

EL AMOR POR LOS DISTANTES. DE *TLACAÉLEL*, VALERIANO, VASCONCELOS EN NUESTROS DÍAS¹

Carlos Gómez Carro*

Fracasar en la vida, esto se olvida demasiado pronto, no es tan fácil: se precisa una larga tradición, un largo entrenamiento, el trabajo de varias generaciones.
Émile Michel Cioran

IMPUESTOS SIN REPRESENTACIÓN

Todo nacionalismo suele confirmarse en una demostración estentórea. Hinchas desfilando y agitando furiosos la bandera después del triunfo de su selección deportiva en un campeonato del mundo, manifestantes quemando la bandera del imperio frente a la embajada del imperio, colonizadores destruyendo el templo milenario de una tribu supuestamente primitiva y bárbara, borrachos agitando y disparando el revólver para festejar el aniversario de la Independencia en un barrio latinoamericano, tanques alemanes desfilando rumbo al Arco del triunfo después de la toma de la "Ciudad luz". De hecho, Cioran² pensaba que

sin el uso de la fuerza, el siglo XX hubiera sido alemán, del mismo modo, la tesis de Walter Benjamín de por medio, que el XIX tuvo su capital en París. Pero eso es imaginar un siglo XX sin Auschwitz, sin Vietnam, sin el 2 de octubre.

El nacionalismo se basa en la proclama de uno y en la negación y el desprecio por el otro. "Enigma de Esfinge", dice Gil Delannoi,³ el nacionalismo apela a las más diversas circunstancias: étnicas, cívicas, de origen, propósitos, lengua, que evaporan cualquier precisión. En todo caso, es consecuencia de la creación de un estado nacional en el que diferentes grupos se

¹ En contraste con "el amor por los cercanos" (la familia, los amigos, el clan). F. Nietzsche, en *Así habla Zarathustra*.

* Departamento de Humanidades, UAM-A.

² Cioran, E. M., en *Adiós a la filosofía*. Trad. Fernando Savater, Altaya Barcelona, 1998, pp. 17-18:

"Llamados a regir el continente (...) (el siglo XX hubiera debido ser alemán, en el sentido en que el XVIII fue francés), lo arreglaron tan torpemente que apresuraron su desastre." (Tomado de su *Breviario de podredumbre*)

³ Gil, Delannoi "Naciones e Ilustración, filosofías de la nación antes del nacionalismo", en *Teorías del nacionalismo*, 1988, p. 9.

identifican y se ponen de acuerdo en delegar en el Estado, en la definición clásica de Max Weber, el poder de la violencia legítima. La violencia común nos unifica e identifica. El Leviatán que, en el acuerdo común, arremete contra el que no es como uno cree ser. Así ha sido la pérfida Albión, la Alemania nazi o los Estados Unidos de América.

Sin embargo Federico I de Alemania no creía sino en Francia. Cuando le hablaban del *Cantar de los Nibelungos* comparable con la *Ilíada* o la *Odisea*, fruncía el ceño sin dar algún crédito al antiguo canto germano, al que veía, básicamente como una lección de violencia y traición. Así ocurrió con argentinos y uruguayos que sólo prestaron atención al tango después de que los salones de baile parisinos lo hicieran célebre. Así ocurrió con el boom de la literatura hispanoamericana en los años sesenta del siglo pasado, después de la aceptación de la crítica europea hizo de las obras que se habían gestado en esta otra América los anteriores cincuenta años. Todo coloniaje comienza por la cultura.

Fanon advierte que la cultura es el conjunto de esfuerzos comunes que emprende un pueblo en el plano del pensamiento para constituirse y mantenerse; para Spengler⁴ se trata de un ente orgánico (un modo de pensar, de morir, de vivir, de amar, de imaginar intransferibles) en cuya fase superior, si se da, tiende a la expansión; para Ortega y Gasset son las respuestas que un pueblo se da frente a sus problemas. Para Monsiváis,⁵ sin pretender tal vez una defi-

nición, se trata de los proyectos nacionales de las clases dominantes, en el funcionalismo de Franz Boas, es la manera como embonan la cultura y la sociedad (que para el caso mexicano pareciera ser el modo en que ambas instancias se crispan) o aludamos a la simple y económica de Claudio Lomnitz-Adler⁶ de que se trata de un sistema de símbolos y significados compartidos por una comunidad, quizá derivado de ciertas nociones de Lévi Strauss. De cualquier manera, no hay pueblo, en verdad, sin ideario. En suma, la individualización del cuerpo social: la socialización del individuo. Lo fue para la Suiza fundada por sus cantoneses, bajo la idea de un pueblo de hermanos (“queremos ser un pueblo de hermanos”, en la dramatización de Schiller en su *Guillermo Tell*); lo fue para los españoles con su cristianismo militante y la expulsión consecuente de judíos y árabes el año del “descubrimiento” de América, que Braudel⁷ consideró indispensable para su sobrevivencia como estado nacional; ocurrió así en el surgimiento alemán a partir del siglo XIX (pueblo al que entonces se le veía apto para la música, la poesía o la metafísica, pero no para la industria o la guerra) y para la Norteamérica del “sueño americano”; no lo fue para la América Latina en esos comienzos del siglo XIX, porque lo suyo, la Independencia, no fue consecuencia de su descolonización sino del derrumbe de las bases materiales e ideológicas que sostuvieron tres siglos al Imperio español. España, a partir de la guerra de los

⁴ Oswald, Spengler *La decadencia de Occidente*, Espasa-Calpe, Madrid, 1966.

⁵ Carlos, Monsiváis, “La nación de unos cuantos y las esperanzas románticas (Notas sobre la historia del término ‘cultura nacional en México’)”, en *En torno a la cultura nacional*, Instituto Nacional Indigenista/SEP, Conaculta, México, 1976, pp. 159-221.

⁶ Claudio, Lomnitz-Adler *Las salidas del laberinto. Cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*, Joaquín Mortiz/Planeta, México, 1995, p. 15.

⁷ Fernand, Braudel *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. FCE, México, 1987.

siete años y el acuerdo de paz de París en 1773, pasó en Europa a ser una potencia de tercer orden; no le bastaron, pues, para su reanimación moral, ideológica y mental, las reformas borbónicas ni la expulsión de los jesuitas de sus colonias. América Latina nunca pudo consolidar su idea (a pesar de Andrés Bello, Bolívar o Servando Teresa de Mier) ni su sentido histórico, y caminó a ser el traspatio de las potencias imperiales en turno. No hubo independencia sino derrumbe imperial. Los descendientes de los antiguos conquistadores reivindicaron, en el derrumbe (como los señores en la época feudal después de la decadencia de Roma), su derecho al patrimonio colonial, no la idea de una patria que integrara sus diversos componentes sociales. Ellos (Porfirio Díaz, Somoza, Rosas, Trujillo, Videla, Echeverría o Augusto Pinochet): los propietarios de la violencia legítima en América Latina.

Esa es la imagen y la idea que sostiene al caudillo latinoamericano. La singularidad mexicana, la que va del género a la especie, es la participación central de sacerdotes en la gesta independentista. El “padre de la Patria”, Miguel Hidalgo y Costilla, es un cura, cuyo “celibato” engendra en la campana alegórica (indudable símbolo femenino) el parto de la nación en un “grito” proclamado en el también alegórico pueblo de Dolores. El cura Hidalgo es quien se propone cumplir (lo consiguen sus enemigos) esa visión que ha dado en llamarse en México el “nacionalismo criollo”, arropado en la idea de la ilegitimidad de la Conquista y en el propósito de restaurar, por consiguiente, la legitimidad mexicana, pero llevada al cabo no por los indios, sino por los criollos. Los indios sublevados con él se tomarán muy en serio aquella proclama de “coger gachupines”. A Hidalgo, más que el ejército realista, lo derrotan sus dudas, el indio de

carne y hueso no es el “buen salvaje” de Rousseau o el que pinta Colón en sus cuatro viajes, tampoco el de las Casas o, sobre todo, el que desde su exilio propone Clavigero en su *Historia antigua de México*, tan brutal y bestial como lo sería cualquier europeo en una guerra alevosa, y tal vez, dramáticamente, se le apareció el descrito por Corneille de Pauw⁸ (siguiendo las tesis del naturalista Georges-Louis Leclerc de Buffon) acerca de la inferioridad innata e intrínseca de todo lo americano, como modo de ajustar en su pensamiento el desbordamiento de los acontecimientos y que lo llevaban a la celda y a una condena con la que él mismo en esos momentos comenzaba a estar de acuerdo. De hecho, en esos días, no podía recurrir a otro esquema conceptual. El buen salvaje y el bárbaro, imagen pendular, sin matices la mayor parte de las veces, que ha privilegiado el pensamiento occidental acerca de los nativos americanos.

En el análisis emprendido por Luis Villoro, nos recalca José Emilio Pacheco, en *El proceso ideológico de la revolución de Independencia*, encontramos el origen de la percepción actual acerca de la influencia ideológica que tuvo el jesuita exiliado, en la frustrada rebelión encabezada por Hidalgo, quien empleando los mismos instrumentos conceptuales europeos del siglo XVIII, reivindica la dignidad de los indígenas americanos al sustentar que su envilecimiento es consecuencia del injusto sojuzgamiento europeo sobre ellos y, contraviniendo la percepción dominante, destaca en las culturas indígenas, en especial

⁸ v. La erudita discusión que acerca del tema aborda Antonello Gerbi en *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica (1750-1900)*, FCE, México, 1982.

la mexicana, una grandeza clásica comparable a lo mejor del Viejo mundo. El propósito implícito es restarle a la Conquista su legitimidad y concedérsela al pueblo mexicana, que pasa por la apropiación del pasado indígena y que ve en la educación la clave del resurgimiento indígena en México y cuya secreta historia comenzaría en los propósitos de los franciscanos que fundaron el Colegio de Santiago Tlatelolco (en donde la élite indígena, durante un breve periodo en los primeros años de la Nueva España, pudo instruirse en el conocimiento del latín, el griego y el español, además del náhuatl), en los fundamentos ideológicos de Fray Bernardino de Sahagún quien creía en una Nueva España indígena regida por clérigos católicos y culmina en la percepción vasconcelista de fundar en la educación masiva del pueblo el centro de la verdadera transformación revolucionaria del país.⁹ Sólo que José Vasconcelos agrega a la educación, en donde el arte tiene una función pedagógica esencial, el mestizaje como el elemento esencial que cohesionará y le dará su verdadero sentido a la nación y, por extensión, a la América Latina.

Hans Khon¹⁰ considera inconcebible un nacionalismo verdadero que no anteponga la idea de la soberanía popular “sin una revisión completa de la posición del gobernante y de los gobernados, de las clases y castas.”¹¹ Si aplicamos esto a nuestras guerras de Independencia, en especial la mexicana, vemos que esta última se hace a

⁹ José Joaquín, Blanco, v. “El proyecto educativo de José Vasconcelos como programa político”, en *En torno a la cultura nacional*, Instituto Nacional Indigenista/SEP, Conaculta, México, 1976, pp. 85-94.

¹⁰ Hans, Kohn en *Historia del nacionalismo*, FCE Madrid, 1949. 632 pp.

¹¹ *Ibid.*, p. 17.

contracorriente de la soberanía popular, para evitarla. A diferencia de la Independencia norteamericana, la cual consolida su incipiente democracia y las libertades individuales. El desenlace antagónico de ambos movimientos independentistas es lo que explica, en esencia, la situación actual de ambas sociedades. La consolidación de un Estado nacional en Los Estados Unidos y su simulación, casi siempre, en el caso de México,¹² en donde se produce, fundamentalmente, el regreso al clan y no el ascenso a la nación.

De manera que el nacionalismo tiene dos caras y, en la segunda, dos variantes. En la primera cara (la “positiva”), conduce al entendimiento entre los miembros de una comunidad que se conviene a través de una legislación consensuada y, sobre todo, a través de la democracia se garantiza una relativa soberanía popular, y en donde el “Tercer estado” se hizo fuerte, como en Inglaterra, Francia y los Estados Unidos durante el siglo XVIII. La otra cara (la “negativa”), es que ese sentimiento de comunión es sustituido por un discurso de “unidad nacional” en torno a los intereses de un grupo y en detrimento, invariablemente, de “los de abajo”. En una primera variante de esta otra cara, y, en una primera fase, un débil “tercer estado” hizo necesario que el nacionalismo se apoyara, antes, no en el Estado-nación, sino en el fortalecimiento del “espíritu del pueblo” – el *Volkgeist*–, como en la Alemania e Italia de comienzos del siglo XIX o en la China del siglo XXI, para, apoyados en él, después consolidar un fuerte Estado nacional; en la segunda vertiente, el *Volkgeist* no llega a

¹² v. Luis Villoro “La Independencia mexicana y la norteamericana: Paralelos y divergencias”, en *Plural* (México, D.F.), núm. 43, 1975, pp. 17-23.

consolidarse y se continúa con un “Tercer estado” débil, pues muchos de sus integrantes, como Federico I, se identifican más con el clan, la tribu o, muy comúnmente, como “miembros”, más que de la comuna, del imperio en turno; es el caso de México y, en general, de América Latina.

De manera que, decíamos, no hay verdadero nacionalismo sin soberanía y sin igualdad real de los ciudadanos frente a la ley. En países, sabemos (en donde, de cualquier modo, se advierte una notable discrepancia crítica), como Dinamarca, Alemania o Francia, la diferencia entre los que más ganan y los que menos en un conglomerado industrial o de servicios suele variar en una diferencia que va de uno a seis u ocho; en países como México, la diferencia en el ingreso en una empresa entre el portero y el gerente es abismal (uno a mil es normal). Su consecuencia es la indefensión brutal, en estos países de nacionalismo ilusorio, del “Tercer estado” frente a las élites económicas y políticas que terminan por controlarlo desde dentro y desde fuera, no obstante los periodos de intenso “espíritu del pueblo” han sido incapaces de trascender a una verdadera soberanía nacional. En América Latina, el esquema ideológico preferido para evitar una auténtica soberanía popular ha sido el de “civilización frente a barbarie”; de manera que cuando la “barbarie” ha estado a punto de consolidar un nacionalismo auténtico ha sido común acudir al caudillaje y al golpe de estado patriótico bajo diversos disfraces retóricos, para evitar la consolidación de proyectos nacionales incluyentes de todos sus miembros.

De hecho, el único momento de verdadero nacionalismo mexicano, nos señala José Emilio Pacheco,¹³ siguiendo los argu-

¹³ v. José Emilio Pacheco “La patria perdida (Notas sobre Clavijero y la ‘cultura nacional’), en *En*

mentos de Fanon,¹⁴ fueron los años inmediatamente posteriores a la Revolución mexicana (presumiblemente hasta el final del sexenio del general Cárdenas), en donde la política de Estado se dirige a construir un proyecto incluyente en el que se privilegian las raíces populares de la cultura nativa y la recuperación del dominio de los bienes de la nación. Se descubre, pues, la “novedad de la patria”; tal vez debería agregarse los momentos posteriores de la “República restaurada” de Juárez y los momentos de la rebelión convocada por Hidalgo y seguida por Morelos. En esos tres momentos no se consolida la soberanía popular, simplemente porque se carece de dos elementos que hubieran permitido su arraigo: por una parte, la ausencia de una tradición democrática (que sí existía en las colonias norteamericanas) y, por otra parte, porque es hasta el siglo XX, y como consecuencia del movimiento revolucionario, cuando aparece una auténtica identidad nacional apoyada en el descubrimiento del “México profundo” (en el siglo XIX, aun los liberales conciben que la única fuente de educación, la que proponía Clavijero como instrumento de regeneración del mundo indígena, proviene de los bienes culturales de Europa, y es hacia donde encaminan sus pasos los “científicos” del porfiriato, (aun el extraordinario Justo Sierra), pues el México antiguo es visto, a pesar de Clavijero (todavía no se redescubre el humanismo indigenista propuesto por Mendieta, Bernardino de Sahagún, su amplia investigación había sido prohibida y resguardada

torno a la cultura nacional, Instituto Nacional Indigenista/SEP, Conaculta, México, pp. 15-50.

¹⁴ Frantz Fanon *Los condenados de la tierra*, FCE (Colección Popular), México, 1963.

por la Corona española, o Las Casas), como un mundo irremediabilmente bárbaro. El caso es que en el país sigue sin consolidarse la idea fundamental de todo nacionalismo verdadero: la de un país de “impuestos sin representación”, “*no taxation without representation*”, el lema que en el mundo de las Trece colonias norteamericanas representaba el rechazo de la política impositiva dispuesta desde la metrópoli; en México, y en América Latina, se transforma en la de los políticos sin representación, o con la representación de unos pocos, y el uso que le dan a los dineros públicos en función de los intereses de esos pocos.

Una nación, pues, no se concibe en la genética de la tribu (los médicos nazis disertando acerca de la diferencia estructural entre el cráneo de un judío y de un ario auténtico), en el idioma (aunque en muchos casos sea éste uno de sus bastiones), o en la religión, sino en la idea. Una nación es una idea; no obstante es también una creencia. Ser francés es natural (eso le debe parecer a un francés), lo mismo le sucede a un inglés o a un alemán, reflexionaba Cioran,¹⁵ para después preguntarse el filósofo, ¿qué significa ser persa (o rumano, en su caso)? Y continuar después con su desesperación por sus compatriotas que parecían petrificados en el tiempo y con una magnífica disposición para ser colonizados. Agreguemos a ese dilema la pregunta que de ello se desprende: ¿Qué significa ser mexicano? Una manera de no ser mexicano, se contestaba Cuesta, y a partir de esa conclusión refugiarse en el ensueño de ser afrancesado, español, estadounidense o dentro de un indigenismo recalcitrante, y encontrarnos que ello es un laberinto

sin salida, y sobre todo, claudicar de la posibilidad de concebir una idea que nos aglutine a todos. Defender la posibilidad de esa idea, la cual por momentos hemos creído lograr, es nuestra tarea presente, nuestra resistencia.

En lo inmediato, asocio el caso del cineasta Luis Buñuel. Llega a México (frustrado por el triunfo de Franco y lo que representaba en España), después de pasar una temporada en Hollywood sin mayor relevancia, pues es aquí, en México donde produce lo esencial de su obra (Nazarín, Los olvidados, Él...), a pesar de la que consideraba una de sus grandes fallas (lo dice en sus memorias), la de ser ágrafo, siempre necesitado de algún colaborador que expresara con mayor nitidez por escrito sus intuiciones surrealistas. Se nacionaliza mexicano, es natural. Su productor, Gustavo Alatriste, lo obliga, casi, a filmar una de sus obras maestras en España, *Viridiana*, en donde el excelente actor Fernando Rey parecía seguir; reflexionaba Emilio García Riera, las trazas actorales de Fernando Soler. Es mexicano por decisión propia, por vocación, y sin embargo cada vez que se le recuerda se le llama el cineasta “español”, ¿no traicionan sus decisiones quienes así lo consideran? ¿No es regresar a la idea de la tribu como elemento diferenciador entre nacionalidades? Lo más desgarrador, por supuesto, ocurre en la esfera del mundo indígena. Otros exiliados. Con limitadas posibilidades de desarrollo en una sociedad excluyente; empezando, en muchos casos, por ellos mismos, pues participan, como los demás, de una conciencia colonizada. Sin saber, casi siempre, que es en sus fuentes míticas e históricas, donde comenzó, en gran parte, esa idea de lo que somos sin serlo (y la disolución, como fondo, de construir una verdadera nación).

¹⁵ Cioran, *op. cit.*, p. 33. (Tomado de *La Tentación de existir*)

EL CONSERVADURISMO LIBERAL

El nacionalismo criollo y su ambivalente Revolución de Independencia dispuso los elementos de la confusa pugna entre liberales y conservadores en el siglo XIX mexicano; en ella se encuentran algunas de las claves de la situación actual. Al examinar las álgidas discrepancias que enfrentaron a liberales y conservadores durante el siglo XIX, advertiríamos que, en realidad, en su esquema general eran extremas sólo en apariencia (lo cual da pauta para entender por qué, en muy diversos casos, personajes de diverso relieve podían intercambiar sus papeles "ideológicos" sin mayores complicaciones de conciencia, en donde el caso Antonio de Santa Anna obraría como arquetipo, lo cual, por lo demás, siguió ocurriendo en el siglo XX y en nuestro ahora). Por una parte, los conservadores, anota Claudio Lomnitz-Adler,¹⁶ al reforzar la ponderación propuesta por Daniel Cosío Villegas, dirigen sus mayores esfuerzos en el siglo XIX, a mantener sin modificaciones sustanciales la situación social y el sistema jerárquico imperante durante el Virreinato, y a la vez creen posible incorporar la modernización acontecida en el norte del continente y en Europa, sobre todo en el terreno económico, y modernizar las instituciones políticas que contribuyeran a este fin. La sofisticada concepción del nacionalismo criollo había tenido a final de cuentas una querrela fundamental que la explicaba: su derecho de administrar el país en el que habían nacido por encima de los españoles peninsulares (más que mexicanos, se sentían españoles de segunda, y lo eran); por lo demás, indios, negros y castas podían seguir igual. La presencia de los mestizos,

¹⁶ Lomnitz-Adler, *loc. cit.*

profunda e irreversible en México, se la explicaban del mismo modo que el historiador inglés Thomas Huges se lo decía a la periodista Silvia Lemus: consecuencia de un grupo de aventureros solitarios que no tienen más remedio que mezclarse con las nativas. Ven los conservadores con sorpresa y preocupación crecientes que no pueden trastornar los mecanismos políticos que permitieron la modernización económica europea y norteamericana sin alterar el orden social y que, en el vértigo, la nación se confronta en una constante guerra civil, en la que, para darle una salida conveniente a sus concepciones religiosas y políticas (y étnicas), intentan aliarse, alternadamente, con potencias extranjeras para mantener en pie su proyecto de país.

Los liberales, decíamos, compartían con los conservadores la necesidad de modernizar el país, trasladando para ello el modelo político norteamericano y el francés, sin cambiar, anota Lomnitz-Adler (y es en donde observa la contradicción fundamental), las tradiciones populares; es decir, la cultura doméstica, de ahí el consecuente mimetismo en que incurren ambos antagonistas. Creen en la reivindicación del indio, como lo creyeron Clavijero, Sahagún, Mendieta o Lorenzo Boturini, a través de la educación, pues su ausencia es lo que los habría llevado a su situación miserable y depauperada y a mantenerlos al margen de la historia universal, y ven en esto, en su educación, la clave de la transformación nacional: La generación de Juárez (el mismo se torna en el ejemplo más cumplido, anota irónicamente Carlos Monsiváis, de lo que es capaz de hacer un indio, si se lo propone) se toma en serio la reforma radical de las instituciones coloniales y procede, en un acto sin duda fundamental para constituir una nación moderna, a la separación

franca entre la Iglesia y el Estado, a la desamortización de sus bienes y también, de paso, de los bienes comunales indígenas. Las virtudes de las dos primeras medidas no obstó para que la última, la destrucción de la propiedad ejidal, fuera uno de los factores esenciales que desató el movimiento revolucionario de 1910. Pero la educación, y ese es el problema, que proponen los liberales es la misma que la de los conservadores: trasterrar la europea. La que reciben y ponderan Juárez y Porfirio Díaz, los estrategas (político, uno; militar, el otro) del liberalismo mexicano. Las teorías positivistas y darwinistas que ensalzan, a su modo, la idea del progreso y el individualismo como gestores de la superación humana dominarán el escenario conceptual de la segunda mitad de aquel siglo mexicano. Juárez, un indio puro, y Porfirio Díaz, un mestizo, aplican las concepciones centrales del nacionalismo criollo. Pero, señalábamos, esa esperanza en la educación tenía en su lejanía contextual su punto frágil. Siglos de escarnio y de censura habían anulado la continuidad cultural, al menos la consciente, entre la Mesoamérica clásica y el México del siglo XIX. Pero el siervo, sabemos, tiende a reproducir su conciencia servil, a menos que recupere las fuentes de su cultura.

La contradicción “liberal” fue proponer una educación positivista que no partía de nuestra propia experiencia (la ilusión de poder aplicar, sin más, concepciones originadas en otros ámbitos sociales e históricos, sueño del colonizador colonizado), de ahí la rispidez entre sociedad y cultura que irrumpió violentamente en la Revolución de 1910. Quizás porque no podía ser de otra manera. La política colonial emprendida consistentemente durante tres siglos, continuada por liberales y conservadores durante el siglo XIX, había desligado cualquier

nivel de conciencia y de continuidad entre la percepción de lo que éramos y lo que aún estaba vivo del México antiguo. ¿Por qué esto último resistió el embate de cuatro siglos de colonización política y cultural? Creamos, al menos por un momento, en la premisa de Lévi-Strauss: “El mito piensa al hombre”.

Es el México profundo lo que irrumpe a partir de la Revolución mexicana. El temido despertar del México bárbaro en un contexto que parecía anunciar un largo periodo de bonanza (se celebran las fiestas del centenario de la Independencia nacional con boato de país rico), irrumpe violentamente un país nuevamente, inmerso “bajo el volcán”, sin aviso aparente de por medio. Había que volver a dominar al salvaje. De hecho, el cambio de esta percepción es una de las premisas que propone Octavio Paz en *El laberinto de la soledad*,¹⁷ al final de ese periodo de intenso nacionalismo que fue la primera mitad del siglo XX. La Revolución descubre México, señala el poeta, le devuelve su autenticidad y su sentido histórico revelando su profunda originalidad. Un movimiento político y militar cuya virtud primordial, paradójicamente, es cultural: inventa, en muchos sentidos, una verdadera cultura nacional. La pintura pinta el rostro de México, continuando, quizás, lo que había conseguido, al menos de un modo ingenuo Hermenegildo Bustos en un rincón oscuro de la vasta provincia, la poesía y la prosa literaria nombran el mundo mexicano y el mismo idioma, en menor medida, se imanta de rasgos nativos.

Lo que encuentra Vasconcelos, el verdadero ideólogo de la Revolución, es lo que

¹⁷ v. Octavio Paz *El laberinto de la soledad. Postdata y Regreso a El laberinto de la soledad*, FCE, México, 2000.

después arqueólogos, antropólogos e historiadores confirmarán, de ahí la vigorosa fertilidad de sus propuestas: el mestizaje y su sincretismo, desde un consistente dualismo conceptual, es una constante anterior a la Conquista y no su consecuencia (el origen de nuestra percepción cultural) y debe ser ese el esquema rector de la construcción de una verdadera cultura nativa bajo la cual se asiente un verdadero nacionalismo. Antes, a partir de la República restaurada, Ignacio Manuel Altamirano fundaría la revista *El Renacimiento*, que integra en el espacio neutral de la literatura a conservadores y liberales,¹⁸ se propone la difusión de lo mejor de la literatura contemporánea y clásica. Vasconcelos no contraría tan notable propósito, sino lo que agrega es la comprensión y asimilación de la universalidad cultural, en especial la Occidental, pues nos pertenece, junto con el fortalecimiento de la hasta entonces contracultural (pues había sido una cultura de resistencia) cultura del México profundo: vernos en la confluencia de los otros: eso es su "raza cósmica". Esa geografía dual (simultáneamente, hacia dentro y hacia fuera) que se ejerce como proyecto de política cultural, le permite reconstruir, hasta cierto punto, el alfabeto que liga lo que el México actual le debe al antiguo, sin menoscabo de nuestros vínculos con Occidente.

Vasconcelos entregó los muros públicos a un puñado de artistas noveles que hallaron sus fuentes primordiales en la cultura popular. Aparecen los volcanes del Altiplano (ya desde José María Velasco) y sus antiguos pobladores, como un poder metafísico que deslinda, en la imagen, lo

¹⁸ v. Gabriel Zaid "Tres momentos de la cultura en México", en *Plural* núm. 43, (México, D.F.), 1975, pp. 10-16.

inmediato de lo permanente, a la vez que se difunde la literatura universal en ediciones populares y se emprende una vasta campaña educativa, a pesar de las rijas objeciones de feligreses anquilosados en los viejos usos. El efecto no fue perdurable. A la larga, la consecuencia visible fue una política cargada de una retórica incendiaria y pragmática en lo económico. Un nacionalismo que, indudablemente, tuvo su momento de efervescencia, el cual, rápidamente, se fue diluyendo. El conservadurismo liberal o revolucionario institucional tuvo una de sus culminaciones en un doble movimiento de contención política y cultural. La continuación de la guerra sucia, silenciada y brutal como siempre, en contra de "los de Abajo", a la que sumó en los años sesenta del siglo pasado, la represión de sectores contestatarios de la clase media urbana; contestatarios, sobretudo, en el terreno de sus exigencias culturales. Aquellos que eran (una parte significativa de aquella sociedad), al fin, "contemporáneos de todos los hombres". Exigencias heterotópicas, de libertades eróticas, informativas y democráticas que confrontó a ese acuerdo de conservadores con lenguaje revolucionario, cuyo momento más representativo, cargado de simbolismo, fue la matanza del 2 de octubre de 1968. Nuestro Muro simbólico.

De hecho, los últimos años han sido de un toma y daca entre ambas posturas. Por una parte, un nacionalismo económico y cultural cada vez más acotado y la aparición de una sociedad civil que se propone, quizás como nunca antes y ejerciéndolas sin permiso, conseguir libertades civiles, políticas e informativas sin recurrir al uso de las armas. El nacionalismo mexicano no se afianzó por falta de vigor o audacia, que sobró, sino porque el país y sus integran-

tes eran los grandes desconocidos. Descubrir su proyecto y su sentido, a la vez que profundizar y conciliar nuestros vínculos insoslayables con nuestro otro yo, universal y occidental, ha sido una tarea, muchas veces, impracticable de manera simultánea; pero esta dualidad intermitente es lo que, culturalmente, somos sin serlo.

FLECHADORES DE ESTRELLAS

El modelo seguido por Vasconcelos, bajo el manto del presidente Obregón, fue, de un modo inconsciente (mítico), una recuperación de un esquema político-cultural existente en el pasado mexicano, y que había logrado tanto en el terreno de la política como en el de la cultura, modificaciones profundas del entorno social en el contexto del desarrollo de la sociedad mexicana. En su incontenible ascenso a partir de su inesperada victoria sobre el reino de Azcapotzalco, los tecpanecas, apenas en el año de 1428, pueblo dominante hasta entonces en la región y al que los aztecas, entre otros pueblos aledaños, debían tributo, rebelión planeada por el Cihuacóatl Tlacaélel (contemporáneo de Itzcóatl, Motecuhzoma Ilhuicamina y Nezahualcōyotl, una generación extraordinaria), quien después del inesperado triunfo mandó quemar los antiguos códices que consideraba falsos y se encargó de instaurar la arquitectura de una nueva percepción de los aztecas de sí mismos, sobretudo entre los pipiltin (los nobles), y de su papel en el mundo como regidores del Cemanáhuac o Anáhuac, mundo. En la leyenda, Tlacaélel pertenecía a una antigua cofradía sacerdotal encargada de preservar el "Grial" de la dispersa herencia de Quetzalcóatl y la sabiduría del antiguo im-

perio de los toltecas. Elegido como Supremo sacerdote de la Orden (y por ello vocero de la máxima deidad en esos días en el Anáhuac), primer azteca en recibir tal honor,¹⁹ al entronizar a Huitzilopochtli, deidad tribal de los aztecas como dios del sol, desde su papel como representante de Quetzalcóatl en la tierra, significó trasladar de éste a aquél, el papel predominante como divinidad rectora del mundo, y al ser los aztecas su pueblo, lo convierte en "pueblo elegido", el pueblo del sol, legítimo heredero, por consiguiente, del poder de los toltecas. Destruídos los códices que contrariaban su proyecto cultural, reescribe la historia de la migración mexicana, dándole a su nomadismo y a su larga servidumbre una misión: fundar la ciudad sagrada, México Tenochtitlan, centro del mundo, y desde ella restablecer la unidad del mundo conocido. Establece las fechas míticas del origen de la migración desde Aztlan-Chicomóstoc (1116) y la fundación del lugar predestinado (1324), en donde, previamente, un águila parada sobre el "árbol de los sacrificios", un portentoso nopal, surgido, en el mito, del corazón de Copil, hijo de la luna, Coyolxauqui ("traidora", en esa tradición, de su hermano el dios del sol, Huitzilopochtli), como fechas astronómicas, un significativo periodo de cuatro "ataduras de años" (ciclos de cincuenta y dos años, dos de los cuales equivalen a un año venusino, ciento cuatro años, astro identificado con Quetzalcóatl). Presumiblemente, el sitio fundacional es donde se descubre, al pie del Templo Mayor, la escultura que mues-

¹⁹ Lo que refleja de una manera muy viva en su novela histórica Antonio Velasco Piña *Tlacaélel. El azteca entre los aztecas*, Jus, México, 1979. 385 pp.

tra el cuerpo desmembrado de Coyolhauqui. A pesar del prestigio adquirido, Tlacaélel reniega del poder "real" y opta por el "simbólico", el de creador de la estructura cultural del naciente imperio. Concibe, simultáneamente, un sistema de consensos, que si bien no puede llamarse democrático, sí toma en cuenta a los distintos actores de la sociedad mexicana para la designación del Tlatoani o monarca, quien preside el poder "real", que no necesariamente debiera ser el primogénito del fallecido monarca, sino alguno de los otros hijos o un pariente cercano, cuya condición es la de recibir el beneplácito de los distintos actores de la sociedad tenochca. Se apropia y adapta las técnicas y saberes toltecas como propios e incorpora y sincretiza la de los pueblos que van dominando los aztecas al incorporar a sus dioses en el escenario de su política universal. El mestizaje y la apertura a las creencias y conocimientos ajenos como proyecto político. Reinstaura las órdenes de los caballeros águila y jaguar, de larga tradición en el Anáhuac, y emplea, sobre todo, los sacrificios humanos, práctica universal en aquel entorno, como el instrumento por excelencia de la expansión imperial mexicana: Huitzilopochtli, el sol, necesita para desarrollar su diaria tarea y vencer a la oscuridad (representada por la luna y las estrellas), de los corazones humanos para incrementar su tonalli, su sino, de manera que los aztecas, como pueblo elegido, se convierten en el instrumento para conseguir ese fin, de manera que desde los confines de un imperio en expansión llegan lo mismo guerreros capturados para ser sacrificados en la "piedra filosofal" que tributos de la más diversa especie: aves, esculturas, algodón, mujeres.

Tlacaélel sincretiza, en principio, en una sola dos tradiciones culturales de las que tiene un conocimiento profundo: la tolteca y la azteca, para después proceder a la incorporación de lo mejor de los pueblos sojuzgados. Al renegar del poder explícito, no ser Tlatoani a pesar de la generalizada petición de los pipiltin, consigue transformar un pueblo con una conciencia de esclavos y siervos, y con un sentimiento de inferioridad ante sus vecinos y de vergüenza acerca de sus orígenes, en la de un pueblo seguro de su destino mestizo, dominante, y del papel protagónico que le corresponde jugar, en el curso de unas pocas generaciones; he ahí su asombroso logro.

Conviene adicionar otro elemento que explica, en parte, el fulminante ascenso político, militar, comercial del "pueblo del sol": su situación estratégica. Se instalan en un lugar inhóspito en un principio, en medio de un extenso lago, hoy casi extinto, y al que los relegan con desprecio sus desconfiados vecinos. La ubicación de la ciudad en medio del lago les permite una mejor defensa militar, pero además, y sobretodo, una ventaja económica inigualable, pues simplificaba (no existían, conviene recordar, los animales de carga) a través del uso de chalupas y canoas (ventaja técnica inigualable en ese contexto), el traslado de la más diversa gama de mercancías, lo cual hizo de México Tenochtitlan el centro mercantil y monetario, natural, del Altiplano mexicano. La Conquista toma al pueblo mexicano en un momento de pleno vigor, debido, entre otras, a este conjunto de decisivas circunstancias.

Ya insertados en este momento crucial de nuestra historia, los acontecimientos de la primera mitad del siglo XVI, es designado por los tlamatimime (los sabios que resguar-

dan los conocimientos del Anáhuac) un nuevo Cihuacóatl,²⁰ Antonio Valeriano (¿1520?-1605). Sería, presumiblemente, el creador (que como todo mito es una recreación) del símbolo maestro de la cultura en México (donde se habría iniciado la mexicanidad con su sentido actual), como lo llama Eric R. Wolf,²¹ posterior a la Conquista, el de Guadalupe en el Tepeyac, con el cual pretende Valeriano integrar los acontecimientos de esa primera mitad del siglo XVI, dentro de la herencia tolteca-azteca de la que es depositario. Discípulo de Sahagún en el Colegio de Santiago Tlatelolco, traductor e intermediario entre el franciscano y sus informantes indígenas, esa situación lo hace un conocedor privilegiado, a la vez, de los antiguos saberes del Anáhuac y de la tradición cristiana impartida por los franciscanos, se establece un símil, del que es consciente, del papel que le corresponde jugar en esos momentos y el ejercido por Tlaacélel. Para ello, retoma la mariofanía hispánica y la sincretiza con la de la madre del dios tribal Huitzilopochtli, Coatlicue, en una sola representación, pintada por el tlacuilo Marcos Cípac de Aquino, y la envuelve en un relato maravilloso (es razonablemente presumible la afirmación categórica hecha por Sigüenza y Góngora, de que él tuvo el manuscrito original en sus manos y constató la rúbrica de

Valeriano en el texto) que “duplica” y complementa lo relatado en la imagen, haciendo de ambos elementos, la imagen y el relato, partes inherentes de un todo, fiel a la tradición artística predominante antes de la Conquista, de complementar la imagen con la palabra en los códices indígenas. El sofisticado juego de duplicaciones en la imagen y el relato, incluyen el paralelismo entre la aparición del Águila azteca en el lago de Texcoco, cuatro “ataduras de años” (en 1323, preludeo de la fundación de México Tenochtitlan, un año en seguida) después del inicio de la peregrinación mexicana, con el mismo número de “ataduras de años”, entre tal fecha y la aparición de la madre de Dios en el Tepeyac, en 1531 (dato que pertenece, a la tradición mexicana y que anuncia, sin duda, una “refundación”), y la propiciada entre la “Mujer-águila” del Apocalipsis y el Águila azteca; en el nombre de la advocación mariana, Guadalupe (“río de lobos”), Virgen venerada por los extremeños españoles, y el término náhuatl, homófono, Cuauhtlapcupeuh (“La que surge de la región de la luz como el águila del fuego”);²² el contraste entre los dos principales “Juanes” del relato (uno, Fray Juan de Zumárraga, el primer Obispo de México, aunque en la realidad, en 1531, aún no era nombrado como tal, y Juan Diego, un humilde macehual, lo cual sutilmente subraya que la palabra divina se encuentra entre los pobres de la tierra y no en la alta jerarquía católica); el paralelismo, complementario del señalado, entre el papel asignado a Juan Diego en el drama maravilloso y el dios Quetzalcóatl, señalados por Gunnar Backstrom,²³ (el nombre original

²⁰ Fernando Alvarado Tezozómoc en su *Crónica mexicáyotl* (que redacta a comienzos del siglo XVIII), lo llama “Juez Gobernador” (cuyos atributos son los de tener a su “cargos la guarda de las cosas mexicanas, de las cosas tenochcas”, UNAM, México, 1992, pp. 175 y 176.

²¹ Eric R. Wolf “The virgen of Guadalupe: A Mexican national Symbol”, en *Jaf*, 71 (1958), pp. 34-39. *Apud* Richard Nebel, *Santa María Tonantzín Virgen de Guadalupe*, FCE, México, 1995, p. 146.

²² v. Richard Nebel, *op. cit.*, p. 124.

²³ Gunnar Backstrom *La sombra de Quetzalcóatl en la leyenda de Juan Diego. Origen y espejo de un*

de la esposa de Juan Diego era el de Malintzin, el mismo del de la aliada de Cortés, identificado a su vez con Quetzalcóatl, durante la Conquista), y el hecho, entre otras ambivalencias, de que la imagen mariana de la Virgen de Guadalupe no es la de una Virgen sola, sin el Niño Dios, como piensa Jacques Lafaye,²⁴ sino el de una Madona acompañada, consecuente con el imaginario religioso mesoamericano, del Niño Dios ubicado al pie de la imagen (la Inquisición no hubiera permitido en ese entonces una sugerencia más explícita), simulando un ángel que cumple la función de Atlante; un Niño Dios, a la vez Niño-Águila. La fórmula In Xóchitl in Cuicatl, “flor y canto”, metáfora privilegiada de la Revelación en el mundo mesoamericano, la cual consiste en el descenso de la Divinidad hacia los hombres, presente en el relato, se cumple plenamente en esta representación gráfica de la imagen, del Niño Dios en la parte baja del cuadro.

Si la madre de Dios es una indígena, su Hijo es un mestizo. El mensaje implícito es que la Conquista no tuvo como función providencial la dominación española, sino el de ser el preámbulo de la aparición de la Virgen de Guadalupe en el Tepeyac, para unir, en una sola estirpe, a antiguos y nuevos mexicanos, y, por extensión, a nuevos y antiguos americanos (nuevo “pueblo elegido”). Pero no basta que ocurra tal igualdad en el plano religioso, hay que realizarlo en el secular. En el siguiente siglo, en 1648, “desaparecida” el noventa por ciento de la

población indígena, el mito es retomado por el presbítero Miguel Sánchez para sentar las bases de lo que sería el nacionalismo criollo.

En lo religioso y en lo secular surge desde entonces una larga polémica acerca de los orígenes de la imagen y del texto que relata el milagro, el *Nican mopohua*, que van desde el obispo Montufar, sucesor de Zumárraga, pasan por el sabio Sigüenza y Góngora, Lorenzo Benaducci Boturini (*Idea de una nueva historia general de la América septentrional, Fundada sobre material copioso de figuras...*, de 1746) y una larga lista de polemistas, las interpretaciones canónicas de Francisco de Florencia en *La Estrella de el Norte de México* (1688), los sermones, como abundaban, de José Mariano Ruiz de Alarcón, Antonio María de Padúa, los apuntes de un naciente nacionalismo de Francisco Javier Clavijero en su *Breve ragguaglio della prodigiosa e rinomata immagine della Madonna di Guadalupe del Messico* (1782), en donde no faltan las apologías al modo de José Guridi Alcocer en su *Apología de la aparición de nuestra Señora de Guadalupe de Méjico*, las disertaciones, más acá, de Ángel María Garibay, y ya desde una perspectiva preponderantemente secular, las aportaciones de, en primer término (por ser quien inicia la percepción contemporánea del tema), de Francisco de la Maza con “Los evangelistas de Guadalupe y el nacionalismo mexicano” y *El guadalupanismo mexicano* (1953), los apuntes de Alfredo López Austin, las diversas notas y ediciones acerca del tema o relacionados con él de Miguel León Portilla, la rica percepción de Jacques Lafaye en “Conciencia nacional y conciencia étnica en la Nueva España: un problema semántico” y su *Quetzalcóatl y Guadalupe* (1977), el se-

mito, sin editar, 307 pp. Señala el autor una serie de paralelismos entre las acciones de Juan Diego en su relación con las apariciones marianas y la mitología concerniente a Quetzalcóatl.

²⁴ Jacques Lafaye *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*. FCE, México, 1977, p. 331.

guimiento riguroso acerca de *Los orígenes del nacionalismo mexicano* (1973) y textos posteriores, de David A. Brading, los apuntes sugerentes y originales, dispersos en la diversidad de su obra, de Octavio Paz, la acuciosa y relevante revisión del tema, en su *Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe*, precedida de una abundante producción hemerográfica, de Richard Nebel (1992), y se puede anotar una casi inacabable producción bibliográfica y hemerográfica que, con mayor o menor fortuna, se ha dedicado a examinar el tema. Tema no sólo central, sino fundacional dentro de la cultura nacional. El caso es que el mito de Guadalupe en el Tepeyac nos provee de la arquitectura básica para crear una nacionalidad distintiva, tanto del México precolombino como de la española, pero simultáneamente alimentada de ambas y, por extensión, de la tradición cultural de Occidente, lo que es, aún sin serlo, un nacionalismo mexicano verdadero.

Con España, sabemos, compartimos mucho. Como Estado, se crea en el escenario culminado por los Reyes católicos (y en el adjetivo, "católicos", se encuentra el centro del asunto) en su lucha en contra de los "infieles". Esa magnífica pareja en donde a ella, Isabel, le gustaba montar tanto como a Fernando. Los españoles excluyen a judíos y árabes en su fundación (los expulsan el mismo año del "descubrimiento de América"); no caben en esa concepción de nación. México se estructura, al menos en el imaginario y en sus movimientos políticos y sociales más vigorosos, en la inclusión de aquellos excluidos de la península, junto con indios, negros y sus castas. Y esa idea nos separa, en el terreno fundacional, de España.

No es paradójico, por consiguiente, que la España del exilio republicano nos acer-

cara aún más a ella. Nos proveyó, en medio del cruento drama político peninsular, de artistas, maestros e intelectuales sumamente generosos, para definir nuestra modernidad y entender que somos hijos del Siglo de oro, nuestro y suyo. Pero la otra España, imperial, católica y excluyente, nos legó una sociedad socialmente jerarquizada por las castas a las que se perteneciera. A los indios se les borró la memoria de su extraordinario pasado, sin integrarlos, realmente, a las grandes tradiciones occidentales, los negros eran esclavos y los mestizos, los principales sospechosos (y en muchas ocasiones con razón) de toda tropelía. Desaparecido el imperio español en el curso del siglo XIX, su estructura social continuó básicamente intacta entre nosotros. Esa es nuestro dilema actual: desmontar o consolidar la estructura jerárquica vigente, creada en el periodo virreinal. Advirtamos, además, dos aspectos que, desde la percepción de Ernest Gellner,²⁵ han dificultado, si no es que impedido, la construcción de un verdadero nacionalismo. Uno, el que alguno o algunos grupos que habitando el territorio se encuentran excluidos, en los hechos, de la nación. El ejemplo reciente más notorio es la rebelión zapatista que se hace evidente a partir de 1994; por otro lado, el trato como nacionales, con privilegios de por medio, a grupos o individuos que no forman parte de ella. Ambas características aparecen en nuestro escenario nacional y en nuestro frágil nacionalismo.

²⁵ Ernest Gellner *Naciones y nacionalismo*, Alianza Editorial/Patria, Madrid, 1991, p. 13.

GUERRERA DE LA NOCHE

Georges Boudot y Gordon Brotherson²⁶ nos han hecho ver que, desde la perspectiva indígena registrada en los Códices, la Malinche cumple un papel tan o más relevante que Cortés en el asalto a y toma de México Tenochtitlan, en aquel siglo XVI. En ocasiones, a Malintzin, nos propone esta "visión de los vencidos", se le daban, en ocasiones, más tributos que al español y esta parte de la historia, por conveniencia según Baudot, no la cuenta Cortés en sus *Cartas de relación*, las que dirige a Carlos V, en donde se atribuye los méritos de la Conquista y la Malinche es presentada como su "lengua", su traductora e intermediaria. En los hechos, sin el apoyo de esta mujer extraordinaria (sucesivamente princesa, esclava, traductora de Cortés, y después su amante y aliada) la Conquista no se hace. Es la que aglutina a los pueblos sojuzgados por los aztecas y dobllega al "pueblo del sol"; al impero y sus tropelías. ¿Por qué? Malinche o Marina y a veces Mariana entre los españoles, es para los indígenas primero Malinali y después Malintzin.

Sabemos que México Tenochtitlan fue creada a imagen de Teotihuacan (otra vez el juego de las duplicaciones). Y Teotihuacan, su zona sagrada, es una representación del Cosmos, del modo como sus constructores se lo representaban. Esta la

²⁶ Georges Baudot "Malintzin, imagen y discurso de mujer en el primer México virreinal" y Gordon Brotherson "La Malintzin de los Códices", en Margo Glantz (cord.), *La Malinche, sus padres y sus hijos*, Taurus, México, 2001, y G. Baudot, *México y los albores del discurso colonial*, Nueva Imagen, México, 1996, especialmente, "Malintzin y su discurso", pp. 283-329.

pirámide del sol, templo doble, en donde se adora tanto al dios del sol como a Tláloc (entre otros atributos, dios del agua); en otro punto de una cruz insinuada en la escenografía urbana de Teotihuacan, la pirámide de la luna (templo doble, igualmente, dedicado a la madre de los dioses, la Coatlicue azteca, pero, sobre todo a "la inconstante e incontinente" diosa blanca (como alude a ella Robert Graves, dentro del imaginario universal),²⁷ la luna, Citlalinicue, "la del faldellín de estrellas", de dimensiones un poco menores que las del sol. En la llamada "calzada de los muertos" (no sabemos cuál fue su verdadero nombre, ni siquiera el de la ciudad) que desemboca en la pirámide de la luna se encuentran los templos dedicados a los dioses menores, ligados a las estrellas, en otra de las esquinas, el templo, grandioso, pero menos prominente que los del sol y de la luna, dedicado a Quetzalcóatl ("La serpiente emplumada" o "Gemelo precioso"). Lo relevante es que los templos de la luna y del sol no desentonan en sus dimensiones y es un indicio de que el culto que ambos recibían era equivalente. México Tenochtitlan sigue el mismo esquema de reproducir el Cosmos en su arquitectura, con el Templo Mayor y su dios del sol en el centro, y con otros templos dedicados a las más diversas divinidades en su cuadrícula, los dioses de los pueblos sometidos por los mexica que, igual que sus pueblos, se sometían al dios Huitzilopochtli. Para entonces, los mexica ya habían modificado su estatus original de macehualtin (siervos), al de estrato dominante, ya eran tlatoque o pipiltin (se-

²⁷ Robert Graves *La diosa blanca*. Alianza Editorial, Madrid, 1985.

ñores),²⁸ y si su dios es capaz de apoderarse del destino de los dioses subordinados a su dominio, de su tonalli, los mexica sienten el mismo derecho (les es “natural”) con los pueblos sojuzgados.

La escultura de la luna (Coyolxauhqui o Malinalxóchitl), desmembrada y decapitada al pie del Templo Mayor es la representación cósmica del triunfo de la luz sobre la oscuridad nocturna simbolizada en el mito del nacimiento del dios del sol, en donde la luna, su hermana, es castigada por conspirar junto con sus hermanos, las innumerables estrellas, en contra de Huitzilopochtli en la hora de su nacimiento (alegóricamente, el amanecer). Una visión guerrera de la sucesión del día y la noche, en donde el sol es quien prevalece, y esa prevalecía es identificada como el “bien”. Es, decíamos, la justificación ideológica de la incontenible expansión de los aztecas: el sol (el bien, por lo tanto) debe predominar sobre cada uno de los otros dioses (y sus pueblos) para que la rueda del universo funcione correctamente, y ellos, los mexica, son el instrumento de ese designio divino. La rebelión generalizada de los pueblos sometidos por los aztecas es también la de sus dioses, y eso no debe perderse de vista. Es una guerra, por consiguiente, que también sucede en el Cosmos. En esta rebelión, la luna (Malinali-Malinalxóchitl, después Malintzin, la identidad de los nombres no debió pasar inadvertida), se alía a Venus-Quetzalcóatl (Cortés, en el imaginario indígena), y con él a los demás dioses y sus pueblos sometidos por el dios solar y su pueblo elegido. Es la luna (de indudable carácter femeni-

no) la que reclama su dignidad perdida, la que tuvo, al menos en el mito y en su representación monumental, en Teotihuacan, y que los aztecas humillaban cotidianamente en su ideario al colocar su imagen mutilada al pie del Templo Mayor, de ahí que la ciudad sagrada se erija sobre “el lago de la luna”. Si el Cihuacóatl Tlacaélel (su memoria debía estar aún muy fresca durante la Conquista, no había transcurrido más de una generación desde su muerte), sumo sacerdote de Quetzalcóatl, había entronizado a Huitzilopochtli como la divinidad dominante y concebido a los tenochcas como el pueblo elegido, la presencia de Cortés, identificado como Quetzalcóatl, revierte la construcción ideológica de Tlacaélel y hace ilegítimo, por consiguiente, el predominio “natural y divino” del pueblo mexica sobre los demás, de lo cual se encuentran muy conscientes no sólo los pueblos vasallos, sino el mismo pueblo azteca y que explica la inseguridad y ambigüedad con la que reciben a Cortés y sus hombres: la primera victoria de Cortés es, entonces, de carácter mítico y cósmico, al exhibirlos como ilegítimos herederos de los toltecas. De manera que fue esa “ilegitimidad” el principal aliciente de los pueblos vasallos de los aztecas lo que los condujo a su rebelión generalizada, y aliarse con la luna y Venus (“y me puse del lado de los astros”, escribe el poeta Leopoldo Lugones en *Las montañas del oro*) para derrocar al pueblo del sol. Pero esa guerra estelar la perciben muy vagamente los recién llegados (Pedro de Alvarado, lugarteniente de Cortés, intuyéndola, elige el sobrenombre de “el sol”) y el sometimiento de lo femenino (lo lunar) frente a lo masculino (lo solar) que se advierte en la arquitectura monumental de México Tenochtitlan proseguirá, pues en ese punto aztecas y españoles están de

²⁸ v. Miguel León Portilla *Toltecáyotl. Aspectos de la cultura náhuatl* (FCE, México, 1980) y *México Tenochtitlan. Su espacio y tiempo sagrados* (Plaza y Valdés, México, 1987), entre otros textos del autor.

acuerdo. En el mito de Guadalupe, esa visión es parcialmente limitada, a través de la divinización de la maternidad. La luna, en tanto, aún espera su reivindicación.

HACIA EL PRESENTE

Ernest Gellner²⁹ resume en dos condiciones, insuficientes, anota, pero necesarias, para la gestación de un nacionalismo, llamémosle maduro: "voluntad y cultura". Es lo que sucede parcialmente en México, sin afianzarse, aún, en definitiva (unas *volksgeist* relativamente vigorosa y una idea de nación en proceso). José Vasconcelos, como Secretario de Educación Pública, cumplió dentro de este propósito un papel central con sus cinco acciones coordinadas: escuelas, bibliotecas, bellas artes, alfabetización y educación indígena. Su quehacer se dirige a modificar los usos de la estructura cultural a través de la política: la cultura se hace política. Más que un "Ulises criollo", como él se define, lo que hace es acudir al mito: es un "Cihuacóatl criollo". Un Antonio Valeriano, un Tlacaélel. Y es lo que le da fortuna a su empresa, pues el mito habla a través suyo. La novedad de su tarea, también es tradición.

Sobre todo, desde el ámbito de las Ciencias Sociales (la sociología, la antropología, la arqueología y aun la literatura), a lo largo del siglo XX, se emprendió la tarea de comprender el México antiguo y recuperar lo mejor de aquella herencia invaluable, sin por ello renunciar a lo que mejor nos trajo la Conquista: formar parte, también, como lo enfatizaron, junto con gran parte de la "inteligencia mexicana", el "grupo sin gru-

po" de los Contemporáneos, como lo insistió Alfonso Reyes en sus reflexiones acerca de México (quien se vale en su obra, tanto de lo mexicano como de lo específicamente occidental, sin reticencias), y afirma tajante la legitimidad de nuestra "doble" herencia, señalizada en la "equis" anacrónica del nombre de México (una cruz por la que atraviesan culturas, lenguas, etnias y tradiciones), la cual funge como nuestro "santo y seña"³⁰ que nos identifica.

La segunda mitad del siglo XX es de esclerosis de los regímenes de la Revolución ya "institucionalizada". Más interesados en la pompa, en el ritual de las ceremonias y en la fijación de sus prácticas corporativas, como Porfirio Díaz, que en la vitalidad cultural de la nación. En el 68 encuentra su contradicción más flagrante asesinando a lo mejor de sí, a su parte crítica que empujaba a la necesaria renovación. Me da la impresión de que Octavio Paz hubiera podido proseguir lo que inició Vasconcelos al lado de varias generaciones de esa "inteligencia mexicana". Pero la cultura, desde el poder, era sólo un espectáculo que hubiera querido tener como punto culminante los Juegos Olímpicos de 1968, para lucir frente al mundo una modernidad enmascarada, y Octavio Paz pregonaba la necesaria distancia del intelectual frente al Príncipe. Un mestizo con apariencia de criollo que oscilará durante su vida en sus dilemas acerca de su país. Su madre, una española "abierta" y un padre reservado, con profundas raíces indígenas (del que se quejará de su alejamiento y de la propensión de éste al alcoholismo en *Pasado en claro*) y de convicciones zapatistas durante el mo-

³⁰ Alfonso Reyes "La interrogación nacional" (1932), en, *La "X" en la frente: textos sobre México*, UNAM, México, 1993, pp. 129-134.

²⁹ Gellner, *op. cit.*, p. 77.

vimiento armado que comienza en 1910, le dan no únicamente una percepción libresca (en la que se inicia, como la mayor parte de los grandes escritores, desde niño en su casa de Mixcoac) de lo que somos, sino vivencial. El “último intelectual mexicano”, dice Soledad Loaeza: en cualquier caso, poseía los elementos conceptuales para completar la tarea vasconcelista de crear un vigoroso nacionalismo creíble, sustentado tanto en la cultura como en la voluntad política. El último “Cihuacóatl” (más que el “último intelectual”) o un “Ulises mestizo”, si se quiere. Pero era necesario, supongo, llegar a la democracia formal para erigir **sobre** sus bases una auténtica soberanía **popular**, lo que no consiguió de manera permanente la Revolución de 1910, pues, decíamos, el país de entonces seguía siendo el gran enigma, y lo único vivo era el mito. En nuestro momento actual, existe esa cultura necesaria, pero la voluntad, ahora, parece flaquear. La democracia inaugurada en el año dos mil ha permitido ir deslindando el dañino mimetismo entre izquierdas y derechas que vivimos desde el siglo XIX, lo cual resulta en sí mismo muy saludable; desde antes ya vivíamos una gran libertad de asociación y de expresión reflejada en un importante número de medios, y una mayor tolerancia acerca de las preferencias sexuales de la gente, lo cual es, sin duda, resultado del vigoroso esfuerzo emprendido por muchos, desde distintos enfoques y espacios, a partir de las exigencias civiles emanadas en el contexto del 68 mexicano. Ni siquiera el poder Ejecutivo podría intentar fácilmente una regresión de esos logros (no le queda más remedio que festinarlos como propios), pues su mismo mandato es producto de esos propósitos. Pero aún falta hacer de los campesinos y obreros, clase media, como sugiriera Gabriel

Zaid en su “Cinta de Moebio”. Esto no es posible sin alterar sustancialmente el salario mínimo (que sirve el vigente para explotar desmedidamente a jóvenes con poca preparación o sin experiencia laboral y madres solteras, entre otros) y sin una relativa independencia tecnológica y científica, y a la vez manteniendo finanzas públicas sanas, con un gobierno mucho menos oneroso y menos dispuesto a usar los impuestos como poder para privilegiarse y sí para redistribuir mejor la riqueza, para lo cual el propio Zaid ha hecho muy diversas propuestas originales: un impuesto generalizado, por ejemplo, del diez por ciento, distribuido equitativamente entre todos los mayores de edad, que no menguaría sustancialmente los ingresos de los privilegiados y mejoraría de un solo golpe la economía de los más desvalidos, o la compra por parte del gobierno de un número de ejemplares (tres mil, digamos) de cada nueva edición de libros para nutrir las bibliotecas públicas que estimularía de manera inmediata la divulgación de ideas y fortalecería la industria editorial mexicana. Falta, sobretodo, que los empresarios mexicanos y los funcionarios públicos vean a sus obreros y empleados como los empresarios y funcionarios alemanes o japoneses, en lo económico, se relacionan con sus subordinados alemanes y japoneses: como sus connacionales. Esos cambios económicos pertenecen, primero, a modificaciones dentro de nuestra estructura cultural, para lo cual, si seguimos nuestra extraviada experiencia histórica, convendría la designación de un nuevo Cihuacóatl, de un Vasconcelos que sin tener el poder “real”, definiera una política cultural que consolidara tales cambios. Restaurar la novedad de nuestra tradición. El propio Zaid podría ser ese Cihuacóatl, quien se burla de las presentaciones de li-

bros de las que se hacen amplias reseñas en los periódicos y nadie festina lo importante: la intimidad de su lectura, o el Subcomandante Marcos, quien ha renegado explícitamente de la lucha por el poder "real" (lo cual seguramente escandalizaría a muchos), condición necesaria de un verdadero Cihuacóatl. Tal vez, el actual rector de la UNAM, Juan Ramón de la Fuente, quien ve en la educación el instrumento de una verdadera transformación nacional, o el filósofo Luis Villoro, de inobjetable integridad intelectual y moral.

Sea como sea, no es muy difícil imaginarse un escenario nacional muy diferente al actual, si aparece entre nosotros un verdadero nacionalismo. De "patio trasero" del imperio a una sociedad con un papel relevante en el concierto universal. Y si los mexica en un corto periodo de tiempo pudieron trascender su condición de esclavos, perseguidos y rechazados y, más que nada, su sentimiento de inferioridad, al de señores e imperialistas, lo mismo podríamos repetir nosotros, en nuestro ahora.

En el contexto actual, quiero pensar, deseo creer que la experiencia de la Comunidad europea es, en algún grado, alentadora. La típica expansión de una cultura consolidada, pero sin ejércitos de por medio, sino el consenso, el plebiscito, como instrumentos de esa propuesta, en los pueblos a los que se invita o que desean adherirse a la fórmula, quizás estimulados (Alemania y Francia en el centro) por su pugna con el poder dominante, en lo militar y ya no tanto en lo económico, que son Los Estados Unidos de América, y por su evidente, y difícilmente reversible en el corto plazo, decadencia demográfica. Tal vez, pero es un ensayo interesante que tendrá su prueba definitiva cuando se quieran sumar al propósito común sociedades cuyo origen no sea "europeo" (Tur-

quía, por ejemplo). No obstante, concluyo, yo sólo escribo que escribo, como escribe con más tino Salvador Elizondo.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUILAR CAMÍN, Héctor *et al. En torno a la cultura nacional*, Instituto Nacional Indigenista/SEP, CONCACULTA, México, 1976, 225 pp.
- ALCINA FRANCH, José *Los aztecas*, Historia 16, Madrid, 1999.
- BAUDOT, Georges *México y los albores del discurso colonial*, Nueva Imagen, México, 1996.
- BRADING, David A. *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*, Taurus, México, 2003.
- . *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, Sep-setentas, México, 1973.
- CIORAN, E. M. *Adiós a la filosofía*, Trad. Fernando Savater, Altaya, Barcelona, 1998.
- CLAVIJERO, Francisco Javier *Historia antigua de México, Porrúa*, México, 1945, 4 vols.
- CLENDINNEN, Inga *Los aztecas. Una interpretación*, Nueva Imagen, México, 1998, 448 pp.
- DELANNOI, Gil y PIERRE-André Taguieff *Teorías del nacionalismo*, Trad. De Antonio López Ruiz. Piados, Barcelona, 1993, 475 pp.
- DURÁN, Fray Diego *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, CONACULTA, México, 1995, 2 t.
- FANON, Frantz *Los condenados de la tierra*, Trad. de Julieta Campos, FCE (Colección Popular), México, 1963.
- GERBI, Antonello *La disputa del nuevo mundo. Historia de una polémica (1750-1900)*, FCE, México, 1982, 885 pp.
- GLANTZ, Margo (cord.) *La Malinche, sus padres y sus hijos*, Taurus, México, 2001, 317 pp.

- GELLNER, Ernest *Naciones y nacionalismos*. Alianza Editorial/Patria, Madrid, 1991, (c. 1988), 191 pp.
- JOHANSSON K., Patrik *Voces distantes de los aztecas, Estudio sobre la expresión náhuatl prehispánica*, Fernández Editores, México, 1994.
- KOHN, Hans *Historia del nacionalismo*, Trad. de Samuel Cosío Villegas. Madrid, FCE, 1949, 632 pp.
- LAFAYE, Jacques *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, FCE, México, 1977.
- LEÓN PORTILLA, Miguel *México-Tenochtitlan. Su tiempo y espacio sagrados*, Plaza y Valdez, México, 1992, 160 pp.
- *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el "Nican mopohua"*, El Colegio Nacional/FCE, México, 2000, 160 pp.
- (ant.). *De Teotihuacan a los aztecas. Fuentes e interpretaciones históricas*, UNAM, México, 1983. 613 pp.
- *Toltecáyotl. Aspectos de la cultura náhuatl*, FCE, México, 1980. 467 pp.
- LOCKHART, James *The Nahuas Alter the Conquest: A Social and Cultural of the Indians of Central Mexico, Sixteenth through Eighteen Centuries*, Stanford University Press, Stanford, 1992.
- LOMNITZ-ADLER, Claudio *Las salidas del laberinto. Cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*, Joaquín Mortiz/Planeta, México, 1995, 427 pp.
- MAZA, Francisco de la *El guadalupanismo mexicano*. México, FCE, 1982.
- SPENGLER, Oswald *La decadencia de Occidente*. Madrid, Espasa-Calpe, 1966. 2v. (c 1923).
- TODOROV, Tzvetan *La conquista de América: el problema del otro*. México, Siglo XXI, 1989.
- NEBEL, Richard *Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México*. Trad. de Carlos Warnholtz Bustillos. México, FCE, 1995. 447 pp.
- PAZ, Octavio *El laberinto de la soledad. Postdata. Vuelta a El laberinto de la soledad*. México, FCE, 2000.
- RAMOS, Samuel *El perfil del hombre y la cultura en México*. México, Austral, 1951.
- REYES, Alfonso *La "X" en la frente: textos sobre México*. Introducción y selección de Stella Mastrangelo. México, UNAM, 1993. 272 pp.
- SARRAILH, Jean *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*. Trad. de Antonio Alatorre. México, FCE, 1964.
- TEZOZÓMOC, Fernando Alvarado *Crónica mexicáyotl*. Trad. De Adrián León. México, UNAM, 1992. 191 pp.
- VASCONCELOS, José *La raza cósmica. México Asociación Nacional de Libreros*, 1983.
- *Discursos (1920-1950)*. México, Ediciones Botas, 1950.
- VELASCO PIÑA, Antonio *Tlacaélel. El azteca entre los aztecas*. México, Jus, 1979. 385 pp.
- VILLORO, Luis *El proceso ideológico de la revolución de Independencia*, México, UNAM, 1967.
- "La Independencia mexicana y la norteamericana: paralelos y divergencias", en *Plural* (México, D.F.); núm. 58, julio de 1976.
- ZAID, Gabriel "Tres momentos de la cultura en México", en *Plural* (México, D.F.); núm. 43, abril de 1975.
- "Cinta de Moebio. Ejemplos de pertinencia", en *Plural* (México, D.F.); núm. 50, noviembre de 1975.
- "Cinta de Moebio. Cómo repartir en efectivo", en *Plural* (México, D.F.); núm. 58, julio de 1976.