

# Identidad y soberanía

Notas sobre el mito de la identidad del mexicano

*Roberto Manero Brito\**

## FRANCISCO JAVIER CLAVIJERO Y LA SECULARIZACIÓN DEL MITO MEXICANO

El siglo XVIII fue un siglo de grandes revoluciones que, en conjunto, muestran un cambio importante en las mentalidades y, sobre todo, en la justificación ideológica de las formas de dominación social. En la Nueva España, el proyecto patriótico criollo iba ganando cada vez más terreno frente a las dificultades cada vez mayores de administrar y mantener el control de una colonia que, para España, rivalizaba en su poderío económico y su dinámica cultural. En el Viejo Mundo, los efectos de la Ilustración, el espacio cada vez mayor ganado por nuevas teorías sociales y políticas (en las cuales el jansenismo tuvo una participación importante), la Revolución francesa y los cambios culturales que se daban a la luz de un mundo cada vez más complejo e interrelacionado, habían creado desajustes importantes en sus equilibrios políticos y económicos. Estos desajustes pronto se verían reflejados en la Colonia no sólo por medio de la influencia de los autores de la Ilustración frente a la vieja escolástica, que aún pregonaban buena parte de los intelectuales novohispanos, sino también a partir de las repercusiones que se daban al poner en marcha un nuevo modelo de Estado surgido de estas grandes movilizaciones europeas. Al Estado sagrado, Estado-Iglesia que se había heredado desde tiempo atrás, ahora se imponía un Estado secularizado. La herencia de los Habsburgo se enfrentaba a la renovación de los Borbones.

\* Profesor-investigador del Departamento de Educación y Comunicación, UAM-Xochimilco, [mabr3005@correo.xoc.uam.mx].

*La glorificación del pasado indígena*

El siglo XVIII fue, en la Nueva España, un siglo de producción cultural inusitada. Bajo el impulso de clérigos criollos, buena parte de ellos jesuitas, empezó a aparecer una serie de publicaciones tendientes a revalorar la riqueza natural, humana y cultural de esta colonia. Sigüenza y Góngora, Agustín de Vetancurt, Sor Juana Inés de la Cruz, son algunos de los nombres que hicieron brillar la producción intelectual de la tierra americana (curiosamente, a estos autores se les consideraba propiamente españoles). Además de una gran producción en las artes (pintura, teatro, poesía, arquitectura), la *intelligentsia* criolla encontró en las investigaciones sobre el pasado indígena una veta especialmente importante para la justificación del ejercicio de su dominio sobre el territorio.

Sin embargo, el cerco peninsular no se veía ahora limitado a España, sino que se trataría de una reacción en general europea. América ya no era nada más la colonia española y portuguesa; poco a poco, habían ganado una gran importancia las colonias inglesas y francesas, y la revolución americana estaba también en ciernes.

A mediados del siglo XVIII los intentos criollos por recuperar el pasado indígena y el intenso sentimiento religioso que los animaba, fueron el centro de un ataque devastador por parte de algunos de los escritores más influyentes de la Ilustración europea. Entre 1749 y 1780 el conde de Buffon, el abate Raynal, Cornelius de Pauw y el destacado historiador escocés William Robertson creyeron advertir una degradación de la naturaleza americana, una incapacidad natural de los oriundos de América para crear obras de cultura y escarnecieron el fanatismo religioso de los españoles [Florescano, 1994:470].

La estrategia europea no variaba demasiado, pero ahora el lenguaje había cambiado: no era la falta de una gracia divina<sup>1</sup> lo que hacía inferiores a los americanos, sino efectos de una natura-

<sup>1</sup> La teoría de la gracia fue uno de los elementos fundamentales en la justificación teológica de la Conquista. La discusión se centraba en si los indígenas portaban o no la gracia divina, o si eran animales inferiores.

leza menos variada y rica, climas que no permitían el desarrollo de las capacidades humanas, además de la nefasta influencia de la religiosidad española, que estaba en las antípodas del nuevo clima intelectual en proceso de secularización. Según Brading (1997:33-34), en aquella época, el determinismo climático era muy importante en la noción del desarrollo histórico de las sociedades. Buffon había desarrollado la teoría de que América estaba poblada por un número inferior de especies, y que éstas eran menos desarrolladas que las que había en Europa. La naturaleza, así, estaba de parte de los europeos.

Parte de la contestación a estos argumentos la proporcionó Thomas Jefferson, quien en sus *Notes on the State of Virginia*, hizo una recopilación de listas de las especies americanas y daba medidas de éstas.<sup>2</sup> Sin embargo, la respuesta más vehemente fue de parte de los criollos españoles. Así, Eguiara y Eguren responde con un proyecto de una monumental *Bibliotheca mexicana* (1755), que recopilaría la obra de los autores mexicanos desde el periodo prehispánico hasta ese momento, y mostraría la riqueza de la producción americana. Entre 1736 y 1743, Lorenzo Boturini, caballero italiano, se encontró atrapado por los ejes sagrados y profanos del proyecto criollo (Florescano, 1994:468) Su inmensa curiosidad por la historia de las antiguas civilizaciones indígenas lo llevó a recopilar códices y testimonios escritos sobre la historia antigua de México, y llegó a ser poseedor del mayor acervo documental sobre el México prehispánico que se había reunido en la Nueva España.

Sin embargo, las ideas que rebatirían de manera más contundente el prejuicio europeo vendrían del propio campo de la Ilustración. Francisco Javier Clavijero, jesuita expulsado en el proceso de modernización borbónica de la Colonia, criollo formado en los colegios jesuitas de la Nueva España, tuvo que alejarse de la enseñanza escolástica predominante en el ámbito intelectual novohispano y asumir las tesis del pensamiento ilustrado. Es desde allí que

<sup>2</sup> Brading relata la anécdota de que Franklin, cenando con Raynal, mostró el prejuicio europeo cuando señaló que todos los americanos presentes en la cena eran más altos que sus interlocutores franceses. Así, para los estadounidenses, esta controversia era irrelevante y no mostraba más que el prejuicio eurocentrista.

Manejando con soltura las tesis del pensamiento ilustrado, Clavijero destruyó las afirmaciones prejuiciadas de los críticos europeos y presentó un cuadro elogioso de la historia antigua de México. Propuso como principio analítico la uniformidad de la naturaleza humana y como punto de comparación la antigüedad clásica, y de ese modo destruyó la tesis sobre la “inferioridad natural” de los americanos que argumentaban los críticos ilustrados, y descalificó las interpretaciones acerca de la intervención del demonio que habían manejado los frailes españoles para denigrar la civilización indígena [Florescano, 1994:471].

La obra de Clavijero, *Storia antica del Messico* (1780), no representa, como lo hace notar Lafaye, ningún aporte realmente nuevo al conocimiento de la historia del México precolombino. Sin embargo, su importancia radica básicamente en dos factores: en primer lugar, se trata de un momento sintético de una serie de planteamientos que se venían realizando desde hacía por lo menos un siglo, y esta reformulación sintética se caracterizaba por fundamentaciones completamente distintas a las de sus antecesores: se situaba ya en una tradición de pensamiento de la Ilustración, es decir, en el racionalismo y en las formas modernas y secularizadas del conocimiento histórico. Por otra parte, el impacto de la obra sobre sus contemporáneos criollos plantea ya una comprensión distinta; se trata de una obra que podríamos catalogar como *emergente*, como la síntesis de un *clima* o de un ambiente colectivo que podría ahora expresar de manera secularizada un proyecto de *patria* y de *pueblo* mexicanos.

Se encontrarían, en la obra de Clavijero, evidentemente, algunas huellas de la problemática cuestión de la gracia respecto de los indígenas antiguos. Pero el mito guadalupano ya había sido constituido y, como lo plantea Desroche, era ya un *imaginario constituyente*. El trabajo que realizó Clavijero desplazó el problema de la *gracia* a la cuestión de *la identidad y la soberanía*. Así, recogiendo una tradición que se remontaba hacia fines del siglo *xvi* y que perduró durante el *xvii*, Clavijero crea, por medio del estudio de la historia antigua de los mexicanos, un nuevo mito en el que la cultura indígena es representada como una cultura avanzada, comparable –desde el modelo de la antigüedad clásica– a cualquier cultura europea. Los indígenas, asimismo, reencontraban

sus virtudes, en especial aquellas que se refieren a su capacidad de integración en empresas colectivas.

La respuesta de Clavijero a los críticos europeos tuvo un efecto inmenso en su propia patria. En primer lugar porque su *Historia* vino a ser la primera integración sistemática y moderna del pasado mexicano en un solo libro: la primera imagen luminosa de un pasado borroso y hasta entonces inaprensible. En segundo lugar, porque al emprender la defensa de ese pasado demonizado, Clavijero dio el paso más difícil en el complejo proceso que por más de dos siglos perturbó a los criollos para fundar su identidad: asumió ese pasado como propio, como raíz y parte sustancial de su patria [Florescano, 1994: 471-472].

La justificación y legitimación del proyecto criollo pasaba entonces paradójicamente por la reconstitución, claramente mítica, de la grandeza de la antigüedad mexicana. Sus enemigos –ese lugar de alteridad desde el cual era posible encontrar su lugar en el mundo– tenían que ser dignificados como condición de su propia legitimación. Los criollos aparecen como los herederos de una larga historia de grandezas, al mismo título que sus congéneres europeos. Esto permite también “matar dos pájaros de un tiro”. Si la grandeza indígena fue destruida, si fue cortada por la Conquista, ésta, de cierta manera, cambiaba de signo; perdía toda legitimidad. El Estado colonial estaba en curso de perder su justificación metafísica. La Conquista había sido un error histórico que había hecho perder más de dos siglos en la evolución y desarrollo de la gran civilización mexicana. “También hacía la comparación entre la actual degradación de los indios y la condición de los griegos bajo la dominación otomana, reafirmando con ello la imagen de la Conquista como un desastre irremediable” (Brading, 1997:39). Así, los indios actuales, desheredados, aculturados, eran el resultado de ese gran error histórico. Desde la Conquista, los indios habían dejado de ser los sujetos de la historia mexicana; derrotado militar, cultural y socialmente, el indígena dejaba de ser protagonista de su propia historia; eran los objetos de la grandeza del México criollo.

Así, al integrar a la noción de patria la antigüedad remota, los criollos apropiaron a los indígenas su propio pasado e hicieron de él

un antecedente prestigioso de la patria criolla. La patria criolla disponía ahora de un pasado remoto y noble, de un presente unificado por valores culturales y símbolos religiosos compartidos, y podía por tanto reclamar legítimamente el derecho de gobernar su futuro [Florescano, 1994:473].

Los resquicios del espíritu criollo colonial de Sigüenza y Góngora se extinguían en el patriotismo criollo de Clavijero. Si bien el primero exaltaba también la belleza de la patria mexicana, las afiliaciones en el sistema colonial se encontraban mucho más corroídas en el trabajo del segundo. Las repercusiones del trabajo de Clavijero en el exilio fueron prácticamente inmediatas, no solamente en el contexto de las luchas que llevarían al movimiento independentista de la colonia, sino en Europa misma, en el Siglo de las Luces, donde las ideas de Clavijero y la inclusión de México en el mapa de las culturas mundiales alimentaron las ideas que llevarían a la Revolución Francesa:

Sin la presencia de los jesuitas mexicanos en Italia, y en particular la de Clavijero, [...] no habría habido polémicas sobre el Nuevo Mundo, o bien no habrían tenido una tan prolongada resonancia, hasta Hegel y aún más acá. Con las publicaciones (y gracias a los encuentros personales) de los exiliados en Italia, México asumió un rango entre las naciones, en cuanto a entidad geográfica y cultural autónoma dotada de un pasado prestigioso y prometida a un rico futuro. En la medida exacta en que el conocimiento del pasado y de la realidad de México por los europeos, a través de la visión que de ella había dado Clavijero unos treinta años antes que Humboldt, fue uno de los componentes de la Ilustración, México entró en la historia universal en este fin del siglo XVIII [...] Pero la irrupción, tan repentina como el exilio de los jesuitas, de las antigüedades mexicanas en medio de ese segundo renacimiento europeo (un renacimiento crítico) que fueron las Luces, realizó la incorporación de los valores criollos (a través de la visión criolla del pasado) a los valores nuevos que pronto triunfarían a favor de los movimientos nacionales [...] Haciendo en sentido contrario el camino de los primeros doce jesuitas que llegaron de España en 1572 a fundar una Iglesia colonial apuntalada por el poder político español, los jesuitas expulsados en 1767 fundaron en los corazones la Iglesia mexicana, cuyo mensaje difundieron (desde su exilio italiano) a la Europa de las Luces, esta nueva religión que la Revolución Francesa muy pronto iba a cambiar en religión patriótica [Lafaye, 1993:177-178].

*La identidad indígena: de Sigüenza y Góngora a Clavijero*

La identidad indígena, como hemos subrayado más arriba, era uno de los ejes fundamentales sobre los que se levantaban los dispositivos de dominación colonial. Hemos pasado de los indios semianimales (Sepúlveda), de los indios poseídos por el demonio (Motolinía) hasta los indios glorificados por Clavijero. Esta glorificación de los indígenas no debe ser entendida como una vieja forma de *indigenismo*, que tendría sus orígenes en de las Casas. Más bien se trataría de ir siguiendo las transformaciones de esas creaciones imaginarias de los grupos dominantes de la Colonia. El siglo xvii muestra ya un salto importante en la representación del indígena. El indio ya no es ese sujeto que debía estar sometido a la evangelización, esa fuerza misteriosa y demoníaca que podría subvertir el orden colonial. El desmembramiento de las naciones y culturas indígenas, el etnocidio y las condiciones de sometimiento de los pueblos indígenas ya no les permitía representar un peligro para la casta criolla.

Así, en el siglo xvii, los indígenas son representados de manera muy distinta por el grupo criollo. Brading señala que Clavijero, en su *Historia antigua*, realiza un corte en lo que concierne a la representación del indígena: “[...] terminaba su narración abruptamente con el sitio y la caída de Tenochtitlan; así la civilización indígena quedaba desprendida de su sucesora colonial” (1997:37-38). Esta opinión es compartida por Florescano (1994:471-472). Sin embargo, Lafaye rastrea este corte desde la producción de Carlos de Sigüenza y Góngora. El indio idealizado a partir de su prestigioso pasado cultural contrasta fuertemente con la miseria de sus indios actuales.

El indio que vemos renacer bajo la pluma de don Carlos en 1680 ya no es el de Sahagún y el de Motolinía, alma que salvar y también hombre que instruir y al que temer. El indio de Sigüenza y Góngora es un indio muerto; incluso podemos decir que la obra de don Carlos es la comprobación del deceso del imperio mexicano. Si al paso de un virrey pueden alzarse las imágenes de los emperadores de Anáhuac, es porque esos gigantes ya no dan miedo; han ido a juntarse con los moros exhibidos en las fiestas españolas de “moros y cristianos”. Se había abierto una nueva era, en la cual el pasado indígena y

sus creencias habían perdido toda capacidad subversiva en México; la plaza estaba franca para que en ella se diera un proceso de mitificación del pasado indígena [Lafaye, 1993:119-120].

El corte operado por Sigüenza y Góngora es complejo, los indígenas de su tiempo ya no se parecen a los de los relatos épicos de la Conquista. Sigüenza y Góngora escribe más de ciento cincuenta años después de la consumación de la Conquista; empieza a construir a unos indígenas que son a imagen y semejanza de esos modelos de la antigüedad clásica, los griegos y romanos fundadores de la civilización occidental. Las formas son sincréticas, posiblemente un sincretismo más acentuado respecto del que podría generarse en torno a las religiones indígenas en su interferencia con el catolicismo impuesto. El indio de Sigüenza y Góngora es un indio sincrético, cuya identidad prefigura la constelación mítica del criollismo. Ese indio magnífico, de cuya sabiduría deberían abrevar los mismos virreyes, contrastaba fuertemente con los indios, ahora ya confundidos en la miseria de las castas de mestizos y negros de su tiempo. Los largos años de prohibición de la recreación de su pasado histórico permitieron que los indios no reconocieran como propia esta recreación criolla. Aún no era la época del redescubrimiento de las maravillas arquitectónicas y culturales de las culturas prehispánicas. Habría que esperar las reformas borbónicas. Se trataba más bien, según Lafaye, del hilo del joaquinismo de los franciscanos evangelizadores renovado secretamente (1993:116). El indio de Sigüenza y Góngora es un indio abstracto, es un indio creado a partir de la imaginación del autor, que de cierta manera es la imaginación constituyente del grupo criollo.

Pero frente a ese indio mítico, aparece el indio real, despojado no sólo de sus tierras, su religión, su cultura, sino de su historia. Es un indio que nunca ha dejado de levantarse, y esos levantamientos son vistos con suma extrañeza por Sigüenza y Góngora:

Por aquella calle donde yo estaba (y por cuantas otras desembocaban a las plazas sería lo propio) venían atropellándose bandadas de hombres. Traían desnudas sus espadas los españoles y, viendo lo mismo que allí me tenía suspenso, se detenían; pero los negros, los mulatos y toda la plebe gritaban a porfía: ¡Muera el virrey y cuantos



le defendiesen!, y los indios: ¡Mueran los españoles y gachupines (son los venidos de España) que nos comen nuestro maíz!

¡Ea, señoras!, se decían las indias en su lengua unas a otras, ¡vamos con alegría a esta guerra y, como quiera Dios que se acaben en ella los españoles, no importa que muramos sin confesión! ¿No es nuestra esta tierra? Pues ¿qué quieren en ella los españoles?

Y don Carlos concluye: "No me pareció hacía cosa de provecho con estarme allí" [Sigüenza y Góngora, citado por Lafaye, 1993:122].

Las características del indio mexicano no cambiarían demasiado en la obra de Clavijero. Él también aparta la mirada de su indio actual. No quiere verlo. Su miseria es la resultante histórica del error de la Conquista. A partir de entonces, el indio no tiene nada que aportar a la civilización occidental. El atributo de degeneración que los europeos continentales depositaban en los criollos, éstos lo deslizaban hacia el indígena, aunque por otras razones:

Los mexicanos, con todas las demás naciones que ayudaron a su ruina, quedaron, a pesar de las cristianas y prudentes leyes de los monarcas católicos, abandonados a la miseria, la opresión y el desprecio, no solamente de los españoles sino aun de los más viles esclavos africanos y de sus infames descendientes, vengando Dios a la miserable posteridad de aquellas naciones la crueldad, la injusticia y la superstición de sus mayores [Clavijero, citado por Brading, 1997:39].<sup>3</sup>

Durante los siglos xvii y xviii continuaron los levantamientos indígenas, aunque había diferencias en cuanto a las formas que tomaba el fenómeno de reinterpretación analítica. Sigüenza y Góngora es sensible a las diferencias del discurso de las castas y de los indios. Casi a finales del siglo xvii siguen presentes las demandas por la tierra y la expulsión de los intrusos: los conquistadores,

<sup>3</sup> Nótese cómo en este párrafo están presentes, pero desplazados, muchos temas de la historiografía americana de autores de los siglos xvi y xvii. Por ejemplo, el mito del castigo divino por las atrocidades de los ancestros, que originalmente estaba depositado en los criollos, ahora aparece directamente en los indígenas. Asimismo, la caracterización de los negros y los mestizos no es congruente con el intento de recuperación de un pasado indígena previamente glorificado. Clavijero se refiere a los negros casi en los mismos términos que Sepúlveda a los indígenas, más de doscientos años antes. Sin embargo, a pesar de esas pervivencias de elementos antiguos, la lógica general de la obra, como observa Brading, es la de un historiador moderno.

peninsulares y criollos incluidos. Las diferentes revueltas indígenas que se dieron en ese siglo y el siguiente muestran que los indios de la época no eran nada más esos indios “degenerados” por la Conquista y su depauperización. Clavijero pasa por alto estos movimientos nativistas en su famoso retrato de la identidad del indígena.

La lógica desde la cual Clavijero retrata al indígena grandioso, aquél que fue capaz de construir grandes civilizaciones, es una lógica distinta a la de Sigüenza y Góngora. Si éste cantaba un himno a las bondades y grandezas de la Nueva España, y con esto tenía que incluir una versión glorificada de su pasado, Clavijero intentará realizar una reconstrucción mucho más descriptiva, crítica frente a los errores de apreciación de sus contemporáneos europeos, y adecuada a la lógica racionalista que se imponía poco a poco en aquella época.

En su *Historia antigua*, Clavijero incluye un capítulo dedicado al “Carácter de los mexicanos”. El método que utilizaría para esta descripción lo enuncia desde un principio:

Las naciones que ocuparon la tierra de Anáhuac antes de los españoles, aunque diferentes en idioma y en algunas costumbres, no lo eran en su carácter. Los mexicanos tenían las mismas cualidades físicas y morales, la misma índole y las mismas inclinaciones que los acolhuas, los tepanecas, los tlaxcaltecas y los otros pueblos, sin otra diferencia que la que procede de la educación; de modo que lo que vamos a decir de los unos, debe igualmente entenderse de los otros. Algunos autores antiguos y modernos han procurado hacer su retrato moral; pero entre todos ellos no he encontrado uno solo que lo haya desempeñado con exactitud y fidelidad. Las pasiones y las preocupaciones de unos y la ignorancia y la falta de reflexión de otros, les han hecho emplear colores muy diferentes de los naturales. Lo que voy a decir se funda en un estudio serio y prolijo de la historia de aquellas naciones, en un trato íntimo de muchos años con ellas y en las más atentas observaciones acerca de su actual condición, hechas por mí y por otras personas imparciales [...] [Clavijero, citado por Rodríguez, 1991:133].<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Nótese que en este inicio de la caracterización del indígena hay un párrafo que podría entenderse como nota metodológica. El indio mexicano aparece como el *tipo ideal* desde el cual se referirá el análisis de todos los demás indios. No se trata únicamente del borramiento de las diferencias –sutiles, si se quiere– entre las dis-

El método así combina diferentes elementos: el estudio histórico, cuyas referencias ya no son solamente los clásicos de los siglos XVI y XVII. Florescano muestra que el estudio de la historia en la época de Clavijero estaba ya rebasando la exégesis bíblica, y se imponían poco a poco las ideas ilustradas. Poco tiempo después se darían los grandes descubrimientos documentados por Humboldt. Pero, a esta reflexión histórica, Clavijero añade dos tipos de “trabajo de terreno”: la observación de su actual condición, así como el trato íntimo de muchas naciones (indígenas). Estudios bibliográficos, observación e intento de conceptualización del *continuum* sociohistórico, constituyen los elementos centrales, el *corpus* de datos desde los cuales construirá su interpretación histórica.

Brading, sin embargo, se muestra sensible, en el análisis de la obra de Clavijero, a su lugar de implicación.<sup>5</sup> Para este autor, la *Historia antigua* está realizada con una enorme habilidad de polemista. No puede entenderse únicamente como un estudio histórico, sino también como un manifiesto:

[...] Clavijero asumió el papel de abogado del indio. Como tal, su última obra pudo ser después perfectamente adecuada a los propósitos del nacionalismo mexicano. El que fuera utilizada con esos fines no debe hacernos olvidar que también era un manifiesto. Su origen se halla en la toma de conciencia del clero mexicano, que confiaba en su capacidad de liderazgo sobre las masas indígenas, profundamente patriótico, concededor de las nuevas tendencias intelectuales y cada vez más resentido contra el dominio español y los insultos europeos [Brading, 1997:42].

---

tintas *naciones* indias; se trata también del movimiento en el cual se elige, de manera más o menos arbitraria, un modelo, como el modelo *típico* desde el cual se elaborará una teoría, explicación, elucidación o descripción de todo el resto. De ahí surgirá una construcción, una *representación* del indígena que no se limita a la expresión y descripción de los rasgos considerados importantes por el autor, sino también una abstracción, una autonomización de dichos rasgos respecto de los sujetos reales desde los cuales se abstraen. Es este procedimiento el que permite que la representación así construida pueda ser “cargada”, investida en cuanto *mito* y temática del movimiento social.

<sup>5</sup> Sobre la cuestión del análisis de las implicaciones, consúltense Lourau (1989) y Manero (1995).

Para Brading, los temas que incluía (el clima y la fauna del Nuevo Mundo, su historia, la cultura y naturaleza de los indios mexicanos) eran tan importantes como aquellos que omitía. Así, a diferencia de otros autores contemporáneos y anteriores a él, no abordó la descripción de la sociedad colonial. “No obstante la libertad de que gozaba en su exilio italiano, Clavijero no quiso defender pero tampoco exaltar la sociedad en la que había sido educado” (Brading, 1997:39). Era evidente que ya guardaba sus distancias frente a una sociedad que no le interesaba sostener. “Mientras que en Perú la vía hacia el pasado indígena estaba bloqueada por la supervivencia de la nobleza inca, en México, los intelectuales criollos, especialmente el clero, expropiaron ese pasado para ellos mismos librarse de España” (Brading, 1997:42).

Desde este otro lugar de observación, la finalidad de la obra de Clavijero no nos remite únicamente a ese aspecto fundamental, que es la expropiación de un pasado transformado, de un pasado glorioso, a favor de la definición de un proyecto de emancipación del Nuevo Mundo. Por medio de la utilización de los métodos racionales y de las tendencias ilustradas, Clavijero desplaza la problemática de la identidad y la soberanía. *La identidad indígena no podía seguir siendo la resultante de las discusiones sobre la gracia divina. La igualdad de facto de la naturaleza humana no sólo libraba al indígena del estigma instituido desde la Conquista, en términos de su identidad, sino también a los criollos frente a los europeos peninsulares. La identidad ahora debía entenderse como producto de circunstancias históricas. La justificación de la exacción de la soberanía de las naciones indígenas debía justificarse desde otra lógica, que era una lógica de representación. El pueblo mexicano era ya esa figura capaz de ser representada en el proyecto patriótico criollo, y en él se encontraban incluidos los indígenas, a mismo título que los criollos. La grandeza de la patria mexicana ya no era responsabilidad de los indígenas, sino de los criollos.* El nuevo sujeto histórico estaba ya planteado en esos términos. El doble trabajo, generación del mito del antiguo indígena, así como una descripción parcial y tendenciosa de sus indios contemporáneos, constituyeron la nueva lógica del tratamiento de la identidad del pueblo como condición de la dominación de la élite criolla.

Pero el tema del *carácter de los mexicanos* inaugurado por Clavijero resulta ser aún más delicado. Clavijero produce, cuando introduce este tema como cuestión pertinente en un estudio his-

tórico, un nuevo mecanismo, que será el que después denunciaría Bartra como el falso problema de la identidad del mexicano. En la configuración del nuevo proyecto patriótico e independentista criollo, se estructura también esa serie de *redes subjetivas de dominación* desde las cuales se producen los mitos de la *identidad nacional*.

La lógica del trabajo de Clavijero corre en una doble significación. Por un lado, y como condición para la estructuración de un pasado glorioso desde el cual se articula el proyecto patriótico, fue necesaria la glorificación de los indígenas; fue necesario reconocerlos como los constructores de una gran civilización, que en su tiempo no tenía nada que envidiar a sus relativas europeas.<sup>6</sup> Se realizaba así la reivindicación del indígena como un ser humano capaz de las más grandes empresas y digno de una vida diferente a la que le había deparado su destino en cuanto civilización o cultura derrotada. La derrota militar y cultural que se le infligió no representaba más la inferioridad moral o intelectual de los indígenas. Hablaba más de la codicia europea.

Sin embargo y al mismo tiempo, Clavijero construye las vías desde las cuales se estructuraría de otra forma la dominación social y cultural de los indígenas. Establece las características y las condiciones de una *subjetividad* socialmente aceptada para ese estamento. Construye un mito unificador, secularizado, desde la descripción de una serie de rasgos que a partir de entonces se integrarían en cuanto *identidad* de los indígenas. Ignora diferencias<sup>7</sup> y elige, de manera más o menos aleatoria –basada en los criterios de conocimiento en el terreno, pero también de separación y desinterés por el devenir inmediato de los indígenas–, los rasgos para la creación de un *indígena tipo*, un indígena ideal, que entonces deberá ser integrado a las formas imaginarias desde las cuales

<sup>6</sup> En este punto quedaría pendiente el análisis efectuado por Todorov en el sentido de la capacidad cultural para conocer al *otro*, para el establecimiento de estrategias de defensa y desarticulación de las ofensivas de sus enemigos. Por falta de conocimiento, de capacidad para generar ese conocimiento del otro, las *contraestrategias*, la *negatricidad* de la cultura indígena frente a la europea fue insuficiente para evitar una conquista militar que parecía imposible.

<sup>7</sup> Recordemos que, para Clavijero, el reconocimiento de ciertas diferencias entre las culturas indígenas se borra en lo que concierne al “carácter”. ¿Qué estaría sucediendo en la cabeza del observador para negar estas diferencias de carácter?

se constituye el proyecto patriótico criollo. *Al mismo tiempo que libera al indígena del yugo colonial, Clavijero establece las condiciones para su sumisión en el contexto del proyecto patriótico criollo.* El trabajo "científico" sobre la identidad indígena es el primer antecedente moderno de la creación de esos *mitos unificadores* indispensables para las redes imaginarias de la dominación política. Se configura de esta manera lo que Pablo González Casanova (1975) plantearía como un "colonialismo interno".

#### LA PROBLEMÁTICA DE LA IDENTIDAD EN LA DISCUSIÓN SOBRE LA SOBERANÍA

En la obra de Clavijero hemos podido tocar el punto de creación de esta figura identitaria en tanto mito unificador. Las formas secularizadas del pensamiento, las metodologías que prefiguraban el estudio moderno de la historia están presentes en su trabajo. La obra de este autor, por su circunstancia histórica, estaría destinada a promover con especial eficacia el triunfo del proyecto independentista criollo. El exilio de Clavijero, con la modernización del Estado colonial, fue también una circunstancia que permitió que su trabajo ingresara en círculos y medios intelectuales que posibilitaron la ampliación de sus efectos. Señalamos aquí una paradoja. La modernización borbónica del Estado colonial se dio con el exilio de las figuras más representativas de la *intelligentsia* criolla. El Estado secular que imponía el régimen borbónico se contraponía al Estado criollo secesionista, secularizado, que se proponía desde el proyecto patriótico. Eran dos formas de negación de la organización colonial puestas en marcha por los Habsburgo, que tenían muchos elementos en común. El exilio de los jesuitas representó, en cierto momento, el exilio de quienes habían preparado el camino, introducido las ideas ilustradas para el nuevo Estado que se prefiguraba.

El periodo borbónico de la Colonia, precisamente a partir de la nueva definición del Estado, ahora secularizado, promovió el desarrollo de la ciencia, la técnica y las artes en la Nueva España. Las exploraciones arqueológicas tuvieron éxitos sin precedentes, y se inició un trabajo exploratorio y de conocimiento de la antigüedad indígena muy relevante, que hasta ahora deja sentir sus efectos.

En las primeras páginas de este ensayo, hemos visto el largo y difícil proceso de constitución de los mitos unificadores en lo que se refiere a la identidad. El trabajo sobre la identidad de esa figura histórica que se llamaría “el mexicano” muestra su utilización en cuanto forma de legitimación de la dominación y la exacción de su soberanía, así como su valor en cuanto dimensión imaginaria de procesos de emancipación o liberación del dominio colonial. La formulación del mito identitario aparece permanentemente con la doble cara de la apropiación-expropiación de la soberanía. Podría decirse que, en cierto momento, la problemática respecto de las características identitarias de ciertos sujetos sociales hacía posible el ejercicio o la exacción de la soberanía.

En ese sentido, el periodo porfirista es especialmente ejemplificativo. El pueblo mexicano, que aún no había llegado a su mayoría de edad cívica, no podía ser responsable de la elección de sus gobernantes. No sería ya el elegido de Dios, el papa o su representante, quien realizara esa difícil decisión. Ahora ya sería una casta de gobernantes, iluminados, quienes sí tenían la madurez necesaria para hacerse cargo de tal responsabilidad. Caracterizado como un pueblo ignorante y supersticioso, era necesario establecer una especie de plutocracia o definitivamente una dictadura que permitiera el desarrollo del proyecto histórico del país. La Revolución mexicana fue el límite y el fracaso de dicho proyecto.<sup>8</sup>

En torno a los movimientos sociales y sociorreligiosos desde los cuales es posible el análisis de las dimensiones imaginarias de los procesos sociales y políticos, de las redes imaginarias del poder, se desprenden discusiones importantes. Lafaye considera que los antecedentes coloniales de los países latinoamericanos, esta configuración política de la colonia y sus formas de domi-

<sup>8</sup> El periodo liberal mexicano fue especialmente descalificador del conocimiento y las culturas “tradicionales” en pleno ascenso del racionalismo y el positivismo. Este desprecio después se revelaría como una forma de prejuicio completamente injustificado, incluso desde los mismos procedimientos del conocimiento positivo. La *intelligentsia* liberal, subsumida en el proyecto patriótico criollo, se encontraba, sin embargo, en un contexto político muy diferente al de sus antecesores del final de la Colonia. Debían administrar el proceso de dominación interna, de unificación del territorio y de la población, al mismo tiempo que debían hacer frente a los embates imperialistas de diversas potencias. Encontramos configurada una situación que podría ser analizada desde el “colonialismo interno” propuesto por González Casanova.

nación, han marcado de una manera más o menos definitiva la forma y los contenidos de las luchas y movimientos de liberación en la región. Así, gracias a este pasado, en el cual la religión cristiana y el catolicismo fueron el eje sobre el que se constituyó el proyecto patriótico, nuestras sociedades y nuestros movimientos sociales estarían condenados a las formas mesiánicas y milenaristas determinadas por los mitos unificadores que produjeron nuestra identidad (Lafaye, 1984).

Esta perspectiva, que evidentemente aporta muchas luces respecto de las posibilidades de análisis de movimientos sociales y políticos en América Latina, plantea finalmente una especie de modelo lineal del desarrollo histórico de las dimensiones imaginarias de los movimientos sociales y políticos. Así, los movimientos en los cuales estas dimensiones nos remiten más a procesos colectivos centrados en un "proyecto político" aparecerían como el modelo que se lograría una vez que se han superado las herencias católica y cristiana. Las formas más dominadas por imaginarios religiosos de la tradición católica deberán ceder a una especie de secularización profunda. El modelo aparecería como el de los movimientos sociales anglosajones y franceses.

No obstante, han sido precisamente algunos franceses y alemanes quienes han mostrado las herencias cristiana y católica en los movimientos y las formas sociales sajonas y francesas. Esto no debe obturar la importancia de la problemática relevada por Lafaye, de la cual se desprende también la necesidad de distinguir y discriminar de manera más cuidadosa las diferencias propiamente antropológicas entre movimientos socioreligiosos y movimientos políticos.

Entre el periodo independentista y la situación actual, el mito unificador de la identidad del mexicano ha sufrido enormes transformaciones, y sus contenidos han variado significativamente. Sin embargo, la lógica de construcción y sus contenidos fundamentales son una línea de continuidad desde el periodo colonial hasta nuestros días. La herencia colonial del criollismo sigue vigente en algunos elementos de esas redes imaginarias del poder político que describe Bartra. Hubo que esperar las crisis políticas de los últimos años, los analizadores históricos de los movimientos estudiantiles, el movimiento zapatista y otros movimientos indígenas, la emergencia de una sociedad civil for-



talecida, para poner en primer plano la evidencia de la constitución plural y mestiza, en el sentido político, social y cultural de la sociedad mexicana. Y esto cuestiona fuertemente los mitos unificadores.

En ese sentido, en este artículo he intentado poner de manifiesto cómo, desde sus orígenes, este mito, esta construcción imaginaria y unificadora de la identidad del mexicano, está sustentada en las formas locales de representación imaginaria de los propios colectivos. Si bien estas formas se encuentran subsumidas en el mito unificador, no por ello desaparecen ni pierden su propia dinámica. Más bien, nos interrogarían sobre dos cuestiones de suma importancia. Por una parte, el mito constituido a partir de estas formas locales (diferentes regionalismos, las formas históricas del desarrollo del sentido de "parroquia" que describe Lafaye) nos remitiría a su propia polisemia, característica presente en muchos mitos seguramente, pero que se encontraría acentuada y particularizada en este mito identitario. Y por otra, y relacionado con esto, nos cuestionaría sobre la obturación del campo observable que ha permitido que escuelas diversas y brillantes intelectuales reduzcan este campo de significación en sentidos particulares y específicos, especialmente en la dirección que ha señalado Bartra en su trabajo al respecto.

Florescano describe en su brillante estudio sobre la historia mexicana cómo las reformas borbónicas y el impulso del proyecto patriótico criollo generaron una dinámica de investigación histórica sumamente importante en el periodo inmediatamente anterior a la Independencia. Hubo en esa época un desarrollo impresionante de las ciencias y la técnica en la Nueva España. Empezaron a proliferar las escuelas, los estudios históricos, antropológicos y arqueológicos. La ingeniería tuvo un fuerte impulso. La sociedad colonial, en sus últimos momentos, se modernizaba.

En lo que corresponde a la historia, ésta se afianzaba a partir de una idea secularizada del tiempo, y desde ahí se organizaron nuevos métodos de indagación y formas nuevas de interpretar los datos históricos. El pensamiento histórico se desarrollaría de manera importante, y el lugar de la historia en la construcción de la patria mexicana sería determinante desde entonces.

Sin embargo, los mitos unificadores que se desarrollaron desde la brillante creación de Clavijero hipotecaron, en cierta medida,

los avances posteriores de la disciplina. Lafaye relata un hecho conocido en el país respecto del supuesto descubrimiento de los restos de Cuauhtémoc, último emperador mexica. La reacción de muchos intelectuales y estratos de la población, entre los cuales también se encontraban dirigentes políticos, muestra la sensibilidad que existe frente al descubrimiento histórico. El lugar que en algunos medios ha tenido el descubrimiento de los restos arqueológicos de algunas reinas mayas en Palenque también pone al descubierto la eficacia de los mitos que dieron origen a la patria criolla. Otro elemento a considerar sería la reacción frente a las declaraciones del padre Schulemburg, propiamente encargado de la fe guadalupana, cuando puso en duda la verdad histórica de las apariciones de la Virgen.

Estos elementos se encuentran en las antípodas de un nuevo clima social que tiende a reconocer las diferencias sociales, étnicas, culturales, regionales, etcétera, de las que está compuesto nuestro país. Poco a poco, las microhistorias empiezan a relevarse a partir de la lógica de resistencia que se ha impuesto a los pueblos indios. Diversos indicadores, entre los que no podemos dejar de mencionar al movimiento zapatista y sus efectos sobre las organizaciones de la sociedad civil, muestran una nueva conciencia sobre los efectos de dominación que tiene el borramiento de las diferencias en función de los mitos unificadores, y que necesariamente resultan excluyentes en diversos ámbitos. *Frente a ese país imaginario que se desarrolla a partir del proyecto patriótico criollo, se impone actualmente una perspectiva sobre la relevancia de las diferencias y la necesidad de un proyecto de sociedad incluyente en su heterogeneidad y mestizaje constituyente.* Esto, de cierta manera, podría prefigurar el ocaso de los mitos creados desde el final de la Colonia y su sustitución por otros proyectos que ahora resultaría muy difícil caracterizar.

El pensamiento histórico, por las características de desarrollo del patriotismo mexicano, así como por las coyunturas del proyecto de *nación* que han prevalecido, ha tenido una importancia y una serie de implicaciones sumamente comprometedoras respecto de los sistemas políticos y sus redes imaginarias de poder. Los descubrimientos y los desarrollos históricos actuales, (como lo planteó una funcionaria del Instituto Nacional de Antropología e Historia [INAH], encargada de la zona campechana), nos enriquece

en el conocimiento de nuestra identidad. Es como si la historia se encontrara permanentemente hipotecada al mito unificador. No obstante, los avances que se han presentado desde hace algunos años respecto de la historia de las mentalidades –eso que Lafaye llama la “historia psicológica”–, las perspectivas inauguradas por ciertas formas de pensamiento antropológico y etnológico, así como de algunas tendencias de psicología social, permiten pensar la posibilidad de un *rebasamiento* de las formas imaginarias que presiden en el país al pensamiento histórico. Como fue el caso de Clavijero, es previsible que se inauguren nuevas perspectivas y tendencias que, por medio del análisis de los mitos unificadores y su relación con las formas imaginarias locales, sean capaces de rescatar a éstas en otra concepción de la historia mexicana, desde otros paradigmas y a partir de nuevas metodologías.

Al parafrasear a Castoriadis, el señalamiento de estas dimensiones implicacionales de la historia contemporánea del país se podría constituir en la grandeza de nuestro tiempo, así como la promesa de su crisis.

## BIBLIOGRAFÍA

- Barabas, Alicia Mabel (1989), *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México*, Grijalbo, México.
- Bartra, Roger (1981), *Las redes imaginarias del poder político*, Era, México.
- \_\_\_ (1987), *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, Grijalbo, México.
- \_\_\_ (1993), *Oficio mexicano*, Grijalbo, México.
- Bataillon, Marcel (1976), *Estudios sobre Bartolomé de las Casas*, Península, Barcelona.
- Brading, David (1997), *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, 2ª ed., Era, México.
- Desroche, Henri (1976), *Sociología de la esperanza*, Herde, Barcelona.
- Eliade, Mircea (1992), *Mito y realidad*, 2ª ed., Labor, Barcelona.
- Florescano, Enrique (1994), *Memoria mexicana*, 2ª ed., Fondo de Cultura Económica, México.
- Florescano, Enrique e Isabel Gil Sánchez (1977), “La época de las reformas borbónicas y el crecimiento económico, 1750-1808”, en Daniel Cosío Villegas (coord.), *Historia general de México*, 2ª ed., tomo 2, El Colegio de México, México.

- García, Genaro (1985), *Documentos históricos mexicanos*, tomo III, Consejo Nacional de Fomento Educativo, Secretaría de Educación Pública, México.
- Gibson, Charles (1996), *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, 13ª ed., Siglo XXI, México.
- González Casanova, Pablo (1975), *Sociología de la explotación*, Siglo XXI, México.
- Lafaye, Jacques (1984), *Mesías, cruzadas, utopías. El judeo-cristianismo en las sociedades ibéricas*, Fondo de Cultura Económica, México.
- \_\_\_ (1993), *Quetzalcóatl y Guadalupe*, 2ª ed., Fondo de Cultura Económica, México.
- Lira, Andrés y Luis Muro (1977), "El siglo de la integración", en Daniel Cosío Villegas (coord.), *Historia general de México*, 2ª ed., tomo 2, El Colegio de México, México.
- Lourau, René (1980), *El estado y el inconsciente. Ensayo de sociología política*, Kairós, Barcelona.
- \_\_\_ (1989), *El diario de investigación. Materiales para una teoría de la implicación*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara.
- \_\_\_ (1997), *Le Principe de Subsidiarité contre l'Europe?*, Presses Universitaires de France, París.
- Manero, Roberto (1995), "El análisis de las implicaciones", *Tercer Foro del Departamento de Educación y Comunicación*, UAM-Xochimilco, México.
- Mühlmann, Wilhelm E. (1968), *Messianismes Révolutionnaires du Tiers Monde*, Gallimard, París.
- Ortega y Medina, Juan A. (1991), "Clavijero ante la conciencia historiográfica mexicana", *Estudios de historia novohispana*, vol. 10, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Revueltas, Andrea (1992), *México: Estado y modernidad*, UAM-Xochimilco, México.
- Ricard, Robert (1995), *La conquista espiritual de México*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Rodríguez y Rodríguez, Jesús (comp.) (1991), *Antología. Clásicos mexicanos de los derechos humanos, de la Conquista a la Independencia*, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, México.
- Sacristán, María Cristina (1992), *Locura e inquisición en Nueva España, 1571-1760*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Soriano Hernández, Silvia (1994), *Lucha y resistencia indígena en el México colonial*, Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica/ Estado de Chiapas/Universidad Nacional Autónoma de México, San Cristóbal de las Casas.

Todorov, Tzvetzan (1997), *La conquista de América. El problema del otro*, 8ª ed., Siglo XXI, México.  
Wolf, Eric (1997), *Pueblos y culturas de Mesoamérica*, Era, México.