



Guy Rozat

“El indio mexicano atrapado entre la historia y la antropología”

p. 45-57

Cincuenta años de investigación histórica en México

Gisela von Wobeser (coordinación)

México

Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Históricas/
Universidad de Guanajuato

1998

350 p.

(Serie Historia Moderna y Contemporánea, 29)

ISBN 968-36-6471-7

Formato: PDF

Publicado en línea: 16 de abril de 2018

Disponible en:

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/cincuenta/343.html>

DR © 2018, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



EL INDIO MEXICANO ATRAPADO ENTRE LA HISTORIA Y LA ANTROPOLOGÍA

GUY ROZAT

Instituto Nacional de Antropología e Historia-Veracruz

In memoriam Filiberto Díaz

Agradecimientos y precisiones

Lo primero que quiero hacer es agradecer a los organizadores de este encuentro por su invitación, la cual que me procura el inmenso placer de estar aquí hoy, con ustedes, en Guanajuato.

Debo agradecerles doblemente, porque no pertenezco a esa gran familia UNAM, sino más bien a una menos prestigiosa, la del Instituto de Antropología e Historia, y he sido miembro durante largos años de su sector más discutido, la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Espero también que los organizadores sean conscientes de que tomaron cierto riesgo invitándome, porque al no tener compromisos institucionales con esa *alma mater* ni estar al tanto de los equilibrios mafiosos que organizan la vida cotidiana en los centros de investigación del Distrito Federal, finalmente me siento muy libre de decir en realidad lo que pienso y, por haber enunciado mis orígenes plebeyos, tendré que ser forzosamente fiel a la rancia reputación de radical que tienen los egresados de la ENAH.

Lo que me atrajo de esta invitación fueron dos cosas: la primera es la posibilidad de establecer contacto con historiadores de la UNAM y de otras universidades que para mí constituye un “personal” por completo desconocido, y cuyos apellidos sólo me evocan fichas bibliográficas; la segunda es que el tema de este encuentro es la “historiografía” y puedo confesar sin vergüenza y públicamente que soy adicto a ella.

Historiografía

Pero para entendernos tenemos que ponernos mínimamente de acuerdo sobre el término historiografía. Cuando organicé la enseñanza de la historia en la ENAH, hace unos quince años, el plan de estudios que elaboré estaba construido sobre “un eje historiográfico”. Es evidente que un plan de estudios no

puede basarse en una práctica historiográfica entendida sólo como una recolección documental, una historia de los historiadores.

Entendemos la historiografía como un acto reflejo hacia la misma disciplina, considerando la historia como una práctica social o, en términos más actuales, un objeto cultural. Esta historiografía se vuelve, de hecho, una reflexión teórica general fundamental, tanto sobre “la forma de investigación del historiador como sobre su objeto terminado, desde el horizonte de la sociedad en donde se lleva a cabo”.¹ En breve, trataré de establecer cómo funciona en cada momento cultural la operación historiográfica que produce textos de historia.

Una vez esclarecido mínimamente ese punto, entenderán por qué no intentaré hacer para ustedes ese clásico número de virtuoso malabarismo universitario que consiste en escoger, ordenar, clasificar y criticar la producción histórica y antropológica “sobre el indio” desde hace cincuenta años, tarea titánica si pensamos en los miles de artículos y libros nacionales o extranjeros que han “tratado” al indio de cerca o de lejos. Así, más que reseñar trabajos y distribuir premios y castigos, lo que me gustaría intentar formular con ustedes es una reflexión global sobre el lugar discursivo desde donde —a partir de algunas décadas atrás— se producen indios de papel, dejando claro que —como se anunciaba en ciertas obras de ficción cuando era niño— toda similitud con personajes realmente existentes deberá ser considerada como una estricta casualidad. Considérense con esa reserva, a la vez, los indios reales de este país y mis colegas intelectuales que viven de producir indios. Dicho de un modo menos sibilino, no trataremos aquí de indios reales de carne y hueso, que personalmente respeto demasiado para hablar de ellos o en su nombre, sino de las representaciones del indio, de esos indios imaginarios que producen para el mercado imaginario nacional algunos reputados “especialistas” nacionales o extranjeros.

El regreso del indio

Desde hace una década se puede observar en las culturas nacionales de América Latina la reaparición como personaje principal de la figura del indio. Ésta se impone hasta en las nuevas constituciones, como la colombiana, y no faltan estudiosos de la región andina, por ejemplo, que hablen de una reindigenización general en marcha.

A las representaciones indias de los populismos políticos tradicionales se fueron sumando las de la propaganda turística que vende, para esa industria sin chimenea, indios imaginarios o folclorizados. Pero estas representa-

¹ Alfonso Mendional, *Historia y Grafía*, n. 4, Universidad Iberoamericana, p. 256.

ciones, aunque “enajenadas”, tuvieron un efecto real sobre el imaginario de identidad de las masas latinoamericanas y por eso no es nada extraño que estas últimas, descendientes directas o mestizadas de las antiguas culturas americanas, hayan considerado pertinente recuperar su “indianidad” empujando un nuevo ciclo de luchas en el camino hacia su liberación.

Actualidades

Si consideramos la prensa nacional progresista de los últimos meses, podemos tener la impresión de que la selva chiapaneca se ha transformado en el paso obligado de la *intelligentsia* nacional e internacional. El clásico paseo turístico-cultural mexicanófilo que antes incluía una visita a las pirámides de Teotihuacán y *une tasse de café chez Octavio Paz*, el conocido oráculo mexicano, se ha desplazado hacia el sur, hacia Chiapas, y la entrevista hipermediatizada con el subcomandante o algún otro encapuchado se ha vuelto garantía de pertenecer al mundo de la intelectualidad progresista nacional y mundial.

El último salón *a la moda* ya no está en Coyoacán sino en un lejano Aguascalientes, sobre el cual, día tras día, se concentran los focos de la actualidad política y cultural, y donde varios de nuestros tenores universitarios buscan refrescar una virginidad progresista bastante desgastada por años de grillas universitarias fraticidas y estériles.

Pero ¿qué es lo que hace correr a todos nuestros grandes universitarios y a distinguidos visitantes extranjeros hacia Chiapas?, ¿por qué tantas molestias para estar en la foto?, ¿qué van a buscar?, ¿qué esperan cuando se alistan en tropas numerosas para el nuevo viaje iniciático o, más bien, qué creen que van a encontrar allá “en la selva”?

Chiapas: un viaje iniciático

Es evidente que el viaje a Chiapas no es una novedad para la *intelligentsia* progresista nacional o extranjera; yo mismo lo hice varias veces, como probablemente muchos de los presentes. Desde los sesenta (e incluso antes), San Cristóbal de las Casas era ese *finisterre*, ese cabo desde el cual se podía ver a lo lejos el mar infinito de la selva, morada misteriosa del indio. Fin del mundo, fin del viaje donde los sueños de la pequeña burguesía universitaria dejaban embarrada una fauna parásita y heteróclita de antropólogos frustrados, artistas en busca desesperada de inspiración y traficantes culturales de todo tipo. Pero en esa época, el viaje —o muchas veces la fuga— hacia San Cristóbal equivalía a emprender un camino interior terrible y solitario. Frente a la

impermeabilidad de los indios demasiado tristes y silenciosos, demasiado alcoholizados y explotados, la búsqueda de los orígenes se volvía un trance esquizofrénico y alcohólico del cual pocos escapaban.

Modernidad

Pero, con el tiempo, el abandono de los espejismos del indigenismo y de la revolución dejó el campo libre a otros más urbanos: los de la modernidad, aunque duraran apenas un sexenio. La búsqueda casi desesperada del indio se fue volviendo obsoleta y a principios de los noventa ya casi no tenía adeptos, además —signo de los tiempos y característica de esa mutación—, parecía que ya casi nadie quería ser “antropólogo”. La licenciatura de antropología social de la ENAH —una de las instituciones de enseñanza más comprometidas “con el indio” y las luchas populares—, estructura que había producido más de noventa por ciento de los antropólogos nacionales y —dicen por ahí— varios cuadros de las guerrillas centroamericanas, casi hubiera podido ser cerrada por falta de alumnos.

El indio como problema parecía haber desaparecido o estaba en vías de hacerlo en el huracán modernizador un tanto demagógico del sexenio salinista. La panacea ecológica parecía ser, para muchos, suficiente con objeto de impedir que esta transformación definitiva del México profundo y su entrada de lleno en la modernidad se volviera demasiado traumática para las “comunidades campesinas”, y antropólogos ex revolucionarios se pusieron a rezar frente al altar del “desarrollo sustentable”.

Truenos y relámpagos

El golpe de audacia de la toma de San Cristóbal por un ejército “indígena” dejó, en las primeras semanas de 1994, una profunda sensación de incredulidad y dividió a la intelectualidad nacional, ya que ésta titubeaba entre considerar el hecho una provocación o un auténtico resurgir del profundo espíritu revolucionario de las masas mexicanas. Jamás sabremos realmente por qué no fueron tomadas en cuenta las informaciones de inteligencia que periódicamente circulaban en oficinas civiles y militares sobre los preparativos de la toma. Prepotencia del Estado nación y de los círculos priístas o manipulaciones en varios niveles, entre los sacerdotes y catequistas progresistas de la diócesis de San Cristóbal —lo que aparecerá después como la estructura política del EZLN, las autoridades locales y el poder central—; sin olvidar los juegos personales y ambiguos de ciertos grupos políticos nacionales ni los de las oficinas de seguridad nacional o del ejército, todos intentando engañarse unos a otros, todos seguros y convencidos de tener suficiente fuerza para finalmente imponerse e

incluso, de ser necesario, aniquilar al adversario o al aliado de ayer. Los historiadores del futuro tendrán probablemente muchas dificultades para atar todos estos cabos si no quieren caer en explicaciones simplistas.

El resultado es Chiapas convertido en el lugar donde —desde la izquierda, y si creemos las proclamaciones del EZLN— parece ser que se está jugando el futuro de la nación. Porque es evidente que desde ese famoso 1o. de enero, que vio la irrupción en el escenario nacional e internacional de los zapatistas chiapanecos, asistimos a la creación de un nuevo ciclo de escritura del indio como protagonista de una nueva utopía indigenizante y revolucionaria en la cual los pobres entre los pobres de la nación mexicana, “los indios chiapanecos”, se vuelven, en estos días de duda y de incertidumbre económica, los portadores de la esperanza de la renovación y del futuro de la nación.

Los media como arma, o el indio electrónico

Para un historiador que ha intentado pensar la revolución francesa, la revolución de 1917, la larga marcha de Mao o la revolución cubana, sin olvidar los fracasos del Che y los del sandinismo, se vuelve fundamental reflexionar sobre esa dinámica extraña a la cual hemos llegado. Cómo hemos llegado a esa situación, cómo hemos podido pasar de la ocupación de San Cristóbal y del fracaso de la ofensiva militar del EZLN a ese triunfo posterior en la ofensiva informativa y de los medios de comunicación.

Para entender dicho triunfo, lo primero que un investigador debe olvidar es todo *pathos*, parásito principal de una sana reflexión historiográfica, como sería la miseria del pueblo chiapaneco, que es real, terrible, indigna, inmoral, etcétera, pero no peor en las cañadas de Ocosingo que en la huasteca hidalguense, en la mixteca o en Chihuahua.

Porque si bien es evidente que la batalla de los medios fue ganada por el *Sub*, si todas nuestras amigas se enamoraron de repente del misterioso encapuchado y su foto apareció en los escritorios de nuestras colegas, no es sólo por sus bonitos y “misteriosos” ojos. Creemos que es importante intentar entender el lugar desde donde esa batalla de medios se volvió fundamental.

Ese lugar capaz de llamar la atención de los medios y de posibilitar una victoria con fusiles de madera y cañones semánticos es evidentemente el de las representaciones asociadas a las figuras del indio. El extraordinario éxito de los “revolucionarios chiapanecos” se debe no a las nuevas esperanzas puestas en la revolución, sino a que “el indio”, ese fantasma mudo de la historia latinoamericana, recobra la llama épica y se vuelve el garante de un futuro colectivo promisorio. Y así me parece evidente que, desde ese famoso 1o. de enero, “el indio”, al enmudecer las sirenas de la modernidad, hizo una nueva entrada estruendosa en la historia nacional y en el imaginario mundial.

Una vez más, uno puede preguntarse si el alzamiento de estos “indios reales” no será aplastado por la producción de indios de papel multiplicada, sin mucha precaución, por el entusiasmo universitario progresista.

Indios de papel contra indios reales

Si nos referimos al relato histórico nacional enseñado en las escuelas, la presencia del indio real es ahí bastante retórica. Terminada la Conquista, finalmente “explicada” por una impotencia técnica (ante las armas de fuego) o psicológica (impuesta por presagios y profecías) de los genuinos americanos para oponerse a la invasión española, después, en el mejor de los casos, de algunas referencias a levantamientos indígenas o a su participación coyuntural y marginal en la independencia o en la revolución, el indio casi desaparece del discurso histórico nacional. Aparentemente nadie niega la existencia de comunidades de indios reales —son incluso una de las dos raíces de la patria mestiza—, pero interesan poco y son objeto de escasas investigaciones históricas. Los indios reales, sometidos desde el siglo XVI a una nueva ortodoxia religiosa, a una nueva cultura cotidiana, a nuevos amos, para hacer explícita su situación intolerable no tienen otra solución que periódicos levantamientos y una autodisolución en la práctica alcohólica cotidiana.

El indio se reduce a un fantasma historiográfico que atraviesa el destino de estas tierras desde el siglo XVI. Desde la Conquista, y probablemente incluso antes del propio descubrimiento de América, está en marcha ese discurso imperial que se dedicará a producir indios imaginarios.

En esa incesante producción destinada al consumo occidental podemos encontrar ciclos: en los siglos XVI y XVII los indios que producen la mayoría de las crónicas, aunque León-Portilla y su escuela no estén de acuerdo, son más indios imaginarios que indios reales. A finales del XVII y principios del XVIII la historiografía indiana, como producción cultural en esencia hispánica, parece un poco pasada de moda; se sigue escribiendo, pero ya no se publica ni levanta interés. No se trata aquí de un fenómeno de censura del poder español sino más bien de que algo nuevo se está gestando. Y un indio nuevo está por llegar, indio de papel evidentemente. Ese indio ya no es producto de los discursos de legitimación imperial hispanos sino que nace en Edimburgo, Berlín o París, y me parece que desde ese momento el lugar de producción del discurso sobre el indio tiene preferencia por las capitales europeas. Y, finalmente, la decisión de los liberales de decretar la inexistencia y la disolución del indio no carecía de lógica histórica.

Ambigüedades políticas del indio de papel

Cuando expreso ciertas dudas sobre ciertos aspectos cirqueros de las concentraciones de intelectuales en Chiapas soy consciente de que esto podrá ser interpretado por algunas personas como una posición política reaccionaria. Dejaré estos juicios primarios a sus autores. En cierta medida estoy acostumbrado: incluso me gané hace años el calificativo “de agente de la CIA” cuando publiqué en México los textos de *Solidarnos* en una época en que nadie se atrevía a divulgarlos —lo hice porque me parecía el síntoma de que algo fundamental había ocurrido en el mundo del Este. De la misma manera he sido considerado con recelo cuando he señalado desde hace más de veinte años que muchos de los discursos sobre el indio que se practican en México tenían orígenes dudosos, más bien eurocentristas, y que valdría la pena esclarecer este punto antes de declararlos nacionales e idiosincrásicos.

Derecha e izquierda unidas

Regresemos a la actualidad: no me molesta que mi periódico favorito se olvide un poco del problemático ombligo nacional, que soslaye la criminalidad y la contaminación del Distrito Federal para dedicar sus primeras páginas a Chiapas y al David zapatista; antes bien lo que me molesta es que, en cuanto a indios se trata, no haya logrado diferenciar, por ejemplo, las proclamaciones de un ex diputado perredista de las declaraciones académicas del maestro Miguel León-Portilla. Dejó claro, por otro lado, que el maestro universitario consideraría probablemente al perredista como un histérico y excitado agitador marxista, y que el ex diputado tendría probablemente al gran maestro universitario como un representante de la reacción. No tengo nada de principio contra los diputados del PRD ni contra los maestros universitarios (si fuese “mexicano”, votaría a pesar de todo por ellos, y soy universitario), pero sí me molestan e incluso me provocan erisipela todos los que hablan del indio sin enunciar con muchísimo cuidado el lugar desde donde hablan y si hablan de indios reales o de indios imaginarios, pues al oírlos tengo la impresión de que me venden gato por liebre o que me toman por un imbécil. Porque, para mí, hay un problema cuando en el mismo periódico, el mismo día, se puede leer una denuncia de indígenas del estado de Veracruz contra las prácticas de las instituciones indigenistas y las alabanzas inconsideradas y poco fundamentadas sobre la última publicación del maestro León-Portilla, cuya obra es base de las representaciones indigenizantes del Estado nacional desde hace treinta años.

Antropología e historia

A finales del siglo XVIII, al reflexionar sobre la nueva forma social en gestación y el porvenir de la cultura ilustrada, los pensadores de las Luces inauguraron lo que Michel Duchet llamó “la partición del saber”. Es decir que al final de esa centuria, en el pensamiento filosófico sobre el hombre pueden encontrarse los índices de lo que serán, en el siglo siguiente, dos grandes ciencias del espíritu: la historia y la antropología. Será objeto de historia lo que atañe a los antecedentes en el tiempo del hombre occidental y todas las otras experiencias humanas serán echadas en la gran bolsa de la antropología. Y, en la medida en que la historia no es más que el discurso narcisista de Occidente, todas las otras experiencias no podrán ser escritas y formuladas explícitamente fuera de esa lógica narcisista inevitablemente eurocentrista.

En esa medida se puede entender cómo en la escritura de América hecha por los occidentales ésta será siempre tierra de confines, tierra de inversión, tierra de maravillas donde tiende siempre a borrarse la frontera entre cultura (historia) y naturaleza (antropología). Es en este espacio siempre fluctuante, ambiguo, semejante al limbo, sin lugar definido, donde deambulan sin rumbo las representaciones del indio durante centurias. Así, México se situará siempre en los márgenes imaginarios del discurso occidental; por eso, las noticias que Europa necesita tener de México serán sin variar muy particulares. Para estar seguros de que, al haber escogido la vía de una vida demasiado razonable y ordenada, *aseptizada*, sin horizontes, se escogió la vía correcta, los europeos tienen que privilegiar las noticias del desorden, de la corrupción, de la contaminación, de la violencia, de la revolución. Y, para no desesperarse, y llenar sus necesidades de utopías que impiden ver el camino ineluctable hacia la muerte solitaria, las canalizan no hacia sus vecinos del edificio o sus compañeros de trabajo, sino hacia héroes lejanos, imaginarios, como Zapata, Villa, El Indio, el *Sub...* De ahí el extraordinario éxito del zapatismo del EZLN en Francia o en Italia, donde no hace mucho se apoderaban de las calles aquellos “indios metropolitanos”.

Es por el movimiento de emergencia y constitución de la historia y la antropología que no puede existir en México una historia de las comunidades autóctonas, sino una antropología donde se disuelve a cada instante la esencia de esas comunidades en un discurso construido desde el exterior. En la medida en que, pese a todo el afán nacionalista, la historia nacional ha emprendido la tarea de continuar el proyecto de Occidente, sólo se privilegia la historia del Centro, lugar desde donde se emite y se legitima, y todo el resto, una vez más, es antropología.

En las siguientes páginas intentaré hacer un ejercicio para mostrar ese *no lugar* del indio.

Ejercicio

Para no herir susceptibilidades nacionales, tomaré como pretexto para mi análisis a un autor extranjero, uno de mis paisanos que acaba de recibir una auténtica cartilla de nacionalización al haber ingresado como miembro corresponsal de la Academia Mexicana de la Historia. El título de su discurso es ya en sí mismo todo un programa y el enunciado de la ambigua operación historiográfica que fundamenta su empresa: “La antigua palabra de México en su camino hasta nuestros días”. Dejaremos de lado sus primeras líneas introductorias, así como el análisis de las fórmulas de su “acción de gracias”, como la llama su autor, y el ceremonial institucional tan ritualizado que impera en estos venerables establecimientos de cierto saber, aunque es evidente que hay una estrecha relación entre la finalidad política del discurso histórico y las formas y el lugar desde donde se emite. Amabilidad y benevolencia de los padrinos, humildad e indignidad del neófito pertenecen a la tradición, pero es evidente que esta falsa retórica de la humildad es sólo pretexto para una misa solemne, una ceremonia sacra, en honor y reafirmación del nacionalismo tradicional, y no crean que utilizando la palabra misa esté exagerando; el neófito académico empleó él mismo la palabra “oficiando”. En esta ceremonia religiosa, el recitante —según sus propias palabras— irá hasta el atrevimiento de “proponerles a continuación unas pocas reflexiones sobre la antigua palabra de México y sobre el discurso histórico que estructura dicha palabra”. Y, como si el propio autor sintiera la debilidad y la ambigüedad de ese propósito, tiene que añadir unas cuantas palabras en náhuatl, que se constituyen en un suplemento de autenticidad y demuestran indiscutiblemente que esta palabra con la cual nos va a entretener es, en efecto, la “antigua y legítima palabra de los mexicah”. Porque sin duda —y la prueba del náhuatl es contundente— nos hablará de una palabra “oriunda de un pasado milenario y llegado hasta nosotros con toda la autenticidad apetecible, gracias al esfuerzo ejemplar de sabios y eruditos de México, al que a veces se han sumado tímidamente algunos extranjeros”.

En esas cuantas frases sacadas de su introducción podemos ver que ya se construyeron de manera discreta los dispositivos que permiten el desarrollo futuro de su exposición y que en última instancia permiten decir finalmente al discurso histórico cualquier cosa. El primer dispositivo lo constituye ese “pequeño” desliz que posibilita que se asimilen sin problema “la legítima palabra de los mexicah” y “la palabra de México”, el cual funda verdaderamente toda su operación historiográfica ulterior. El otro dispositivo encadenado al primero consiste en asumir sin ningún problema epistémico, como si ello resultara posible, esa palabra “mexica” ahora mexicana en virtud del “discurso histórico”.

Y cuando empieza realmente a desarrollar su discurso, dicha operación para él ya está realizada; por eso comienza intitulado su planteamiento: “la antigua palabra de México”, lo que podría parecer en cierta manera un contrasentido histórico —en la medida en que México, como proyecto nacional, es algo muy reciente en el tiempo, ya que nace muchas generaciones después de que el imperio mexica fue desbaratado—, si no hubiera tomado la precaución de haber asimilado *mexicah* a *mexicano*.

Pero como el nuevo académico no es finalmente ningún idiota, siente la ambigüedad de su título y la necesidad de fundamentar aún más seriamente ese desliz fundador.

Inicia su planteo con una expresión clave “en verdad”, lo que nos confirma claramente que estamos en la esfera de la creencia, en lo religioso; pero también nos indica que su discurso será anatema: fuera los no creyentes, neoescépticos, apóstatas historiógrafos y demás renegados hipercríticos. Pero ¿de qué verdad discursiva se trata? Nos habla de “un discurso fundado en milenios de cultura”, de “un capítulo brillante de las civilizaciones” y de que ese discurso, de manera natural, anima las más delicadas producciones del arte y la literatura de Mesoamérica.

A primera vista esas triviales frases sobre las antigüedades americanas pueden aparecer sólo como producto de la expresión de un lirismo romántico mal contenido, pero no se trata aquí de frases escapadas al autor en una conversación improvisada; su discurso está escrito y fue preparado, construido, con antelación; por tanto tenemos derecho a preguntar: ¿por qué empieza por ese llamado a las antigüedades y qué función va a desempeñar esa referencia en su desarrollo futuro? El llamado obedece evidentemente al propósito de reforzar ese dispositivo fundador que hemos notado en la enunciación del sujeto del discurso. Inmediatamente después del llamado de los ancestros muertos, sigue una interrogante: “¿cómo no sentir una extraña emoción al comprobar que la antigua palabra de México aún habla con innegable fuerza dentro de nuestro corazón y dentro de nuestro sentir?” Con esa cuestión es obvio que seguimos en el discurso de la fe, que no estamos en historiografía sino en hagiografía, si recordamos que ese tipo de práctica argumental no es simplemente expositiva sino también, y a la vez, una argumentación inquisitiva. Al recurrir al *pathos* historiográfico, el autor quiere insinuarnos que quien no experimenta esa emoción, quien no participa de esa particular emoción, no es un verdadero mexicano ni un auténtico mexicanista —esta última, según el autor comentado, la única forma de acercarse a México para un extranjero.

¿Quién duda hoy del extraordinario trabajo civilizador de las culturas precolombinas, aparte de los castrados culturales de las huestes imbéciles de la supremacía blanca *made in USA*? Hoy esto ya no se encuentra sujeto a discusión. Pero lo que sí resulta muy polémico es el intento de fundamentar

un conocimiento “histórico” en un *pathos*, una emoción, una iluminación de elegidos.

Es evidente que ese neohegelianismo va más allá de todos los sueños decimonónicos del propio señor Hegel; ya no se trata de ese espíritu de los pueblos, de esa esencia que guía una comunidad en su devenir histórico, sino de una palabra en acción, de una iluminación visible, tangible y medible, algo presente e inmutable, incluso algo consciente de sí mismo,

palabra, por demás, que tenía antaño (y que tiene hoy) plena conciencia de su obligación de perdurar y de mantenerse por siglos, como también reza —otra vez lo religioso— el texto del cronista mexica Alvarado Tezozómoc. La belleza formal y el sentido profundo de esta palabra es tal [que impone a todos el cultivo y el mantenimiento de aquélla], desde los evangelizadores del siglo XVI, volcados sobre las culturas amerindianas de Mesoamérica, hasta los modernos sabios de las instituciones científicas de la República Mexicana de hoy.

Sin más transición, el discurso del oficiante separa y la palabra de México, ese conocimiento intuitivo, se vuelve texto, se encarna en un texto que pertenece a una literatura, y tendremos una página pesada sobre algunos lugares comunes de lo que es una literatura: “El texto mesoamericano conlleva funciones particulares. Son textos ‘políticos’ en el más hondo de los sentidos. El texto sirve primero para fundamentar la legitimidad de un gobierno de los hombres y enraizarlo en una práctica mitológica y ritual.”

No vemos en qué ese texto mesoamericano se diferencia de cualquier otro, ni en qué sus funciones son diferentes de las propias de otras literaturas, pero lo importante es llegar a concluir que, contra toda verosimilitud considerada desde el punto de vista de una historiografía actual, “la literatura mitológica del México prehispánico es, sobre todo, una literatura histórica y política”.

No tendremos la impertinencia de interrogar a dicho autor acerca de si ha reflexionado alguna vez sobre la función de sus propios textos, y cómo y en qué sirven para fundamentar la legitimidad de un gobierno y enraizarlos en una práctica mitológica y ritual.

Ese pasaje de la palabra al texto es necesario para explicar cómo esa palabra que atraviesa impoluta la historia se pudo concretar sólo en escasos textos. La palabra sería de todos, colectiva, pero el texto que la trasmite es sólo objeto de los que saben escribir. “Sólo una reducidísima elite [...] dispone de los conocimientos y de las técnicas gráficas que permiten la construcción de dichos textos.” Pero, a pesar de esa escasez, “la fuerza mágica del signo gráfico cumple aquí con las funciones más importantes del discurso que pretende transmitir un mensaje volcado hacia el futuro, destinado a generaciones venideras que habrán de conocer al pasado para poder comprender el porvenir”. Sin comentarios.

Pero si la historia de México, como afirma el narrador, aparece marcada por varios episodios de grandes destrucciones de textos, ¿dónde quedaría la antigua palabra garante de la identidad si, como lo advierte, “sólo la destrucción real, material y física del texto puede cambiar la historia como el lugar del hombre y del gobernante en la disposición del Universo”?

Hablar de la destrucción física de los textos no es sinónimo para él de pérdida, de desaparición sino, al contrario, de futuros intentos de autenticación, de refundación. Se pueden destruir los escritos, como lo harán Izcóatl o Landa, pero sigue en pie intacta, activa, incansable, la antigua palabra animando un nuevo proceso de escritura. Alentará los primeros trabajos de fray Andrés de Olmos e incluso otros un poco anteriores, afirma el autor, de un tlacuilo desconocido, pero “indígena inspirado”, que nos dará “aquel texto sin par: ‘Los Annales Históricas de la Nación Mexicana’, en los que hallamos la primera visión mexicana de la conquista española”.

Es evidente que la primera versión de la conquista escrita por un “tlacuilo indígena inspirado”, es garante de la autenticidad de las versiones futuras de ese magno evento.

Si el autor menciona la problemática metodológica más delicada de esa transmisión de la palabra mexicah en la obra seráfica, si reconoce que hay un problema que “pudiera derivarse de una eventual transformación de dicha palabra a ser preservada y transmitida a través de un sistema gráfico lineal o de modelos conceptuales que no fueron los suyos originales sino aquéllos de recolectores franciscanos”, es sólo para darle un carpetazo con más facilidades. Carpetazo ya prefigurado en el mismo enunciado de la exposición de la problemática si los franciscanos son sólo inocentes “recolectores” y con ese *lapsus* que induce al autor a escribir preservar en lugar de conservar, porque el preservar manifiesta que se presupone ya el resultado del análisis de la “problemática” de la escritura.

Y, finalmente, el argumento de la encarnación de la antigua palabra en textos aparece funcionando de manera perfecta porque, como “la consignación y preservación llevada a cabo por los lingüistas y los etnógrafos franciscanos bebía ya en el mejor proceder a partir de las genuinas fuentes mesoamericanas”, no hay ninguna duda de que “los evangelizadores seráficos, Olmos, Motolinía, Sahagún siguieron también indudablemente este camino del libro para entregarnos los textos náhuatl en nuestra escritura alfabética”.

Y así queda perfectamente claro que con esa retórica tan *sui generis* se encuentra totalmente justificado el contenido de los textos de los cronistas franciscanos que expresan la verdadera palabra mexicana y, por lo tanto, sólo pueden ser objeto de críticas de detalles —o formales—, pero en el fondo representan la auténtica antigua palabra. Pero al autor no le interesa solamente salvar la labor franciscana de la crítica radical; el objeto de estudio de toda su vida, el que la legitima, de una vez por todas y con el mismo impul-

so, legitima su propio trabajo de escritura intentando ponerlo fuera del alcance de toda crítica de “modernos detractores”.

Lo interesante de ese discurso de ingreso a la Academia Mexicana de la Historia no es sólo la exposición de una retórica confusa que legitima una práctica ambigua de los textos producidos en la Nueva España en los siglos XVI o XVII, sino que en ese ejercicio académico toda la segunda parte está consagrada a la defensa de su posición. Podríamos considerar como un signo alentador la inseguridad que manifiesta el nuevo académico, pero no creemos que ella lo lleve a reconsiderar algunas de sus posiciones, porque el vocabulario religioso que utiliza en todo su discurso pone de manifiesto que éste no se basa en una reflexión historiográfica digna de nuestro fin de milenio sino en una fe impermeable a toda interpretación diferente de la misma.

Conclusiones

Finalmente, importa poco lo que pueda “creer” un académico, pero sí lo que una comunidad está dispuesta a reconocer como suyo. Es evidente que esa utopía, esa mística de la antigua palabra de México, por sus ambigüedades, sedujo tanto a la derecha (su lugar natural de producción) como a la izquierda del espectro político del país. Es también evidente que su colusión con el ejercicio político cotidiano del Estado-nación ha tenido un impacto eminentemente nocivo en la suerte de las comunidades indígenas, tanto en la manera de considerarlas desde el exterior y, en consecuencia, en el trato brindado a ellas por “la sociedad mestiza” desde hace cincuenta años, como en la delicada mecánica de esclarecimiento de una identidad propia que los grupos indígenas empezaron a construir desde hace veinte años.

Y si no hacemos otra historia que en presente, creemos que, en vez de producir ruido en Chiapas, muchos de nuestros universitarios deberían empezar a repensar al indio como un auténtico sujeto histórico y quitarle esas capas de discursos con finalidades indigenizantes que desde hace cinco siglos han pretendido siempre decir su verdad.

