



“Indigenismo e hispanismo en la conciencia historiográfica mexicana”

p. 667-702

Juan A. Ortega y Medina

Obras de Juan A. Ortega y Medina, 7. Temas y problemas de historia

María Cristina González Ortiz y Alicia Mayer (edición)

México

Universidad Nacional Autónoma de México

Instituto de Investigaciones Históricas

Facultad de Estudios Superiores Acatlán

2019

712 p.

ISBN 978-607-02-4263-2 (obra completa)

ISBN 978-607-30-1390-1 (volumen 7)

Formato: PDF

Publicado en línea: 1 de junio de 2020

Disponible en:

http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/704/temas_problemas.html

D. R. © 2020, 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



Indigenismo e hispanismo en la conciencia historiográfica mexicana

667

Advertencia

A pesar del título tan ambicioso y abarcante, se comprenderá que es de todo punto imposible abordar exhaustivamente el tema en un poco más de cincuenta páginas de nuestro ensayo, en el que intentamos presentar selectivamente, y no podía ser de otra manera, el dramático, polarizado y alternativo esfuerzo por expresar, o mejor definir, a lo largo de nuestra historia el problema de nuestra identidad como pueblo cultural y biológicamente mestizo.

Por consiguiente, sólo los cronistas o historiadores más representativos y significativos, en cada uno de los apartados en que hemos subdividido nuestra exposición, acuden a nuestra convocatoria para exponer y justificar el punto de vista histórico que su perspectiva y circunstancias los obligaron a ejercer.

En el primer apartado, “Dicotomía indiana”, figuran el conquistador Hernán Cortés y el misionero-antropólogo –permítasenos decirlo así–, fray Bernardino de Sahagún. Los preceden el tópico renacentista acerca del buen y mal salvaje y el sueño clásico sobre la nueva edad dorada de nuestra América. Estas vivencias del siglo XVI finalizan con el concepto sobre el nuevo ente, el indio, por parte del soldado Fernández de Oviedo y los funcionarios encuestados de las *Relaciones geográficas*.

El segundo, “Indigenismo criollo incipiente”, corresponde a los siglos XVII y XVIII y en él hacen acto de presencia el sabio don Carlos de Sigüenza y Góngora, el soñador y desgraciado don Lorenzo Boturini y el jesuita veracruzano Francisco Javier Clavijero, quien se duele de la patria en su destierro italiano.

El tercer apartado, “Criollismo independentista: inicios”, nos sitúa en el siglo XIX. En plena y efervescente euforia independentista, aparecen el inquieto y genial dominico y guadalupano fray Servando Teresa de Mier y el gran mitógrafo y amanuense de Clío don Carlos María de Bustamante.

Incluimos tras ellos, bajo el título “Indigenismo y antiindigenismo como instrumento político”, a un nutrido grupo formado por el obispo Abad y Queipo, el cura liberal moderado José María Luis Mora, el contradictorio yucateco Lorenzo de Zavala, el exaltado e hispanófono don Luis de la Rosa, quienes nos presentan y enjuician el lado no positivo de la acción española en México. Termina la serie con el gran historiador e hispanista don Lucas Alamán.

El apartado último, “Evolución y ascunción del indigenismo”, está animado por renovadores vientos filosóficos del positivismo comtiano; lo cubren adecuadamente don José María Vigil, don Vicente Riva Palacio –tan buen historiador como excelente, valiente y vencedor general reformista– y don Justo Sierra, representante excepcional del evolucionismo filosófico positivista en la interpretación de la historia nacional.

No añadamos una palabra más, levantemos el telón y démosle la palabra a los intérpretes de nuestra deslumbrante y azarosa historia.

Dicotomía indiana

La presencia europea en las tierras históricamente vírgenes del continente americano permitió la topización de la utopía renacentista sobre el buen salvaje y su áurea edad, con la que habían soñado los poetas y filósofos clásicos de Grecia y Roma: Hesiodo, Epicuro, Virgilio, Lucrecio Caro, Séneca y muchos otros.

Humanistas y artistas del Renacimiento redescubren el tema y fijan la atención en el ente feliz que se suponía gozaba de aquella edad y siglos dichosos pacíficos, comunitarios y dorados. La presencia insólitamente real de América, previa su invención por los aludidos filósofos y bardos renacentistas, transforman el sueño clásico en nuevo paraíso terrenal habitado por seres humanos buenos, nobles y desprendidos, que conviven armoniosamente en

una tierra fragante, bella y abundante, que les cede sin mayores esfuerzos, así para ella como para sus íncolas, los más ópimos y succulentos frutos.

La supuesta edad de oro se convierte en realidad americana y el famoso e imaginado *filósofo desnudo* de los antiguos queda actualizado en el hermoso, apolíneo, manso, frágil y elocuente salvaje isleño. Pedro Mártir de Anglería¹ escenifica el momento en que el encuerado, grave y anciano indio deja atónito y maravillado a Cristóbal Colón y, sobre todo, sorprendido por el discurso proveniente de “un hombre desnudo”, máximo cargo, según Montaigne, que los civilizados europeos hacían a los indios por no llevar calzones. El cronista cierra la escena alabando las bondades y virtudes de aquella gente que vive plenamente sumergida en la edad de oro. El testimonio real del almirante es de menor alzada literaria, pero no menos inspirada en la visión tradicional: él ve “gentes ingeniosas, bien proporcionadas, como calcas de estatuas antiguas, tímidas y espléndidas, inocentes, de bonísima fe y dadivosas”. Américo Vespucio también confirmará esta idealizada presencia a la vista de la gente que vivía en lo que él conceptúa como la *cuarta parte* del mundo, porque se contentaba con lo que buenamente le daba la naturaleza, tenía en nada la riqueza y era en extremo liberal.²

Empero, al lado de estas descripciones amables ocasionadas por el primer contacto, pronto aparecerá la otra cara del indio indómito y fiero, caníbal y guerrero, cruel y traicionero: en suma bestial. Colón y Vespucio se referirán a otros indios muy feroces, pérfidos, de largos cabellos, comedores de carne humana. Se trata, pues, no ya del buen salvaje, sino del mal salvaje que además posee una naturaleza bestial. El revelado es doble: el positivo se apoyaba en la tradición clásico-renacentista; el negativo se respaldaba en la realidad inventada, asumida o manipulada por testigos, cronistas e historiadores. El “filósofo desnudo” de Pedro Mártir, personaje central del drama áureo americano, “prepara ya el buen salvaje” de Rousseau, según Alfonso Reyes, y la tradicional y fastuosa leyenda oriental se transforma en exotismo americano.³

1 Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, Buenos Aires, Bajel, 1944, p. 40.

2 *Cartas de Américo Vespucio de las islas nuevamente descubiertas en cuatro de sus viajes*, edición facsimilar, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1941, p. 38, 42, 53 y 61.

3 Alfonso Reyes, “La última Thule”, *Obras completas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1970, t. XII, p. 75.

Por el lado de la representación artística renacentista, la presencia del nuevo ente, el indio americano, encontrará en los grabados de Teodoro de Bry la máxima representación ideal de la óptica estilística, nórdica y protestante, que ilustrará las denuncias del padre Las Casas (la *Brevísima* de 1552) para combatir la política indiana de la España católica e imperial. Instrumento político de combate que, unido a las traducciones de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, convirtió al monumento jurídico más excelso del iusnaturalismo español del siglo XVI en un instrumento propagandístico contundentemente formidable para denostar a los “crueles españoles” y fundamentar hasta el día de hoy la llamada leyenda negra.

Dentro del mundo hispánico e indohispano, la representación de los naturales realizada por el indio o mestizo tlaxcalteca fray Diego Valadés, para ilustrar la *Rhetorica christiana* (1579), no desmerece nada junto a los grabados del holandés por lo que toca a la presencia apolínea del indio mexicano, y la supera en cuanto a la incorporación de éste al mundo cristiano-católico, como puede apreciarse en el grabado que representa la *Crucifixión* y en otros más.⁴

El debate que produjo la presencia de los naturales dentro de la concepción antropológica tripartita, jafética, semita y camita, fue resuelto en segunda instancia, como lo prueba el que fueran calificados ciertamente como indios, pero occidentales, y su ámbito geográfico americano apareció también en los mapas y planos españoles hasta el siglo XVIII como Indias Occidentales. A esta inmediata solución siguió otra mucho más enconada relativa a la capacidad intelectual de este nuevo ente, y si se podía calificar o no como plenamente humano. La opinión vulgar que ha llegado incluso hasta nuestros días ha sostenido y sostiene que los indios fueron estigmatizados como animales. Empero, si rastreadas las fuentes en las que un gran número de autores se supone que decretó la animalidad del indígena, nos encontramos con que ninguno de ellos llegó a tales extremos en sus conceptualizaciones. La disputa teórica alcanza sus niveles más altos en 1550, cuando se enfrentan el humanista Sepúlveda y el teólogo Las Casas. Según el primero, el indio tiene una capacidad intelectual disminuida, mientras que el segundo sustenta que el indio tiene una capacidad plena, y nos remite a la *Apologética historia* para su comprobación. Es bien cierto que para el cordobés y otros exégetas los indios eran como animales y parecían bestias, pero, como escribe O’Gorman, se

4 Fray Diego Valadés, *Rhetorica christiana*, México, 1989, láms., p. 478-479, 506 y 508.

trata aquí de una asimilación, de una comparación y no de una identificación.⁵ La teoría animalista no pudo ser de gran importancia, pues ella hubiera dejado huellas más claras en la documentación de la época “y tales huellas –afirma el franciscano Lino Gómez Canedo– no se han encontrado”.⁶ Sostener la irracionalidad de los indios resulta incongruente, porque es absurdo pensar que los esfuerzos evangelizadores de los buenos frailes se prodigarán cristianamente para catequizar bestias. Cosa distinta muestra el inmenso epistolario frailuno donde se levantan quejas, desilusiones y desengaños por la tibieza de la fe, resistencia y roma inteligencia de las capas populares indias. El que parecieran idiotas provenía de su mala y bárbara educación pero, como aclara fray Francisco de Vitoria, “tampoco en España escaseaban rústicos poco desemejantes de los animales”,⁷ y se trata aquí nuevamente no de una identificación, sino de una asimilación.

Cortés –quién más representativo que él en la pléyade de conquistadores– lo que intenta es el intercambio de valores de la cultura hispánica con los correspondientes a la cultura indiana. Lo creyó factible dado que no existía, según pensaba, un foso insalvable de inferioridad entre ambas culturas. El humanista, que también en el fondo fue el conquistador, juzga positiva y generosamente al *otro* y su mundo, pero el ferviente cruzado, que también era, combate no tanto al indio sino al demonio que lo ha aherrojado. Purificar puniendo es su empresa, para poder fundir las dos sociedades, hacer convivir las dos razas y culturas. El molde, por supuesto, será español. El sueño cortesiano llega a imaginar una nueva Iglesia indiana regular, pura, independiente, adaptada de modo adecuada a la nueva tierra y dirigida en el futuro por los propios naturales.

La entrañable relación entre la orden franciscana y Hernán Cortés iba en la dirección conveniente para la fusión proyectada.⁸ La política absolutista de los Austrias, el recelo de la Iglesia y la catástrofe demográfica impidieron la

5 Edmundo O’Gorman, “Sobre la naturaleza bestial del indio americano”, *Filosofía y Letras*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México, n. 1 y 2, abril-junio 1941, p. 305.

6 Lino Gómez Canedo, “¿Hombres o bestias?”, *Estudios de Historia Novohispana*, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, v. 1, 1966, p. 50.

7 *Idem*.

8 *Cfr.* Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, El Colegio de México, 1950, *passim*.

realización de aquella utopía, y se frustró también el semillero espiritual sobre el cual descansaría y se apoyaría la futura Iglesia americana: el Colegio de Tlatelolco (1536).

De entre la abnegada legión de frailes evangelizadores fijaremos nuestra atención en fray Bernardino de Sahagún, quien desde el momento en que pisó la tierra firme de Veracruz se propuso rescatar a los pobres indios de las garras del demonio: lucha tenaz y continua del Evangelio contra el “Maligno” y sus seguidores. Condolido e indignado, emprende con arrojo una titánica lucha contra el señorío y sevicia satánicos. No usará espada ni broquel, sino empuñará con animosa fe la cruz y la pluma para abrir brecha en la dolosa idolatría y liberar a sus amados hermanos indios de la red demoniaca que los aprisionaba y envilecía. Su arma única será un libro, la *Historia general de las cosas de la Nueva España*, pero gracias a ese libro la tierra diabólica quedará regenerada y vencido el demonio sin remedio. Se trataba de una poderosa arma espiritual que haría posible el triunfo del bien sobre el mal. Por otra parte, la obra sahumantina justifica trascendentalmente la conquista; era, pues, un justo castigo que los indios debían expiar.

Dos son los planos desde los cuales admira y condena, examina y juzga fray Bernardino al indio y su cultura. Desde el punto de vista natural, el indio, a pesar de su caída, conserva la razón natural que guía su alma, y con ella construirá una admirable civilización. Sin embargo, el indio había delinquido, mas no por ello dejaba de ser hermano y prójimo de los cristianos. Era igual a los demás hombres, y su trato, habilidades, artes mecánicas y liberales, virtudes, disciplina, técnica, ciencia, policía y demás conocimientos testificaban que no era un ente inferior. No obstante, si así ocurría a la luz de la razón natural, a la luz de la sobrenatural, a la luz de las Santas Escrituras (plano espiritual superior), el hombre y el mundo indígenas descubrían su esencia y valores demoniacos, nefandos, pecaminosos, impíos y, por lo mismo, serán condenados a la destrucción total.⁹

Mediante su conversión (aniquilamiento, purificación, renacimiento), el nuevo hombre indio se libera de su pecaminosidad y se instala, ya gozoso y libre, en su instancia cristiana.¹⁰

⁹ *Ibidem*, p. 22-24.

¹⁰ *Ibidem*, p. 26, 30, 36 y 42.

Conviene ahora traer a colación lo que el soldado y cronista Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés piensa y siente acerca del indio. En el *Sumario* y mucho más en la *Historia natural y general de las Indias*, Oviedo¹¹ señala peculiaridades inquietantes de la raza indígena en las que se vislumbra la recaída en la bestialidad (irracionalidad accidental o histórica, no esencial o natural), tales como la idolatría, el culto demoniaco, los pecados, los sacrificios humanos, la antropofagia y otros. Todas estas faltas menoscababan la racionalidad primigenia del indio, ente caído, y por consiguiente había quedado situado en un rango inferior al europeo. La dificultad para Oviedo consistió en acomodar al indio dentro del esquema imperial español. Él, intérprete de la visión mesiánica de la historia, creía firmemente que el pueblo español había sido providencialmente elegido para implantar la monarquía universal y expandir el Evangelio entre las naciones paganas, como eran las Indias. Es partidario de la guerra justa, al servicio de Dios, del rey y de la conversión de los indios a la ley de Cristo; pero sin excluir el buen trato: “no los hagáis esclavos sin causa, ni ensangrentéis vuestras manos tan sin propósito ni justicia; no los robéis ni desterréis de donde Dios los creó, que no les dio vida, ni el ser humano para cumplir vuestra mala intención y voluntad, sino para que se salven”. Sin embargo, este alegato no lo salvaría de la condena lascasasiana, porque el famoso sevillano consideraba a Oviedo como “uno de los mayores enemigos que los indios han tenido y que mayores daños les ha hecho, porque es más ciego que otros en conocer la verdad, quizá por mayor codicia y ambición”.

Coincidiendo en cierto modo con Sahagún y Cortés, cuando Oviedo enjuicia al indio desde el punto de vista moral-religioso, resulta éste un ente execrable, diabólico; pero al observarlo como creador de una civilización diferente y extraordinaria, el juicio se torna elogioso y admira al máximo la obra del nuevo hombre americano, calificado a primera vista como degradado e inferior.

Si apelamos ahora a los relatores de las *Relaciones geográficas*, nos encontramos con juicios positivos y negativos acerca del indio; hay indios buenos, malos y abominables con referencia al modelo español; de aquí, en consecuencia, la sobajada y reiterada inferioridad del indio a causa de sus usos, costumbres,

11 Cfr. Josefina Zoraida Vázquez, *La imagen del indio en el español del siglo XVI*, Jalapa, Universidad Veracruzana, 1962, p. 28, 33, 34, 41, 43, 44 (nota 67), 53, 54 (nota 17), 63, 65, 66 y 69.

regimiento y desconocimiento de Dios. Como estas famosas *Relaciones* se ordenaron después de ochenta y cinco años de convivencia de indios y españoles a partir del Descubrimiento, las respuestas a las cincuenta preguntas ya no reflejan novedades indianas; se han eliminado los mitos y las sorpresas de los primeros tiempos. Hay que reconocer que si bien “los relatores (de procedencia hispánica) escriben sobre los indios con un evidente sentimiento de superioridad, se palpa un gran interés humano, práctico y cristiano por el indio”. En ninguna de las respuestas, por supuesto, se pone en duda la humanidad de los encuestados; este aserto constituía ya una verdad común e inobjetable.¹²

Indigenismo criollo incipiente

El muy erudito y barroco don Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700), al escribir su *Theatro de virtudes políticas*, con motivo del recibimiento en la capital novohispana de un nuevo virrey, conde de Paredes y marqués de la Laguna, tuvo indudablemente en cuenta el incipiente espíritu regionalnacionalista de los criollos de su época, los cuales fundamentaban ya su criollismo en el pasado indígena. Se trata de un primer paso en el que se parte de la referencia de lo indio incorporándolo a lo español. Es el *Theatro* una obra de corte antimaquiavélico español en la que se enaltecen las virtudes de un príncipe, pero con la novedad de que el autor recurre a las de los antiguos monarcas mexicanos con cuyas efigies, emblemas y empresas se hermoseó el arco triunfal, obra famosa de arte efímero que se erigió para recibir con todo honor a la nueva excelencia.

Don Carlos se olvida adrede de los ejemplos históricos y mitológicos de la antigüedad grecolatina y echa mano intencionalmente de la antigüedad azteca, noble y virtuosa, cuyos orígenes se remontan a Neptuno, “fingido dios de la gentilidad” y verdadero hombre-héroe hijo de Misrain, nieto de Cham y bisnieto de Noé y progenitor de los indios occidentales.¹³ El autor no quiere proponer para el proceso imitatorio ejemplos extraños, porque mendigar héroes extranjeros era agraviar a la patria.¹⁴ Desde el punto de vista que ya nos

¹² *Ibidem*, p. 70, 71, 81, 87, 89, 100, 107, 140.

¹³ “*Theatro de virtudes políticas...*”, en Carlos de Sigüenza y Góngora, *Obras*, con una biografía de F. Pérez de Salazar, México, Sociedad de Bibliófilos Mexicanos, 1928, p. 28.

¹⁴ *Ibidem*, p. 17.

atrevernos a calificar como mestizaje cultural, Sigüenza y Góngora considera a los antiguos indígenas dignos de todo elogio por haber sido los creadores de una admirable y singular cultura, en la cual el arte, la política y los conocimientos valiosos son notables y dignos de ser estudiados. Más aún, aquellos indios eran portadores de una útil tradición histórica a causa de los valores de la misma y por las muchas cualidades merecedoras de ser recordadas, y por lo mismo dignas de emulación.

Mas la admiración del ilustre sabio novohispano por el indio arqueológico creador de las grandes culturas no se extiende al indio de carne y hueso de su tiempo, su contemporáneo; indígenas que se amotinan, se sublevan y destruyen, los cuales son vistos como traidores, innobles, ignorantes y enemigos de la religión cristiana. De este modo el criollo Sigüenza y Góngora se identifica con el glorioso pasado indígena, pero abomina del indio contemporáneo sometido. En la conciencia nacionalista en trance ya de despertar no cabía por entonces la incorporación del indio real.

Al arribo a la Nueva España (1735) del caballero y sabio humanista italiano Lorenzo Boturini Benaduci, el olvido o indiferencia por la historia antigua de los indios era completa. Poco más de treinta años habían transcurrido desde la muerte de Sigüenza y Góngora y nadie había ocupado aún el vacío historiográfico dejado por el autor de la *Historia del imperio de los chichimecas*, de la *Genealogía de los reyes mexicanos* y del famoso *Theatro de virtudes políticas*. En extremo religioso, el conocimiento del culto a la virgen de Guadalupe por parte de Boturini, así como el origen de las milagrosas apariciones de la Señora al humilde indio Juan Diego, lo llevaron a interesarse apasionadamente por el prodigio del Tepeyac y a sumergirse en las sombras de la mitología guadalupana. De aquí le fue fácil pasar al estudio de la historia y la arqueología prehispánicas; de la lengua náhuatl; de los ritos, religión, costumbres y concepción filosófica del mundo azteca, inspirándose para llevar a buen fin su empresa en el método histórico utilizado por Juan Bautista Vico en *La ciencia nueva*. Boturini, en su primera obra, *Idea de una nueva historia general de la América Septentrional* (1746), síntesis programática de su *Historia*, manuscrito terminado tres años después de publicada la anterior obra, nos entrega una historia cultural indiana a la cual inserta en la historia general del mundo. La historia de la nación azteca resulta así una historia particular más, como la de Grecia o la de Roma, que ha discurrido y participado, como ellas, en una historia ideal eterna, descrita según la idea de la Providencia. De este

modo la nación mexicana había recorrido, al igual que las otras naciones y con la misma inexorable necesidad, el ciclo de las tres edades.

Las similitudes y parentescos de las historias indias con las del resto del mundo que nos presenta Boturini son constantes; se multiplican las citas clásicas y se las emparenta con las indianas; los mitos mexicanos y clásicos son comparados frecuentemente; asimismo la lengua latina respecto a la del Anáhuac, que a su parecer excede en primores a la de Virgilio. A excepción de los sacrificios sangrientos, las costumbres de los antiguos mexicanos eran tan sabias y justas como las del mundo grecolatino.

Al igual que Sigüenza y Góngora en su *Theatro*, Boturini extrae del mundo clásico los mejores ejemplos con el intento de enraizarlos en el mundo náhuatl. En el trasplante intencional, la pecaminosidad innata del mundo indiano se libera de su satanidad y condenación primigenias, lo cual hacía posible la inclusión y comprensión del Nuevo Mundo histórico en la esfera intelectual y espiritual del antiguo. De esta suerte, la antigua cultura mexicana queda así liberada de sus estigmas esclavizadores.

Por supuesto, Boturini presta también atención a la obra española en América, a la cual defiende de los críticos malandrines. En la *Idea de una nueva historia general de la América Septentrional*, en el capítulo dedicado a la “Conquista de los españoles”, rompe lanzas así por Guadalupe como por los conquistadores, puesto que “los malévolos y embidiosos acusan continuamente a los historiadores españoles de apasionados y pretenden deslucir a cada paso las gloriosas hazañas de la conquista”; y les podrá asimismo “tapar la boca con los mismos autores indios, los que, no obstante haber sido los agraviados, confiesan ingenuamente todo lo sucedido en ella”. Por consiguiente la tarea reivindicadora que se propone Boturini es doble: glorificar a la virgen de Guadalupe por su milagrosa aparición y hacer justicia a la acción española que tanto descrédito había levantado contra ella.¹⁵

Francisco Javier Clavijero (1731-1787), jesuita veracruzano desterrado con sus hermanos de orden a Bolonia, Italia, más que alarmado, indignado

15 Lorenzo Boturini Benaduci, *Idea de una nueva historia general de la América Septentrional*, Madrid, Imprenta de Juan de Zúñiga, 1746, p. 151-152. Hemos consultado también su *Historia general de la América Septentrional*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, y asimismo a Álvaro Matute, *Lorenzo Boturini y el pensamiento histórico de Vico*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1976.

por los juicios malintencionados y perversos de los filósofos europeos ilustrados –mejor sería escribir deslustrados–, como por ejemplo, Cornelio de Pauw, Guillermo Raynal, el naturalista J. L. Leclerc Buffon y el historiador escocés William Robertson. Dolido en el alma por los desafueros de esta filosofía considerativa en sus juicios y vituperios sobre el mundo físico y moral del nuevo continente (la “calumnia de América”, como la llamó O’Gorman), en general, y en particular de la Nueva España y del mundo indoamericano anterior a la conquista española, organiza en su *Historia antigua de México*¹⁶ una contraréplica filosófica ilustrada en la cual lo indígena es manifestado y defendido recurriendo a la misma pauta universal e infalible de los críticos execradores, la razón.¹⁷ Pero no tergiversada, por dolo intencionado o mala información, sino apoyada históricamente en fuentes de probada fidelidad. En nombre de la verdad y por amor a la humanidad indiana torcida adredemente por estos enemigos de todo lo indio e hispánico, Clavijero rebatirá, punto por punto, todas las acusaciones de los calumniadores, utilizando una prosa ya agresiva o irónica, según el caso, pero fundamentada en razones de peso.

Siguiendo la pauta marcada hacía más de dos siglos por el padre Las Casas en la ya citada *Apologética historia* y en la interpretación clasicista iniciada por Sigüenza y Góngora, nuestro jesuita eleva a un nivel ideal los valores civilizadores de las culturas prehispánicas mexicanas (artes, ciencias, técnicas, gobierno, eticidad, etcétera) y los equipara a los europeos pertenecientes al mundo clásico antiguo. Ciertamente el jesuita exiliado tiene que tropezar con los sacrificios humanos y la antropofagia característica de la religión solar de los aztecas; pero salva el escollo abominable y cruel, adjetivos empleados por el propio autor, señalando que “no ha habido casi nación alguna en el mundo que no haya practicado los mismos sacrificios” aunque sin haber llegado “al exceso de los mexicanos”.¹⁸ Los mexicanos, prosigue Clavijero, “no han hecho más que seguir las huellas de las más célebres naciones del antiguo continente, y que sus ritos no fueron más crueles ni más irracionales”.¹⁹ Y termina su octava disertación afirmando: “Su religión en lo que respecta a la antropofagia, fue sin duda más bárbara que la de los romanos,

16 Nosotros hemos utilizado la edición del padre Cuevas: Francisco Javier Clavijero, *Historia antigua de México*, México, Porrúa, 1964 (“Sepan cuantos...”, n. 29).

17 Véase Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo...*, p. 89.

18 Clavijero, *Historia antigua...*, p. 170.

19 *Ibidem*, *Disertaciones*, p. 576.

egipcios y otras naciones cultas; pero por lo demás, no puede dudarse, atendido lo que hemos señalado, que fue menos supersticiosa, menos ridícula y menos indecente”.²⁰

En la *Historia antigua de México*, Clavijero, en función de la objetividad histórica, que aparece desarrollada con cierta amplitud en la historiografía mexicana, rechaza la intervención diabólica en la vida y costumbres precortesianas, que era la clave de la interpretación de los cronistas e historiadores de los siglos XVI y XVII. Pero no se queda corto, sino que su objetividad lo lleva a rechazar también las analogías y dependencia cosmogónicas y legendarias de la historia americana con los episodios y hechos de la tradición bíblica: por ejemplo, la identificación de Cholula con Babel sostenida por Boturini.

Clavijero se hace lenguas de las bondades del indígena, pero no soslaya las abominaciones y pecados en los que, como hemos visto, el natural incurre; pero en el fondo tales torpezas son explicadas no recurriendo a la soberanía ejercida por el demonio, sino a las propias debilidades del indio. Sus alegatos defensivos tienen unos peculiares matices políticos, los cuales serán utilizados por la generación criolla independentista. Empero el amor cristiano del jesuita, su filioindigenismo, trasunto de su amor cristiano y católico por la humanidad, no comprende el amor por los negros, frente a los cuales muestra la mayor incomprensión y desdén. La última andanada de Clavijero hace blanco una vez más en el abate prusiano Cornelio de Pauw, al que califica de sucio y mordaz no sólo por los errores históricos que contiene *Les recherches philosophiques*, sino también por su particular empeño en presentar y exhibir cosas obscenas.²¹ La erudición de Clavijero no sólo le sirve para rechazar los despropósitos e injurias del prusiano contra los indios y contra los españoles, sino que también está, como hemos dicho, al servicio del incipiente nacionalismo criollo mexicano, ansioso de una patria muy suya e independiente; de aquí la exaltación apologética de la cultura mexicana, la cual no cede en nada frente a los valores consagrados de las clásicas del Viejo Mundo. Sólo le falta tal vez ironizar como lo hizo Kant, para el cual el cacique Aftakakullakullo era inferior al héroe heleno Jasón sólo porque no poseía un nombre griego.

²⁰ *Ibidem*, p. 578.

²¹ Francisco Javier Clavijero, *Historia antigua de México*, 2 v., traducción del italiano de José Joaquín Mora, prefacio de Julio le Riverend Brusone, estudio bibliográfico de Rafael García Granados, México, Delfín, 1944, v. II, p. 158-159.

El resultado final de esta defensa de Clavijero es de preverse, librar y purificar a los indios americanos del estigma condenatorio arbitrado por la conciencia histórico-religiosa de Europa y, sobre todo, de la sentencia dieciochesca semiilustrada de los ilegítimos filósofos.

Después de De Pauw, quien se gana con toda justicia las múltiples veces en que su crítico lo exhibe en la picota de la ignorancia, de la mala fe y de la tergiversación, son exhibidos Buffon y el doctor Robertson con inris más atenuados, y Raynal, por supuesto, recibe de vez en cuando su merecido rapapolvo. En suma, finaliza Clavijero: “Toda la historia antigua de los mexicanos y peruleros da a conocer que saben pensar y ordenar sus ideas, que son sensibles a las pasiones humanas, y que los europeos no han tenido otra ventaja sobre ellos que la de ser mejor instruidos”.²²

Y refiriéndose por último el insigne jesuita a la “bárbara, ruda, salvaje” lengua náhuatl con la que mal se comunicaban entre sí los indios de México, según testimonios ilustrados, copia y traduce 61 voces mexicanas que significan conceptos metafísicos y morales.²³ En su combate contra los filósofos ilustrados, principalmente contra los cuatro que se mencionaron antes, se siente obligado a combatir sus enormes errores asentados en reflexiones y juicios morales generales sin fundamento. Como se sabe, los historiadores ilustrados no necesitaban ahondar en el conocimiento de hechos específicos científicamente probados. Según hemos visto, todo el esfuerzo apologético de Clavijero para borrar el estigma de América y de los primigenios americanos, personificados por los aztecas, poseía un manifiesto espíritu de liberación, y será precisamente un eclesiástico, fray Servando Teresa de Mier y Noriega, de la orden de predicadores, quien a finales del siglo XVIII llevará la empresa liberadora a su cenit, al dotarla de un claro significado político emancipador.

Criollismo independentista: inicios

El título más importante con el que los españoles justificaban y legitimaban trascendentalmente la conquista y su soberanía sobre América era, como es sabido, la evangelización de los indios, la propagación del credo católico, y con ambos hechos la derrota definitiva del Príncipe de las Tinieblas. Pero

²² Clavijero, *Historia antigua...*, 1964, *Disertaciones*, 5a., p. 519.

²³ *Ibidem*, 6a., p. 546.

según el padre Mier, la religión de los antiguos mexicanos, considerada por los españoles como abominable y satánica, no era “sino un cristianismo transformado por el tiempo y la naturaleza equívoca de los jeroglíficos”,²⁴ y añade: “Yo he hecho un gran estudio de su mitología y en su fondo se reduce a Dios, Jesucristo, su Madre, santo Tomás, sus siete discípulos llamados los Siete Tomés Chicome Cóatl y los mártires que murieron en la persecución de Huémac”. La religión calificada por frailes de los siglos XVI, XVII y XVIII como blasfema y sangrienta había sido mal interpretada por ellos, “mísera y trágica alucinación en las mentes encendidas por el celo misional o por la codicia aventurera”.²⁵ En definitiva, los españoles “destruían la misma religión que profesaban y reponían las mismas imágenes que quemaban, porque estaban bajo diferentes símbolos”.

Mas vayamos despacio e indaguemos el origen de tan peregrina idea.²⁶ El padre Mier, el 12 de diciembre de 1794, con motivo de la celebración del milagro y de las apariciones en el Tepeyac, recibió el encargo (estimamos que intencionalmente) del Ayuntamiento de la capital de México, de predicar el sermón conmemorativo en la Colegiata de Nuestra Señora de Guadalupe. Mier se inspiró en la tesis tradicionalista novohispana, cuyo eje principal era la convicción de haber sido santo Tomás apóstol quien trajo y predicó en el Nuevo Mundo el cristianismo –cuya prueba irrefutable era la historia mitológica de Quetzalcóatl, el dios blanco benefactor, mito que en su tiempo apoyaron Calancha, Veytia y don Carlos de Sigüenza y Góngora.

Con esta tesis, que se convirtió casi en dogma histórico, el criollo redimía del satanismo idolátrico el espléndido pasado indígena y lo asumía orgullosamente considerándolo como un elemento imprescindible para su modo de ser histórico. Paralelamente a esta corriente interpretativa discurría la del prodigio guadalupano aceptado unánimemente por todos los habitantes de la Nueva España: indios, blancos, negros y castas. El unificador de las dos fuentes fue el licenciado don José Ignacio Borunda, abogado de la Real Audiencia de México, en su *Clave general de jeroglíficos americanos*, trabajo en el que vincula

24 Cit. Luis Villoro, *Los grandes momentos...*, p. 131.

25 *Ibidem*, p. 132.

26 Desde esta llamada hasta la próxima (27), véase en la edición de Edmundo O’Gorman, Servando Teresa de Mier, *Obras completas, 1. El heterodoxo guadalupano*, estudio preliminar y selección de textos de Edmundo O’Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1981 (Nueva Biblioteca Mexicana, 81), p. 26-33.

la antigua prédica de santo Tomás en el Nuevo Mundo y las milagrosas apariciones de la virgen de Guadalupe. Mier hizo suya esta tesis ya tradicional, pero por su cuenta y riesgo le añadió ciertas novedades:

1) La imagen de la Virgen no está pintada en la tilma del indio macehual Juan Diego, sino que quedó estampada en la capa del apóstol santo Tomás. Acto seguido suministra pruebas y autores: el relato del indio Antonio Valeriano, “Manuscrito mexicano” como le llamó el audaz exegeta.

2) Esta imagen de la Virgen, la estampada en la capa de santo Tomás, resultado de la reunión que sostuvieron en tierras de México la virgen María en persona y el apóstol santo Tomás, había sido celebrada y adorada por los indios en el templo a Tonantzin que le había edificado en el Tepeyac el apóstol. Debe advertirse que la palabra náhuatl Tonantzin, Mier la traduce y equivale a “Nuestra Madre”, cuya imagen había sido adorada por los antiguos mexicanos como la Madre del verdadero Dios. Esta segunda afirmación del padre Mier resultaba extraordinaria e inmensamente gloriosa para el criollo novohispano, puesto que la imagen de Guadalupe era la misma que habían visto y adorado los indios.

3) Acto seguido se relaciona a la Virgen con la alegoría de la Tetehuinan. Los indios apostataron de santo Tomás y lo expulsaron del Anáhuac, pero el apóstol anunció al salir el regreso de hombres blancos parecidos a él, tal y como se expresa en el mito de Quetzalcóatl. El Apóstol-Quetzalcóatl escondió la imagen de la Virgen para que no fuera profanada, y el sacrílego intento de querer destruir a la Guadalupana se prueba alegóricamente, según Mier, en el desollamiento de la princesa Tetehuinan. Llegados siglos después los españoles y consumada la conquista en cumplimiento de la profecía, se realizaron las apariciones en el Tepeyac tal y como se cuentan; pero el error consistió en suponer que la Virgen quedó pintada en la tilma de Juan Diego, porque lo que aconteció fue que el neófito descubrió la imagen escondida, misma que llevó al obispo Zumárraga y que ahora se venera en el santuario de la Colegiata.

4) La imagen por sí sola, según el padre Mier, revela que su factura es sobrenatural y muestra por lo mismo su antiguo origen simbólico (signos sirio-caldeos dado que el apóstol procedía del Asia); luego no fue pintura reciente; además, la Virgen que se aparece a Juan Diego se dirige a éste llamándolo “hijito mío muy amado” y él le contesta: “niña mía muy querida, reina y señora”, lo que prueba que la figura no le era extraña al indio puesto que era la Tonantzin. De esta manera el Nuevo Mundo en general y en particular la Nueva España

quedaban equiparados respectivamente al Viejo Mundo y a la Vieja España mediante la postulación de un fundamento histórico-divino del más elevado rango. Y todo está realizado por la conjura criollo-literaria, como conjetura O’Gorman, encabezada por el fraile revoltoso y exhibicionista, que predicó su escandaloso sermón *ad majorem patriae gloriam*.

Pero las audacias de fray Servando no tenían límite; no eran suficientes para él, dado su entusiasmo nacionalista, las identificaciones y novedades apuntadas, sino que lleva su osadía criolla a identificar al espantoso dios de la guerra del panteón azteca, Huitzilopochtli, con el Dios cristiano. Porque, según el fraile, Huitzilopochtli significa etimológicamente “Señor de la corona de espinas”, es decir, Cristo el Redentor. La monstruosa Coatlicue es, nada menos, la virgen María, y el nombre “México” proviene del hebreo Mesi, que quiere decir “Mesías”. Ciertamente, México con x suave, como la pronunciaban los indios, significa donde está o donde es adorado Cristo. La palabra “mexicanos” equivale a cristianos, sostiene impertérrito el fantástico e imaginativo dominico. De acuerdo con esta disparatada metamorfosis, el indio conoció la verdad –insistimos en el punto– y supo de la gracia; por consiguiente, los indígenas que encontraron los españoles no eran propiamente idólatras. Mexicanos y españoles entraron en contacto, ambos eran cristianos aunque lo ignoraban. Pero los más ciegos fueron los hispanos porque hallaron el Evangelio en las nuevas tierras y se negaron a verlo. No se percataron de que al destruir la religión prehispánica combatían los vestigios cristianos dejados por el propio santo Tomás; es decir, los españoles combatían contra su propia religión. Fray Servando no podía sufrir que los españoles llamasen cristianos nuevos a los mexicanos, puesto que la conversión de éstos no vino con la Conquista, sino que vino 15 siglos atrás; al afirmar esto el criollo se olvida del pasado colonial, lo borra, se lo enajena y recrea a cambio un nuevo pasado prehispánico cristianizado. La obra española de regeneración se esfuma y su lugar lo ocupa ahora santo Tomás, quien convierte a las Américas e introduce el culto de la Virgen india, la Guadalupana. Las consecuencias políticas de las tesis del inquieto fraile podían preverse: igualar a los indios antiguos con los españoles; quitarles a éstos la gloria de haber introducido el Evangelio; desmentir la bula de donación y minar por supuesto los fundamentos de la autoridad española.²⁷

27 Hasta aquí lo extractado en la obra editada por O’Gorman.

En el siglo XVIII surgió como instrumento de la filosofía ilustrada la condena total de América y de sus primigenios habitantes. Los criollos, y Mier con ellos, aceptaron de esta tesis la reprobación total del sistema colonial español que Raynal, De Pauw y Robertson habían popularizado, pero rechazaron con indignada violencia todo lo referente a la degradación de los americanos mismos y de la naturaleza del Nuevo Mundo. Se adoptaba por consiguiente una porción importante de esta crítica extranjera, ya que les servía para resolver el ingenuo anhelo de hacer tabla rasa del pasado colonial y al mismo tiempo intentar salvarse recurriendo a un romántico neoztequismo. Desenterrar el imperio de los mexicanos no era en definitiva una realidad en sí, sino un acto simbólico con el que se combatía y se anulaba el odioso pasado colonial de tres siglos. Este destierro del pasado encuentra su expresión simbólica más elocuente cuando Agustín de Iturbide se corona no rey de México, sino su emperador. Se pretendía por lo mismo hacer efectivo el restablecimiento de la más antigua y pura tradición, así fuera de manera simbólica, y de rechazar la tradición colonial ignominiosa y negativa. El problema dramático para estos criollos fue que, acogidos a esta resurrección del pasado histórico arqueológico con el que sustituían el pasado colonial, decretaban la abolición del ser histórico de su pueblo. El criollismo americano, al utilizar el indigenismo o indianismo para liberarse de la oprobiosa tradición colonial, ponía en marcha un proyecto vital y político irrealizable, puesto que el pasado no es algo incidental, sino lo que en verdad nos constituye en cuanto tal.

La historiografía mexicana surge con una preocupación fundamental: ¿qué es lo mexicano, cómo es su ser, cómo definirlo? Ya vimos en el siglo XVII cómo don Carlos de Sigüenza y Góngora se mostró súbdito leal de la Corona; pero en ocasión de la llegada del nuevo virrey se atrevió a ofrecerle como ejemplo, en el arco triunfal levantado en su honor, no los modelos clásicos ni los hechos heroicos de la historia española, sino los dechados de virtudes políticas de los antiguos tlatoanis mexicanos. Esto implica naturalmente una inclinación por lo propio, un amor profundo por la tierra en que se ha nacido y en la que también nacieron y vivieron antes que el cronista los príncipes del México antiguo. Esto supone comenzar a cobrar conciencia histórica de la antigua estirpe, de la nacionalidad incipiente fundada en un pasado que, al hacerlo suyo, contribuye a su constitución como nuevo mexicano.

En 1810 irrumpe en el escenario histórico mexicano un nuevo pueblo, el cual 11 años después, tras experimentar el purificante crisol revolucionario de

la insurgencia, surge políticamente como un limpio, ingenuo y entusiasta México independiente. Los hombres que lo forjaron en lucha dramática contra la España fernandina estaban divididos: unos se apoyaban en su tradicionalismo católico, mesiánico y monárquico, y defendían sus principios afianzados en una fe inmovible en el hombre providencial y sotérico; otros, sostenidos por la razón filosófica ilustrada, estimaban como el sumo bien político la solución doctrinal basada en una Constitución política. Vimos asimismo que las ideas de los hombres representativos de esta tendencia se inspiraron en un principio en el guadalupanismo político y quetzalcoatlismo cristiano, con los que defendieron y justificaron la emancipación de la antigua nación india conquistada violentamente y subyugada durante tres siglos, tras los cuales, se pensó, recobrarían su libertad perdida y sus derechos de pueblo soberano.

En oposición a esta tesis, que podemos llamar liberal, los representantes de la tendencia contraria o conservadora manifestaban su apasionamiento por el pasado español; admiraban las realizaciones de todo género conseguidas en la Nueva España y se oponían a la enajenación de un pasado tradicional que sentían vivamente como suyo y con especificidad imprescindible para su ser como mexicanos. Para los liberales, la época de la Colonia no pertenecía a la historia nacional; se trataba de 300 años de usurpación y oscuridad totales; el nuevo pueblo independizado era la antigua nación mexicana que reanudaba su historia, interrumpida brutalmente en 1521. Para la posición conservadora hispanista, lo que había que desechar eran las reliquias del pasado prehispánico que había perecido definitivamente en 1521 con la caída de Tenochtitlan; el nuevo pueblo quedaba identificado como novohispano; se rechaza el mito evangelizador de Quetzalcóatl y el héroe supremo es Hernán Cortés, el conquistador heroico, y no Cuauhtémoc, el héroe de la defensa y casi semidiós para el grupo liberal.

Don Carlos María de Bustamante, historiador de la insurgencia y mitógrafo espectacular de la historia mexicana, fue uno de esos representantes de la tendencia liberadora, quien entre 1821 y 1822 fue en cierto modo el representante más impulsivo de la euforia política y de la pasión y orgullo patrióticos, empeñado firmemente en clausurar y renunciar irreflexivamente a su inmediato pasado histórico, es decir, a los tres siglos de historia colonial, por aceptar como dogma y principio de fe política que el pasado colonial había sido un lapso histórico no constitutivo de la nacionalidad. Gracias a la Independencia se habían cortado las ataduras con las que la atrasada, cruel y

monopolista España había trabado e impedido progresar a los mexicanos a partir de la conquista desgraciada de 1521. El México libre podría entonces emprender el vuelo y sobre los antiguos y profundos valores del mundo prehispanico subyacente pero aún vivo, reanudaría la gloriosa marcha interrumpida. Bustamante, apasionado y arrebatado historiador, escribe al respecto lo siguiente:

¡Qué lágrimas no se han derramado en el discurso de tres siglos! Aquellos monstruos de barbarie e ignorancia ¡cuántas trabas no pusieron a las ciencias, a las artes, al comercio y a la navegación! ¡Cuánto no trabajaron por perpetrar aquí la ignorancia y la superstición, armas fuertes con que se atan los ingenios y se vincula para siempre el reinado del terror! [...] Pero nada es eterno en este mundo miserable; compadeciose el cielo y amaneció el hermoso día 16 de septiembre de 1810; oyose la voz de libertad en el venturoso pueblo de Dolores; propagose su eco con la rapidez de la aurora y los hijos y descendientes de Quauhtemoc fueron libres [...] ¡Manes de Moctecuzoma, ya estáis vengados!²⁸

Bustamante, como puede verse, acusa aquí la lectura de Raynal y de De Pauw, y la huella de su condena se encuentra en multitud de seguidores, imitadores y repetidores, en calidad de asertos que incluso han quedado hasta el día de hoy como verdad oficial en los textos escolares. Y prosigue: “¡Desde aquel malhadado día (13 de agosto de 1521): qué diluvio de males no han llovido sobre este suelo!” Y el ardiente patriota termina en larga y condenatoria nota pidiendo al excelentísimo Ayuntamiento de la capital, que en el lugar donde fue apresado Cuauhtémoc se erija una sencilla columna con la siguiente inscripción:

Pasagero
Aquí espiró la libertad
mexicana
por los invasores castellanos
que aprisionaron en este lugar al emperador

28 Carlos María de Bustamante, “Notas...”, en fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de Nueva España*, México, Porrúa, 1975 (“Sepan cuantos...”, 300), p. 1058.

Quauhtemoc en doce de agosto de 1521
¡Odio eterno a la memoria execrable de
aquellos
bandoleros!

A don Lucas Alamán tal antihistórico punto de vista le parecía no menos absurdo que a Henry George Ward, diplomático y viajero por el México de los años veinte del siglo XIX, primer representante de Inglaterra (1825-1828) en nuestro país y lector declarado del *Cuadro histórico de la revolución mexicana* de Bustamante. Ward no podrá explicarse con claridad el romanticismo neoazteca del escritor criollo y, en general, el de los descendientes de los españoles, partidarios casi todos de la independencia nacional fundamentada emocional y políticamente en el pasado azteca. A Ward le suena extraño, más aún, absurdo,

oír a los descendientes de los primeros conquistadores (ya que estrictamente hablando eso son los criollos) acusar gravemente a España de todas las atrocidades que sus propios antepasados cometieron; oír invocar los nombres de Moctezuma y de Atahualpa, explayándose sobre las miserias que habían sufrido los indios y esforzándose por descubrir alguna afinidad entre los sufrimientos de esa sufrida raza y la suya propia.²⁹

En otro lugar ya pusimos de relieve la actitud anticolombina de Carlos María de Bustamante con motivo de lo que él llamó el aciago descubrimiento de América. En “Carta dedicatoria” se dirige el historiador al gobernador del Estado de México, don Melchor Múzquiz, y le expresa lo siguiente:

Señor: Desde que mi Patria pensó en su Independencia procuré como pude dar idea a mis conciudadanos de lo que pasó a nuestros mayores en estas regiones desgraciadas, desde el memorable y triste día 12 de octubre de 1492, en que saltó a tierra el Almirante Cristóbal Colón, y con el

²⁹ Henry G. Ward, *México en 1827*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 466 (nota).

pendón de Castilla y el horrísono estallido de su artillería anunció en la isla de San Salvador la ruina y total exterminio de los hijos de Haití.³⁰

Es a saber, que ese día 12 de octubre de 1492 fue, según Bustamante, “el más infausto que pudiera darse para la América, porque en él se fijó su esclavitud”.³¹

Nuestro exaltado historiador fustiga todo lo fustigable, la sed de oro de Colón, la bula de donación, puesto que el vicario de Cristo no podía dar lo que no era suyo, eco como puede verse de la doctrina iusnaturalista hispánica del siglo XVI. Pero Bustamante, ardiente católico, eso sí, cuando Colón es aherrojado y enviado por el comendador Bobadilla a España, escribe colérico y vengativo: “así pagó el cielo este gozo criminal [...] esta perfidia inaudita. ¡Qué justo es Dios!”³² y concluye la lista de los desafueros españoles cometidos contra los indios desde el primer día del Descubrimiento y usurpación de la tierra indiana, condenando también a los Reyes Católicos: a Isabel (la introductora de la Inquisición en Castilla) y al pérfido Fernando, quienes intentaban aplacar a Dios fundando iglesias. Como colofón podemos decir que don Carlos María de Bustamante es uno de los principales criollos mexicanos que recurre a la matricidal leyenda negra enarbolada contra España; pero se trata, reiteremos, del criollo ilustrado que busca enraizar en el mundo indígena prehispánico su identificación histórica: el neoztequismo de que hablaba O’Gorman.

Indigenismo y antiindigenismo como instrumento político

En una importante representación escrita en 1799 por el obispo de Michoacán, Manuel Abad y Queipo (1751-1825), acerca del “estado moral y político en que se hallaba la población del virreinato de la Nueva España”,³³ denuncia al Gobierno Real desde la ciudad de Valladolid (hoy Morelia) la situación de los

30 En Manuel de la Vega, *Historia del descubrimiento de la América Septentrional por Cristóbal Colón*, edición y notas de Carlos María de Bustamante, México, Testamentaría de Ontiveros, 1826, p. 26.

31 *Idem*.

32 *Ibidem*, p. 61.

33 Representación incluida en el volumen 3 de las *Obras completas* de José María Luis Mora, México, Secretaría de Educación Pública, 1987, p. 15-73.

cuitados indios. Refiriéndose en primer término a los diversos privilegios librados en favor de esta parte de la población novohispana, el autor ironiza sobre las críticas de tratadistas como Lorenzana y Frase, y de otros escritores regnicoletas acerca de la miseria en que vivían tales grupos y de la apatía que mostraban, pues nada hacían por levantarse de tal estado de pobreza. Pero arguye el contracrítico que es mucho “de admirar que unos hombres como [los citados] no hayan percibido que la causa de aquel daño existe en los mismos privilegios acordados en su favor:

[Los privilegios] son un arma ofensiva con que un vecino de otra clase hiere a su contrario por ministerio de los indios, sin que jamás sirva para la defensa de ellos. Esta concurrencia de causas constituyó a los indios en un estado verdaderamente apático, inerte e indiferente, para lo futuro y para casi todo aquello que no fomenta las pasiones groseras del momento.³⁴

El grupo indígena, que según el denunciante constituía los nueve décimos de toda la población del reino de la Nueva España, calculada entonces en cuatro millones y medio de habitantes, tenía pues a su favor una serie importante de beneficios asignados por el Estado paternalista, los cuales en lugar de favorecerlos los entorpecía y embarazaba, además de dejar los inermes para la competencia en la lucha por la vida. Abad y Queipo, considerando la necesidad de modificar la legislación indiana con vista a la felicidad toda del reino y, por consiguiente, de los indios, previene a la majestad real sobre los remedios que aplicar, fundados en el profundo conocimiento práctico que él poseía del carácter, índole, usos y costumbres de los indios, “para levantarlos de su miseria, reprimir sus vicios y estrecharlos con el gobierno, por la obediencia y subordinación de las leyes”: el primer remedio, el de mayor importancia, según el representante,

la abolición general de tributos en las dos clases de indios y castas es el siguiente, la abolición de infamia de derechos que afecta a la segunda; el tercero, la división gratuita de todas las tierras realengas entre los indios y las castas; el cuarto remedio, la división gratuita de las tierras de

34 *Idem.*

comunidades de indios entre los de cada pueblo, en propiedad y dominio pleno; el quinto, una ley agraria que confiera al pueblo una equivalencia de propiedad en las tierras incultas de los grandes propietarios por medio de locaciones y conducciones de veinte a treinta años, en que no se adeude el real derecho de alcabala; el sexto, la libre permisión de avocindarse en los pueblos de indios y construir en ellos casas y edificios pagando el suelo, a todas las clases, españoles, castas e indios de otros pueblos; el séptimo, la dotación competente de los jueces territoriales y el permiso para establecer fábricas ordinarias de algodón y lana.

La ley agraria, eco de la de Jovellanos, envolvía en sí, según el liberal Abad y Queipo, “el único medio que existía de reducir a sociedad a la población dispersa, sin lo cual era imposible dar costumbres, civilización y cultura a la masa general del pueblo”, puesto que según él “estas leyes constituyen la base principal de un gobierno liberal y benéfico”.³⁵

Fueron ciertamente los hombres políticos que consolidaron la República mexicana los que legislarían en este sentido, pero sobre todo fueron los hombres reformistas los que realizaron radicalmente la transformación político-económica a partir de las cuatro leyes o decretos preparatorios de la Constitución de 1857. La desamortización (Ley Lerdo del 25 de junio de 1856) tuvo por objeto hacer circular los bienes raíces de las corporaciones civiles y eclesiásticas, cuyo resultado fue, desgraciadamente, el incremento del latifundio y la desaparición de las propiedades comunales de los indios. Éstos se empobrecieron todavía más de lo que ya estaban a fines de la época colonial, puesto que al desaparecer su sistema comunal de vida y producción, la igualdad legal y la propiedad individual, tras el reparto forzoso, quedaron desarmados e indefensos frente a las maniobras agresivas del egoísmo humano fundado en lo tuyo y en lo mío.

Don José María Luis Mora (1704-1850), de prosapia liberal, a pesar de su sacerdocio (o bien, si se quiere, por ser el sacerdote liberal más importante acaso dentro del no muy extenso grupo de eclesiásticos políticos, además de periodista, diplomático e historiador), en el primer tomo de *México y sus revoluciones* incluyó un extracto de las *Leyes de Indias* relacionado con el gobierno de los naturales durante la época colonial. Al igual que pensaba don Carlos

³⁵ *Ibidem*, los “remedios”, p. 65 y 73.

María de Bustamante, nuestro autor sustenta que las desgracias de estos miserables indios “empezaron con el Descubrimiento de la América”.³⁶ El extracto al que nos hemos referido renglones atrás no es otra cosa, como el propio autor sostiene, que “una colección de los principios fundamentales sobre los cuales los reyes de España cimentaron el gobierno de los indígenas en México”.³⁷

Mora juzga que, dejando a un lado la parcialidad de los que alaban las citadas leyes indianas o los que las denuestan, “es necesario convenir en la necesidad que tenían los españoles de mantener la sumisión de los nativos, y nada omitieron, por consiguiente, para tener a las naciones conquistadas lejos de los medios y de la voluntad de sublevarse o de ser inútiles a los nuevos establecimientos”. Empero si obraron así las autoridades españolas, aclara Mora, no lo hicieron, pues, por un espíritu de barbarie ni por falta de humanidad. Fuera de esta providencia “el resto de las leyes son prudentes y discretas”.³⁸

Fue un código asimismo de solicitudes y precauciones para afirmar la seguridad del pueblo sojuzgado; pero muchas de las leyes “fueron mal calculadas y produjeron efectos directamente contrarios a los que se perseguían”.³⁹ El indigenismo de Mora, califiquémoslo así, corre parejo y se alinea con el pensamiento de Abad y Queipo: el aislamiento social del indio, según el político clérigo y el clérigo político, fue lo que hizo fracasar la política indiana, al perpetuar la congelación del indio como eterno menor de edad. Al quedar desligado de la protección tradicional no pudo arbitrar una adecuada defensa de su ser físico y moral porque durante 300 años no había sido entrenado para ello.

Don Lorenzo de Zavala (1788-1836), en su obra *Ensayo histórico de las revoluciones de México, desde 1808 hasta 1830*,⁴⁰ aborda también el problema del indio. Comienza afirmando al respecto que tres quintos de la población de México eran indios miserables. El modelo de Zavala respecto a la política que se debería seguir con los indios provenía de la experiencia de los Estados Unidos con los pieles rojas. Hablando, por ejemplo, de los indios yaquis y mayos, adoctrinados por los padres de la Compañía de Jesús, en misiones comparables a las de Paraguay, por supuesto no en extensión, sino en relación

³⁶ *Ibidem*, v. 4, p. 135.

³⁷ *Ibidem*, p. 145.

³⁸ *Ibidem*, p. 146.

³⁹ *Idem*.

⁴⁰ Hemos utilizado la facsimilar de la edición de 1845, México, Instituto Cultural Helénico/Fondo de Cultura Económica, 1985.

con el sistema doctrinal civilizador evangélico, señala que con el extrañamiento de los jesuitas en 1767 quedaron desamparados espiritual y materialmente, pues rechazaron a los franciscanos que en sustitución de los misioneros expulsos les fueron enviados. Zavala descarga su negro antiindigenismo contra estos riparios agricultores aguerridos que peleaban por sus tierras y las defendían y defendieron tras una continua, costosa y sangrienta guerra contra los yoris (blancos ambiciosos de tierras) y las tropas virreinales primeramente y, con posterioridad, casi hasta nuestros días, contra los ejércitos modernos de la República. “Los yaquis y mayos –escribe Zavala– no son antropófagos ¿pero qué importa que no devoren a los prisioneros después de matarlos, si nada escapa a su furor sanguinario?”⁴¹ Ante la “eterna guerra del Yaqui” de la que ya se hablaba en la época de Zavala, éste propone con crudeza una política de extinción cuyo pragmático dechado lo encontraba entre sus admirados *yankees*: “En consecuencia –sostiene–, la nación mexicana debe por todos los medios posibles establecer sus derechos sobre aquellos terrenos y obligar a los bárbaros a reunirse en sociedades regulares, o a salir del territorio de la República como lo están haciendo los americanos del norte”.⁴²

La indofobia de Lorenzo de Zavala era de cierto modo semejante a su hispanofobia, lo que explica que fuese ardoroso actor y promotor especialísimo de la expulsión de los españoles. No hubo un caso antiespañol que no contara con su asistencia y contento.

Hacia mediados, más o menos, del siglo XIX, en el pueblo de Dolores, donde el “Padre de la Patria” dio su primer “grito” de independencia, el ciudadano y político liberal puro don Luis de la Rosa, el 16 de septiembre de 1846, aniversario “de la proclamación de la Independencia”, error calendárico e histórico, pero verdad patriótica que ya comenzaba a propalarse y afirmarse, pronunció una encendida oración cívica conmemorativa,⁴³ en la que oponiéndose a la tendencia monarquista conservadora defendió la instancia republicana con el modelo inmarcesible de Hidalgo, el enemigo probado de la realeza. El orador, para levantar los bonos de la causa insurgente, por entonces un

41 *Ibidem*, v. II, p. 287.

42 *Ibidem*, v. II, p. 250.

43 Luis de la Rosa, “Discurso pronunciado en 1846, repetición del de 1840”, en *La conciencia nacional y su formación. Discursos cívicos septembrinos: 1825-1871*, compilación y prólogo de Ernesto de la Torre Villar con la colaboración de Ramiro Navarro, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988, p. 155-191.

tanto olvidada y hasta alicaída, utiliza el recurso de su hispanofobia, siempre viva en la masa popular, y asegurada de antemano por los aplausos apasionados y generales del pueblo.

Con patriótica habilidad republicana acomoda los hechos históricos para demostrar que el mexicano aprendió a abominar de la monarquía, porque bajo su égida el pueblo fue siempre envilecido y explotado en beneficio del régimen colonial y de algunas clases privilegiadas. En suma, “aborreciendo pues la monarquía fue como México, en el estado de colonia, aprendió a amar a la república”. Sigue a esto la enumeración y condena de todos los daños que desde la inicua conquista habían infligido los españoles a los mexicanos. Por consiguiente, el pueblo no mostraba ningún afecto por la monarquía, y atribuía a los reyes todos los males del sistema colonial. A De la Rosa no le importan las distorsiones históricas y tergiversa, pues, los hechos a su arbitrio. No hace cuenta del odio expreso del pueblo al mal gobierno, pero no a la institución monárquica; ni quiere reconocer la popularidad de Iturbide, quien, como es sabido, alcanzó “la diadema imperial” con el aplauso de la masa y de la nueva clase política. El pueblo soberano, verdadero rey, acabó con aquel sueño de monarquía y majestad, y el orador sentencia a continuación, como advertencia frente a las posibles veleidades monarquistas en el futuro: “Y lo que entonces sucedió con el imperio de Iturbide, sucederá siempre que se intente fundar en nuestro país una monarquía, que no tiene en él base ni apoyo, porque esta institución ha sido y será siempre entre nosotros como la gran estatua (de nobles metales) que vio en sueños Nabucodonosor”, que como tenía los pies de barro cayó súbitamente al suelo al ser golpeada por una piedra. Probable alusión del pronunciamiento de Santa Anna contra el imperio.

Luis de la Rosa ignora apostar “el inmenso prestigio de la legitimidad del trono y el enorme peso de las tradiciones coloniales, [que] se hallaron en pugna con la simpatía hacia las modernas tendencias democráticas y la fe en su excelencia como programa de mejores promesas para el futuro”.⁴⁴ De acuerdo con Edmundo O’Gorman, existían en México dos posibilidades políticas: la republicana, que se refleja en el decreto constitucional promulgado en Apatzingán (octubre de 1814), y la monárquica programada en el Plan de Iguala (febrero de 1821). Las dos eran factibles como productos de la realidad

44 Edmundo O’Gorman, *La supervivencia política mexicana*, México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1969, p. 12.

circunstancial y constitutiva de aquel momento. Es decir, desde el inicio del proceso revolucionario las dos corrientes eran coexistentes y respondían a dos Méxicos distintos:⁴⁵ uno fincado en su ser tradicional monárquico y español y el otro respondiendo al modelo americano republicano, y ambos dechados obedeciendo respectivamente al conflicto aún vigente, iniciado desde el siglo XVI entre el misoneísmo católico hispánico y la modernidad protestante británica.

El liberal y republicano don Luis no podía menos de admirar en este momento a “la república de Norteamérica”, como él la llama, la cual era “la única que constituida una vez ha observado inviolablemente su sabia constitución y la ha vigorizado con el transcurso de muchos años de paz y de sosiego”. Pero entre nosotros todo fue distinto; como por ejemplo, y he aquí una curiosa paradoja, en los Estados Unidos no hubo conquistadores como en México, sino colonos y, por lo mismo los antiguos habitantes, es decir, los indios pieles rojas,

fueron exterminados o reducidos a la vida salvaje; y no quedaron como aquí formando un pueblo numeroso, sometido por el atraso de su civilización a la dominación más opresora. Allí no hubo como aquí esas diferencias de castas que la impolítica del gobierno español conservó, excitando pérfidamente sus odios para impedir que unidas formasen una sola nación, un solo pueblo.⁴⁶

Como puede deducirse, los españoles deberían haber exterminado—como los estadounidenses— a todos los indios, y el amenazador y malsano proceso del mestizaje, de las castas, no se hubiera producido.

La contradicción de De la Rosa se muestra evidente, porque al hacer el recuento de las desdichas de los pobres indios a causa del embrutecimiento y humillación con que los españoles los habían hundido a partir de la conquista de Cortés y a lo largo del sistema de gobierno virreinal, cae en la cuenta de que todos estos males van a explicar el levantamiento iracundo de los humillados cuando Hidalgo y Morelos los convocaron para luchar con valor contra los opresores, probando

45 *Idem.*

46 De la Rosa, “Discurso...”, p. 185.

que eran los descendientes del intrépido Cuauhtemotzin; que eran la raza de aquellos que pelearon en Otumba, que arrojaron de México a los conquistadores en la famosa noche triste de gloriosa memoria para aquel pueblo; que eran en fin la posteridad de aquellos guerreros que sostuvieron en la antigua Tenochtitlan un sitio casi tan horroroso y tan sangriento como el que sufrió Jerusalén asolada hasta no quedar en ella piedra sobre piedra.⁴⁷

Una última contradicción surge cuando los admirados republicanos del norte se convierten en una nación vecina que ultraja, vilipendia y nos agrede inicuamente. Y la andanada de improperios contra los estadounidenses invasores aumenta en intensidad cuando éstos intentan conquistar México “a nombre de una civilización propagada a fuego y sangre”, un pueblo “que ha hecho de la esclavitud una inhumana especulación, y que explota al hombre y lo marca con un sello de servidumbre como si fuera un bruto”. Y prosigue el desconcertante y desconcertador orador: “Si esa ambiciosa república llegara a enseñorearse de nuestro país, toda raza que no fuese la del origen europeo sería despojada de los derechos políticos y reducida a una inferioridad muy parecida a la servidumbre de los negros”.⁴⁸

El gran historiador don Lucas Alamán (1792-1853) fue un conservador e hispanista a machamartillo. Sirvan para probarlo no sólo las *Disertaciones* y su *Historia de México*, donde la nostalgia del orden hispánico colonial es claramente perceptible en la vasta obra, sino en la réplica a la gigantomaquia de don Carlos María de Bustamante, donde alaba a la madre patria, y canta una prolongada elegía en honor de la raza hispánica. Por otra parte, su hispanismo obedece a que cuando ocupó el cargo de ministro de Relaciones su preocupación iberoamericanista fue motivo de los desvelos, inquietudes e intereses que le provocaban el ocaso de las naciones hermanas y, sobre todo, México frente al incontenible y amenazador predominio de los Estados Unidos. Como el propio autor expone:

Si los males hubieran de ir tan adelante que la actual nación mexicana, víctima de la ambición extranjera y del desorden interior, desapare[ciera]

⁴⁷ *Ibidem*, p. 171.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 187-188.

para dar lugar a otros pueblos, a otros usos y costumbres que hagan olvidar la lengua castellana en estos países, mi obra todavía podrá ser útil para que otras naciones americanas, si es que alguna sabe aprovechar las lecciones que la experiencia ajena presenta, vean por qué medios se desvanecen las más lisonjeras esperanzas.⁴⁹

Un eje central da sentido y orientación a su ingente obra histórica: la conquista y la evangelización de México por obra de Hernán Cortés y los misioneros, respectivamente; todo cuanto valía la pena considerar como valores mexicanos, espirituales e institucionales tenía su origen en aquellos extraordinarios hechos históricos que fueron la conquista y la evangelización. Como escribe el historiador Moisés González Navarro, en su primera obra histórica (*Disertaciones*), Alamán “justifica la conquista española y, por ende, la Colonia; en la segunda, su *Historia*, lamenta la independenciam”.⁵⁰

Por lo que respecta a la raza indígena, comencemos por aclarar que con los creadores de las grandes culturas precolombinas o prehispánicas se muestra nuestro historiador totalmente al margen; para él las civilizaciones aborígenes fueron incomprensibles, exentas de atracción; desdeñó incluso la participación de los naturales en la formación de la nacionalidad; no obstante consideró que los mestizos, gente por lo general laboriosa, endurecida en el trabajo, conformaban el núcleo fundamental de la producción artesanal. Para 1808 la población de la Nueva España estaba constituida por 1 200 000 habitantes de raza española, incluyendo 70 000 españoles europeos; 2 400 000 indios y otros tantos de castas o mezclas (población mestiza). Los indios eran una clase excesivamente privilegiada (inmunizada frente al mundo exterior criollo y mestizo) y, por lo tanto, “separada absolutamente de las demás de la población”.⁵¹ Para defenderlos de los abusos de los conquistadores y siguiendo las recomendaciones del abogado de los aborígenes, el padre Las Casas, los reyes de España –cuyas intenciones siempre fueron las de conservarlos y protegerlos– legislaron en favor de ellos Leyes de Indias, mediante excepciones y privilegios; de aquí que los nativos “consideraban como extranjeros a

49 Lucas Alamán, *Historia de México desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año de 1808 hasta la época presente*, 5 v., México, Instituto Cultural Helénico, 1985, v. 1, Prólogo, p. XII.

50 Moisés González Navarro, “Alamán historiador”, en L. Alamán, *Historia...*, v. I, p. XII.
51 *Ibidem*, v. I, p. 22.

todo lo que no era ellos mismos, y como no obstante sus privilegios eran vejados por todas las demás clases, a todas las miraban con igual odio y desconfianza”.⁵² Los mestizos, como descendientes de españoles, debían tener los mismos derechos que los españoles, pero se les relegaba al grupo de las castas, entre las cuales eran ellos los hombres más endurecidos por el trabajo, de ánimos despiertos y cuerpos vigorosos, carentes de instrucción y, por lo mismo, proclives a todo lo malo y a todo lo bueno. En suma, los elementos de la población novohispana constituían una amalgama compuesta de elementos inestables y mal combinados. Los negros y los portadores de sangre africana en mayor o menor proporción eran clasificados como casta infame por derecho, y los blancos (españoles y criollos) estaban hondamente divididos, hasta tal punto que, como subraya don Lucas Alamán, los españoles americanos sublevaron a las castas contra ellos hasta aniquilarlos, y eliminados éstos, la emprendieron contra los propios incitadores, los cuales al final de las sangrientas luchas perdieron gran parte de la preponderancia de la que habían gozado casi exclusivamente durante la época colonial.

La división entre europeos y criollos fue la causa de la revolución de Independencia: “los criollos destruyeron a los europeos, pero los medios que para este fin pusieron en acción minaron también la parte de poder que ellos tenían”.⁵³

Evolución y ascunción del indigenismo

Fue don José María Vigil (1829-1909), esclarecido jalisciense y notable historiador perteneciente al siglo XIX, el primer ciudadano que en la segunda mitad de la centuria pasada se planteó la necesidad del estudio en profundidad de la historia nacional como instancia de salvación de lo que era esencial y propio para los mexicanos.⁵⁴ Vigil fue uno de los primeros y de los pocos en aquel entonces que a su formación humanística clásica sumaba unos fundamentos filosóficos y unos conocimientos lingüísticos modernos, de primer

⁵² *Ibidem*, p. 25.

⁵³ *Ibidem*, p. 29.

⁵⁴ Véase José María Vigil, “Necesidad y conveniencia de estudiar la historia patria”, en Juan A. Ortega y Medina, *Polémicas y ensayos mexicanos en torno a la historia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1970, p. 257-278.

orden, excepcionales. Es por ello que en pleno periodo reformista o posreformista –tan ajeno y negativo frente a la tradición y los valores indígenas– considera, por ejemplo, que el náhuatl debe tener para los alumnos mexicanos el mismo valor y rango formativo que el griego y el latín. Proponía que en los estudios medios y superiores se divulgasen las civilizaciones prehispánicas (su historia, su literatura, sus artes) como medio de autoconocimiento y enriquecimiento espiritual; demandaba también, como más tarde lo exigiría Alfonso Reyes con innegable genialidad y gracejo, el griego y el latín si no exclusivamente para las izquierdas, sí para todos los estudiantes mexicanos, cuyo espectro político abarcaba todos los colores y matices.

Vigil aspiraba a una educación a la par universalista y mexicanista; una educación integradora de lo nacional, que mantuviese y equilibrase la fisonomía espiritual propia, la nivelada idiosincrasia nacional; es decir, el auténtico modo de ser que distinguía a los mexicanos de los demás pueblos. Vigil tenía fe en el proceso educativo a causa de las fuerzas regeneradoras que desencadenaba el mismo pueblo. De acuerdo con su programa, el patriotismo auténtico sería renovado y fortalecido al hundir sus raíces en lo entrañable y peculiar. No se trataba de perseguir ni entronizar un ideal abstracto y ajeno, sino de tener en cuenta lo auténtico, único modo de evitar el peor de todos los vicios: el autodesprecio, que era, pensaba él, y posiblemente sigue siendo, la vía al envilecimiento, a la nulidad, a la mera imitación, a la esterilidad.

Frente a la sólida formación científica y universalista del sistema educativo positivo importado de Francia por don Gabino Barreda (10. de febrero de 1868), opone una formación humanista y mexicana como primer problema nacional de salvación por resolver. Ante un mecanismo progresista, cientifista y técnico, una actitud filosófica auténtica. La aventura idealista que como programa ofrecía no encontró eco en medio de una generación entusiasmada con el sistema comtiano y spenceriano como medio para lograr rápidamente el tan anhelado progreso.

El escritor e historiador José María Vigil, aunque era criollo, es el primer mexicano que percibe claramente los valores de la conciencia mestiza, y los entiende, cultiva y divulga como programa nacional para un futuro de supe-
ración. Él previene contra el odio irracional que la generación independiente experimentó por la etapa histórica colonial, porque el estudio de ese pasado, en muchos aspectos espléndido, lo consideraba indispensable para comprender bien el presente. El pasado no era, pues, para Vigil, un peso muerto que se

podía enajenar y que se podía fácilmente negar, sino que era algo que gravitaba sobre los mexicanos y que, por lo mismo, los formaba y conformaba. Intentar rechazarlo era imposible y absurdo; asumirlo era lo adecuado y correcto. El hecho mismo de que para surgir de ese sistema o pasado colonial hubiera tenido el país que pagar muy caro la empresa liberadora, derrochando raudales de sangre y de riqueza en un holocausto casi sin paralelo, era para el crítico la prueba contundente de la manifiesta o latente operatividad de ese pasado juzgado como absolutamente negativo. En el sistema colonial encuentra él los gérmenes actuantes de las costumbres y de los hábitos de México; de aquí la necesidad de estudiarlo y analizarlo para entender los problemas del presente.

Los pueblos, nos dice Vigil, y estimamos que está en lo cierto, no pueden prescindir de su pasado, puesto que éste es la única base segura para conocer el presente y preparar el porvenir. La reacción del historiador frente a la tesis histórica liberal jacobina, que rechazaba por igual la estancia cultural hispánica y la indígena, es comprensible, puesto que él piensa que sólo la asunción de ambos valores permitiría que México, en lugar de ser un país de anomalías, se transformara en una nación normal; verbigracia, que asumiera sana y conscientemente su personalidad mestiza (ya biológica, ya cultural o bien ambas), en cuanto único y posible camino de salvación. Para alcanzar la meta propuesta se necesitaba de una *instrucción histórica* para todos, y sólo así el “hombre mexicano” podría transformarse en “ciudadano mexicano”: o sea, la categoría natural convertida en calidad social. En lugar del camino enajenante emprendido por el positivismo barrediano, él propone el único que haría posible salvar el desnivel cultural que separaba a México de la Europa y de los Estados Unidos: la instrucción útil en general y, en particular, la enseñanza de una historia inutópica, no oficial.

Observa además nuestro autor las dos escuelas o tendencias históricas interpretativas, ambas de carácter destructivo, que se combatían (y aún se combaten, añadamos) en México infructuosamente, con resultados negativos: *la española* (negadora del pasado indígena) y *la mexicana* (condenadora del pasado español). Con esta adjetivación caracterizaba Vigil la existente oposición histórica, casi irreductible, entre la actitud conservadora tradicional y la liberal o progresista. Vigil actuaba políticamente dentro de la corriente moderada liberal y, por lo tanto, poseía una comprensión de la historia patria que era ajena, si no es que adversa, a la interpretación liberal acendrada, pura, antitradicional. Lo que el sereno crítico veía de ineficaz en la oposición

ideológica es que el *carácter contradictorio* de las dos direcciones no proporcionaba al *ciudadano mexicano* una seguridad en sí mismo. Esta inseguridad emocional, producida por la típica contradicción lógica de sentido neoescolástico, originaba un sentimiento depresivo, una peligrosa desilusión que hacía a los mexicanos sentirse inseguros y juzgarse incapaces para todo lo extraordinario y grande. Nos abrumba por lo mismo, sentencia el pensador, *un funesto sentimiento de inferioridad* (desde Freud para acá lo llamamos complejo) que se acusa mayormente en la raza indígena, pero que también se manifiesta en la criolla, la cual se muestra así carente de energía creadora y de fe en sí misma. La catarsis espiritual que propone Vigil para sublimar ese *funesto sentimiento* o complejo que aqueja a indios y criollos, empero que casi no actúa –cosa curiosa– entre los mestizos, ya la conocemos: consiste en la ya indicada revaloración de la historia nacional; es, a saber, en una purificación o acrisolamiento que permitiría re-fundirse y desprenderse de la amarga y decepcionante triste herencia intelectual de la generación postindependiente.

La contribución de don José María Vigil a la obra *México a través de los siglos* (tomo V), así como sus prólogos y otros trabajos historicoliterarios nos indican que él, consecuente con su programa regenerador, asentaba sobre sólidas bases históricas el desarrollo futuro de la nación. Lo que más se admira en el autor es la actualidad de su pensamiento crítico. Su apelación dramática a la creación original (propia, audaz, mexicana y, pues, intelectualmente desalcalbalada) posee una vigencia tal que parece cúspide de las circunstancias y necesidades de nuestro tiempo. Todavía no ha alcanzado México la grandeza presumida por nuestro autor, mas en la búsqueda de ella, pese a los procelosos mares por los que va económicamente malnavegando, exige de todos los mexicanos una leal colaboración. La conciencia auténtica de la historia mexicana puede ayudar mucho a encontrar el bien y seguro puerto del progreso. En definitiva, si es que hemos entendido bien el mensaje de Vigil, el famoso y aireado complejo de inferioridad que traba y frena al mexicano no deja de ser a fin de cuentas, remata Vigil, sino una viciada y mala digestión de la historia de México.

La tesis liberal y conservadora, al parecer irreductible respecto a la comprensión del pasado mexicano, fue asumida por Vigil, de acuerdo con lo que hemos indicado, quien intenta resolver el conflicto postulando una necesidad urgente de integración o síntesis creadora en la educación mexicana y en el conocimiento de *su historia*, en la que montan tanto los valores de las antiguas

culturas indígenas como los pertenecientes a la historia y cultura hispánicas. Vigil, como ya sabemos, fue colaborador del *México a través de los siglos*, porque en esta ingente y excelente obra, que respondía a las nuevas exigencias de la época, se instauraba un nuevo sistema de escribir y reflexionar sobre la historia. Se trataba de entender los hechos históricos dentro del marco de sus propias circunstancias, de suerte que el mundo prehispánico, la Conquista, la Colonia y la Independencia, el Imperio y la República Restaurada fueran acontecimientos propios de la moderna historia mexicana. Cada etapa histórica debe ser comprendida y valorada con su propia luz, reivindicando y vinculándola toda como parte del progreso nacional.⁵⁵

El director de la obra, el liberal don Vicente Riva Palacio (1832-1896), al considerar históricamente el virreinato, lo trata como un capítulo memorable de la historia de España; pero al mismo tiempo la Colonia es parte entrañable del pasado mexicano, porque es durante la etapa colonial cuando se forja biológica y culturalmente la nueva raza mestiza, el nuevo ente histórico: el pueblo mexicano, que se lanzará a la insurgencia y consumará la emancipación. El proceso de amalgamación racial fue laborioso y la evolución no exenta de dificultades. Desde el punto de vista de la filosofía positivista spenceriana, a lo largo de los tres siglos de dominación española –escribe Riva Palacio–⁵⁶ se operó un lento y silencioso trabajo social. Las múltiples castas y

razas se fueron confundiendo, enlazándose las familias, identificándose los intereses, convirtiéndose en Patria la tierra de los desheredados, formándose el alma nacional; y lo que fue sólo una conquista durante el reinado de los monarcas de la casa de Austria, se mostró verdadera colonia bajo los soberanos de la familia de Borbón, buscando y procurando derechos semejantes a los otros pueblos sometidos a la Corona de España, casi bastándose a sí mismo y emprendiendo el camino del progreso por el esfuerzo y la inteligencia de sus hijos.⁵⁷

Así, la Nueva España (y podemos hacer extensiva la limitación geográfica nacional y el contenido temático a toda la América española) no fue

55 Véase en Edmundo O’Gorman, “La Revolución mexicana y la historiografía”, en *México, 50 años de Revolución*, 4 v., México, Fondo de Cultura Económica, 1960-1962, v. IV.

56 Véase *México a través de los siglos*, México, J. Balleescá y Compañía, 1884-1889.

57 *Ibidem*, véase la introducción, v. II, p. VIII.

–prosigue el historiador– la vieja nación conquistada que recobra su libertad después de 300 años de dominación extranjera: fuente de históricos errores y de extraviadas consideraciones ha sido considerarla así, cuando es un pueblo cuya embriogenia y morfología deben estudiarse en los tres siglos de gobierno español, durante los cuales con el misterioso trabajo de la crisálida y con heterogéneos componentes, formose la individualidad social y política que, sintiéndose viril y robusta, proclamó su emancipación en 1810.⁵⁸

Surgió, por tanto, una nueva nación, una nueva república que no se identifica con el antiguo imperio azteca ni con el virreinato, pero que la historia nacional, mediante la historiografía liberal vencedora, puede reclamar como suyos.⁵⁹

Un paso más de esta historiografía es cuando aparece dirigida por don Justo Sierra Méndez (1848-1912) la obra *México y su evolución social* (1900-1902), en la que se intenta explicar cómo fue la evolución del pueblo mexicano y no solamente cómo se forjó y concretó.⁶⁰ Pero limitándonos ahora a considerar dentro del plan general de la obra citada la parte que le tocó propiamente a don Justo escribir, la “Evolución política del pueblo mexicano”, lo que logra el historiador, utilizando la tesis evolucionista, es hacer comprender al lector el proceso histórico de México como unitario, pese a la *extrañeza* de las dos etapas: la prehispánica y la colonial.

Y, por último, preguntándose Sierra a sí mismo quién es ese pueblo mexicano que desde su aparición ha sido cuestionado, responde a la pregunta y define, mediante un proceso dialéctico evolutivo, el ser del mexicano: “los mexicanos son los hijos de los dos pueblos, de las dos razas, y este hecho domina nuestra historia, a él debemos nuestra alma”.⁶¹ De esta suerte, el nuevo ente, el mestizo –que es algo más que una raza, puesto que se constituye en una forma peculiar de orden histórico– queda elevado “al rango de protagonista de la historia nacional”, y las dos etapas históricas previas no son sino “trozos constitutivos de su pasado”.⁶²

58 *Ibidem*, p. 110.

59 *Cfr.* O’Gorman, “La Revolución mexicana...”, p. 215-216.

60 *Ibidem*, p. 217.

61 Edmundo O’Gorman, “Tres etapas de la historiografía mexicana”, *Anuario de Historia*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México, v. 2, 1968, p. 18.

62 *Cfr.* Edmundo O’Gorman, “Tres etapas...”, p. 18.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS