



Aviso Legal

Artículo de divulgación

Título de la obra: México 1995: la cultura en crisis

Autor: Hernández Campos, Jorge

Forma sugerida de citar: Hernández, J. (1996). México 1995: la cultura en crisis. *Cuadernos Americanos*, 5(59), 202-227.

Publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*

Datos de la revista:

ISSN: 0185-156X

Nueva Época, año X, núm. 59, (septiembre-octubre de 1996).

Los derechos patrimoniales del artículo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este artículo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0 Internacional).

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México.
Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe
Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510,
Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>
Correo electrónico: betan@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

MÉXICO 1995: LA CULTURA EN CRISIS*

Por Jorge HERNANDEZ CAMPOS
ESCRITOR MEXICANO

UN VIEJO EPIGRAMA nuestro dice que en México la conquista la hicieron los indios y la independencia los españoles. Si en esto último en lugar de *españoles* ponemos *criollos* estaremos cerca de la verdad. Fueron los criollos quienes, arrebatados por los vientos de la Ilustración y puestos a fermentar por el programa reformista de Carlos III, dieron cuerpo a la ideología independentista. Dos de ellos, Carlos María de Bustamante y Lucas Alamán, pusieron los cimientos a los recuerdos del futuro, esto es, a la historia bifronte de la revolución de independencia. Según la versión canónica de la historia patria hubo una sola revolución de independencia. La coexistencia de las versiones de Bustamante y Alamán nos enseña, como apunta Charles Hale, que en realidad hubo dos.

La primera, o sea, la inflamada por Miguel Hidalgo y Costilla y exaltada por Bustamante, duró diez años y se desintegró en 1820. La segunda, defendida por Alamán como la auténtica, fue conducida por los mismos que habían combatido y fusilado a Hidalgo. En 1821, con su Plan de Iguala, Agustín de Iturbide proclamó el establecimiento en México de un imperio independiente pero en favor de Fernando VII, un gobierno monárquico, constitucional y moderado. Y como su religión oficial, la católica.

Una y otra tesis partían de sendas visiones encontradas sobre la esencia y génesis del país nuevo. Bustamante rastrea sus raíces en el *imperio de Anáhuac*, "nuestro antiguo imperio azteca", destruido por unos conquistadores extranjeros. Proclamaba la necesidad de

* Publicado en *Cuadernos Hispanoamericanos* (Madrid), 549-550 (marzo-abril, 1996), pp. 7-31.

recuperar aquella soberanía por medio de un movimiento de independencia cuyo sentido sería el de "una reconquista". De ahí que muchos de sus adversarios hayan tachado su "neoindigenismo" de absurdo y anacrónico. La tesis de Bustamante, como ha dicho Ernesto Lemoine, tenía por objeto animar un independentismo populista y una repulsa hacia cuanto significara el poder y el dominio peninsulares. O sea, apuntaba hacia un independentismo como el de Hidalgo y al que Alamán describía como "levantamiento de la clase proletaria contra la propiedad y la civilización".

Alamán puede haber contribuido al origen del dicho popular. Según él, la nación aparecida en 1821 (naufogado el movimiento de Hidalgo) fue "hechura de los mismos que hasta entonces habían estado impidiéndola", es decir, de los criollos. Venía a ser el resultado de la conquista del siglo XVI, guiada por principios hispánicos de autoridad, religión y propiedad. Escribió: "Yo no me he considerado nunca sino un español revelado". Por lo tanto, negaba la corriente "vulgar" de opinión, al parecer muy difundida en 1821, de que la independencia era un resurgimiento del Anáhuac, luego de tres siglos de opresión española. Y encontraba a Bustamante particularmente culpable del mito azteca.

2

Las dos tesis sobre las dos revoluciones de independencia fueron insignias adversarias en la prolongada guerra civil entre liberales y conservadores estallada prácticamente con el fusilamiento, en 1824, del autoproclamado emperador de México Agustín de Iturbide. Hoy día, 180 años después, las encontramos todavía fermentando disputas sobre el ser de México y en las banderas de grupos lanzados al combate con tal de imponer sus puntos de vista.

El autor de estas líneas tiende a coincidir con Alamán en cuanto a la vacuidad de pensar en nuestra nación como una retoma de algo que quedó en suspenso a la caída de Tenochtitlán. México es el resultado del choque y la fusión entre los españoles y las culturas indígenas, como en otras circunstancias Francia es producto de la conquista de las Galias por Julio César. El autor se considera discípulo de Américo Castro y ha atesorado las lecciones fundamentales de *La realidad histórica de España*. En cuanto a Bustamante, su posición fue asumida por una parte considerable del estamento criollo. En algún momento, estos miembros de la capa novohispana dirigente, aunque relegada por los peninsulares a un segundo plano,

al tomar conciencia de su cada vez más acusada singularidad frente a España, deseosos de apoyarse en algún precedente fundacional de orden histórico que legitimara sus pretensiones, decidieron exaltar la imagen del imperio azteca y sus reyes como su pasado propio. Sobre todo a partir de cuando se hizo evidente la decadencia de España a fines del siglo xvii. El indigenismo de Bustamante, por otro lado, entreverado con el independentismo populista, debe de haber perseguido la finalidad práctica de establecer un vínculo movilizador con los estamentos inferiores de la sociedad virreinal, cuya presencia ahora resultaba necesaria en los campos de batalla.

Sin embargo, no obstante la contraposición, hay una circunstancia que no se debe perder de vista: ambos pensadores, Bustamante y Alamán, son fervorosos independentistas; ambos apoyan un proyecto de nación acorde con sus intereses; los respectivos proyectos se nutren, entre otras doctrinas, de las expuestas arriba. Y esas doctrinas tenían fallas.

La falla de la doctrina de Alamán, por ejemplo, residía en lo que fue la sustancia del independentismo de Iturbide, es decir su conservadurismo, contrario a los principios de las Cortes españolas y de la Constitución de Cádiz de 1812. De ese modo, se sumaba a la línea antiliberal, y por lo mismo antimodernista, que había impelido a Fernando VII a cancelar el trienio liberal de 1820-1823.

Bustamante, por su lado, es reo de haberse erigido en paladín de una visión que deformó la historia de México. Su tesis sobre el resurgimiento de Anáhuac después de tres siglos de opresión habría de adquirir con el paso del tiempo casi la validez de un dogma y dio pie para que, todavía en el siglo xx, se rechazaran sistemáticamente el virreinato y la Nueva España como lo que fueron en verdad: la matriz donde se formó la nación mexicana.

Más aún, ni Bustamante ni Alamán registran el dato quizá capital de esa formación en esa matriz. Octavio Paz, en *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe* ha escrito que "la verdadera novedad de la Nueva España" eran los mestizos. Más todavía, "eran aquello que la hacía no sólo nueva sino otra. En el virreinato, el mestizo, "verdadero paria", tenía como destino "las profesiones dudosas: de la mendicidad al bandidaje, del vagabundeo a la soldadesca". En los siglos xvii y xviii el hampa se reclutaba entre los mestizos. En el siglo xix los acogieron la policía y el ejército, y a partir de entonces, su ascenso, "carrera fulgurante: bandido, policía, soldado, guerrillero, caudillo, líder político, universitario, jefe de Estado". Apenas roto el molde virreinal, nuestros pensadores

independentistas no estaban en condiciones de captar el giro de los tiempos.

La certera visión de Paz apenas ahora nos está volviendo sensibles a la manera como, a partir de la independencia, los mestizos, ‘‘merced a su arrojo, fortaleza, habilidad, aguante, ingenio, soltura, industria e inventiva’’, asumieron crecientemente la responsabilidad de la empresa y terminaron por constituirse en el eje de la construcción del país. Cuando por fin triunfan los liberales sobre los conservadores y el imperio de Maximiliano de Habsburgo y restauran la república, los mestizos se han metamorfoseado. Su victoria es más que la afirmación de un sujeto histórico nuevo; es la aparición de un ser humano, el mexicano, ansioso de incrustarse en el horizonte de lo universal.

En el roce entre las dos tesis animadoras de las dos revoluciones independentistas, ambas de génesis criolla, la afirmación de la mentalidad mestiza significó un esfuerzo de resolución de las contradicciones. Es decir, además de la oposición entre las tesis genésicas, de las contradicciones estamentales y de castas incrustadas en la sociedad novohispana. La independencia no podía ser sólo política, sino también respecto de un viejo régimen de relaciones sociales. Sin embargo, esa resolución mestiza de contradicciones implícita en el triunfo final de los liberales no pasaba ni por el triunfo ni por la derrota absolutas ni del punto de vista de Alamán, como tampoco del de Bustamante. Por el contrario, a la restauración de la República, después del fusilamiento de Maximiliano, el régimen juarista echó a andar una política cultural que se ha ido revelando poco a poco como un esfuerzo integrador, en todos los órdenes, de lo que hasta entonces había aparecido antagónico (debo advertir, sin embargo, que no estoy proponiendo ningún proceso dialéctico: aquí se habla de *integración*, no de síntesis). Esta vocación integradora —que hoy me atrevo a calificar de característica de la inteligencia mestiza en México— subsistiría en el gobierno autoritario de Porfirio Díaz, en la filosofía de Francisco I. Madero, en los *planes* de las facciones revolucionarias y en la sucesión de presidencias posteriores a la Revolución.

Dicho de otra manera, los liberales, verdaderos forjadores de la nación, tanto que, como dice Jesús Reyes Heróles, para ellos ‘‘nacionalidad y liberalismo fueron una misma cosa’’, aunque por venir de la trayectoria de Bustamante condenaban el pasado vi-reinal al que consideraban un largo paréntesis de opresión, tampoco parecían requerir para sus políticas de fórmulas populistas

o vernáculos desprendidas de la convergencia —propiciada por el *antigachupinismo* independentista— entre los dirigentes criollos y las masas indígenas y mestizas.

3

Las tres décadas siguientes al primer imperio (el de Agustín de Iturbide) fueron de convulsiones continuas debido a los cuartelazos y las luchas de facciones. A lo largo de este tiempo, o sea, más o menos hasta la Constitución liberal de 1857, como lo ha señalado el investigador Agustín Basave Benítez, el liberalismo en general hizo caso omiso de la población indígena. A los liberales debe de haberles parecido que la solución a los problemas de los indígenas estaba dada: consistía en el igualitarismo teórico de su doctrina. Los indios desaparecerían para ser sustituidos por unos abstractos ciudadanos mexicanos.

Sin embargo, en la medida en que la causa liberal ganaba trabajosamente terreno y se consolidaba, le salieron al encuentro tres circunstancias constitutivas de la espinosa realidad a que se enfrentaban. Esas circunstancias eran: una, la anarquía política y social reinante que interpretaron como resultado de la heterogeneidad racial del país; dos, en abono de lo anterior, la inexistencia de vínculos objetivos entre los grupos étnicos de la nación, ausencia evidente sin ir más lejos en la Guerra de Castas estallada en Yucatán en 1847, y que seguiría chisporroteando medio siglo más tarde; tres, la necesidad de reclutar entre el pueblo bajo tropas, primero, para la guerra civil contra los conservadores, después para combatir a los franceses, y al final para dotar a la República Restaurada de un ejército *ad hoc*.

El enfrentamiento de tales hechos, más una evolución ideológica del liberalismo mexicano en este aspecto —no explorada a fondo todavía— hizo que los dirigentes de la constelación juarista se plantearan, por encima de su preocupación dirigida a liquidar la mentalidad estamental del virreinato, la urgencia de unificar el país solucionando su heterogeneidad étnica. Esto sucedía de seguro como parte del proceso por el cual la generación de los liberales ya estaba descubriéndose a sí misma como lo que era: una vanguardia de forjadores de la nación, compuesta por una emulsión de criollos, mestizos e indígenas, encabezados por un líder zapoteco de prestigio universal. Una colectividad donde no se sentían distinciones de raza o de origen. Una tesis viviente para la acción que, con Ignacio Manuel Altamirano, no tardaría en traducirse en la primera

política cultural moderna. Fue en esa coyuntura donde el mestizo cobró conciencia de su papel histórico. Ahí empezó a afilar la punta de la teoría sobre lo que Basave ha llamado la mestizofilia.

Estamos hablando de una línea que pasa, arrastrándolos, entre los extremos de Bustamante y Alamán, con la aspiración de desembocar en una teoría universalista. Esa línea —para limitarnos a los jalones principales— va del filólogo, historiador y estudioso de las lenguas indígenas Francisco Pimentel (1832-1893), al político, historiador y escritor Vicente Riva Palacio (1832-1896), al eminente historiador, escritor y educador Justo Sierra (1848-1912), a quien personifica “inigualablemente” —según Basave— la transición del régimen autocrático de Porfirio Díaz a la Revolución Mexicana, esto es, a Andrés Molina Enríquez (1868-1940), precursor del movimiento, etnólogo, teórico del agrarismo, al antropólogo y sociólogo Manuel Gamio (1883-1960), y, finalmente, diría yo, a una especie de bifurcación donde, por un lado, sigue su trayecto la antropología mientras, por el otro, el del pensamiento más centradamente humanístico, surgen nombres como el de José Vasconcelos y Octavio Paz.

Es la línea donde se registra por parte de los mestizos la toma de conciencia de su ascenso histórico, y donde, como consecuencia, se martilla y desarrolla el tema del mestizaje como proceso instrumental para formar esa “nación verdadera” que dice Pimentel, donde los indios terminarán diluidos por los blancos, que, según Riva Palacio, será el lugar donde se proyecta “crear una nueva raza para formar la nacionalidad mexicana”. Riva Palacio especulaba que, en el siglo XVI, los españoles detestaban a los mestizos “porque eran el germen poderoso de un pueblo nuevo”, lo cual se había confirmado por cuanto los mestizos fueron quienes asumieron el papel de libertadores de un pueblo oprimido, por lo que terminaron teniendo la exclusiva de la nacionalidad mexicana. Justo Sierra, en quien al socaire de los treinta años de la *pax porfiriana* se da la eclosión de una conciencia histórica incipientemente madura, reduce la cuestión de los indios a la de la inevitable transformación por la que deben pasar; de hecho, muchos de ellos ya se han “transformado”, esto es, “se han transformado en nosotros, en los mestizos”, entre los cuales se coloca él mismo. Observa Basave que el concepto que Sierra tiene del mestizo es tanto étnico como sociológico, rasgo este último que representa una apertura importante en el tratamiento de la cuestión. Los mestizos son, para Sierra, la incipiente clase media porfiriana de fines de siglo, la suya propia. Defiende a su “raza

híbrida'' recordando cómo la Independencia y la Reforma fueron ''actos de inmensa energía de la *raza bastarda* de México''. Con Sierra, el México positivista muestra el alto grado de aceptación implícita de lo indígena que, al decir de Basave, había alcanzado ya, contra lo que se supone en general, la intelectualidad porfiriana.

Andrés Molina Enríquez vivió el derrumbe del Porfiriato, el triunfo y tragedia de Madero, las marejadas de ese colosal fenómeno que los mexicanos llamamos Revolución y fue a la postre una guerra civil entre facciones revolucionarias y el México posrevolucionario hasta el final de la presidencia de Lázaro Cárdenas. En la posrevolución tuvo tratos con el caudillo de caudillos, Álvaro Obregón, pero también con Emilio Portes Gil, arciso Bassols, Diego Rivera y en general con la plana mayor de la política y la cultura. Intervino en la redacción del artículo de la Constitución referido a la reforma agraria. Su obra prefigura paradigmáticamente al llamado nacionalismo cultural revolucionario.

En su pensamiento sobre la formación de la nacionalidad imbrica el tema de la lucha de razas (por influencia de Ludwig Gumplowicz, sociólogo austriaco, 1838-1909, quien traslada el darwinismo social al plano étnico y que, por lo tanto, además de anticipar las teorías nazis, tendría hoy, en este fin de siglo, una terrible actualidad) con el de la mezcla de la raza española con la indígena.

''El elemento étnico --escribe-- llamado a hacer la nacionalidad mexicana ha sido formado por el cruzamiento del elemento étnico español y del elemento étnico indígena, y era el elemento mestizo''. El general Porfirio Díaz, con su Plan de Tuxtepec (1876), consolida los triunfos mestizos de la Reforma y la República y da forma a la etapa ''integral'', esto es, la que perpetúa ''el periodo de la nacionalidad''. Aquí lanza Molina Enríquez una fórmula donde se evalúa la historia de los procesos políticos de México según su correspondencia con la evolución del problema racial: ''El mayor beneficio que debemos a la forma republicana es el de haber hecho la igualdad civil que ha favorecido mucho el contacto, la mezcla y la confusión de las razas, preparando la formación de una sola''

Hacia finales de su vida abandona su aparente equilibrio mestizófilo y parte al grupo de los mestizos en dos: los indiomestizos y los hispanomestizos. Mantiene el mestizaje como una culminación, pero ahora lo plantea desde el lado del indígena, lo que lo lleva a predicar el rescate de la cultura prehispánica en detrimento de la cultura española. Ahora sostiene que se debe liberar a los indios de la presión de la cultura occidental a fin de que eleven ''su influencia

mental” hasta donde sea necesario “para enfrentarse a la mentalidad blanca”, y añade que “en la unificación mental de los indios está el nudo central del secreto de su salvación, y el punto de partida de la elaboración definitiva de la nueva cultura mexicana” y posiblemente de “la continental”. En los últimos cinco años de su vida se dedicó a difundir en cada número de su periódico agrarista *El Reformador* sólo el punto de vista de los indios y los indiomestizos “que actualmente —decía— no tienen representación en la prensa del país”.

4

Es imposible en tan corto espacio recoger con todos sus matices la génesis y el desarrollo de esta corriente de pensamiento, tanto menos cuando se llega a Molina Enríquez. Por consiguiente, me he limitado a exponer *per sommi capi* un tema que, siendo básico para entender la historia y la cultura de México, no suele llegar al lector español, o sea que el independentismo liberal de orientación populista, hecho una carne con el ascenso histórico de los mestizos, fue utilizado con creciente conciencia cual instrumento para crear una cultura donde la mestizofilia destaca entre los instrumentos principales para construir el país.

Como se ha visto, superado el periodo propiamente bélico de la Revolución, el tema de la mestizofilia cerró en la obra de Molina Enríquez la fase durante la cual, en el trentenio del Porfiriato, se trató de consolidarlo en el clima positivista de ese periodo y de darle una sólida base científica a partir del evolucionismo de Spencer y Darwin, y por supuesto, de la filosofía de Comte. En la posrevolución aparece la influencia de autores como Élisée Reclus, Ernst Haeckel, Ludwig Gumplowicz y Pasquale Stanislao Mancini, o sea, una constelación intelectual, donde luego ciertas figuras resultaron precursoras del racismo alemán de nuestro primer medio siglo.

Sin embargo, como hemos visto, a la postre el evolucionismo permitió a Molina Enríquez abrir otra vez las hojas de la tijera formada por las ideas de Bustamante y Alamán, pero adelgazadas al punto de que, no obstante permanecer atornilladas en su trabazón por la ideología-mito de la mestizofilia, parecían destinadas a no cerrarse jamás.

En la última fase de sus trabajos, Molina Enríquez se inclina por reinterpretar la fusión indio-criolla en el sentido de exaltar antes que nada, y sobre todas las cosas, la originalidad, la identidad y en

suma la validez no del indio antiguo, sino del moderno, su cosmovisión y sus instituciones comunales. O sea, termina por rechazar la hipótesis de la criollización de los indios, para sostener la de la indigenización de los criollos.

Por otro lado, la manera como Molina Enríquez funde la ideología de la lucha de razas con hechos políticos cruciales y con análisis de los problemas económicos de México, vistos en su generalidad como el horizonte de los problemas económicos y sociales específicos de las poblaciones indígenas, ha dado pie para que comentaristas de las últimas dos décadas descubrieran en sus ideas la sombra de Marx. Pero no hay tal porque, como afirma Basave, Molina Enríquez no quiere una sociedad sin *clases*, sino una nación sin *castas*, no obstante lo cual se puede pensar que sus reflexiones, de todas maneras, sirvieron como puente para que la cuestión transitara, a la larga, hacia el marxismo, de la misma manera como la cuestión del Tercer Mundo y el subdesarrollo llevó a enfocar con la lente del materialismo científico el papel de las poblaciones autóctonas frente a las causas de su liberación y su incorporación a la modernidad.

5

EL pensamiento de Molina Enríquez —apenas ahora se advierte— en un cierto modo marca un punto de llegada, es una terminal de la reflexión en torno a las razas heredada del virreinato, como parte de la depuración de esa forzada herencia. Lo más importante, a mi juicio, es que a partir de él la tendencia a interpretar la tija mestizófila inclinándose hacia la punta indígena, acabó —por obra de seguidores y discípulos suyos, y por efecto de la entrada en México de las corrientes antropológicas modernas, empezando por la influencia de Franz Boas y su teoría del relativismo cultural, cuyo vehículo fue Manuel Gamio, discípulo suyo en Nueva York en 1909-1911, los años clave de la revolución de Madero— convirtiéndose en lo que es el indigenismo moderno.

Los miembros de mi generación, estudiantes de preparatoria a fines de los treinta, todavía presidente Lázaro Cárdenas, ante un liderazgo que había nacionalizado el petróleo y los ferrocarriles, que había repartido el agro, que había removilizado, esta vez en pos de causas directamente sociales, a las masas campesinas y obreras; envueltos como estábamos en un clima embriagador de nacionalismo cultural, donde eran figuras descollantes y abrumadoras los grandes muralistas, en su mayoría miembros activos del Partido Comunista;

lectores que éramos de la *novela de la Revolución* y espectadores del cine nacionalista y pseudorrural de aquellos años, vivíamos los ritmos de una marcha nacional, bailada por una no bien definida senda mexicana hacia un socialismo paradisiaco, mezcla —según las imágenes de Diego Rivera— del edén precortesiano y la explosiva energía del marxismo-leninismo. Pero ante todo *nosotros* éramos indigenistas, *nosotros* reverenciábamos a la madre tierra, *nosotros* exaltábamos las hazañas intelectuales de los pueblos mesoamericanos, excelsos astrónomos, matemáticos, arquitectos, guerreros, casi un espejo *avant la lettre* de lo que debía ser el comunismo cuando al fin llegara a la meta. *Nosotros* —cada uno— éramos la raza, escuchábamos la voz de la sangre. Hoy, cuando uno, mexicano, lee sobre los meandros del racismo y el irracionalismo en el siglo xx, tiene un inevitable estremecimiento de alarma. Cuando lee cómo en la Alemania de la República de Weimar, ante los apologistas de la modernización que ensalzaban a ultranza el ‘‘americanismo’’ de los ‘‘dorados veinte’’, toda una legión de pesimistas, a punto de fundar un neopaganismo para un milenio, denunciaban la jungla de asfalto de las ciudades y abrazaban la doctrina de *Blut und Boden* (sangre y suelo), no puede menos de experimentar en retrospectiva una curiosa mezcla de desazón y vergüenza.

Pero lo que importa subrayar aquí es que, como remate de su reflexión, Molina Enríquez nos hace conscientes de dos realidades: una, que el indigenismo mexicano es un fruto del pensamiento liberal en su veta histórico-social, por donde se plantea el mestizaje como solución unificadora de la heterogeneidad y las desigualdades de México; otra, que el indigenismo, a la postre, viene a ser el fruto de la acción de los grupos dirigentes educados en el pensamiento y los valores de Occidente. En la progresiva elaboración del indigenismo los indígenas no han participado jamás, ni participan hoy. El indigenismo ha sido y sigue siendo una actitud y un impulso de acción de arriba a abajo, nunca de abajo a arriba.

A fines de los treinta, en la universidad, aunque aún vivía, no se nos hablaba de Molina Enríquez ni de la doctrina del mestizaje. Tampoco del liberalismo, como una corriente política actual, aunque se intensificaba, significativamente, el culto de Juárez, pero el Juárez monumental, el Juárez pétreo, la encarnación de virtudes *indias* como la impasibilidad y el rigor ante los enemigos. Es más, la preocupación por el liberalismo casi desapareció y no fue rescatada por Jesús Reyes Heróles sino hasta 1961, aunque Daniel Cosío

Villegas ya en 1948 había puesto en marcha su inmenso proyecto de *Historia moderna de México*, cuya ejecución duró muchos años. Esta obra fue el arranque de la historiografía moderna de México cuyos hallazgos han permanecido curiosamente marginados en una especie de *ghetto* intelectual de alto nivel. Es decir, sus conceptos no han "bajado" de la academia a la mentalidad o al imaginario popular. En las escuelas mexicanas no se enseña liberalismo. Sólo hoy, la corriente ha resurgido pero englobada en el concepto del *neoliberalismo* rapaz y despreciable que hoy agitan las izquierdas en sus banderas. Pero dejemos el tema así abocetado.

A fines de los treinta, repito, ya no se hablaba de Molina Enríquez, ni de mestizaje, ni de liberalismo. Por una razón, a saber, porque en un clima donde ya era incipientemente hegemónico un indigenismo religado con irracionalismos, como lo acabo de describir, y donde bullían sueños de revoluciones antiburguesas, ya estaba bien configurada una contraposición neta entre el universo de la cultura y el mundo de la política. El primero se identificaba con la matriz creada por José Vasconcelos; el segundo, con el poderío fáctico de los caudillos sonorenses, los triunfadores definitivos de la Revolución y los creadores del aparato de poder que habría de durar sesenta años. Y puesto que ese aparato y sus hombres eran de la estirpe liberal, como Madero también, como Porfirio Díaz, ya se les rechazaba instintivamente, y junto con la tesis del mestizaje. Al terminar el gobierno de Cárdenas, en 1940, el indigenismo ha ganado la partida.

6

AQUÍ un paréntesis. No se puede continuar si no se hace un breve comentario sobre la figura, por lo demás principalísima para la historia moderna de México y su cultura, de José Vasconcelos.

Hacer una síntesis de esta controvertida pero inevitable figura es en extremo difícil en el corto espacio de un ensayo como el presente. En estos días se está haciendo el esfuerzo de enfocarlo como un hombre que intentó repetir en 1929 la hazaña de Madero en 1911 y que, apelando a la ortodoxia de la Revolución Mexicana, es decir, el maderismo, quiso poner fin al caudillismo posrevolucionario mediante unas elecciones democráticas que lo llevaran a la presidencia de la república. Apunto este rasgo antes que su histórica hazaña de generador de la gran cultura mexicana de principios de siglo, para destacar su entronque original con el liberalismo. Sin embargo, el

liberalismo en él desemboca, como en otras figuras de su generación (Alfonso Reyes, Antonio Caso), en el idealismo antipositivista de fines de siglo, en cuanto que todos ellos se habían propuesto combatir el positivismo erigido casi en ideología instrumental de la dictadura de Porfirio Díaz. Esa posición, en Vasconcelos, desembocaría, durante la etapa de su real grandeza intelectual, en un nacionalismo democrático, civilizado y, respecto de México, civilizador *desde arriba*, o sea *incorporador* a la alta cultura de los grupos al margen de ésta, sobre todo los indígenas.

De todo esto —el lector lo habrá advertido ya— se desprende que Vasconcelos es una suerte de anti-Molina Enríquez, en cuanto éste es hechura de un liberalismo positivista que lo lleva a fundar sus teorías en esa corriente de pensamiento que pasa en el siglo XIX por científico y desemboca en la teoría darwinista de la lucha de razas.

Lo curioso es que Vasconcelos sufre la influencia de Molina Enríquez, la incorpora a su humanismo liberal (que, como dice José Joaquín Blanco, en la primera mitad del siglo XX “se escinde en tendencias antagonicas: o se proletariza y se vuelve populista, y hasta socialista, o incluso tiene posiciones racistas”), y de ese acto fecundador saca su libro *La raza cósmica* (1925).

Un hilo de Ariadna en el intrincado laberinto de la cultura vasconceliana podría ser la leyenda que le puso al escudo de la Universidad de México, diseñado por él cuando fue nombrado rector en 1920: *Por mi raza hablará el espíritu*, “pretendiendo significar —escribiría años más tarde— que despertaba nuestra raza después de la larga noche de su opresión”. No lo dice Vasconcelos, pero no es difícil ver ese lema como la consecuencia de una rumia posromántica de Hegel cuyo resultado era la visión de una Iberoamérica donde culminaría la historia. En palabras de Blanco, para Vasconcelos

América era el continente de la síntesis, reunía y conciliaba todas las posibilidades geológicas, étnicas, culturales, estéticas del planeta. América no era la periferia, sino el centro; no la prehistoria, sino el porvenir; no el desecho, sino el paradigma humanista del mundo. En América se habrían de dirimir las divisiones humanas en un monismo cósmico.

Señalemos de paso que no es difícil advertir hoy la palpitación de este pensamiento, para no ir mas lejos, en la obra del filósofo Leopoldo Zea (formado en el seminario de historia de las ideas de

José Gaos) o en el universo febril de Gabriel García Márquez y, en general, de la novela del *boom*.

El fruto de todo eso sería, como decíamos, *La raza cósmica*, donde Vasconcelos toma la veta de la mestizofilia tal como la encuentra en Molina Enríquez y la saca a luz como proclama de la desaparición y abolición de las razas por medio de un mestizaje universal que conducirá a la Unidad Humana étnica y universal. Cuando eso suceda la humanidad llegará al quinto estado en la travesía histórica de las civilizaciones: el estado filosófico o estético (raza cósmica), expresado en una cultura iberoamericana, que sería la Energía Total.

Tanto fuego, tanto empeño por reclamar para nuestro continente la generación de un "hombre total", no impidió que el pensamiento vasconceliano sucumbiera ante los peores pecados del siglo. Puede haber sido por efecto del desencanto provocado por el fracaso político, pero es más probable que fuera consecuencia de los irracionalismos que, por partida doble, le llegaron por el lado del pensamiento positivista tanto como del idealismo decadentista que era el suyo. El José Vasconcelos posterior a 1929 dio en un aristocraticismo cultural adverso a las masas y a la cultura popular, y campeón de un hispanismo para el cual la redención estaba en la Nueva España, convertida en patria ideal, y en España misma: una España *hiper*, agigantada, que sorprendería a muchos españoles actuales. En su último periodo fue partidario de Hitler, de Mussolini, de Batista y, por supuesto, con ardor, de Francisco Franco. Convenía que una "mano fuerte" defendiera la raza, las costumbres, la personalidad y la soberanía, así como el hispanismo y la religión católica.

Todo esto parece complicado, y lo es. Pero no termina aún. Porque en lo específicamente político, Vasconcelos, con su tesis de que, entrados en la fase reestructuradora de la posrevolución, los mexicanos debían liberarse de los bárbaros caudillos militares y ser gobernados por la luz de la *intelligentsia*, es decir, él y la clase media ilustrada que lo apoyaba, se lanzó a disputar el poder a los ciudadanos "armados". En 1929 sucedieron dos cosas importantes: Vasconcelos perdió, en una campaña durísima, aperdigonada de asesinatos, la elección para presidente de la república; y se creó, mediante la fusión de varios centenares de partidos y grupos locales, el Partido Nacional Revolucionario, lejana matriz del actual PRI. Lo que en definitiva se tradujo en una división destinada a no sanar nunca, un

amor-odio perdurable, una hostilidad permanente, con paréntesis en algunas alianzas tácticas, entre los gobiernos "emanados de la Revolución Mexicana" y la clase media culta, destinada a aumentar con el desarrollo urbanístico y la industrialización de este siglo.

7

RECAPITULEMOS: cuando la línea político-cultural, por la cual se puso de manifiesto el ascenso de los mestizos, es tomada por Molina Enríquez ---quien cronológicamente está a caballo entre la pre-revolución, la revolución y la posrevolución---, se descompone en varias tendencias o corrientes, como hemos apuntado. En esas tendencias, por supuesto, son fácilmente captables las dos doctrinas "criollas" de Bustamante y Alamán, coincidentes ambas en la propugnación de un mestizaje definitivo, vehículo y protagonista de lo que hoy llamaríamos el fin de la historia de México, o inclusive de la historia sin más.

Empero, el haberse inclinado Molina Enríquez por la *indigenización* de criollos y europeos, en cuanto opuesta a la criollización de los indígenas, inclinó tanto la balanza por la parte de estos últimos que la volcó y dio pie, como hemos visto, al indigenismo actual, aunque éste tomó otros rumbos. Por otro lado, un personaje influyente como Manuel Gamio, no obstante que también él era mestizófilo, contribuyó a consolidar la tendencia indigenista en cuanto por sus estudios de antropología en el extranjero, y su contacto con Franz Boas, abrieron en México otras perspectivas y enfoques sobre las culturas periféricas o marginadas.

Además, en el auge y ulterior hegemonía del indigenismo convertido en fundamento del nuevo nacionalismo ---en sus varias versiones gubernamentales y no gubernamentales--- fue decisiva la movilización de masas, sobre todo rurales, desatada primero, a finales del siglo, por la industrialización finisecular del trentenio de Porfirio Díaz, y sucesivamente, en los comienzos del siglo xx, por el hervor bélico ("la fiesta de las balas", la llamó Martín Luis Guzmán) que estalló, ante todo, por efecto de la revolución de Madero, y después como resultado de la guerra civil de siete años. La consecuencia del épico paseo que seres humanos hasta entonces reclusos en sus comunidades se dieron por el territorio (sobre todo en la fase de la guerra civil, cuando verdaderos ejércitos recorrieron combatiendo el país: Pancho Villa llegó a mandar sobre cincuenta mil hombres) fue que los invisibles se hicieron visibles, y quienes no tenían ningún

peso en la historia lo adquirieron. La irrupción física del pueblo bajo en la escena, con armas en la mano, no podía menos de acabar de teñir fuertemente de indigenismo la concepción de lo nacional.

8

SUELE decirse en México que primero se construyó el Estado y después la nación (lo mismo podría decirse de los demás países iberoamericanos, y desde luego, de los Estados Unidos, dicho sea de paso). Eso significa que, en principio, la nación ha sido obra del intelecto. Un intelecto afinado en el Siglo de las Luces. Pero también significa algo más, de no menor importancia, a saber que, puesto que como nación somos todavía una obra inconclusa, seguimos siendo un país que aún va configurándose como obra de la mente, aunque en estos fines de siglo ya no ilustrada ni del todo racional.

Digo, porque a partir más o menos de 1940 (conclusión de la presidencia izquierdizante de Lázaro Cárdenas, primer año consumado de la Segunda Guerra mundial y fallecimiento de Molina Enríquez) se abre un ámbito al que en un primer momento hubiera llamado territorio parcialmente explorado, pero al que hoy llamaría territorio que es creado en la medida en que se cree explorarlo, o sea, en la medida en que se va pensando sobre él. Dicho de otra manera, México continúa, como en el principio, siendo una nación a la que se "hace" desde el intelecto, aparece como un espacio móvil cuya extensión está formada por definiciones o reflexiones que ya se sobreponen, ya se oponen, o, en ciertos casos, se quedan al margen o a la zaga de tal o cual tendencia, sin que todas ellas logren aún conformar un *ensemble* definitivo sobre cuya base sea permitido afirmar: esto, desde aquí hasta acá, es México. Quizá por eso entre nosotros todavía no existe de la nación uno de esos mapas resultantes de un buen cultivo de la historia de las ideas, en el sentido, por ejemplo, de un Isaiah Berlin.

Ha habido, por ejemplo, logros de cultura tan notables como la reflexión sobre lo mexicano que, abierta por Samuel Ramos en 1934, apoyado en Adler y el freudismo, ensaya un psicoanálisis de la nacionalidad. Esta meditación culmina en 1949 con *El laberinto de la soledad*, de Octavio Paz, libro aún de lectura obligada. El célebre ensayo de Paz no es, dice su autor, "sobre una quimérica 'filosofía' del mexicano; tampoco una descripción psicológica ni un retrato. El análisis parte de unos cuantos rasgos característicos para ense- guida transformarse en una interpretación de la historia de México

y de nuestra situación en el mundo moderno'. La mirada de Paz es tanto más aguda por cuanto ha sido afinada por su vinculación apasionada con el surrealismo. Pero la *quimérica* 'filosofía' sobre lo mexicano se dio a principios de los cincuenta. Su meta habría sido, según uno de sus representantes, Emilio Uranga, crear a manera de culminación "de los últimos cincuenta años" de filosofía mexicana "un humanismo que se estima como el reflejo más adecuado de las realizaciones de la Revolución Mexicana": ese humanismo, dice, se ve hoy suplantado por un "humanismo" importado por la burguesía, que ya no se identifica con el otro, de "las metrópolis de las que es dependiente económicamente". De la filosofía propiamente dicha de lo mexicano, fue partero *nititante* José Gaos, en cuya cátedra los participantes en el movimiento se hicieron de sus instrumentos, sobre todo la husserliana reducción fenomenológica. Algún fundador de esta corriente, por ejemplo, Luis Villoro, es hoy un exaltado defensor del neoindigenismo de este último decenio del siglo.

9

PERO lo que importa subrayar aquí es que, por debajo de todo esto, y en lo que respecta al indigenismo, está implícito ese rechazo del poder de los caudillos, cuya primera encarnación es Vasconcelos, y junto con ese rechazo, otro más, de carácter más profundo, contra el liberalismo, puesto que era la *infraestructura* en la cual se apoyaba la gestión del poder posrevolucionario. Desde el momento mismo de la fundación del PNR (hoy PRI) se le sintió variante del mismo liberalismo que había alimentado a la dictadura de Díaz. Y junto con el liberalismo se rechazaba también la mestizofilia, ideología acompañante del ascenso de los mestizos.

Esta actitud generó en los años veinte, en el campo de las ciencias sociales, o más concretamente, en el terreno de los estudios antropológicos, donde por influencia de Franz Boas se emprende una investigación centrada en el estudio de los grupos indígenas.

Ahora bien, entre las áreas ignotas de nuestra cultura, a donde no ha llegado la escarda de esa historia de las ideas arriba mencionada, ésta referida a la antropología es una de las menos cartografiadas. Yo no conozco ningún libro sobre la evolución de las ideas antropológicas en México. Lo deploro porque no puedo dar un bosquejo fundado acerca de cómo se desarrolló la corriente predominante: la antropología de izquierda. Sólo sé, por experiencia

directa, que el fenómeno se dio, que los representantes de la corriente terminaron por ser hegemónicos en el Instituto Nacional de Antropología e Historia, de cuya escuela literalmente se apoderaron, y que los antropólogos de campo, que convivieron en las comunidades indígenas, empezaron a enfocar su labor con criterios políticos de redención social de aquellos pobladores de México, los más excluidos de la vida nacional.

Este movimiento seguramente tiene como punto de cristalización el momento en que un comentarista de Molina Enríquez vio en la obra de éste la presencia de Marx puesta de manifiesto mediante la simple operación de cambiar el concepto de *raza* por el de *clase* (Luis Chávez Orozco, autor de una *Prehistoria del socialismo en México*, 1936).

En el marxismo latinoamericano el camino hacia la revolución no pasa necesariamente por los hitos históricos del marxismo clásico. En América Latina no existió nunca un proletariado industrial capaz de constituirse en portador de la revolución; al contrario, todos los grupos y todas las etnias, donde las hay, pueden ser sujetos revolucionarios, ninguno es *Lumpenproletariat*. Mucho menos ahí donde los confines entre etnias y clases se han vuelto fluidos o borrosos. Tiene razón Basave, contra el *Homo economicus*, o quizás al lado de él, en América se erige un *Homo ethnicus*, sin excluir que ambos sean la misma cosa.

En torno a este núcleo se verificó, sobre todo a partir de la segunda posguerra, una conmixión de marxismo ortodoxo, pensamiento crítico a la manera de la Escuela de Frankfurt, antiimperialismo racial —en el modo de Frantz Fanon y la corriente de la negritud (Senghor, Césaire)— y maoísmo. A esto habría que añadir frutos de la reflexión —y la acción— continental nuestra como la obra del peruano José Carlos Mariátegui, quien maneja la metodología marxista con ribetes indigenistas, la conversión de Fidel Castro al marxismo-leninismo en su versión cubana, el quijotismo del Che Guevara, el movimiento tupamaro y *last but not least* la Teología de la Liberación, nacida al mundo en la Conferencia Episcopal de Medellín, Colombia, en 1968, y puesta en marcha por el brasileño Leonardo Boff y el peruano Gustavo Gutiérrez —acuñador éste del término—, que se proponía vincular el proyecto divino de la redención con la lucha contra los opresores. Si bien algunos de estos personajes y corrientes son posteriores a los hechos, todos ellos tienen algo que ver con el 68 en Italia, Alemania, Francia y México. Es decir, arrancan de las revueltas estudiantiles y su ideología,

o las preceden. En México, donde como se sabe el conflicto del 68 desembocó en la matanza de Tlatelolco, el 68 puso al descubierto, más allá de toda discusión, la esencial hostilidad de la clase media ilustrada para con el régimen imperante de partido casi único. El heredero del liberalismo.

Volvamos a la antropología en sus relaciones con otras ciencias sociales y mencionemos, ahora sí, muy a las volandas, la influencia ya en tiempos próximos, como corrientes, de la etnometodología, el estructuralismo, el postestructuralismo, la semiótica y la antropología interpretativa. Y como nombres, para dar sólo algunos, Bronislaw Malinowski, Robert Redfield, Claude Lévi-Strauss, Jean Baudrillard, Jacques Lacan, Louis Althusser. Añádase la influencia del pensamiento social estadounidense hoy día ejemplificado en la ideología de la *political correctness*, que está convulsionando la vida académica de las universidades de ese país, y se tendrá una idea aproximada de la mar doctrinal a donde fue a dar la corriente mestizófila del liberalismo mexicano.

Yo diría que la culminación del indigenismo de hoy es un libro que está teniendo serias repercusiones sociopolíticas, y que sin duda ha aportado instrumentos de lucha a nuestra Teología de la Liberación que ya empieza a ser llamada "teología indígena". Ese libro es *México profundo* (1987), de Guillermo Bonfil. Su tesis es que la mayoría abrumadora de los mexicanos continúa adherida a la matriz cultural de las civilizaciones mesoamericanas. Por eso, dicha mayoría, en particular las etnias que mantienen su singularidad, forma ese México profundo del título. El México en apariencia moderno de las ciudades, donde vive una minoría occidentalizante, es el México imaginario, o casi sería mejor decir superficial, donde se diseñan proyectos modernizadores destinados al fracaso. La fórmula del México profundo, como suele suceder en tales casos, se fugó del libro y fue tomada como bandera por el nuevo indigenismo, en su extensa difusión entre las clases medias ilustradas y menos ilustradas, aunque también ha echado raíces entre amplios grupos del subproletariado rural acabado de incorporar a las urbes.

De ese mismo concepto se nutrió en México el rechazo anti-hispánico provocado por el Quinto Centenario del Descubrimiento (o del Encuentro de Dos Mundos, consigna adoptada para calmar los ánimos). De ahí, a su vez, brotó la fórmula utilizada por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, levantado en armas el 1o. de enero de 1994, en Chiapas. Según esa fórmula, que hoy repiten todos y cada uno de los más de un millón de indígenas que, entre tzeltales, tzotziles, tojolabales, mames, chujes, etc., hasta sumar nueve

etnias, pueblan el estado, no hay entre los suyos ningún individuo que no sea en sí y por sí carne y testimonio de los 500 años de sufrimientos y opresión acumulados a partir de la Conquista. Esos 500 años convierten a los demás mexicanos en deudores de un inmenso rezago de justicia social, política y económica del que los indígenas son los acreedores: “La lista de agravios en contra del pueblo indígena de nuestra diócesis —escribe el obispo Samuel Ruiz en su Carta Pastoral entregada al papa Juan Pablo II en Izamal, Yucatán, en 1993—, en el horizonte de la historia de estos 500 años, es muy larga”.

10

Por fin llegamos al centro de nuestro tema: la crisis de la cultura mexicana hoy. Un hoy tan actual, tan de la hora, para el ensayista, de escribir estas líneas, como para el lector de leerlas, un hoy cuyo amanecer tiene fecha: el 1o. de enero de 1994, día en que salió de la sombra en Chiapas el Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Un ejército indígena con banderas de reivindicaciones étnicas, pero que se proponía avanzar sobre la capital para derrocar al mal gobierno.

No es éste el lugar para mostrar cómo tras la escenografía indigenista se persiguen metas revolucionarias, es decir, homólogas con la revolución que se desmoronó en 1989. Lo significativo en el caso de Chiapas es que el alzamiento, para ser, hubo de apoyarse en unas etnias situadas en unas condiciones particulares que fueron *humus* fecundo para la siembra de la Teología de la Liberación, al cuidado de un obispo militante y ambicioso. El trabajo pastoral del prelado (es recomendable la lectura de la Carta Pastoral antes mencionada, en realidad un sorprendente plan político) logró imbuir a los indígenas de una ideología redentorista en sentido activo, ahí donde el discurso del materialismo histórico de *agitprop* anterior no había hecho mella en su conciencia.

Aunque la labor preparatoria del ya célebre subcomandante Marcos duró diez años, no cabe duda de que fue, paradójicamente, estimulada por el derrumbe del comunismo, lo mismo que por otra crisis de interés más directo para los latinoamericanos, la crisis del régimen cubano. En la situación cultural de México, la caída del soviétismo no fue una tragedia terminal, porque el pensamiento de izquierda disponía de otros nutrimentos históricos presentes, vivos y

actuantes en la realidad nacional. Una realidad, por otra parte, como ya he dicho, que aún no está acabada, que aún sigue ofreciéndose, arcilla a la mano del alfarero, a una *intelligentsia* supremamente atraída por la heroica tarea de erigir un Estado para construir una nación: ¿qué mejor escenario podría concebirse para el voluntarismo desatado en estos fines de siglo y de milenio?

Puesto que la posibilidad revolucionaria para el EZLN se abrió en Chiapas, entre los indígenas de la región, y no entre los proletarios de las urbes. Puesto que en México existe efectivamente un problema de marginación de las etnias que hace patente esa heterogeneidad que ya preocupaba a los padres independentistas, para quienes era una cuestión capital la persistencia tácita de la división en castas de la sociedad virreinal. Puesto que dicha heterogeneidad, palpable hoy día en las disparidades socioeconómicas existentes entre los mexicanos, responde —aunque los mexicanos lo nieguen— a un racismo vergonzante que opone obstáculos al ascenso de los individuos tanto más infranqueables cuanto más ellos acusan rasgos nativos. Puesto que esta circunstancia explicaría la pasión que *pusieron* los mestizos por alcanzar el poder y erigirse en modelos del México Nuevo. Puesto que esa pasión, presente de manera muy concreta en la cultura mexicana, derivó como hemos visto hacia un indigenismo formulado y cultivado por las clases medias ilustradas hasta convertirlo en núcleo de nuestra singularidad. Puesto que inclusive mexicanos no *ilustrados*, por todo el conjunto de las razones anteriores, tienden a simpatizar con el movimiento chiapaneco, no puede sorprender a nadie que en el fondo de la crisis cultural de México, en este momento, arda el tema de la raza. Por eso el largo itinerario precedente. Se trata de una situación histórica y de una cuestión de la cual los lectores no mexicanos, españoles o latinoamericanos que sean, en muchos casos, no tendrán la menor idea (aunque no dejo de pensar en los países andinos, o en Paraguay donde se habla guaraní, o en Brasil donde los indígenas amazónicos están siendo exterminados).

¿Por qué hablar de crisis cultural en México? El EZLN, o sea, la causa indígena, promovió de manera casi instantánea una marejada de simpatías y adhesiones entre los sectores más visibles y, diría yo, clanistas de la clase intelectual, depositaria de los sedimentos antigobiernos del primer vasconcelismo consolidados después con la matanza del 68.

Estos grupos, en una operación mental característica de las viejas izquierdas, y siguiendo en esto las posiciones del EZLN,

están empujando su fermentación revolucionaria, en el sentido "tradicional", o sea, haciéndola avanzar tras el escudo de los lemas enarbolados por los indígenas, o por mejor decir, por los dirigentes criollos y mestizos de los indígenas, quienes para eso utilizan armas intelectuales de las que los indígenas carecen. El resultado ha sido una mezcla de activismo frenético desplegado en el clima de una pasionalidad candente. En las izquierdas latinoamericanas ha latido siempre un sentimentalismo que los europeos y estadounidenses bebieron a grandes tragos frente al icono del Che Guevara. Ahora, en México, ese icono ha sido sustituido por el de las máscaras del subcomandante Marcos y sus seguidores, una mezcla de sacro misterio revuelto con algo del estremecimiento que desde hace años suscitan los terroristas mediorientales con sus pasamontañas, que también tienen sus admiradores. Y lo que se proponía en las últimas etapas de la mestizofilia, esto es, procurar la mezcla de razas pero desde el indígena y no desde el blanco, ahora está convirtiéndose en el sueño de una revolución que implica la indigenización de México. En este momento, "los 500 años de sufrimiento de los indígenas" se han convertido en moneda corriente. Más todavía, el subcomandante Marcos ha descalificado las políticas desarrollistas de los gobiernos posrevolucionarios reclamando que el país, al igual que una columna de soldados, debe marchar al ritmo de los más lentos, esto es, los sectores más dinámicos deberían frenar sus impulsos de progreso y sujetarlos a la capacidad de las etnias. Y tanto él como el obispo Ruiz han puesto y siguen poniendo, cual modelo para el resto de México, las instituciones de los indios. En las actuales, lentísimas y resbaladizas negociaciones entre los representantes del gobierno y del EZLN, éstos insisten en que deben observarse los ritmos del "tiempo indígena".

La cuestión no ha quedado ahí. El filósofo Luis Villoro — para más señas vástago de republicanos españoles— ha sacado recientemente a la luz un artículo donde se refiere a los "usos y costumbres" de las etnias para afirmar que incluyen "sin nombrarla, una forma superior de asociación". Esa forma, que contrasta con la otra "menos perfecta" de la democracia representativa, tiene por modelo "la democracia directa". Claro que los indios no la llaman así, entre otras razones porque en sus lenguas la palabra *democracia* no existe, "pero si no tienen la palabra, sí poseen su práctica. ¿Cuántos nos percatamos —pregunta el filósofo— de que gran parte de nuestros compatriotas se rigen *de hecho* por una forma superior de democracia?". El principal obstáculo a la democracia indígena son

los partidos, sobre todo el PRI. Esa "pretendida *democracia* destruye la democracia directa". Lo que se necesita es una ley electoral que reconozca la legitimidad de las autoridades "democráticamente designadas en las comunidades, *sin pasar por los partidos*". Y termina Villoro: "Los pueblos indígenas han mantenido el ideal de una comunidad real, donde todos son solidarios con todos. ¡Tenemos tanto que aprender de ellos!".

11

Yo figuro en el otro ejército, el de los que no se suman a estos criterios, el de los que no creemos en el EZLN, ni en el obispo Ruiz, ni en la Teología de la Liberación. La experiencia del siglo XX nos ha enseñado a dónde van a parar estos movimientos cuando se hacen con el poder, los monstruos en que se convierten.

Pero también hay otras razones para que yo esté en la oposición. La fórmula de los 500 años de sufrimiento de los indígenas, eclosionada con la otra de que los indígenas son el "México profundo", es inaceptable. La que ya puede considerarse como la ideología indigenista del EZLN-Teología de la Liberación, adelanta la siguiente tesis: la historia de México tiene dos pisos, uno, el pegado a la tierra, es el piso de las etnias subyugadas por la violencia de la conquista, es el piso del país verdadero, perdurable, profundo. El otro, el piso sobrepuesto al anterior, sobre el cual se ha mantenido aprovechando la fuerza de éste, pero sin reconocerlo, es el piso del país no profundo, sino superficial, imaginario.

La historia oficial, la del México imaginario, donde se han sucedido proyectos de la nación impuestos a la realidad de abajo, pero sin un vínculo verdadero con ella, es simplemente el registro de una sucesión de regímenes espurios: el virreinato, los gobiernos abocetados a lo largo del primer medio siglo de vida independiente, la república liberal, el Porfiriato, los caudillos de la Revolución, los gobiernos posrevolucionarios, el mal gobierno de nuestros días. Esos regímenes han tenido una "realidad" deleznable, inclusive contingente, que ha dependido de su capacidad de oprimir a los indígenas.

La otra historia, la de abajo, la profunda, la real, consta de sólo un largo episodio: la opresión y los sufrimientos padecidos por los indígenas desde la Conquista. Pero no obstante el aplastamiento de cinco siglos, la realidad profunda es tan poderosa que, por serlo, ha impedido la consolidación de los proyectos elaborados por el México superficial. Si el liberalismo metamorfoseado en gobiernos

de la posrevolución ha fracasado y está fracasando en este momento, se debe a su "superficialidad", a su falta de vínculos verdaderos con el México verdadero. Pero esa situación está a punto de terminar. Cuando el fuego revolucionario encendido por las etnias de Chiapas termine de incinerar al armatoste neoliberal en que se ha convertido el aparato del poder, lo que era profundo brotará con fuerza de géiser en la superficie. Lo oculto saldrá al descubierto, lo subterráneo subirá a la superficie. Y empezará otra era. Todo eso está implícito en las reflexiones anteriores del filósofo Luis Villoro; por eso lo he citado. Pero está explícito en lo que se repite todos los días en el estado de Chiapas.

Villoro compara la democracia superior de los indígenas con la inferioridad de la democracia representativa, de partidos. Al expresarse así no sólo amplía, elabora y consolida el discurso del subcomandante Marcos —quien, dicho sea de paso, es un mestizo de clase media, con ribetes de criollo, nacido en el norte, hijo de un pequeño empresario, y con educación universitaria—, sino también la ideología de guerra del obispo Ruiz, con lo cual trata de elevar a la categoría de fenómeno de validez universal aquello de lo que se trata en el fondo, a saber, de decretar el ocaso del liberalismo. A la tesis de Francis Fukuyama sobre el fin de la historia y el triunfo de la democracia liberal, el *neozapatismo* mexicano, en simbiosis con la Teología de la Liberación, condicionados ambos por el hecho de haber fundado una praxis de base indígena, contestan diagnosticando el fin de la democracia por obra de la muerte y resurrección del Espíritu, encarnado esta vez en los desheredados de la tierra transformados en guerreros de una nueva-vieja estirpe. Todavía no sucede, pero ya se lo ve venir: la izquierda mexicana, hecha vanguardia de la latinoamericana —y quizá también de una nueva izquierda europea, a juzgar por lo sucedido a lo largo de año y medio— pronto anunciará la palingenesia de Marx en Chiapas, en un medio que Marx no soñó ni remotamente y con unos "sujetos revolucionarios" (ya los llaman así en círculos académicos) que le hubieran parecido de otro planeta.

Pero esta embestida mestizo-indigenista contra el liberalismo (que es la verdad celada bajo las protestas actuales contra el "neoliberalismo") no sucede así como así. Por un lado, forma parte de eso que explicaría la multiplicación planetaria de los conflictos étnicos o el recrudecimiento de las tendencias separatistas, a saber, es ese fenómeno que Roberto Bobbio y Federico Coen han definido como el prevalecer de una *cultura del pertenecer*, que privilegia

las diversidades entre los seres humanos, por encima de la igualdad y solidaridad propias de las culturas universalistas. Más concretamente, se hablaría de una obsesión por la *identidad* que vuelve del revés el planteamiento igualitario propio de la tradición liberal.

Hay más. El surgimiento de la *cultura de la pertenencia* está en vías de acontecer frente a un horizonte donde asoman los nubarrones del retorno de un universalismo religioso adverso a los universalismos liberal y marxista. O sea, lo que estamos presenciando es una embestida contra la cultura cuya matriz fueron, primero, la Ilustración y su culto de la razón, y después, la Revolución Francesa, de donde posteriormente se desprendió el Estado-nación que llenó de sí los ámbitos universales en los siglos XIX y XX.

Puesta en este marco la crisis provocada por la aparición del EZLN en Chiapas significa, en términos de la realidad mexicana, la declaración de una guerra emprendida no contra el gobierno priísta para sustituirlo por otro, sino contra la república misma, contra el ideario universal de libertad que le dio el ser, contra el anhelo de fundar el ser nacional en la razón, dejando atrás la hierocracia del antiguo régimen novohispano. Porque al pensar en México, como en cualquiera de los países de América, se debe tener en cuenta lo siguiente: nuestra historia empezó en 1521, año de la caída de Tenochtitlán en manos de Hernán Cortés, pero nuestra construcción efectiva como nación, en un proceso consciente, pensado hasta los límites del pensar, empezó en 1808-1810-1812, fechas de tres revoluciones importantes para nosotros en cuanto partícipes del orbe iberoamericano, o sea, la revolución española, la revolución de independencia del padre Hidalgo, y la Constitución de Cádiz. Y de ahí, para nosotros, como para los países de Sudamérica, la cuesta arriba en cuya mitad estamos. Dicho sea en otras palabras, y retornando a México, en cuanto nación, *work in progress*, tenemos un comienzo muy preciso, somos un fruto, un fruto aún acerbo, del Siglo de las Luces. Atacar los ideales de la Ilustración, intentar la destrucción del liberalismo, derruir como se intenta nuestra historia, significaría para México volver al punto cero. Como si no hubiera sucedido nada, ni en el siglo XX, ni en el siglo XIX, ni en los trescientos años del virreinato.

Ese súbito cuanto hipotético vacío, ¿qué lo llenará? Hasta este momento no se ve ni se sabe nada. Los nuevos revolucionarios parecen esperar que la nación se entregue temblorosa en sus manos sin ningún compromiso preciso por parte de ellos, salvo el de que, si llegan al Palacio Nacional, se lanzarán a experimentar sin límites.

Sin embargo, sucede que los creyentes fervorosos en la palingenesia de un Marx indigenizado se engañan solos. Se niegan a ver que la cultura identitaria de la pertenencia, planteada por el racismo-eticismo de cuño indigenista, entraña la cancelación definitiva del marxismo, cuando menos el marxismo según el Marx canónico. Porque en última cuenta el marxismo es un universalismo, tan fruto de la Ilustración como el liberalismo.

Por eso, si en un porvenir cercano México debe bajar a los infiernos de una nueva utopía convertida en Estado quizá la descubra con los rasgos vaporosos de un Edén regido por el autoritarismo paternal de una Iglesia que sumará, por fin, el poder temporal al espiritual. En los términos de México, sería una Arcadia indígena como la que podría haber surgido si la Nueva España hubiera caído en manos de un "príncipe" ungido por el Señor de los Ejércitos, un compuesto de fray Bartolomé de Las Casas, fray Bernardino de Sahagún, fray Toribio de Paredes, llamado Motolinía, el obispo Vasco de Quiroga, quien en el xvi trató de que los indígenas pusieran en práctica en Michoacán la utopía de Tomás Moro, y, en fin, el obispo Ruiz, prelado poseído por una acentuada concupiscencia por la política. En pocas palabras, si nos atenemos a lo que fatalmente resultaría de un tal gobierno, se trataría de un monstruo que se acercaría a los altares flanqueado por dos indígenas con rifles AK-47 en las manos.

12

CREO que ahora está claro qué debe entenderse por "crisis de la cultura mexicana". Es una crisis virulenta, seria. Las ideas en contraste implican el riesgo de un conflicto de perspectivas inciertas. Tanto la *intelligentsia* como la sociedad urbana *in extenso*, a partir de las clases medias, se han dividido en bandos trabajosos de conciliar.

Pasa algo curioso por demás. Quienes están envueltos en la pelea (todo el estamento dirigente), quienes se hallan colocados en las primeras filas —y en más de un caso cambian de partido y hueste sin que por eso se borren los confines entre los partidos y las huestes—, en buena parte no reconocen el conflicto, ni tanto menos osan abordar la cuestión abiertamente y de frente, llamando a las cosas por su nombre. Hay al respecto una extraña reticencia, casi un pudor difícil de interpretar. Es una batalla de combatientes con los labios apretados. No existe ni siquiera un reconocimiento preliminar generalizado de la situación como es. Inclusive una conciencia tan

alerta como la de Octavio Paz hasta ahora no se ha pronunciado en propósito.

Es difícil calcular qué sucederá a la producción cultural, cuáles serán los efectos del conflicto. Lo primero que se le ocurriría a uno es que la ambivalencia fundamental del EZLN, o sea, el que la dirigencia no indígena se defina esencialmente como un grupo político-militar que pelea para derrocar a la burguesía e instaurar en México un régimen de tipo socialista, mientras utiliza un discurso inspirado en la Teología de la Liberación para mantener movilizado a un ejército indígena convencido de estar luchando por causas de interés para las etnias, esa ambivalencia, repito, está preñada de una contradicción que tarde o temprano tendrá consecuencias. Los mismos simpatizantes del movimiento entre los intelectuales de las ciudades, quienes hasta ahora han abrazado con irreflexiva pasión los temas de la causa indígena, en los términos en que ésta está siendo planteada por el EZLN, y apoyada, comprensiblemente, por el obispo Ruiz y una parte conspicua del clero mexicano, quizá no advierten o reprimen con un acto de autocensura la realidad real, esto es, que los indígenas están siendo explotados por los representantes de un marxismo-leninismo residual. O sea, se hallan sumergidos en las turbiedades de una operación de mala conciencia íntima no disímil de tantas otras que presenciamos a lo largo del siglo xx. Es una situación tóxica que complica espantosamente la recuperación de ese republicanismo liberal que algunos ven como una antigualla, o una abstracción sin sentido, pero que ha sido la vocación nacional desde 1810. Y que es hoy, con sus frenos y balances, la independencia recíproca de sus poderes y los mecanismos de su democracia representativa, el único medio para mantener un equilibrio mínimo propicio a algo esencial para el México del momento: una amplia restitución del poder a los sectores de la población a quienes les fue enajenado por un *sistema* que tuvo razón de ser, pero que la ha perdido. En último término, la cuestión de los indígenas y sus reclamos de justicia no es algo que vaya a resolverse en la selva, con una guerra que, de estallar, la pagarían con un alto precio de sangre, sino una cuestión de una ciudadanía menoscabada, a la que se debe restituir su plenitud. El problema de Chiapas y sus etnias, como de todos los grupos indígenas de México, consiste en impulsarlos a que reclamen la restitución del poder que les hace falta para ser plenamente ciudadanos y construirse la capacidad política necesaria para decidir por sí mismos, ante la nación, cómo quieren ser indígenas y mexicanos.