceros para intentar parar lo ineluctable, pero los nigromantes evidentemente fracasan y reportan, atónitos, a su emperador este fracaso en términos proféticos, incluso presionados por la inminencia de la revelación: el dios Tezcatlipoca en persona se les aparece y les deja ver la ruina de la hermosa capital mexicana.

El carácter tenebroso y apocalíptico de muchos de estos textos hacen que los leamos hoy como la traducción de angustias existenciales de importancia, pero no hay que olvidar que el innegable carácter joaquimita² de muchos de estos textos no es el de lamentos de desesperación, sino al contrario, cantos de alegría y de esperanza. Por fin llega la Buena Nueva que cada hombre —aun el más endurecido por su contacto con los cultos demoníacos— confusamente espera, por fin llega la salvación y el triunfo de Cristo sobre el mundo entero como prefacio a una paz de mil años antes del regreso triunfal del hijo de Dios y el juicio final al cual todos temen porque nadie está seguro de estar a salvo de una terrible condena eterna.

Nos parece evidente que este retrato así reconstruido es inmensamente rico en sentidos simbólicos, que corresponden a la importancia del cambio histórico cualitativo que Moctezuma ve cumplir bajo sus ojos y del cual es el agente. Esto tiene poco que ver con la caricatura grotesca producida por una lectura realizada por las modernas ciencias sociales e históricas.

Y si hay que concluir por el momento estas reflexiones, nos escabulliremos de manera muy cínica diciendo que finalmente importa poco lo que fue, lo que ocurrió realmente —la verdad histórica— porque a pesar

² Joaquimita: de Joaquín de Fiore, brillante exponente de la escatología cristiana medieval y de las esperanzas milenaristas, cuya influencia atraviesa todo el pensamiento cristiano hasta el siglo XVIII.

de todas las supuestas objetividades historiográficas, los pueblos se identifican con figuras y estereotipos, cuya eficacia no tiene nada que ver con la historia como ciencia, como lo prueba bastante bien la experiencia reciente. Pero lo que no puede seguir haciéndose es presentar a los pueblos modelos de identificación castrantes, ambiguos y generadores de frustración.

La Pitaya, Coatepec, a 18 de febrero de 1992