



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLITICAS  
Y SOCIALES

LA FORMACION DE LA CONCIENCIA NACIONAL  
EN MEXICO  
(Ensayo de Filosofía Política)

T E S I S   P R O F E S I O N A L  
Que para obtener el título de  
LICENCIADO EN CIENCIA POLITICA  
P r e s e n t a  
JOSE ARTURO FUENTES CREULLO

MEXICO, D.F.

1986



Universidad Nacional  
Autónoma de México



## **UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso**

### **DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## INDICE

	pag.
INTRODUCCION .....	2
CAPITULO I	
El origen de la filosofía de la praxis y su carácter universal .....	6
Notas bibliográficas .....	30
CAPITULO II	
El punto de partida de la conciencia nacio- nal .....	32
Notas bibliográficas .....	56
CAPITULO III	
Lo nacional en el arte y su carácter univer- sal .....	58
1. El arte indígena y la conciencia nacio- nal .....	59
2. El movimiento muralista y la ideología proletaria .....	76

Diego Rivera .....	83
David Alfaro Siqueiros .....	85
José Clemente Orozco .....	89
Notas bibliográficas .....	96
CAPITULO IV	
La religión en la historia nacional .....	98
El mito prehispánico .....	104
El mito español .....	109
El mito criollo .....	112
El mito nacional .....	117
El mito revolucionario .....	122
Religión y Conciencia .....	135
Notas bibliográficas .....	145
BIBLIOGRAFIA GENERAL .....	148

"Si la cultura es la manifestación de la conciencia nacional, no vacilaría en afirmar, en el caso que nos ocupa, que la conciencia nacional es la forma más elaborada de la cultura."

Franz Fanon.

"Un país dependiente es un país en peligro permanente de disgregación nacional"

Benito Balam.

## INTRODUCCION

Hoy en día el debate político e ideológico, sobre el concepto de nación, sobre el nacionalismo, sobre el carácter nacional de la revolución, y sobre la relación entre la liberación nacional y el socialismo; han vuelto a despertar un interés inusitado en el desarrollo intelectual y la investigación científica de este país.

La historia del pueblo mexicano ha sido distinta a la historia del estado mexicano, aunque ambos hayan contribuido en la formación de la nacionalidad o de eso que hemos llegado a denominar: "Conciencia Nacional". Nuestro interés en este breve ensayo es analizar, en el sentido estricto de discriminar una y otra historia.

Pensamos que una labor intelectual honesta debe intentar romper con las apologías a cualquier sistema de ideas, aún cuando en su realización tenga que sostenerse en un sistema ideológico determinado. Porque de lo que se trata, no es de justificar por sí misma, la ideología que uno sostiene, "apantallar" con la verdad "Única" de sus ideas. Sino por el contrario, utilizar críticamente los instrumentos teóricos de su ideología (siendo consciente de que toda ideología es limitada) para encontrar nuevos conocimientos, que aporten luz sobre la realidad, como sobre la propia historia de su ideología.

Solo en este sentido me explico la idea del maestro Revueltas, cuando decia: "La verdad es revolucionaria, proviene de donde proviene".

Lo cierto es que la verdad, como realidad histórica objetiva, no es propiedad privada de ninguna ideología, de ningún partido, nación o estado. Transcurre, muchas veces incógnita, independientemente de la valoración ética o pasional, con que se le pretenda definir, aunque inevitablemente la verdad, como concepto filosófico y racional, es una categoría fundamentalmente ética, y es ella, la ética, quien le otorga una posición dentro de la historia.

Maquiavelo no divorció la moral de la política, sino que la subordinó y la integró a la política en una de sus formas básicas de expresión, en los principios.

La contradicción que se asume entonces, entre la verdad histórica, entendida como realidad objetiva, y el criterio de verdad, que posee la estructura de una ideología determinada, entendida como una valoración subjetiva; es sustancialmente diferente, pero ambas juegan un papel igualmente importante en la formación de la conciencia de los hombres.

Su coincidencia, es decir, la identidad entre la realidad objetiva y la valoración subjetiva, es lo que Marx denomina precisamente "conciencia social". La unidad monista de la filosofía de la praxis entre el ser y el pensar. Sólo en este sentido podemos hablar propiamente de "verdad histórica".

Pero cuando tal "verdad" carece de ética y se transforma en criterio de verdad exclusivo de una ideología, en culto institucionalizado a una estructura política, esa "verdad" deja de ser verdad, o retomando las palabras de Revueltas: "la verdad del poder" sustituye a "la verdad histórica" y se opone a ella.

En este camino sinuoso, en medio de esta guerra ideológica irrenunciable, está ubicado este pequeño ensayo, que apenas y empieza a poner los puntos suspensivos de las interrogaciones, que nos parecen más apremiantes.

Sin duda que un nuevo orden en las ideas, requiere de un - desorden previo, que exige su superación, de la cual, desde luego y afortunadamente, no soy el único responsable. La profunda confusión ideológica que existe en el campo de la teoría revolucionaria en el mundo contemporáneo, a partir del desmoronamiento de la autoridad política de la III Internacional, encabezada por la Unión Soviética, trajo como consecuencia en el pensamiento social una especie de "Torre de Babel", de la cual no hemos salido.

Sirvan entonces, para algo, estas especulaciones filosóficas y políticas, y ésta pasión intelectual que me guía, para acercarnos a la formación de nuestra propia verdad histórica, es decir, a la formación de la conciencia nacional en México.

Este ensayo ha querido abordar algunas de las formas de - expresión de la conciencia nacional, que nos han resultado ser históricamente las más evidentes, aunque desde luego no las únicas, tales como el pensamiento religioso o las ideas estéticas.



Desafortunadamente no hemos tenido el tiempo suficiente, - que se otorga para la elaboración de una tesis de licenciatura, para abordar las relaciones entre política y cultura, y las expresiones de la conciencia nacional en el orden del estado o de su ruptura con él, por lo que considero este ensayo inconcluso.

Sin embargo, damos pie con ello a una investigación posterior, que cumpla mejor con los propósitos iniciales.

Solo me resta agradecer la aceptación de este proyecto y - la orientación en su desarrollo a mi asesor, el Maestro Alberto Hajar.

Ciudad de México, mayo 15 de 1986.

## CAPITULO I

El origen de la filosofía de la praxis  
y su carácter universal

## CAPITULO I

El origen de la filosofía de la praxis  
y su carácter universal.

La filosofía de la praxis, según la afortunada denominación de Antonio Gramsci, y que ha sido generalmente - conocida como: "marxismo", representa para el pensamiento social contemporáneo un lugar común de discusión en lo tocante a la formación de la conciencia científica.

Quizás ninguna otra filosofía desde hace ya un siglo y medio, haya causado tanta polémica y haya tenido tanta repercusión en las diferentes escuelas de pensamiento.

Nos es imposible realizar un análisis completo de la conciencia nacional, sin recurrir en primer lugar al estudio de la filosofía de la praxis y a su relación con la - evolución de la conciencia social en nuestro país.

Sobre el origen de esta filosofía, Gramsci nos dice:

"La filosofía de la praxis presupone todo este pasado cultural, el Renacimiento y la Reforma, la filosofía alemana y la Revolución francesa, el calvinismo y la economía clásica inglesa, el liberalismo laico y el historicismo que se encuentra en la base de toda la concepción moderna de la vida. La filosofía de la praxis es la

la coronación de todo este movimiento de reforma intelectual y moral, cuya dialéctica es el contraste entre cultura popular y alta cultura. Corresponde al nexo Reforma protestante más Revolución francesa: es una filosofía que es también política y una política que es también filosofía."

(El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce, 1930) (1)

La concepción marxista no podía haber llegado a su elaboración por el mero desarrollo estructural del capitalismo, ni siquiera por el mero estallido de las revoluciones políticas. Antes de ello, era imprescindible que en el pensamiento social se desarrollara el nivel teórico filosófico de su propia conciencia para que fuera posible la síntesis de la totalidad, la unidad entre el ser y el pensar, la idea de praxis.

El proceso histórico de la filosofía clásica alemana se inicia durante el Renacimiento con el movimiento religioso de la Reforma protestante, cuyo carácter es eminentemente popular, a diferencia de la iglesia anglicana fundada por Enrique VIII cuyos intereses son aristocráticos y absolutistas. El rompimiento ideológico de los pueblos germánicos con el Vaticano y la ortodoxia cristiana, llevaba en el fondo una nueva relación política (intelectual y moral) entre los feligreses y la nueva iglesia.

Al mismo tiempo que esta relación individualizaba la profesión de fe y la desvinculaba de una sujeción - centralizadora, provocaba un profundo cambio en las relaciones que se fueron estableciendo entre la sociedad civil y el estado moderno. La relación del individuo con su sociedad ya no requería en su esencialidad de una unidad metafísica, su mediación se establecía a través del estado, a través de una unidad político-jurídica. Esta transformación en las relaciones sociales que abría el capitalismo generó una independencia en la acción y en el pensar de los individuos. El protestantismo llevaba consigo el germen del ateísmo, porque la crítica a la ortodoxia ejercía una acción disolvente sobre los viejos dogmas y no podía menos que abrir una aguda crisis existencial en esos pueblos, reprimida apenas por el rigor moral del puritanismo.

Con las raíces en esta tradición popular, la filosofía clásica alemana iba poniendo en entredicho el dualismo teológico de la ortodoxia cristiana. Spinoza habla de la inmanente presencia divina en el ser, o en otras palabras del carácter inseparable entre la divinidad y el ser. Kant al hablar de la "cosa en sí", independiente a nuestra conciencia pero incognoscible, reconocía a la realidad pero inconsecuentemente porque no aceptaba su apropiación como "cosa para sí".

Es Hegel finalmente quien supera el dualismo teológico y es capaz de sintetizar el pensamiento filosófico en un concepto monista, la divinidad es la propia realidad o como él mismo lo dice: "La razón es espíritu en - tanto que eleva a verdad la certeza de ser toda realidad". (Fenomenología del Espíritu).

Su pensamiento monista desarrollaba la dialéctica del espíritu en una lógica totalizante del conocimiento, distinguía tres estados del espíritu o tres momentos del conocimiento: a) el conocimiento en sí, es decir, lo real b) el conocimiento para sí, es decir, la apropiación de lo real; y, c) el conocimiento mismo o la categoría, es decir, la concreción histórico-racional del proceso del conocimiento del ser social.

Evidentemente esta explicación no iba a ser decifrada por el mismo Hegel, fue la aparición de la filosofía de la praxis la que lo pudo hacer.

La religión no podía haber llegado a esta unidad monista en el pensamiento humano sin la especulación racional de la filosofía, que al tratar de justificar totalizadamente su carácter universal en realidad iniciaba un nuevo momento histórico en el pensamiento social, semejante a la creación del monoteísmo, puesto que si antes los hallazgos gnoseológicos de la ciencia se encontraban subordinados a la ontología teológica del -

del dualismo, ahora el pensamiento religioso se iría a subordinar a la ontología racional de la filosofía de la praxis.

El monoteísmo llevaba a la religión a la teología dualista (la separación entre lo divino y lo humano), - que sólo sería superado por el monismo filosófico de Hegel. La concepción religiosa hegeliana es panteísta, - vuelve en un ciclo espiral al panteísmo primitivo de los pueblos politeístas, pero de forma racional.

La especulación filosófica había llegado al punto nodal en que ya no era necesaria la idea teológica para explicar al mundo racionalmente, aunque no por esto suprimía la fé, sino la subordinaba a la razón.

Aunque el monoteísmo fue esencial para descubrir - el momento gnoseológico (los conocimientos racionales), ocultaba el momento ontológico, "el quién conoce": Dios o el hombre, precisamente por su concepción dualista.

De esta forma el dualismo era o es la expresión de la incapacidad por comprender el momento gnoseológico y ontológico del conocimiento humano y del ser social.

El monismo filosófico propuesto por Hegel sólo podía alcanzar una solución universal a través de la síntesis del pensamiento social de su época, fue esta precisamente la labor del marxismo. De la misma forma que para hoy el renacimiento de la filosofía de la praxis -

está vinculado con su capacidad o incapacidad para sintetizar el complejo pensamiento de nuestra época.

Así aunque Hegel intentaba con su filosofía comprender racionalmente la religión y salvarla de su crisis evidente en el pensamiento filosófico de su tiempo, lo que en realidad había creado con sus geniales especulaciones era la posibilidad de superarla definitivamente en el pensamiento racional.

Pero si el pensamiento hegeliano superaba teóricamente el problema teológico de la separación incognoscible del dualismo, transformándola en una unidad cognoscible monista y panteísta, el nivel teológico de las creencias populares quedaba sin resolverse.

Por otro lado, si los librepensadores de la ilustración francesa habían combatido la teología clerical, sustituyéndola en cierta forma por la mistificación del estado moderno, éstos no habían superado el dualismo teológico, en todo caso sólo lo habían negado, privilegiando el lado humano sobre el divino de la dualidad. El materialismo filosófico con Descartes, Hume, Voltaire, Kant, Feuerbach y otros, evadía su compleja solución y pretendía enterrarla al abrigo del empirismo y de la razón pura.

La conservación implícita del dualismo en el pensamiento filosófico occidental habría de crear por consecuencia en la formación de la conciencia científica mo--



derna : el espíritu positivista, el cual rompía con toda dialéctica subjetiva y reducía la lógica a una organización formal de los conocimientos y no a la realización de estos mismos a través de su lógica interna. De esta manera el positivismo continuaba el divorcio del momento gnoseológico y ontológico del conocimiento.

Al mismo tiempo como una de las vertientes más importantes de la época, apareció el escepticismo filosófico como una negación al materialismo filosófico y en suma a la misma cultura occidental. Tal fue el caso de Nietzsche y de los llamados poetas malditos: Baudelaire, Rimbaud, etc., quienes merecen un examen aparte. Solo diremos en este momento, que su proyección en el pensamiento moderno está más en relación a la conciencia estética que a la científica, aunque no por esto sea menos importante para nuestro análisis.

La ruptura con la dialéctica hegeliana no es para Marx una nueva dialéctica, sino un nuevo ciclo de la dialéctica. Y esto es así, porque si bien niega la unidad teológica de la "idea absoluta" hegeliana, no desconoce la esencia monista de su lógica. Para Marx la filosofía de Hegel es "la negación de la negación" en el sentido de que niega la realidad objetiva mediante su idea teológica absoluta, pero al mismo tiempo niega a ésta para restituirla como realidad en sí misma.

Aunque la lógica dialéctica existe desde la aparición de la conciencia humana, ésta se hallaba subordinada al pensamiento religioso, su núcleo racional fue descubierto por Hegel. La lógica dialéctica expresa en su esencia racional este encuentro entre el ser y el pensar, esta unidad monista inseparable del hombre y su conciencia.

Nos dice Marx:

"Para sí, lo negativo del objeto o su superarse a sí mismo tiene una significación positiva o sabe la negatividad del mismo por el hecho de que se exterioriza a sí mismo, pues en esta exteriorización se estatuye como objeto o el objeto se estatuye a sí mismo, en gracia a la inseparable unidad del ser para sí."

(Manuscritos Económico-filosóficos de 1844). (2)

El hombre, la conciencia del hombre para estudiar al hombre necesita definir un objeto de estudio, se autodefine como objeto, "se exterioriza a sí mismo" como objeto, precisamente para apropiarse como tal, para "ser para sí" lo hace; para superar su cosificación o su objetividad negativa, que no es otra cosa mas que un lado de la moneda, pues del otro lado se encuentra la conciencia objetiva de su ser positivo (suyo, no exterior, no ajeno). "El retorno del objeto al sí mismo es, por tanto, la apropiación del objeto". (Ibid.)

La lógica no puede ser solo formal o exterior (fenomenológica) la lógica tiene que ligar el contenido y el interior de los fenómenos, en tal sentido tiene un carácter negativo, porque niega la esencia al afirmar la objetividad de los nexos externos de los fenómenos. Y tiene un carácter positivo porque niega esta negación cuando - afirma la objetividad de los nexos internos de los fenómenos y revela su esencia.

Toda lógica conlleva un contenido ideológico y un discurso que la expresa. No puede ser neutral, define abierta u ocultamente una relación de poder.

Continúa Marx:

"De otra parte, va implícito aquí, al mismo tiempo, este otro momento, a saber: que ha superado también y recobrado en sí esta exteriorización y objetividad, razón por la cual en su ser otro es, como tal, en sí."

(Ibid.) (2)

Con la definición del objeto de estudio: el ser objetivo, este ser, se supera "para sí" como ser objetivo-subjetivo, y al mismo tiempo se recobra "en sí" como otro ser en su mismo ser, como realidad no como conciencia.

De esta manera, la filosofía de la praxis daba continuidad al monismo filosófico y lo llevaba a su confrontación con la realidad. Así Marx llegaba a la conclusión

siguiente:

"Y como el pensamiento se imagina que es directamente lo otro de sí mismo, realidad sensible y, por tanto su acción vale también para él como acción sensible real, esta superación pensante que deja estar su objeto en la realidad, cree haberla superado realmente y, de otra parte, como sólo se ha convertido para él en momento conceptual, rige también para él, en su realidad, como autoconfirmación de sí mismo, de la conciencia de sí, de la abstracción." (Ibid.) (2)

Desglosemos esta concepción para entenderla mejor:

a) "Y como el pensamiento se imagina que es directamente lo otro de sí mismo, realidad sensible..."

Esto es, el pensar del hombre se imagina directamente como hombre real, sensible.

"por tanto su acción vale también para él como acción sensible real..."

Es decir, que la acción del pensar es una misma acción - que la acción del ser.

b) "esta superación pensante..." (la praxis, unidad del ser y el pensar) "que deja estar su objeto en la realidad..." (su ser) "cree haberla superado realmente..." (a través de la imaginación conceptual de su ser, aunque en realidad la idea del ser no extingue al ser.)

c) "como sólo se ha convertido para él en momento concep

tual..." (el ser se ha convertido en idea en el pensamiento) "rige también para él, en su realidad, como autoconfirmación de sí mismo, de la conciencia de sí, de la abstracción." El pensar se rige también por las leyes de la realidad del ser, la conciencia de sí, la abstracción real del ser es la coincidencia entre su momento objetivo, sensible real y su momento subjetivo o conceptual. Lo que hace autoconfirmarse al pensar como real, como objetivo, es precisamente su relación con la acción sensible del ser.

Esta es la concepción cabal del monismo filosófico -- marxista, la superación hegeliana encontrada en la unidad de la conciencia y la autoconciencia a través de la razón del "Espíritu Absoluto", se convierte en la unidad entre el ser y el pensar a través de la praxis revolucionaria.

Marx recrea la lógica dialéctica de Hegel, dándole su concreción histórico social, no rompe en su esencia con ella, sino que le da una nueva dimensión. Marx abraza la filosofía materialista desde su origen histórico y social, desde sus conocimientos de la estructura y la historia de la sociedad, no desde la lógica del materialismo filosófico, meramente empírico o racionalista, meramente positivo.

Por eso Marx es materialista por el contenido histórico de la sociedad no por la lógica positivista de su análisis; en esto Marx siempre fue dialéctico. Marx es --

dialéctico por el contenido de su lógica no por la especulación apriorística y ahistórica del idealismo; en esto Marx siempre fue materialista.

El materialismo histórico es la concreción social del análisis dialéctico y no otra cosa, esto es, el materialismo histórico es la dialéctica materialista, no hay separación en ambos, son parte constitutiva de la filosofía de la praxis.

En esta concepción no hay separación entre la filosofía y la ciencia, son una sola cosa, una sola conciencia. La filosofía en este sentido es una ideología política vinculada al conocimiento científico como su mejor arma.

No existe ciencia sin filosofía, sin metodología e hipótesis, sin utopías, sin pasiones, sin intereses sociales. La neutralidad con que se cubre la ciencia positiva no es más que otra ideología.

Gramsci tiene un juicio verdaderamente revelador - al respecto:

"La ciencia no se presenta nunca como una noción puramente objetiva; siempre va envuelta en una ideología; concretamente la ciencia es la unión del hecho objetivo con una hipótesis o un sistema de hipótesis que superan el mero hecho objetivo. Es verdad, sin embargo, que en este terreno es relativamente fácil distinguir la noción -

objetiva del sistema de hipótesis con un proceso de abstracción insito en la propia metodología científica, de tal modo que podemos apropiarnos de la una y rechazar el otro. Por esto un grupo social puede apropiarse de la ciencia de otro grupo sin aceptar su ideología." (Ibid.) (3)

Si bien esto último es cierto, es decir, por su origen el producto cultural de una sociedad, en este caso - un conocimiento científico, se encuentra ligado a una -- cierta ideología de clase o de nación, por su destino es del saber universal y puede ser apropiado por todos. Pero por otro lado, el desarrollo de la investigación científica, en particular del pensamiento social aunque no - exclusivamente, depende de la posibilidad de superar viejas tesis que sostiene la ideología dominante, y en este sentido, el desarrollo del conocimiento científico está ligado a la construcción de una ideología que le abra paso.

Sobre ello, Karel Kosik nos dice:

"Toda ciencia, y por consiguiente también la economía política y la filosofía, es una entidad objetiva que tiene sus propias leyes internas, de acuerdo con las cuales se desarrolla, leyes que son independientes de los caprichos subjetivos de los individuos, y - que se imponen incluso a despecho de las intenciones y antipatías de éstos."

(Dialéctica de lo Concreto). (4)

La relación necesaria entre ideología y ciencia nos lleva a comprender que los conocimientos científicos "en sí mismos" no conducen a la verdad objetiva, que tales - conocimientos han de estar relacionados con otras formas de conciencia, no necesariamente científicas, que le permitan alcanzar una comprensión más completa de la verdad objetiva, esto es, del ser social.

De ahí la importancia de la filosofía escéptica y existencialista y de su conmovición en la conciencia estética y religiosa de "Occidente".

Si bien la filosofía de la praxis cuestionaba el pensamiento social anterior, era también una continuación de la conciencia universalista o mesiánica de la cultura occidental.

El marxismo surgía como síntesis del pensamiento filosófico y científico de occidente: la filosofía clásica alemana, la economía clásica inglesa y el socialismo francés; pero no como síntesis del pensamiento social del mundo. Surgía precisamente cuando en el seno de su propia cultura había una negación de ésta y un intento desesperado por abrirse a otras culturas.

¿Era entonces el marxismo una posibilidad no exclusivamente europea para cambiar al mundo?. Cuando se habla del carácter universal del marxismo se quiere decir que -



así como se originó en Europa podría haberse originado en cualquier otro lugar, lo cierto es que sólo en ese momento se originó en Europa, pero por esto mismo no -- basta ese punto de partida, ha de originarse en todo el mundo, es decir no repetirse sino reproducirse originalmente como pensamiento propio de la cultura de uno u -- otro pueblo, si no lo consigue quiere decir que no es universal sino solo impuesto.

La filosofía de la praxis ha revelado al mundo nuevos conocimientos, pero éstos no pueden ser asimilados o universalizados mientras no haya un conocimiento del propio ser de cada uno, de aquello que le es útil para su propia liberación. Por eso, no basta el descubrimiento de ese conocimiento, es necesaria también su socialización, y ésto es quizás en ocasiones más importante.

En este sentido la cuestión de que el marxismo no - es sólo una conciencia científica del mundo sino un movimiento cultural, no es una cuestión carente de importancia.

El mismo marxismo no comprendió estas exigencias de la dialéctica de la conciencia, y tendió a erigirse como "ciencia de la historia", que es casi como decir "ciencia de las ciencias". Se mitificaba de este modo la ideología proletaria, porque perdía su origen histórico-social

y se elevaba al rango de ciencia absoluta. Desde el libro de Engels "Del socialismo utópico al socialismo científico" (1880) se concebía la conciencia socialista como una conciencia estrictamente científica. Así decía Kautsky, cuya idea fue compartida por Lenin en su libro "¿Que hacer?" (1902); "La conciencia socialista moderna puede surgir únicamente sobre la base de un profundo conocimiento científico". La negación de la filosofía por Engels y más tarde encumbrada como una de las tesis más importantes de la ortodoxia por Stalin, condujo a una perversión del pensamiento filosófico contemporáneo y a un predominio del positivismo en el pensamiento científico.

Se regresaba al viejo racionalismo, cuya concepción unilateral de la razón sobre la psique humana, deviene en una actitud irracional y en una conciencia falsa. Porque bloquea la conciencia y su visión objetiva, multilateral, monista; le impide enriquecerse y ampliar sus vínculos con lo subjetivo, allanar, interpretar y conocer el inconsciente y la vida pasional.

Probablemente todo pueda llegar a tener una comprobación científica, pero aún así, no será toda la explicación del hecho, sino sólo la parte racional o lógica, faltaría la emocional o de la fé. La razón debe dirigir y organizar aquello que es irracional o inconsciente en el hom

bre, pero no debe excluirlo, además de que es imposible que lo suprima. Como diría el poeta Pablo Neruda: "... la locura, cierta locura, anda muchas veces del brazo - con la poesía. Sin embargo, la razón gana la partida - y es la razón, base de la justicia, la que debe gobernar al mundo." (Confieso que he vivido). (5)

Es cierto que todo lo real es racional, pero aunque la razón pueda explicar la vida, la razón no puede sustituir la, esto saca a luz lo esencial de la vida, como relación pasional de la existencia, como <sup>5<sup>o</sup></sup> modo específico - del ser o forma objetiva del movimiento del ser. Ya decía Marx que: "El hombre, como ser sensible objetivo, es, por tanto, un ser paciente y, por ser sus padecimientos sensibles, es un ser apasionado. La pasión es la fuerza esencial del hombre que tiende enérgicamente hacia su objeto." (Ibid.) (2)

Entonces, la conciencia científica tuvo que preocuparse también del lado pasional del hombre, de su inconsciente. Con la aparición del psicoanálisis, cuyo origen ideológico no fue proletario, el pensamiento social alcanzó una nueva dimensión. La racionalización del inconsciente llegaba a coincidir en cierto sentido con la filosofía de la praxis.

El tratamiento psicoanalítico consiste en poner en -

duda, en la memoria, el pasado, como cosa ajena al presente, y reconstruirlo como un sujeto de transformación en la obra del futuro (la liberación de la libido). De tal modo, que los tres tiempos se conjugan en uno: la praxis. No existe una adaptación automática en el presente sin -- resquicios del pasado. Y no todo lo pasado está superado, su latencia revela una insuficiencia o una necesidad del presente. El futuro en este sentido no implica necesariamente un mejoramiento del individuo o de la sociedad, si no le da éste un orden racional a su pasado.

Igor Caruso nos habla de la compulsión repetitiva, -- que es de algún modo la memoria histórica irracional del individuo y de las sociedades; que se manifiesta de diferentes formas:

- "a) la compulsión repetitiva demuestra que el fin de las pulsiones es el retorno a los estados anteriores, las pulsiones no tienden de ninguna manera a crear estados nuevos;
- "b) el estado original era la muerte: las pulsiones tienden por consiguiente a retornar a lo inorgánico.
- "c) pero existen pulsiones opuestas a las pulsiones de muerte, las que denominamos Eros o Libido y estas tienden hacia estados nuevos más organizados."

(Psicoanálisis, Marxismo y Utopía, 1974).

(6)

Revivir el pasado no como repetición irracional destructiva, sino como conciencia histórica de aquello que --

aún no se ha resuelto o no se ha expresado porque no había adquirido una solución orgánica. De esta forma, aquello que la ideología proletaria, dominada por la ortodoxia, no había podido comprender, el psicoanálisis lo evidenciaba. En el inconsciente las leyes del pasado actúan sobre el presente y no corresponden a las leyes de la vida económica, porque no son su reflejo, aunque actúan en el mismo proceso histórico-social su síntesis es distinta.

Años atrás, Marx (1857) había llegado a una conclusión similar sobre las leyes del desarrollo de la conciencia y que la ortodoxia ha olvidado. Decía en la Crítica a la Contribución: "Para la conciencia el movimiento de las categorías aparece como el verdadero acto de producción... cuyo resultado es el mundo." El movimiento de las categorías es el proceso ideológico mediante el cual se forma la conciencia. La categoría es un concepto histórico-racional, un abstracto real, una síntesis de ese proceso y cuyo orden racional es distinto al orden histórico temporal del que surgió. Por ejemplo: "la mercancía" no es para sí, sino para "el capital", aunque la primera haya antecedido al segundo, no adquiere su significado -- real hasta que el capital es dominante. (Ver Lucio Colletti, El Marxismo y Hegel, 1969).

La ortodoxia maneja que la transformación material de la sociedad conlleva una transformación en la conciencia, aunque más lentamente, este juicio que parece verdadero en realidad no es exacto. La conciencia no es un simple reflejo de la estructura económica y social, sino como dice Marx, su síntesis, cuyo desarrollo es parte de la realidad con una vivencia propia, con un ritmo histórico distinto, que no es equivalente al desarrollo de la estructura, puesto que los intereses de la lucha ideológica no son exclusivamente económicos, sino también morales, - eróticos, intelectuales, etc.

La construcción de la conciencia socialista, por ejemplo, no comienza con el socialismo, una vez que terminó la revolución armada, comienza mucho antes de que esto suceda, o de otra forma, es una condición para que esto suceda. Pienso al igual que Lezama Lima, que la revolución no forma una nueva cultura en el país, sino que es ella, "la revolución", una forma en que se expresa la continuidad de una cultura en su "ascendencia espiral".

Por eso nos parecen equivocadas tanto la concepción - que considera, que la conciencia revolucionaria proviene, en el caso de los intelectuales de su convicción ideológica, mientras que en el caso del pueblo proviene de su necesidad material. Como la concepción extrema, que considera

"La conciencia socialista como algo introducido desde fuera en la lucha de clases del proletariado y no algo que - ha surgido espontáneamente." (Kautsky en '¿Qué hacer?') (7)

Ambas concepciones abandonan la mediación de la praxis en su análisis. La primera porque piensa que basta - la agudización de sus necesidades materiales para que el pueblo obtenga la conciencia revolucionaria que los intelectuales por una supuesta convicción apriori ya han conseguido; y en este sentido divorcia al pueblo de la formación ideológico, lo exime de su compromiso consciente y - olvida la existencia del sentido común como filosofía popular y de la intuición de clase. Al mismo tiempo, divorcia al intelectual de su condición socioeconómica específica y de su estado social y moral, que lo obliga a sostener una vinculación orgánica con una clase social determinada, la conducta y por tanto las convicciones del intelectual no son individuales, sino colectivas, y se desarrollan en una u otra corriente cultural, bajo la hegemonía de una u otra ideología cuyo origen es indudablemente clasista.

Si no pudiera haber un sentimiento único, orgánico, - entre las masas populares y sus intelectuales, debido a la vida particular y la diferente especialidad en el trabajo social, estaríamos condenados a que la clase nunca actuara

con su propia cabeza. Pero esto es falso de toda ley, - porque las leyes que rigen la conciencia social no están atadas a los márgenes y condicionamientos externos y transitorios de donde ésta se origina. La conciencia aparece como fruto de la praxis, como resultado del movimiento - que une el pensamiento y la acción de un grupo, una clase o una nación.

La segunda concepción que cuestionamos, piensa que - basta la introducción de "la ciencia proletaria" para que fecunde su lucha, como si los principios revolucionarios fuesen creados apriori por los científicos y no por las necesidades reales de la lucha ideológica que el mismo movimiento va creando. Por su crítica a la espontaneidad, esta concepción se va al extremo de negar la secreta po--tencialidad creadora que hay en ella y divorcia la concien--cia socialista de la lucha de sus autores. Recordemos que la Comuna de Paris no la hizo el proletariado frances bajo los principios marxistas, sino por el contrario, los prin--cipios marxistas se formaron por la Comuna de Paris.

La ideología proletaria no siempre ha sido socialista ni ha bastado la influencia marxista para que lo sea. La ortodoxia ha pretendido imaginarse la ideología proletaria como una ideología pura y revolucionaria, lo cierto es que una conciencia revolucionaria solo aparece con la praxis - revolucionaria, y el proletariado si aspira a organizar y



dirigir una revolución ha de pensar como clase histórica, no en su sentido gremial o económico, sino en un sentido de pueblo y de nación, con el objetivo de hegemonizar el proceso de construcción de una nueva conciencia nacional.

Nuestro marxismo no ha terminado de salir de la trampa de la ortodoxia, nuestro socialismo no ha arraigado en las masas porque ha estado aliado a la ideología dominante y se ha alejado de las urgencias de la conciencia nacional. Si el socialismo quiere construir una civilización superior tiene que comprender que la conciencia científica es solo un instrumento, un arma de la que se vale la cultura de un pueblo para contar con el poder del conocimiento exacto en la defensa de sus diferentes manifestaciones creativas, y que por tanto la política, la ciencia de la política es solo el límite del cauce, pero no el cauce mismo de la cultura de un pueblo.

Pensamos que estos han sido los motivos principales por los cuales la conciencia científica durante el transcurso de los dos últimos siglos, no podía habernos llevado por sí misma al análisis del punto de partida de la conciencia nacional. De haber sido ésta la única forma de conciencia para comprender la realidad nacional difícilmente lo hubiéramos conseguido, pero la conciencia nacional se abrió paso por otros cauces.

## NOTAS BIBLIOGRAFICAS

## CAPITULO I

El origen de la filosofía de la praxis y su carácter universal

(1). Antonio Gramsci, "La filosofía de la praxis y la cultura moderna", El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce, 1930, en Introducción a la Filosofía de la Praxis, Edit. Península, España, 1972, pp. 106-118.

(2). Carlos Marx, "Crítica de la dialéctica y de la filosofía hegeliana en general", Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844 en Escritos de Juventud, F.C.E., México, 1982, pp. 645-663.

(3). A. Gramsci, "La ciencia y las ideologías científicas", Op. Cit., pp. 83-93.

(4). Karel Kosik, "Historicidad e historicismo", La Filosofía en la historia del Pueblo Checo, 1958, en Dialéctica de lo Concreto, 1963, Grijalbo, México, 1967, pp. 152-168.

(5). Pablo Neruda, "La locura y la poesía", Confieso que he vivido, 1973, Origen/Planeta, México, 1985.

(6). Igor Caruso, "Contribución al estudio de los conceptos de pulsión de muerte y agresividad en Freud", Psicoanálisis, Marxismo y Utopía, 1974, S XXI, pp. 21-38.

(7). Vladimir Ilich Lenin, "La espontaneidad de las masas y la Conciencia de la Socialdemocracia", ¿Qué Hacer?, 1902, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín, pp. 43-56.

## C A P I T U L O   I I

El punto de partida de la conciencia nacional

"El examen histórico de América está en su comienzo. Se ha comenzado por el arte, porque el arte es, de los hechos sociales el primero en producirse, el primero en trascender en el tiempo y en el espacio y el primero en revelar y convencer."

Cesar Vallejo.  
(#)

"El arte del Nuevo Mundo, no puede enraizar en las viejas tradiciones del Viejo Mundo, ni en las tradiciones aborígenes representadas por los restos (ruinas, tradiciones) de nuestros pueblos indios. Si bien el arte de todas las razas y de todos los tiempos, tienen un valor humano común, universal, cada ciclo debe trabajar para sí mismo, debe crear, debe dejar sus propias producciones, su contribución al bien común."

José Clemente Orozco.  
(#)

## CAPITULO II

## El punto de partida de la conciencia nacional

La obra artística de un pueblo es parte de su propia historia, no es un reflejo condicionado por su desarrollo económico y social, ni es forzosamente una representación de su estructura política o religiosa.

Su origen, sus motivaciones, sus exigencias, la naturaleza vital que define sus imágenes, que cristaliza sus intenciones, sus conflictos, es indudablemente un complejo orgánico cognoscible histórica y socialmente, del cual ella misma es parte constitutiva.

Las interpretaciones (racionales o no) sobre su caracterización, sobre sus mensajes o aportaciones ; las contradicciones y coincidencias entre ellas, su difusión u olvido, ha sido la historia del proceso ideológico de la conciencia estética de un pueblo, el proceso de racionalización de su experiencia emotiva, el proceso de organización cognoscitiva de tales creaciones en su conciencia.

Esto es precisamente lo que nos interesa al hacer un breve análisis ideológico de la estética mexicana para descubrir las fuentes de la emoción social que van a dar lugar a la formación de una conciencia nacional como la nuestra.

Porque muy lejos de lo que se cree, no son los proyectos políticos o los programas sociales los que definen originalmente una comunidad nacional. Estos proyectos o programas suelen ser engañosos, puesto que no siempre corresponden "al sentir nacional", en cambio en la obra artística cuando ésta es genuina no sucede así. Revela lo que los discursos políticos ocultan, lo que la religión no puede decir, lo que la ciencia evade. El que esto suceda depende de la fuerza que posea dicha obra de arte, a través de su sensibilidad, de su imaginación y de su desarrollo intelectual, puede llegar a conmover los sentimientos de un pueblo y transformar su conciencia.

En la carga emotiva de sus creaciones, que no es otra cosa que el contenido pasional, la intimidad de sus deseos o el llamado "inconsciente colectivo", está expresada su función social y existencial.

Todos los sentimientos e ideales con que está cargada una sociedad, un grupo social, una clase, una etnia, una nación, sin que importe en su origen los motivos ocultos que los mueven, requieren de su expresión estética. La dimensión o la escala, el peso y la profundidad con que la impriman sus autores, responde al tejido molecular de identidad emotiva que ha creado la comunidad que les dió origen y a la complejidad que haya alcanzado su civilización.

El "genio" de sus autores no existe en sí mismo, sino como un logro o coincidencia plena, como la vinculación orgánica entre la experiencia emotiva e intelectual de tales autores y la pasión existencial de las masas, provocada - por su vida social, económica, política, erótica, religiosa, etc. El autor como individuo, juega entonces un papel de organizador colectivo de la emoción de la comunidad que le dió origen y se convierte de este modo en una autoridad intelectual y moral. (Ver A.Gramsci, Los intelectuales y la organización de la cultura, 1930).

Karel Kosik nos dice al respecto:

"Toda obra de arte muestra un doble carácter en in disoluble unidad: es expresión de la realidad, pe ro, simultáneamente crea la realidad, una realidad que no existe fuera de la obra o antes de la obra, sino precisamente sólo en la obra".

(Dialéctica de lo Concreto, 1963) (1)

Aquí reside el carácter específico de la obra de arte:

a) En su particularidad, como expresión de su propia - realidad, de una realidad histórico-temporal, de la cual no puede escapar.

b) En su universalidad, como creadora de otra realidad, esto es, como concreción histórico-pasional de la creación - humana, como un complejo pasional que desborda sus límites - histórico-temporales, y es aquí donde cobra autonomía como - obra universal o clásica.



De aquí podemos suponer, que la magnitud y profundidad de la carga emotiva de una obra de arte solo puede tener eco ahí donde hay una creación de rango similar, aunque de origen distinto.

Gramsci nos aclara mejor esta idea:

"Una gran cultura puede traducirse en la lengua de otra gran cultura, es decir, una gran lengua nacional históricamente rica y compleja puede traducir cualquier otra gran cultura, ser una expresión municipal. Pero un dialecto no puede hacer lo mismo".

(Ibid.) (2)

La universalidad de una obra de arte reside en que pueda ser asimilada y recreada en otras particularidades distintas a la que le dió origen, no en la simple generalización o imposición de su experiencia particular, no en su imitación servil, sino en su reproducción creadora. Por ejemplo, el arte antiguo de América, no podía alcanzar su universalidad, no podía convertirse en un clásico de la cultura mundial, hasta que en nuestra conciencia estética no se resolviese su valor, hasta que su concreción histórico-pasional no estuviese en relación directa con nuestra propia experiencia creativa.

En relación a esto Justino Fernández nos habla de un sentido general intersubjetivo, el cual se forma en nuestra conciencia a través de una crítica histórica y estética comparativa de la obra analizada, para ello amplió y desarrolló la concepción de Edmundo D'Gorman quien planteó dos formas de re

lación con el arte: la crítica histórica y la simple contemplación:

"La primera se interesa por desentrañar el contenido simbólico y demás cuestiones históricas. La segunda tan sólo por la emoción, de un tipo u otro, que el arte provoca, sin preocuparse por datos, fechas, significaciones y demás.

"..la actitud crítico-histórica es perfectamente válida, en tanto que es consciente de que la investigación que se propone va a realizarla desde ciertos supuestos e intereses propios y actuales, de que no se va a salir del asiento que le es propio, sino que - desde él va a llevar sus posibilidades de comprensión del pasado remoto hasta donde sea posible. Y nada más.

"..en lo que se refiere a la actitud contemplativa (hedonista). La verdad es que tal obra de arte del pasado no sólo es nuestra hoy, sino que es de sus creadores de ayer, aunque ya no exclusivamente, y es injusto y superficial no reconocerlo así. De manera que - la actitud impresionista es necesaria, porque provoca emoción, que es puerta abierta a otros campos, pero - que no traspasa, y es válida limitadamente en ese sentido.

"..en el fondo se trata de como llegar a una síntesis (yo agregaría: a un equilibrio) entre la razón y la pasión.

"..el puente que articula a una y otra actitudes es la revelación, por la conmoción estética de la belleza - de la obra, y la revelación de su contenido o sentido histórico, por la investigación crítica, interpretati

va de los símbolos que construyen a fin de cuentas una imagen. Ambas revelaciones son lo que constituyen propiamente la conciencia estética..."

(Estética del Arte Mexicano, 1954)

(3)

Lo que Justino Fernández llama revelación es precisamente la síntesis histórico-filosófica que equilibra el momento pasional con el momento racional en el estudio y la apreciación de una obra de arte.

Esta concepción estética nos parece sumamente dialéctica, y no deja de llamarnos la atención la coincidencia que guarda con el análisis marxista, aunque no haya sido la ideología proletaria la que haya guiado su pensamiento.

Vale la pena hacer alguna mención de lo que para Marx - significaba esta síntesis histórico-filosófica, que para la estética es la concreción histórico-pasional o "la revelación"; para la ciencia es la concreción histórico-racional denominada totalidad concreta.

La totalidad concreta es histórica, determinada por las relaciones y el movimiento de las categorías; no permanece cerrada sino que se autocritica y se desarrolla en nuevas categorías más complejas, determinadas por leyes que no se conocían.

Pero no debemos confundir la historia de los hechos con la historia de las categorías, porque pertenecen a tiempos - distintos, una cosa es la realidad y otra cosa es cómo se con-

cibe esa realidad en la conciencia de los hombres. Por ejemplo, como lo abordaremos posteriormente, el arte indígena - existe como hecho social muchos siglos antes de que llegue a la categoría estética de "arte".

La totalidad concreta es la idea de praxis, de autocreación, pero no en el sentido de "la idea que se concibe a sí misma", sino en función del ser social que transforma su realidad. La totalidad concreta no concibe a la realidad fragmentada en elementos infinitos e incognocibles. Afirma que tales elementos son finitos y cognocibles pero mediante la concepción de que se hallan inmersos en un proceso orgánico sostenido en una estructura económico-social, también finita y cognocible. Que las distintas relaciones sociales y formas de conciencia que la constituyen, no son factores autónomos, sino que actúan e interactúan en ese proceso ocupando a veces un papel determinado o determinante en su organización. Que cuando ocupan un papel determinante no es como un mero reflejo de la estructura material de la que se sostienen, pero que sin ésta no podrían existir.

Es decir, que si bien la vida de las distintas formas de conciencia no responden como reflejo a la vida de la estructura económico-social, sin la existencia de la producción social la especie humana se extinguiría.

La totalidad concreta como proceso de síntesis de la praxis humana posee un carácter relativo en cuanto al alcance de

su percepción y representación del mundo, puesto que no puede conocerlo todo en sentido abstracto, además no es éste su objetivo, ya que la totalidad concreta es una teoría para el conocimiento de la realidad y no el saber absoluto. Aunque también posee un carácter absoluto en cuanto al alcance y continuidad de las categorías concretas descubiertas, como leyes - históricas universales, pero tomando en cuenta que lo universal no es eterno porque el movimiento histórico crea nuevas leyes. (Ver: Karel Kosik, Dialéctica de lo Concreto, 1963)

Si aplicamos esta concepción marxista al análisis estético, veremos que hay gran afinidad con el análisis de la revelación propuesto por Justino Fernández. El sentido general - intersubjetivo que es el procedimiento de la revelación estética consiste en:

Primero, no podemos apropiarnos del pasado sin la influencia de nuestra época, de los valores estéticos creados en ella:

Segundo, las obras del pasado, pese a lo anterior, no dejan de impactarnos emocionalmente y de transmitirnos conocimientos que nos eran desconocidos; y

Tercero, la comprensión de los valores estéticos y la apropiación de los conocimientos del pasado, sólo puede hacerse en proporción mediada de nuestra propia creación. Porque como dijo J.C. Orozco: "el arte es el conocimiento al servicio de la emoción".

Esta concepción es similar a la idea de praxis, al movimiento de las categorías en el proceso de formación de la totalidad concreta, o de otra forma el proceso ideológico mediante el cual se forma la conciencia social del hombre, que consiste en la lucha ideológica que se ha dado a lo largo de la historia por desentrañar la verdad objetiva, que no corresponde sólo a las sociedades actuales sino que es engendrada por la realidad compleja del pasado. Pero que tal pasado no puede ser comprendido si no es a través de la transformación de nuestra propia sociedad, en este caso como creación artística.

En este sentido, toda obra artística parece surgir como un hecho histórico independiente y con autonomía propia, pero en realidad es un producto del proceso histórico-social en la que se debate la cultura de un pueblo para apropiarse de su realidad. Si la ideología dominante le antepone obstáculos, no importa, porque tales producciones culturales no dependen de la ideología dominante sino de las necesidades de expresión y creación de los pueblos. En este proceso, la formación de la cultura no da marcha atrás, independientemente de la ideología que inicialmente la asuma o la rechace, puesto que sus aportaciones, cuando son auténticamente originales, establecen nuevas reglas del juego, nuevas leyes a las que tendrán que ceñirse las diferentes ideologías si quieren mantener o alcanzar la hegemonía en la cultura de un pueblo.

El muralismo mexicano aparece no obstante la oposición de la Academia de San Carlos, en medio de una huelga en esa escuela de pintura (1911) y en medio de una tormenta revolucionaria que desgarró al país por completo. El muralismo mexicano no es solo la obra de Siqueiros, Rivera u Orozco, sino la cosmovisión plástica, los símbolos, las formas, los colores, la dimensión, la conciencia estética de México. Tales obras descubren nuestra esencia, ponen en evidencia nuestro temperamento, nuestros vicios, nuestras intenciones, nuestra vida y nuestra muerte. De la misma manera que el arte indígena revelaba la recia personalidad que poseyeron esos pueblos. Si su historia llega a nuestros ojos y se universaliza, no es porque tales obras sean eternas, sino porque muestran una experiencia única e irrepetible a la cual podemos ser receptivos, gracias a que nosotros mismos pudimos desarrollar una experiencia cultural única e irrepetible. Lo universal en este sentido no es en sí eterno, de valor único, lo universal es el diálogo entre los pueblos, entre sus historias.

Lo que liga al muralismo mexicano con el arte indígena, curiosamente difundidos al mundo en la misma época, no es tan to el pasado o el territorio donde aparecieron, más bien es la posición desde la que se crea, la cosmovisión que se concibe en esa creación, el compromiso ideológico que se asume, es decir: el punto de partida.

La emoción estética no es solo la historia o la conciencia histórica del arte, sino el desenvolvimiento de la lucha contra la enajenación del hombre, la lucha de la creatividad del hombre por sobrevivir y encontrarse más allá de sus necesidades limitadas. Cuando el hombre se da cuenta de su aniquilamiento, de su fin, de su pequeño recorrido por el mundo, es cuando sus obras cobran sentido, cobran vida propia, "caminan solas". Toda verdadera creación debe caminar por sí misma hacia un destino superior, que no puede abarcar un solo hombre, ni contener una sola época, ha de caminar hacia las nuevas generaciones por el impulso orgánico y coherente que le haya otorgado su época y su sociedad, aún apesar de la desaparición de éstas. La emoción estética contribuye así a la amplitud en la elaboración de la cosmovisión de un pueblo, es parte constitutiva de su filosofía de la vida, de su normatividad social y de sus relaciones de poder.

El descubrimiento de una nueva emoción (social y estética), es la concepción de una idea, es la conciencia estética, no proviene del simple acontecer cotidiano, ni tampoco de la influencia de un agente externo o ajeno a su propia realidad, sino del proceso interno de desgarrar y lucha que posee la psique de una sociedad, de su síntesis filosófica, estética y ética a la vez, ante la derrota de las tesis antiguas y obstinadas del viejo orden mítico y ahistórico de la ideología dominante.



Por eso, la creación es la expresión de esa idea, utilizando todos los recursos, cualquier medio a su alcance, cualquier tema. Y no se trata tanto de definir aquello que produjo a esa idea, es decir su contexto, sino lo que esa idea hace mientras está viva. La razón del arte no está en su contenido ni en su forma, sino en aquello que nos proporciona, - en aquel flujo vital de toda acción humana que nos conmueve y nos lleva a su complicidad en nuestra propia recreación.

La conciencia estética es una conciencia poética, en el sentido de que poíesis (del griego) es acción, acción creadora por supuesto. No se trata entonces, de ilustrar imitativamente las causas de esa idea, de "reflejar" su realidad, sino de dar pie a que ella domine nuestra conciencia y haga de la realidad otra cosa o cree otra realidad.

Para Juan Rulfo la literatura es una "mentira", pero no en el sentido de que oculta la verdad, no como falsedad; sino en el sentido de su carácter fantástico, en el que revela un nuevo nivel de la realidad que ella misma desconocía. La "mentira" de Rulfo es su fantasía creadora que descubre la mentira social, real, oprimente e inhumana.

La gestación de esta idea, la creación que lleva consigo esta emoción se asemeja al surgimiento de una revolución, cuyos límites son impredecibles e incalculables.

Esta dialéctica de la conciencia nacional, de la conciencia de clase, es la que nos interesa en el análisis ontológico-

co del punto de partida.

Nos dice Orozco:

"En cada pintura, como en cualquier otra obra de arte, siempre hay una IDEA, nunca una anécdota. La idea es el punto de partida, la primera causa de la construcción plástica, y está presente todo el tiempo como energía creando materia".

(Textos de Orozco, 1934) (4)

Es como diría Marx: "la ideología que se torna en fuerza material."

Este punto de vista contraría a la visión predominante en la ortodoxia marxista sobre el problema del conocimiento. Porque la visión ortodoxa enreda el análisis entre la verdad objetiva y el proceso de conocimiento para apropiarsela, con funde el momento ontológico con el momento gnoseológico.

Veamos, Lenin en un libro muy esclarecedor, escrito a finales del siglo pasado hace casi ya cien años, debatía con tra los populistas sobre el papel de la conciencia en el pro ceso histórico social, en el sentido de que éste proceso está sujeto a leyes que no dependen de la conciencia sino que incluso la determinan, y sintetizaba su pensamiento de esta manera:

"Si el elemento consciente desempeña un papel tan su bordinado en la historia de la cultura, se sobreentiende que la crítica de esa misma cultura, menos - que ninguna otra, puede basarse en cualquier forma

o cualquier resultado de la conciencia. En otras palabras, en modo alguno le puede servir de punto de partida una idea, sino solamente un fenómeno - exterior objetivo. La crítica debe consistir en comparar y confrontar un hecho determinado, no con una idea, sino con otro hecho; lo único importante para la crítica es que los dos hechos sean en lo posible investigados con exactitud y que representen, uno con respecto al otro, distintos momentos del desarrollo, siendo especialmente necesario que sea investigada con la misma exactitud toda la serie de situaciones determinadas, su continuidad y el vínculo entre los diversos grados de desarrollo. Marx niega precisamente la idea de que las leyes de la vida económica son las mismas para el pasado que para el presente. Por el contrario, cada período histórico tiene sus propias leyes..."

(¿Quiénes son los amigos del pueblo) (5)

De lo que aquí se desprende es que la crítica a la cultura, al proceso de conocimiento del desarrollo de la cultura y de las formas de conciencia en que se expresa, no puede tener como punto de partida ninguna idea, sino "el fenómeno exterior objetivo", es decir, "los hechos".

El análisis de los hechos, como la confrontación y comparación crítica entre un hecho y otro hecho, va a ser el medio para conocer el significado social e histórico de la conciencia.

sin embargo, el análisis de los hechos, implica una cier

ta caracterización, un cierto concepto de lo que es "el hecho", una cierta idea del hecho que se busca, no se trata por cierto de confrontar un hecho con una idea, pero el análisis no es la suma de los hechos sino su organización en una teoría estructural de la realidad, denominada por Marx como Totalidad Concreta.

"Para la conciencia.. el movimiento de las categorías aparece como el verdadero acto de producción.. cuyo resultado es el mundo, y esto es exacto porque la totalidad concreta, como totalidad de pensamiento, como un concreto de pensamiento, es, ~~en~~ realidad, un producto del pensar, del concebir; no es de ningún modo, el producto del concepto que se engendra a sí mismo y que concibe aparte y por encima de la percepción y de la representación, sino que es la elaboración de la percepción y de la representación en conceptos."

(Introducción a la Crítica de la Economía Política) (6)

En otro sentido es la expresión viva del ser social.

La totalidad concreta "no es de ningún modo, el producto del concepto que se engendra a sí mismo", es decir, no es el producto de la idea absoluta (hegeliana), "es un producto del pensar, del concebir, es decir, de la conciencia, pero de una conciencia "que no se engendra a sí misma" sino que es engendada fuera de ella, justamente por la realidad social. Por ello la totalidad concreta es la conciencia social que se apropia conceptualmente de la realidad.

Ahora bien, si el proceso de conocimiento de la concien-

cia no puede tener otro punto de partida más que los hechos, y tales hechos no pueden dejar de ser seleccionados, relacionados, ordenados, incluso supuestos como hipótesis, en una concepción estructural de la realidad, es decir, en una conciencia de la realidad. Esto nos conduce a que el punto de partida del análisis no sean solo los hechos como tales, es decir como "fenómeno exterior objetivo", sino que aquí interviene un proceso determinado de formas de conciencia que van a intervenir en el descubrimiento y organización de tales hechos, con esto no queremos decir que tales formas conscientes sustituyan a los hechos, antes al contrario, son éstos los que las determinan.

Podemos distinguir que en este punto de partida intervienen dos elementos, el de la realidad (los hechos) y el de la conciencia (la totalidad concreta), es decir, el elemento objetivo y el elemento subjetivo, que componen al ser social. Este es el monismo dialéctico del punto de partida de la filosofía de la praxis.

Cuando Marx se refiere a que "lo concreto es concreto", habla justamente en función de esa unidad del ser social (subjetivo-objetivo), "la unidad de lo diverso", entre lo concreto como abstracción de lo real en la conciencia y lo concreto como realidad concreta, exterior a la conciencia.

De tal forma que Marx no concibe a la conciencia como un simple "reflejo" de la realidad, sino como un proceso de sín-

tesis en el que ella misma actúa, así nos dice:

"Lo concreto es concreto, porque es la síntesis de muchas determinaciones, es decir, unidad de lo diverso. Por eso lo concreto aparece en el pensamiento como el proceso de la síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el verdadero punto de partida y, por consiguiente, el punto de partida también de la percepción y de la representación."

(Ibid.) (6)

Vemos entonces que para Marx el punto de partida no se disocia de ese ente subjetivo-objetivo que es el hombre, lo que sí le sucede a Lenin y a la ortodoxia que le sigue. - Pues para Lenin lo que importaba era el análisis de los hechos, no la especulación filosófica o teórica, pero no tomaba en cuenta que los hechos tienen también un carácter subjetivo y que el análisis tiene un sustento ideológico que se ha desarrollado en la historia interna del concepto "análisis". Sin embargo, el pensamiento filosófico de Lenin evolucionó a un concepto más completo del análisis: "el análisis concreto de la situación concreta". Y en su lucha contra el economicismo, comprendió que "sin teoría revolucionaria no hay movimiento revolucionario". No es en este estudio el momento de debatir la historia intelectual de este gran líder proletario, ya habrá ocasión de hacerlo con profundidad.

Cuando Marx explica que lo concreto es resultado y no - punto de partida, "aunque sea el verdadero punto de partida", nos está explicando que la realidad concreta es el verdadero punto de partida y no el concepto que se tenga de ella. Pero al mismo tiempo, como la realidad concreta actúa siguiendo - sus propias leyes objetivas independientemente de la conciencia que se tenga de ellas, tales leyes conducen a las sociedades a un antagonismo interno que acabará por transformarlas, el descubrimiento y apropiación de esas leyes en la cabeza de los hombres, se convierte en una exigencia inevitable, porque tales transformaciones son creación viva de los hombres y no pueden realizarlas mientras no tengan conciencia de ello, esto es precisamente lo que determina las distintas formas de - conciencia y las leyes que rigen el proceso ideológico de su formación. Y es aquí justamente donde se diferencia el determinismo filosófico de la ortodoxia, de la acción voluntaria y consciente de la filosofía de la praxis.

De tal causa, aquella concreción de la realidad a la que llega la conciencia (la totalidad concreta), aún siendo resultado de la propia realidad, es también su punto de partida, - así, cuando la conciencia social se apropia conceptualmente - de la realidad, lo hace en tanto ella misma es parte de esa - realidad y la transforma, en tanto ella misma se materializa como ser social, es "la ideología revolucionaria que se transforma en fuerza material", o sea la praxis. De que otra for-

ma podrían actuar los hombres, si las leyes objetivas de su propia realidad no estuvieran determinadas también por las leyes que rigen su conciencia. Y de qué otra forma podría el hombre alcanzar su plenitud, si él mismo no actuara creadoramente sobre las leyes de su propia conciencia.

El punto de partida basado en "el hecho objetivo", sin caracterizar la unidad monista que reside en el ser social como hecho objetivo-subjetivo, trajo por consecuencia una desviación ideológica en el análisis marxista. La realidad no era el ser social, sino la base material, la base económica, la infraestructura; los hechos eran los elementos que componían esta base material (fuerzas productivas, relaciones de producción, técnica, etc.), donde se levantaba toda la superestructura; las leyes provenían unilateralmente de esta supuesta "realidad material" y se "reflejaban" en la conciencia exclusivamente en forma de conocimientos científicos, y por consiguiente se desconocía la existencia de leyes objetivas internas en la conciencia. No se distinguía entre leyes de la realidad social y leyes de la conciencia social. Se confundía también el procedimiento del análisis, puesto que la disección abstracta de la realidad y por tanto su separación teórica aparente para desentrañar sus nexos internos, es sólo una parte de la metodología que nos puede ayudar a entender parte a parte la realidad (de lo abstracto a lo concreto y visceversa). Pero también puede engañar



nos cuando se utiliza como método de abstracción de las formas o fenómenos aislándolos de su expresión como esencia (lógica formal), y en ese momento es necesario recurrir a su integración en la totalidad, regresar a sus nexos primarios e internos. Porque la verdad objetiva no es otra cosa que el ser social, del que no puede separarse el ser del pensar, -- aunque esto se haya abstractamente para comprender su relación.

Con esto "la verdad objetiva" quedaba reducida a la existencia, a las relaciones y a las formas de conciencia del "factor económico", ente abstracto y deshumanizado que regía el destino de la sociedad, donde la conciencia ya no es necesaria para transformarla. La llamada verdad objetiva, regresaba al mismo contenido de "la idea absoluta" de Hegel, solo que ahora disfrazada de "base material" que se engendra a sí misma.

Se perdía así la esencia de la verdad objetiva como unidad integradora del elemento consciente con la realidad y su superación a través de la praxis. Al no distinguir entre el momento ontológico, el conocimiento del ser (contexto real), y el momento gnoseológico, el proceso del conocimiento del ser (contexto teórico), se violentaba la relación que ambos momentos cognocitivos establecen mediante la praxis, es decir, se negaba esa mediación puesto que el factor económico era un elemento autónomo que se engendraba a sí mismo.

Al confundir ambos momentos no solo se negaba la praxis revolucionaria sino también se negaba el momento ontológico, que es clave para definir el punto de partida. Al ser excluido el análisis del momento ontológico, la ortodoxia sustituía la existencia compleja del ser, por una especie de engendro - "reflejado" por el factor económico. E iba más lejos, puesto que el sujeto concebido por la ortodoxia era necesariamente - un factor reflejo de la estructura económica europea. Se negaba así que el momento ontológico pudiese concebir un ser -- distinto al determinado por ese ente mítico de occidente.

Se conjugaba de este modo, en la misma desviación ideológica del análisis, el economicismo, que privilegiaba indiscriminadamente las fuerzas productivas y la lucha espontánea; y el eurocentrismo que privilegiaba indiscriminadamente la historia del capitalismo europeo. Por eso la autocritica del marxismo europeo sobre esta desviación ideológica no bastaba, hacía falta la crítica marxista no europea para encontrar el núcleo de esta desviación que se ocultaba disimuladamente en la ideología proletaria de ese continente.

En el proceso ideológico de formación de nuestra conciencia estética, la necesidad por encontrar lo nacional en el arte y su carácter universal, como lo veremos en detalle en el siguiente capítulo, nos exigió desentrañar el punto de partida y recuperar lo auténticamente propio en el momento ontológico del conocimiento.

Puesto que el carácter universal de una ley no reside en sí misma, sino en su capacidad de explicarse esencialmente en otra particularidad distinta a la inicial o donde ésta se refrendó inicialmente; la universalidad es una relación entre distintas particularidades, que coinciden en su momento gnoseológico; pero no en su momento ontológico. Esto quiere decir, que aún cuando coincidan en su unidad esencial, su expresión es de diferente sentido. La universalidad de la ley es capaz de generar otro sentido, porque el punto de partida por lo común siempre será distinto.

Así vemos que cualquier producción cultural posee un origen particular distinto (su momento ontológico), pero el destino que poseen sus aportaciones son de carácter universal (su momento gnoseológico); y su apropiación por otros pueblos o épocas históricas no se consigue por la simple transmisión mecánica de sus conocimientos, sino a través de su interpretación original expresada en un nuevo sentido pero bajo la misma identidad universal.

Entonces, la conciencia nacional no estaba reñida con la conciencia universal, pero su identidad no provenía de la imposición de otra conciencia nacional, por más "revolucionaria" o prestigiada que esta fuera, sino de la restitución de nuestro propio punto de partida. "Gloria a los maestros extranjeros y del pasado -decía J.C.Urozco- pero podemos hacer tanto o más que ellos, no soberbia, sino confianza en nosotros mismos, conciencia de nuestro propio ser y de nuestro destino". (7)

## NOTAS BIBLIOGRAFICAS

## CAPITULO II

## El punto de partida de la conciencia nacional

- (1). Karel Kosik, "Metafísica de la Cultura", Dialéctica de lo Concreto, 1963, Grijalbo, México, 1967, pp. 135-152.
- (2). Antonio Gramsci, "Algunos puntos preliminares de referencia", El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce, 1930, Península, España, 1972, pp. 11-37.
- (3). Justino Fernández, "La Cuestión del Arte Indígena", Estética del Arte Mexicano, 1954, UNAM, México, 1954, pp. 55-60.
- (4). José Clemente Orozco, "Los frescos de Orozco en Dartmouth" 1934, Textos de Orozco, UNAM, México, 1983, pp. 49-52.
- (5). Vladimir Ilich Lenin, "En cuanto al punto 1, Parte I", - ¿Quiénes son los amigos del pueblo?, 1895, S XXI, México, 1975, pp. 45-48.
- (6). Carlos Marx, "El método de la Economía Política", Introducción a la Crítica de la Economía Política, 1857, E.C.P., México 1961, pp. 257-269.

(7). José Clemente Orozco, "Revolución de los pintores mexicanos", Capítulo II, Apuntes Autobiográficos, 1940, S.E.P., México, 1966, pp. 15-22.

(#) Cesar Vallejo, "La Historia de América", Crónicas, Tomo I (1915-1926), UNAM, México, 1985, pp. 293-295.

(#) José Clemente Orozco, "Nuevo Mundo, Nuevas Razas y Nuevo Arte", 1934, Textos de Orozco, UNAM, México, 1983, pp. 41-44.

### C A P I T U L O   I I I

Lo nacional en el arte y su carácter universal

## 1.- El arte indígena y la conciencia nacional.

La conciencia de la mexicanidad andubo como señalación o - comparación del ser del mexicano de hoy con el mexicano de ayer. Cuando se comprendió la grandeza del pasado como obra propia de esos hombres a través de nuestro propio ejemplo en el presente. En el momento en que construimos un lenguaje que nos permitía - dialogar con esa cultura antigua.

Al mismo tiempo que el conocimiento y la estimación hacia el arte y la civilización de nuestros antepasados crecía, la -- conciencia nacional se afirmaba, se desentrañaba, se descubría, no en dirección exclusiva de esos maravillosos legados del pasado, sino más bien a través de nuestra capacidad de apreciarlos y comprenderlos por la coincidencia de que en ambas épocas históricas habíamos sido negados o colonizados.

Los antiguos mexicanos son hombres de una cultura distinta, de un pueblo diferente al nuestro, pero precisamente en la capacidad de ambas particularidades para expresar su naturaleza única, reside su esencia universal y su identidad en el punto de - partida. Lo universal se reconoce en lo distinto, en la renovación del punto de partida en puntos irrepetibles.

El muralismo mexicano es la primera expresión artística genuinamente nacional que alcanza a universalizarse en la cultura contemporánea. Solo el "arte indígena" ha tenido una repercusión similar ante el mundo, y habría que señalar que este arte

no fue reconocido como tal, sino hasta recientemente a principios del siglo XX. La resonancia del muralismo mexicano va aparejada a la revaloración del arte de nuestros antepasados y no casualmente, el poderoso movimiento revolucionario de 1910 nos permitió a los mexicanos adquirir un rostro propio en la cultura mundial. Con la revolución se vuelven los ojos al arte indígena, al arte colonial, al arte del siglo XIX. México se busca a sí mismo, entero. Pero ninguna obra o movimiento cultural de la época virreynal o republicana, aún teniendo rasgos claramente americanos como 'el sentido mestizo' del arte barroco del cual habla Manuel Toussaint, o 'el mexicanismo' encendido de los literatos liberales como Ignacio Ramírez o Ignacio Manuel Altamirano; había llegado a alcanzar el rango que obtuvo el muralismo y el arte indígena en el presente siglo.

El reconocimiento y respeto que adquirieron estas expresiones culturales, y que sirvió como puente o parteaguas para que la cultura mexicana fuera valorada en su conjunto; fue resultado de un proceso de varios siglos, que se inicia en el coloniaje.

El virreynato no fue un paréntesis obscuro entre la cultura de los antiguos mexicanos y los mexicanos libres o "independientes". La colonia trajo consigo una ruptura histórica, no solo una laguna mental, y por consiguiente creó una nueva situación sociológica y cultural, fue una especie de crisol de la nueva nación.



A diferencia del Perú o Guatemala, donde apesar de la destrucción de la conquista y del dominio colonial, la cultura indígena se mantuvo y se mantiene aún viva y diferenciada de la occidental; en México la principal cultura indígena o la que estaba en su esplendor, es decir la cultura nahoaa, se diluyó en el mestizaje, dando pie a la creación de una nueva cultura que solo habría de cobrar cabal conciencia de sí misma a través de las producciones culturales que hemos mencionado.

En América se presenta el fenómeno de la destrucción de una cultura y el nacimiento de un pueblo nuevo levantado sobre las cenizas del colonialismo. Mientras que en Asia y Africa, la destrucción parcial de sus culturas, representa el levantamiento de las nuevas sociedades nacionales sobre las cenizas del invasor; en América la independencia del coloniaje no se hace solo contra el invasor, sino sobre las mismas cenizas de los antiguos pueblos americanos. Esto va a representar indudablemente una demarcación enteramente original en la lucha de estos pueblos por encontrar su identidad nacional.

Al parecer la unidad cultural que logró el Imperio Inca en la región andina, no fue alcanzada por el Imperio Mexica, puesto que la homogeneidad cultural no existía. Grandes civilizaciones (algunas ya fallecidas) todavía latentes en la región mesoamericana, con siglos de tradición cultural autónoma, impedían el que la cultura nahoaa-mexica se convirtiese en hegemónica. La rea por demás de varias generaciones, y que los nahoas pese a -

su tradición milenaria se enfrentaban a recias personalidades culturales, formadas con una distancia equivalente o quizás superior. Los mayas, zapotecas, mixtecos, tarascos, principalmente nunca fueron plenamente conquistados, ni fueron afianzados en el sistema de tributación mexicana, prueba de ello fue su negativa a ser carne de cañón de los conquistadores europeos y de que su sometimiento fuese años posteriores a la caída de Tenochtitlan.

Pero la heterogeneidad de estas culturas sería superada, pese a los conquistadores, a través de la propia colonia, donde no casualmente la cultura mexicana mestizada ocuparía un sitio preponderante en su homogenización.

El Estado virreynal vino a ocupar un vacío político que nunca cubrió totalmente el Estado mexicano. La incorporación violenta a un núcleo central de múltiples comunidades indígenas precipitó la formación de una identidad autóctona.

La conquista española en México fue la más violenta y profunda que hubo en América, desde el punto de vista de la destrucción total de la dominación político-cultural del Estado Mexicano, así como de la desintegración de los pueblos nahuas como opción alternativa para una formación nacional mesoamericana. En el Caribe y Norteamérica exterminaron a los indios, pero estos aún no habían desarrollado un Estado, ni tendían a agrupar tras de sí una opción nacional. En los Andes, la destrucción del Estado inca no trajo la desintegración de la comu

nidad quechua-aymará como en México, ésta se conservó independiente y marginada pero no se desintegró en la nueva formación colonial como fue el caso de los nahoas.

Los diversos pueblos indígenas no podían materializar una lucha de liberación nacional porque no tenían un proyecto nacional. El rompimiento completo de su matriz autóctona se los imposibilitó, aún más, teniendo el peso de un nuevo sistema social. La nación habría de provenir de ese nuevo sistema social creado por el coloniaje o no vendría. Pero no irían a ser los criollos, hijos del coloniaje, de tendencias compradoras, los que darían posibilidad a la unidad orgánica de la nueva nación. Esta tarea no podía descansar más que en los hijos de la resistencia indígena, en los mestizos de mentalidad independiente y popular. La nación surgía en América en forma larvaria, paralizada y constantemente disuelta y disgregada por la opresión extranjera. Sin embargo, el nuevo pueblo mestizo tomaba en sus manos las tareas nacionales, reintegrando pedazo por pedazo, etnia por etnia, en una tarea histórica gigantesca de reconstrucción de las sobrevivencias y relaciones socioeconómicas y culturales más consistentes.

Mientras que el conjunto de las etnias yacían subordinadas al nuevo Estado, en una lucha de resistencia sorda y regional, el mestizo surgía como nacionalidad y ya no como etnia, aparecía como el único estrato social capaz de conformar una nación, de poseer una concepción interétnica.

Por oposición a la definición vasconcelista: el mestizo - no era "la raza cósmica" solo porque era el estrato social más capacitado para adquirir y asimilar "la cultura universal de - occidente", sino sobre todo, por otro camino, porque era capaz de adquirir una concepción universal al transformar la cultura indígena de la que provenía en una nueva cultura nacional mestiza, capaz de influir coherente y organizadamente en otras -- culturas; capaz de hacerse permeable hasta ese entonces a las culturas de otros pueblos. El mestizo ya era la base social - necesaria para la configuración de las nuevas clases sociales de la nación mexicana.

Como diría José María Arguedas:

"...México permanece como un mundo poderoso e irreductible frente al más grande y pujante país de cultura sajona. Una cultura en proceso de formación, debilitada por profundas divisiones en su centro, habría sido quizás absorbida por la influencia de otra tan extraordinariamente dinámica y tan poderosamente armada de medios de difusión como la norteamericana. El creciente resplandor de la personalidad cultural de México es la - prueba más cabal del porvenir realmente ilimitado de la cultura mestiza, indoespañola o indolatina, como sea mejor denominarla".

(Formación de una Cultura Nacional Indoamericana, 1975) (1)

Y es que en realidad la llamada "fusión de culturas" no podía surgir de la imposición de la cultura colonial y la destruc

ción de la cultura autóctona, puesto que esto significaría sencillamente una mera extensión de la cultura imperialista. Y la cultura imperialista no puede sustituir en ningún momento a la cultura nacional, a la cultura propia de un pueblo. España crea el colonialismo no las nuevas naciones latinoamericanas.

Entonces pues, la nueva cultura nacional, la cultura propia mente americana, no surgía de la cultura colonialista en fusión con la cultura indígena, esto es falso. La cultura mexicana, la cultura del pueblo, surge como reivindicación revolucionaria, como lucha de resistencia anticolonial, como liberación de las imposiciones coloniales, como resistencia a las invasiones extranjeras. En suma, la nueva cultura, es una cultura de liberación, una cultura de las masas populares y en este sentido también de las sobrevivencias del pueblo indígena abroqueladas en la nueva configuración mestiza. La nueva cultura es una cultura anticolonial y antimperialista que surge de la identificación nacional a partir de esas luchas y no del sometimiento a la opresión y a la explotación, no de la adaptación a la colonia.

Esto significa, que no es una fusión del elemento indígena con el elemento colonial, es una fusión del elemento indígena y del elemento anticolonial, con todo lo que esto lleva consigo, - es decir, con todo el elemento que se coloca del lado del pueblo, del lado de la independencia de los pueblos y la liberación nacional. Por eso, las nuevas naciones americanas, aunque descansan fundamentalmente en la base indígena, poseen los nuevos elementos

del mestizaje y de la asimilación de todo lo progresivo y revolucionario de Occidente.

De ahí que el primer puente seguro para adquirir una conciencia histórica sobre América, habría de ser el arte, como ha sucedido por otra parte, en las investigaciones arqueológicas de las sociedades preamericanas. La historia de América tenía que aparecer en el momento en que los propios americanos se respetaran y valoraran a sí mismos, es decir, en el momento en que crearan una idea racional de sí mismos, pero al mismo tiempo, - este proceso de racionalización no habría de llegar si no se nutría de las emociones más elementales con las que los pueblos - se reconocen e identifican en sus propias creaciones, y en particular en el arte, como el producto más complejo y revelador - de la cultura de un pueblo.

La aparición del arte plástico monumental y los importantes descubrimientos arqueológicos coinciden con una investigación estética y antropológica profundamente nacionalista. En un conocido experimento Manuel Gamio recurrió en 1916 a varias autoridades extranjeras para que evaluaran la belleza artística del arte indígena, dando por resultado que sólo la cabeza del Caballero Aguila fuese considerada como artística, por reunir - los requisitos naturalistas de la Academia Francesa.

En los siglos anteriores, el arte indígena no era reconocido, como es lógico entender los conquistadores al imponer su cultura negaban la del sometido, aunque parcialmente fuese defendida por otros, como fue el caso de Bartolomé de las Casas.

En el siglo XVII Sigüenza y Góngora (1618) exalta ciertos rasgos de lo indígena como parte del mito criollo sobre "La Grandeza Mexicana", que va a tener importantes continuadores en los jesuitas, quienes son expulsados en 1767 por la Corona Española. El interés nacionalista de los criollos no requería reivindicar la cultura indígena de sus contemporáneos, sino solo la de las grandes civilizaciones que existieron antes que ellos, y cuya hegemonía se arrogaban en exclusividad.

Como nos dice Ida Rodríguez Prampolini en su estudio sobre la figura del indio en la pintura del siglo XIX :

"El sentimiento nacional e incipiente ya en los jesuitas del siglo XVIII, y que su calidad de exiliados seguramente exacerbó, es el antecedente de los criollos de la primera mitad del siglo XIX. El pasado indígena es recuperado por la necesidad de fundamentar un orden político - distinto al colonial. La reivindicación teórica del glorioso pasado indígena daba una base digna a estos propósitos. No ofrecían, en absoluto, una reivindicación a una raza a la cual no pertenecían y que, sumida en la miseria, no tenía porvenir."

Y más adelante:

"Es decir, el programa criollo consistía en incorporar a México y a su heterogénea población a la cultura de Occidente. Sólo así podría lograrse el ideal liberal que nace en estos años y salvar al país, como efectivamente lo lograron. Pero para este programa de consolidación nacional, no cabe duda que la población indígena resultaba un estorbo, un lastre."

Clavijero ya habla de "un arte indígena", pero es Pedro José Márquez (1801) quien realiza la primera reconsideración para un estudio serio del arte indígena. Durante el siglo XIX la concentración intelectual sobre este asunto se desvía, bajo el criterio de formar una nueva nación, los indios son considerados como simples ciudadanos, hay un rechazo a todo lo colonial y al mismo tiempo a todo lo indígena, sin embargo, la ideología nacionalista sigue siendo una extensión del criollismo acuñado en la colonia, pero ahora con una añadidura liberal. La conciencia estética es fuertemente influenciada por el neoclasicismo francés y va a prevalecer una incomprensión sobre las extrañas formas indígenas, simbólicas y sobrenaturales. Aunque cabe nombrar la distinguida excepción de Alfredo Chavero en su obra "México a través de los siglos". (Ver Justino Fernández, *Estética del Arte Mexicano*, 1954).

"Era tal la ignorancia, el descuido y la indiferencia sobre este asunto de los habitantes de hispanoamérica que son motivo de admiración" -cita Fernández a Stephens.

"ni criollos, ni mestizos, ni indios podían demandar para sí aquel pasado; todos y cada uno carecían de - una auténtica conciencia histórica americana". (3)

Estas eran las palabras de un viajero norteamericano del siglo XIX, John Lloyd Stephens (1839-1841), sobre la inconciencia prevaleciente en nuestro país por nuestro pasado. Aquí destaca también su ayudo etnocentrismo al valorar los tesoros arqueoló-



gicos encontrados:

"..dichos monumentos y ruinas nos pertenecen (¡sic!) y decido que ellos deberán ser para nosotros.."

"Comprar Copán, remover los monumentos de un pueblo ya desaparecido de las regiones desoladas en que qu dieron sepultados, y levantarlos otra vez en el 'gran imperio comercial', y fundar una institución que sea el núcleo de un gran Museo Nacional de antigüedades americanas..." (Fernández, *Ibid.*)(3)

Nada más cómodo para los angloamericanos que comprarse un pasado que no poseían. Pero no habría de ser ese pueblo quien se apropiara de la cultura indígena, porque no bastaba el espíritu comercial aventurero, para comprender los hondos valores que ésta poseía. Sólo una cultura que estuviese a su misma altura y en su misma trayectoria, podía alcanzar una cabal comprensión de ella.

La conmoción social y el cambio en la conciencia que aca-rró la revolución del 10 en nuestro país, proporcionó las condiciones subjetivas para llegar a nuestro pasado profundamente.

En este sentido la creación del arte mural fue una especie de conducto o de canal de comunicación entre ambas culturas. Por eso el muralismo se haya ligado al arte indígena de una manera más directa que al período virreynal o republicano. Por eso el muralismo se encuentra identificado con el arte monumental y pú**u**blico, obra social de un gran pueblo. Por eso el muralismo se reencuentra con el arte indígena aún apesar de la ruptura histó**u**

rica que significó la colonia.

Y habría de ser precisamente el arte plástico, este arte visual y de imagen el que se abre primero a nuestros ojos nacionales plenamente, porque así comenzamos a saber de nosotros, mudos, sin historia, observando atentamente las piedras, los restos, las ruinas de las pirámides.

En los primeros años del siglo XX aparecen ya los primeros estudios estéticos sobre el arte indígena, del poeta José Juan Tablada en 1923, de Eulalia Guzman en 1933. En el extranjero - Herbert Spinden en 1913, Marshall Saville en 1920, Walter Lehman en 1921 y Tomas Joyce en 1927, entre otros. (Ver: Fernández, op.cit.)

Y más recientemente los ensayos de Edmundo O'Gorman (1940), Salvador Toscano (1942-1949), Paul Westheim (1951), Georges Vailant (1945 y 1955), George Kubler (1948 y 1957). Pero no es sino en el año de 1954 con la obra de Justino Fernández, Estética del Arte Mexicano, donde se hace la primera evaluación general de la investigación estética del arte indígena mexicano y por consiguiente se da inicio al análisis crítico del proceso ideológico - donde se elaboró el concepto de "arte indígena". Revelando con esto, la enorme importancia del conocimiento estético como fuente de la conciencia nacional.

No es de ninguna manera un afán indigenista, el que nos mueve para hacer esta afirmación. Lo indígena considerado como "arte", es un concepto moderno, mencionado por primera vez a fines -

del siglo XVIII por Francisco Xavier Clavijero; y cuyo estudio - artístico en una investigación seria y completa no aparece sino hasta el presente siglo XX en 1926 en la Historia del Arte Mexicano de José Juan Tablada.

En esta dirección quieren ir nuestras ideas, como una preocupación contemporánea. Porque el encuentro de estos conceptos es fruto de una lucha ideológica encarnizada que ha durado siglos, atravesando graves perturbaciones y contrariedades, madurando progresivamente en su comprensión de la realidad nacional. Porque - la conciencia nacional no es uniforme y absoluta, no se forma "en sí misma", sino en medio de los conflictos sociales, en la superación histórica de las ideologías decadentes. Por eso, la historia ideológica del arte indígena va estrechamente ligada con la - historia de la conciencia nacional.

Esta historia ideológica no corresponde sólo a la interpretación y la caracterización social, política o cultural de las civilizaciones del pasado, sino también y quizás más claramente al desarrollo y situación contemporánea de nuestra sociedad.

Cuando decíamos que los proyectos políticos o los programas sociales no siempre corresponden a la realidad nacional y en la mayoría de los casos son engañosos, y que en este sentido, era - más fiel la revelación histórica de una obra de arte, como testimonio de lo realmente hecho, de lo creado por un pueblo. Era porque si bien en los programas sociales de la revolución se reivindicaba el problema indígena, o más específicamente agrario, el ar

título 27 legisla la Reforma Agraria sin los agraristas, una vez liquidados de la escena política los principales caudillos campesinos, Villa y Zapata.

Esto es precisamente lo que nos hace desconfiar de la naturaleza "nacional" que puede tener el concepto del "arte indígena" y lo que nos obliga a hacer un juicio comparativo con el muralismo mexicano.

La reivindicación de lo indígena para los criollos tenía una connotación claramente mitológica o ideológica, no era política ni mucho menos social. Para la burguesía liberal de la Reforma, lo indígena no tenía ni siquiera una significación ideológica. El proyecto nacional de la burguesía liberal era prácticamente político, aspiraba a establecer una base económica de propiedad privada sobre la tierra, negando los bienes corporativos de la Iglesia y al mismo tiempo negando los bienes comunales indígenas. Era un proyecto político que no descansaba en la realidad nacional, porque la realidad nacional era predominantemente indígena. En la revolución del 10, luchan y se ponen a prueba dos proyectos: el de las masas populares y el de la burguesía. Solo que éste último ya no era exclusivamente un proyecto político, sino que constituía una fuerza social diferenciada, que resultó capaz de asimilar las demandas sociales de las masas, y de dar una alternativa ideológica coherente a la conciencia nacional. De esta forma, la burguesía se convertía en el factor dirigente de la conciencia nacional y su ideología pasaba a ser hegemónica en el desarrollo de nuestra cultura.

Si la reivindicación ideológica de lo indígena, en el caso - del criollismo, indicaba necesariamente una cierta conciencia nacional, aunque limitada a la nostalgia mítica y a su incomprensión y negación de las necesidades reales de la población indígena de su tiempo. La reivindicación social de lo indígena como problema agrario durante la revolución del 10, era ya un compromiso con la realidad nacional. Cosa que la burguesía aprendió claramente, después de que el ejército constitucionalista, su ejército, fue desalojado de la Ciudad de México por las fuerzas armadas campesinas de Villa y Zapata. Es en este momento cuando Carranza decreta la ley del 6 de enero de 1915 con la intención de arrebatar la bandera agraria a los agraristas.

La derrota del proyecto nacional popular, liderado por los campesinos revolucionarios, permitió a la burguesía apropiarse de los intereses sociales de la nación, cuyas transformaciones eran irreversibles, excluyendo de su dirección y ejecución al sujeto - del acto, en este caso a las comunidades campesinas.

De tal forma, la reivindicación oficial de lo indígena, aunque recogía ciertas necesidades reales de la población, desviaba la conciencia nacional al desarrollo y consolidación del proyecto burgués, que por otro lado nacía bajo el estigma de la dependencia. La ideología burguesa creaba un nacionalismo burgués y la conciencia nacional sufría nuevamente una grave perturbación en su desarrollo.

El análisis crítico que proviene de la conciencia estética -

de lo indígena nos ha llevado a una apreciación política de la conciencia nacional. La reivindicación ideológica y social de lo indígena como fenómenos dispares pero paralelos a la conciencia estética del arte mexicano, nos lleva a intuir que un análisis consecuente, sin concesiones, de la conciencia estética contemporánea nos debe conducir por fuerza a una reivindicación política de lo indígena y de lo popular. Que este análisis histórico no es meramente estético, sino político-cultural en su conjunto, y que la reivindicación de la realidad nacional no ha sido hecha en su conjunto por la conciencia nacional.

Con el nacionalismo burgués la historia ideológica del arte indígena llegaba en cierto sentido a su fin. Se reconocía como parte gloriosa de nuestra nacionalidad la cultura antigua de los pueblos indígenas, y al mismo tiempo el Estado asumía la protección de las comunidades indígenas contemporáneas en la perspectiva de integrarlas a la nación mexicana. Aparecía en escena "el indigenismo institucional", en 1939 el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y en 1948 el Instituto Nacional Indigenista (INI).

El estado era la expresión organizada de la conciencia nacional tanto tiempo anhelada. Sin embargo, la realidad era otra, el alma popular nacional ya estaba construyendo una cultura de resistencia que buscaba poner en evidencia la demagogia reinante y revelarnos los permanentes problemas no resueltos.

La posición de clase, el punto de partida ideológico para -

comprender y asimilar el arte indígena era diferente para las masas populares y sus intelectuales orgánicos, que para la burguesía. Aunque la cultura no es propiedad privada de ningún grupo o clase social, sino es patrimonio común de toda la humanidad, existe en el surgimiento de la creación, en su intencionalidad un origen distinto, histórico, donde intervienen los intereses sociales y las pasiones propias de un grupo, clase o nación. Así la cultura y en este sentido también la conciencia nacional, por su destino pertenecen a todos los pueblos, pero por su origen tienen un carácter ideológico particular, podríamos decir clasista, aunque también nacional, que perdura hasta los límites que alcance históricamente esa composición social peculiar.

En este sentido, toda ideología está circunscrita a un proyecto histórico, nacional y/o de clase. Y cualquier obra cultural se articula o se vincula con su circunstancia social a través de una cierta ideología.

Cuando nos referíamos a que el concepto de "arte indígena" revolucionó el pensamiento de su época, es porque tuvo un origen antimperialista que rompió con la concepción eurocentrista de la cultura universal. Pero al mismo tiempo señalamos la estrechez del nacionalismo burgués al negar la autodeterminación política y cultural de los pueblos indígenas contemporáneos, al querer desintegrarlos en su proyecto nacional.

Si el arte indígena se articulaba a la ideología nacionalista a través del indigenismo institucional, era precisamente porque

en el interior de su proceso ideológico, "el arte indígena" se había convertido en patrimonio común, al igual que por ejemplo el arte grecolatino. Y en ese momento ya no era subversivo, ni podía modificar las relaciones de poder dominantes. El arte indígena podía ser sostenido y asimilado tanto por la burguesía como -- por el proletariado. De esta forma, ya no teníamos que volver al arte indígena o al arte colonial, porque de hecho vivía en el arte contemporáneo, aunque sí era imprescindible comprenderlos y -- acercarse racionalmente a ellos, para destruir la barrera ideológica que nos impedía proseguir el desarrollo de la conciencia nacional.

## 2.- El movimiento muralista y la ideología proletaria.

El arte anterior a la revolución es asimilado, fundido y -- trascendido en un nuevo movimiento cultural, ahora sí plenamente contemporáneo, en el que se van a debatir las nuevas concepciones y van a surgir nuevos cuestionamientos. La lucha ideológica en -- el seno de la conciencia nacional, va a proseguir en medio de los pinceles y los colores, en el cauce profundo del movimiento muralístico mexicano.

Aunque parezca extraño, hoy a más de 60 años en que a iniciativa de José Clemente Orozco se decoraran en 1922 los primeros muros de la antigua Preparatoria de San Idelfonso. La crítica y el



análisis ideológico del muralismo mexicano apenas si ha comenzado, propiamente a partir de la segunda mitad de este siglo, aparecen los libros de Luis Cardoza y Aragón, Pintura Mexicana Contemporánea en 1953, y de Justino Fernández, Pintura Moderna Mexicana, en 1964. Fuera de estos dos textos se han escrito innumerables artículos en México y el extranjero, e incluso libros bigráficos o documentales, pero ninguno ha abordado sistemáticamente una crítica histórica que compendie el proceso de interpretación y formación ideológica de este fenómeno cultural. Es todavía hoy una tarea por hacer.

Del mismo modo en que la cultura indígena fue investigada - al principio por un interés etnológico o arqueológico, que posteriormente se convirtió en un interés estético e histórico, a efectos de la lucha ideológica. El arte mural es investigado o ha sido analizado con un interés sociopolítico o esteticista. Por ejemplo, José Revueltas rechaza el mito de "la Escuela Mexicana de Pintura" por un criterio político hasta cierto punto válido, pero no desentraña sus raíces ideológicas ni sus aportaciones a la conciencia estética nacional, porque no critica las obras sino más bien a los autores, con excepción de Orozco.

"Los extraordinarios murales de Diego Rivera en Educación Pública no son sino el doblaje sublimado de los discursos que el líder reformista Luis Morones pronunciara, - por aquella época, en los mítines de la Crom."

"La pintura mexicana revolucionaria realiza hasta su grado óptimo, la necesidad más apremiante de la ideología -

burguesa; el disimulo de las contradicciones de clase en el complejo social del país y la negación de que - exista un contenido burgués en el régimen estatal imperante." (J.Reveltas, Cuestionamientos e Intenciones)(4)

En el mismo sentido Cardoza y Aragón aborda su estudio, aun que es más abierto que Reveltas.

"Para que exista arte "proletario", o con el nombre que se le quiera dar, la primera condición es que sea arte. Mucho del esfuerzo de Rivera, inconsiderable, se consagra a hacer política con el arte."

"El arte al servicio de una idea revolucionaria no es por ello un arte intrínsecamente revolucionario. Casi podríamos decir que es siempre un arte conservador en su expresión para que lleve, sin dificultad, a las grandes mayorías su mensaje. En su ideología, la pintura de Rivera me parece tímida, sentimental y burguesa, refrigerada y perfectamente ilustrativa, opinión que comparto con los comunistas, los únicos verdaderamente revolucionarios en la agitación social de México."

(Pintura Mexicana Contemporánea) (5)

Justino Fernández es sin duda el crítico más sabio y más completo, pero no es capaz de traducir la ideología política que ha descubierto, porque no quiere verla.

"Entre las grandes creaciones de la cultura del siglo XX, o quizás debiera decir de su primera mitad, se encuentra, en el campo del arte, la pintura mural mexicana."

"..por ser arte original y monumental es por lo que ocupa este lugar destacado.."

"Todo gran arte es expresión viva de su circunstancia histórica y la pintura mural mexicana ha expresado con pa-

sión y grandeza los problemas y conflictos de nuestra época en toda su complejidad, extensión y profundidad"  
 "La pintura mural ha mostrado una aguda conciencia histórica..."

"..la circunstancia mexicana viene a tener proyecciones que atañen, preocupan y conmueven a otros y que por su profundidad puede decirse con justicia que son universales. No se trata de folklore ni de regionalismos o provincialismos, de costumbrismo más o menos pintoresco, sino de expresiones que por su humana calidad son susceptibles de comprensión universal.

"..el punto de partida y la médula de la pintura mural mexicana es: su sentido humanista.

"..que tales conciencias y expresiones se hayan producido al unísono con la Revolución Mexicana no debe extrañar, pues son parte del mismo sentido renovador y humanista..." (Estética del Arte Mexicano) (6)

De alguna manera el proceso ideológico que concluía el análisis histórico del arte indígena, coincidía con el inicio del debate sobre el arte mural mexicano.

Y es que en el momento en que se descubre el origen histórico y social de una obra cultural, ésta pasa a ser un conocimiento público, de dominio general, y en este sentido se neutraliza en la lucha ideológica, pasa a ser un conocimiento utilizado por todas las ideologías y ya no de una en particular, puesto que se han agotado sus recursos críticos, innovadores y subversivos; que ya no pueden actuar autónomamente, y ha pasado a convertirse en un bien común y ya no de clase. Pero la lucha ideológica no se

interrumpe, prosigue con estos elementos de por medio. Ya decía el maestro Orozco: "Parece como si la línea de la cultura fuese continua, sin abreviaciones, ininterrumpida desde el desconocido Principio hasta el desconocido Fin". (Textos) (7)

Y es que la historia de la vida anímica de los pueblos, de su desarrollo espiritual e intelectual, posee un tiempo completamente diferente a su historia propiamente social, aunque convergan y se afecten mutuamente. Una transformación social, como podría haber sido la conquista o la revolución de 1910, conlleva necesariamente una transformación profunda de la cultura, aunque sus resultados o evidencias no se hagan presentes hasta muchos años después. Tales transformaciones aunque lentas son definitivas, en este sentido, la cultura es más poderosa que la política, porque cala en los más hondos yacimientos del espíritu humano y no da marcha atrás.

Un partido, una revolución pueden ser derrotados o destruidos pero la transformación cultural no. Es menos superficial, más dura, más petrea, menos expuesta al deslave y a las erosiones del tiempo social. Toda innovación en el arte es irreversible, exige un cambio, una nueva visión, un nuevo trato, rompe ataduras, ridiculiza prejuicios, desnuda la ignorancia y el absurdo, supera estadios de conciencia, revela lo inconsciente, en suma: transforma la realidad. Las transformaciones sociales favorecen a las transformaciones culturales pero no las substituyen. Aquel espíritu que yace inconcluso y poco desarrollado en la creatividad de un

pueblo, en su conciencia nacional, no podrá superarse simplemente por un mejoramiento social, requiere de su propio desgarre, - de su propio desafío para alumbrar sus conflictos internos.

La lucha ideológica pues, no ha terminado. Las grandes obras murales están ahí, permanecen aún después de las tormentas sociales o de los terremotos, son grandes interrogaciones marcadas en los edificios públicos que no han sido contestadas por la conciencia nacional, puesto que la conciencia nacional no es la opinión de un funcionario público, ni de un crítico de arte; porque la conciencia nacional no depende de los dictámenes jurídicos, de los juicios académicos o de las estadísticas sociales. La conciencia nacional no se alcanza mediante la opinión pública, no se trata de un consenso inmediato a efectos de un juego propagandístico, sino de un consenso histórico, resultado de un movimiento de masas. Porque la conciencia nacional es la organización de la cultura de un pueblo en un orden moral, intelectual y político distinto a la formación y organización de un Estado. - Porque la historia de la conciencia nacional es distinta a la historia del estado nacional. Y la organización de la conciencia nacional hoy en día es una tarea revolucionaria.

Así pues, la crítica al nacionalismo burgués como una ideología contraria al desarrollo y organización de la conciencia nacional nos revela, que las tareas nacionales no han concluido y que éstas no podrán ser cumplidas mientras las fuerzas sociales que hoy yacen oprimidas no impriman su propio sello de clase en

la conciencia nacional, construyendo así una alternativa de poder nacional popular. En este caso, no es inútil señalar que las expresiones más representativas del movimiento muralista, es decir, las mejores obras de Orozco, Rivera y Siqueiros, plasmaban una cosmovisión diferente, social y estéticamente, a la ideología burguesa. No importa que sus juicios u opiniones políticas variaran o incluso fueran confusas y contradictorias. No importa que sus obras fueran pagadas por el estado o por millonarios burgueses. Lo que realmente importa es que la conciencia nacional que afloraba en esos muros, tiene como origen una auténtica y peculiar ideología proletaria, y no hablamos aquí en un sentido "marxista-leninista" ortodoxo, hablamos llanamente, popularmente, tomando en cuenta su origen social, sus intereses, sus gustos, sus leperadas, sus desviaciones, sus idealismos, sus ironías, el drama vivo que mastican, la pasión que los mueve. No es la suya una ideología ya hecha, está dispersa, contaminada, en ocasiones prostituida, pero es suya, auténticamente, y se dan a la tarea de ordenarla, a la grandiosa tarea de construirla.

Por primera vez en el arte mexicano se incursionaban temas insospechados y salían a la luz personajes desconocidos. Aparecía la lucha social, el desgarramiento de la conquista, la sensualidad latina o mestiza, la religiosidad y la negación de sus mitos, la monstruosidad de la época y de la historia, la maquinización y la era atómica, la angustia existencial y la conciencia metafísica del hombre americano. Hay a la par una revolución de las formas,

un descubrimiento de la propia expresión americana recrudescida - por el temporal revolucionario de 1910, y que se multiplica insospechadamente en combinaciones mestizas antes no conocidas.

En la historia del arte mexicano, posiblemente no haya otro espíritu más afín que los anteceda tan netamente definido como - José Guadalupe Posada. Sin embargo, son ellos los que llevan a la cumbre esta cultura proletaria de la primera mitad del siglo XX. Ellos, exactamente "los tres grandes" de la pintura mexicana, sin querer borrar con esto la existencia de continuadores o herederos, son propiamente las primeras y dignas muestras del genio proletario y testimonio real de que la organización consecuente de la conciencia nacional no tiene otro camino mas que el socialismo.

Los tres grandes eran auténticos, reñían entre ellos, se reñían del mundo y de sí mismos. Cada uno representa un temperamento distinto de nuestro ser nacional, cada uno a su manera se manifiesta como un hombre rodeado de conflictos sociales, y uno no puede dejar de sentirse atraído por lo más intenso y genuino de sus creaciones.

Diego Rivera era un megalómano simpático, mujeriego, indigenista, supersticioso, increíblemente tierno y juguetón con el pueblo y su cultura, su ideología proletaria era más intuitiva - que teórica. Sus murales han sido criticados muy injustamente, ya sea porque Rivera se atreve a plasmar originalmente sus ideas socio-políticas, y esto "es de mal gusto" para los artepuristas,

o porque al plasmarlos "engaña al pueblo" pues se presta a ser apología del régimen y del nacionalismo burgués, según los críticos socialistas.

Lo cierto es que Rivera representa en las artes plásticas de América, lo que en la concepción antropológica y estética reivindicaba lo indígena. Rivera es un ilustrador amoroso de la historia antigua de México y al mismo tiempo del indio y del campesino o del obrero actual. Quizás no exista una interpretación tan fiel y completa de nuestras culturas preamericanas que las que nos da este pintor. El arte de Rivera revela la creación de un nuevo simbolismo americano, con los recursos plásticos de occidente, línea clásica y colorida. Especialmente en la Capilla de Chapingo, muestra el rostro americano de occidente, los nuevos signos de estas tierras, con una vigorosa sensualidad y un misticismo popular.

Es cierto que Rivera idealiza la revolución proletaria, que incluso la confunde con la revolución del 10, como es el caso en los muros de la SEP, donde manifiesta una supuesta unidad obrero-campesino-militar y un paraíso socialista. Pero lo que Rivera podía plasmar de la revolución futura no era otra cosa más que símbolos, y se dedicó a descubrirlos talentosamente, porque no existía una acción unificadora de la ideología proletaria que provocara un cambio en la emoción de las clases populares, imbuidas del nacionalismo "democrático-burgués", y por otra parte, porque Diego Rivera no se atrevió a desnudar o no -



comprendió estas contradicciones.

Estoy convencido de que la consigna socialista "a cada quien según su capacidad, a cada quien según su trabajo", debiera de considerarse seriamente en la crítica histórica de estos artistas. Las limitaciones de Diego, así como sus desviaciones, no pueden eliminar sus contribuciones indispensables en la formación de una nueva conciencia nacional. Por otra parte, es cierto que su indigenismo plástico creó una escuela y un mercado turístico-folklórico que convirtió la reivindicación ideológica del indio en demagogia.

David Alfaro Siqueiros, su obra siempre estuvo influenciada por el rigor dogmático y radical de su política. Muestra otro de nuestros temperamentos nacionales, formado en el ejército - constitucionalista pasó al Partido Comunista, organizó un intento fallido de asesinato a Trosky, fue Coronel en las brigadas internacionales en España y encarcelado en 1963 por enfrentarse públicamente con el Presidente Adolfo Lopez Mateos.

Fue autor del Manifiesto del Sindicato de Obreros, Técnicos, Pintores y Escultores en 1924, que fue firmado entre otros, por Rivera y Orozco, y publicado en el periódico El Machete, que curiosamente después de ser periódico de este singular "sindicato" se convirtió en el órgano del PCM. Este Manifiesto contenía en resumen las siguientes proposiciones, como lo anota Orozco en su Autobiografía:

"-Socializar el arte.

-Destruir el individualismo burgués

- Repudiar la pintura de caballete y cualquier otro arte salido de los círculos ultraintelectuales y aristocráticos.
- Producir solamente obras monumentales que fueran del dominio público.
- Siendo este momento histórico, de transición de un orden decrepito a uno nuevo, materializar un arte valioso para el pueblo en lugar de ser una expresión de placer individual.
- Producir belleza que sugiera la lucha e impulse a ella.

"La repudiación de la pintura de caballete no tuvo lugar en modo alguno. Se vio que no era razonable, pues tal pintura no era cosa opuesta a la pintura mural, sino diferente y tan útil como la otra para el pueblo y los trabajadores." (J.C. Orozco, Autobiografía)(8)

Pero como éste era un Manifiesto estético y político, provocado también por los conflictos de la época, condenaba la rebelión Delahuertista y llamaba a hacer un frente común con la candidatura del general Plutarco Elias Calles, "por considerar que su personalidad definitivamente revolucionaria garantizaba en el gobierno de la República, más que ninguna otra, el mejoramiento de las clases productoras de México..." (A. Rodríguez, Siqueiros). (9)

La ideología proletaria de esos tiempos no podía ser independiente aún de la fuerza del Estado Nacional, creado después de la revolución, como lo muestra este Manifiesto: el sindicato de Pintores se ponía a la disposición del gobierno callista, por que "era la misma causa del pueblo!"

Pero si bien, el proletariado se hallaba despojado de una alternativa política independiente, no lo era así en el terreno estético. La pintura de Siqueiros es una muestra de ello. Pone en la escena dramática de su plástica, rostros populares, manos musculosas y callosas, dolor furioso de los oprimidos. Aunque hay grandilocuencia en sus imágenes, convierte al paisaje telúrico en un personaje vital y constante. Sus formas son símbolos telúricos pero al mismo tiempo son un personaje: la tierra las rocas, el mar es su temperamento, los espacios atmosféricos, el fuego del volcán; hay un manejo monumental de las perspectivas, casi escultóricas, sus proyecciones son audaces y dinámicas.

Siqueiros elude verbalmente el indigenismo, pero su personaje histórico favorito es Cuauhtemoc, quizás el que encarna más fielmente sus emociones. Rechaza el idealismo de Rivera, pero es un romántico que revive a Cuauhtemoc y lo viste con la armadura del conquistador para destruir al imperialismo. Critica el confusionismo de Orozco, pero representa a Carranza, Zapata, Obregón y Villa juntos, luchando hombro con hombro por la revolución. Habla en favor del realismo socialista pero muchas de sus obras son surrealistas, trata de adecuar sus obras al movimiento real y cae en el abstraccionismo.

Después de todo lo que importa en el arte no son las intenciones de sus autores, que es lo que ellos quisieron plasmar, sino lo que plasmaron. Pensamos que la contribución más importante de Siqueiros a la formación de la nueva conciencia nacional, no se -

encuentra en sus discursos, en sus proclamas, en sus desesperadas acciones, más bien en lo que su obra abrió de nuevo a nuestros ojos, y en este caso, fue el entorno, el ambiente de lo americano hecho conciencia. Al respecto J.M. Arguedas señala:

"El artista mexicano tiene la conciencia libre de trabas para buscar, contemplar y escuchar la múltiple voz del hombre de su tierra. Un orgullo inmenso de su pasado indígena le auxilia profundamente en esa búsqueda y ninguna causa le impide beber honda y legítimamente en la nutritiva fuente de la belleza de su mundo geográfico. "En los milenarios países de Europa central, el paisaje tiene mucho menos importancia formativa. Pero en el Perú, Bolivia, o México, ignorar al hombre en quien se cumplen tan complejos y subyugantes cambios, e ignorar el paisaje, es trabajar ciertamente, en forma muy semejante a la creación de tipo colonial." (Op. Cit.) (1)

Sus formas son emocionantes porque descansan en un agudo sentido épico, porque su contenido es histórico, aunque no siempre claro y consecuente. Por eso sus formas llegan a dispararse autónomamente y a utilizar el contenido como un pretexto, esto le sucede sobre todo en sus últimos años, por ejemplo en el Poliforum del Hotel de México. Sin embargo, sus formas telúricas, arquitectónicas y escultóricas no tienen precedente en el arte americano. El uso de nuevos materiales y técnicas fue una exigencia lógica de este desarrollo. Si en algún momento expresa su metafísica es en el Museo de Chapultepec, pero no en el centro del muro sino a un extremo, allí está una figura semejante a Carranza, desmoronándose, aprisionándose en la soledad irra

cunda de la tierra mexicana. Es más que una reflexión, irradia un sorprendente desconcierto, algo como una síntesis autocrítica apenas desprendida de las sombras, su antigua idea revolucionaria fustigada por el castigo de los relámpagos apagados en el horizonte.

José Clemente Orozco ocupa un lugar especial entre los tres, es un artista poco común, en él se encuentra una combinación de atributos estéticos y una verdadera consecuencia en su trabajo, que solo en momentos excepcionales aparece en los otros pintores.

Con Orozco, el símbolo y el personaje, el contenido histórico y la forma telúrica se fusionan en un solo lenguaje, en una nueva forma humana, en una cosmovisión plástica que va más allá de la representación autónoma de cada una de esas partes. Ya no es el jeroglífico naturalista, el signo propio de un Rivera, tampoco es la inundación de los elementos (agua, fuego, tierra, aire) en los que nos sumerge Siqueiros. Es ya la idea de lo americano, lo telúrico hecho pensamiento humano, el símbolo transformado en el movimiento de la imagen plástica, la proyección madura de una nueva metafísica desconocida, fulminante, universal. La forma que adquiere esta concepción es la de un barroquismo expresionista, propio de nuestras latitudes. Mientras que Rivera escribe nuestra historia con los ojos, traduce la arqueología, es herencia lingüística, memoria histórica, clasicismo simbólico. Mientras que Siqueiros toca las formas de nuestra geología, desnuda su torrente continental, es espacio dinámico, atmósfera, sub

suelo, corpulencia viva de la forma, personaje, expresionismo futurista. Orozco es la conciencia de la tragedia americana en su mayor acepción, cuya genuina raíz es el profundo drama del pueblo mexicano. Es la conciencia trágica de América, porque transforma nuestra historia en épica singular de alcance continental y universal. La épica no se da por la sola acción de las masas, sino por su conciencia. La épica no es la historia de un pueblo es la idea de su emoción, la idea que ha creado esa emoción y que nos transforma conmovidos. Orozco es la concepción plenamente emotiva de América expresada en la esfera universal, concepción en el sentido de dar a luz una emoción que no existía, porque la obra orozquiana no es solo expresión popular, su mero reflejo, es más que eso, es una transformación en la conciencia, que educa de manera distinta, que arraiga un nuevo sentido de la historia y nos proporciona los cimientos de una nueva guía espiritual y moral. Orozco crea una tradición que apenas comienza a distinguirse, pero cuya raíz es más profunda que cualquiera de las escuelas que se formaron con Rivera o Siqueiros. Precisamente porque su metafísica es más compleja, más densa, más oscura, más inevitablemente ligada a los flujos de la especie, y por tanto, mucho más desligada de sus contingencias temporales. Como bien lo comprendiera Jorge Cuesta:

"La pintura de José Clemente Orozco es una de esas obras donde se manifiesta una especie de traición universal y de infidelidad a los sentimientos históricos inmediatos. Su naturaleza histórica puede compararse a la constancia

profunda de la roca a través de la inconstancia de los sedimentos superficiales, pues la profundidad y la constancia de su estrato histórico las distinguen y las apartan en la historia, en vez de sumarlas a su transformación aparente. De una manera semejante se presenta en el tiempo y en el espacio la pintura de Orozco; como las capas profundas del suelo que ya no son accesibles a las devastaciones atmosféricas."

(Poemas y Ensayos, 1934) (10)

El arte nacional no tiene porque ser nacionalista, esta es una de las grandes enseñanzas de Orozco, nadie como él ahonda la crítica a los mitos nacionales, revela la crueldad de los conquistadores y también de las antiguas civilizaciones indígenas, no enmascara nuestro presente con un rostro indio, lo presenta abiertamente mestizo, como es. A diferencia de Rivera cuyo personaje favorito es el indio, o de Siqueiros que es Cuauhtemoc, el personaje esencial de Orozco es Hidalgo, padre de la nueva nacionalidad, de un nuevo pueblo.

Orozco no adula a los revolucionarios antes bien los recrimina: "Se fusilaba en el atrio de la parroquia infelices peones zapatistas que caían prisioneros de los carrancistas. Se acostumbraba la gente a la matanza, al egoísmo más despiadado, al hartazgo de los sentidos, a la animalidad pura y sin tapujos.

"En lo político, otra guerra sin cuartel, otra lucha por el poder y la riqueza. Subdivisión al infinito de las facciones, deseos incontenibles de venganza. Intrigas subterráneas entre los amigos de hoy, enemigos mañana, dispuestos a exterminarse mutuamente llegada la hora".

(Autobiografía) (11)

Estas son las imágenes que nos han dejado sus cuadros de la época. Nadie como él repudia y revela la demagogia de los líderes obreros, la corrupción de la justicia y del sistema político, el pantano en que han caído todas las ideologías, todos los discursos. Pero no se queda ahí, denuncia también la ceguera de las masas, su fanatismo, la ignorancia y el atraso que las hacen objeto de manipulación.

El compromiso de Orozco no es con ningún partido sino con el pueblo, con la humanidad toda, por eso su crítica penetra en todas partes como debe penetrar la obra de un gran artista, como debe forjarse la conciencia revolucionaria.

¿Puede verse acaso confusión en sus ideas, en su creación? No, su pintura trastorna la ideología dominante, la hace vulnerable a la crítica, transforma nuestra conciencia porque nos revela la realidad, algo que ningún discurso ha podido conseguir, la emoción estética y su conocimiento histórico nos lo brindan objetivamente. ¿No es acaso esto, una demostración convincente de que la conciencia estética va más allá del estudio del arte, y nos proporciona una base objetiva para entender la formación de la conciencia nacional?

"La obra de Orozco -nos dice José Revueltas- es como un océano que no sólo hiere nuestros sentimientos estéticos, sino que también se orienta hacia otras esferas. Nos invita a meditar, nos desazona, nos perturba, sin que podamos entenderlo todo, porque no sólo está destinada a nuestra limitada comprensión de contemporáneos suyos, sino a la más vasta comprensión y escándalo de



las generaciones venideras.

"Urozco es quizás, el único pintor mexicano que no creyó nunca tener escuela ni discípulos. Pero, en cambio, entre todos, es el que, en otros órdenes, ejercerá mayor influencia y más discípulos tendrá. En literatura por ejemplo, yo me siento en cierto sentido influido por él, por su pintura.

"En el fondo y a la larga, Orozco influirá más en la cultura general del país que en la pintura propiamente dicha. Y hay muy pocos, poquísimos artistas, de los cuales pueda decirse otro tanto".

(En Antología Crítica, T. del Conde)(12)

Las aportaciones de la obra de Orozco se internan en la lucha ideológica de la nueva conciencia nacional y desbaratan posiciones que antes hegemonizaba la ideología burguesa. Es la suya, la de Orozco, una ideología proletaria, no interesa aquí si verbalmente lo confirmó o lo rechazó, su ideología revolucionaria es manifiesta en su conducta política. Lo que sucede es que la actitud consecuente del proletariado y de sus intelectuales orgánicos, en ese momento de la historia, ante la traición de sus líderes y ante la falta de expectativas políticas revolucionarias, era el rechazo anarquista al estado nacional y a cualquier otro, porque todos los proyectos políticos de la época conflúan en el nacionalismo burgués, desde el reformismo gobiernista hasta los mismos comunistas. La ideología proletaria no es, no ha sido, ni será siempre y en todo lugar una ideología marxista, como lo demuestra este nacionalismo obrero que siguió después de la revolución del 10. Por otra parte, no toda ideología marxista es

una ideología revolucionaria, como lo demostró el liderazgo de Vicente Lombardo Toledano al frente de la CTM. El anarquismo - tiene una vieja tradición revolucionaria en el movimiento obrero, tan solo recordemos a Flores Magón, por eso no nos asusta - la intransigencia ideológica de Orozco ante las políticas proletarias de su época.

En la obra de Orozco su rebeldía anarquista, su indudable coraje proletario y la dignidad de su conciencia se reflejan en su introspección existencialista y humanista. No se encierra en su angustia individual, lo que hace es cuestionar la existencia - humana en función de sus frustraciones, de sus vicios, de su tragedia histórica, pero también de su sabiduría y su esperanza.

Toda crítica estética profunda es siempre una creación poética, nos dice Luis Cardoza y Aragón, no está por demás decir algunas palabras en este sentido crítico de la preciosa cúpula del - Hospicio Cabañas: "El hombre en llamas", donde la estética de Orozco llegó a su cumbre. Abriéndose paso entre la reflexión, encontrando al infinito sin vacío, llenando todo un universo, el hombre, el hombre... Puede soportarse en ese espacio todo su lenguaje: "sueño, contemplación y conciencia". La incertidumbre, la incredulidad se afirma en el ser con el jaleo del fuego, su rostro no se ciega, el hombre común se acerca a la conciencia, no le teme y la exige, clama entrecortado ante lo real y lo impreciso. Y surge con la cabeza derramada de ideas, incandescente su serena soledad, su luz en la cabeza. La humanidad viva haciéndose -

trabazón, cadena, tejido humano, fuerza de masas, desprendiéndose de la ignorancia y el atraso. No arrepentida sino desafiante, no sumisa sino de pie, construyendo su propio porvenir y alcanzando una nueva dimensión en su ascendencia.

Destreza en el manejo de la forma, espontaneidad en el espíritu que la expresa y sabiduría en la proporción que le exige. - Difícilmente en la historia del arte americano pueda encontrarse un equilibrio tan sorprendente entre la reflexión inteligente y la intensidad pasional, que posee este maravilloso mural de Orozco. En la primera mitad del siglo XX sólo el Guernica (1937) de Picasso es comparable a la magnitud de su trascendencia en la cultura universal. Ambos reúnen con rasgos originales, netamente definidos, la utopía y la tragedia de su época, con la fervorosa vitalidad y entrega de sus pueblos. Pero el Hombre en llamas (1939), es la primera manifestación explícita de la voz y la presencia de latinoamérica en el concierto mundial, es el rostro de un pueblo nuevo y joven que toma su lugar por sí mismo. Como apunta Justino Fernández:

"América es conciente de sí misma en su pintura. Por primera vez; América late al unísono con la conciencia europea y no solamente como acostumbraba, siguiéndola a distancia. Ya no sólo hay que reconocer los grandes murales europeos del Renacimiento; hoy día es necesario conocer y comprender a fondo los grandes murales americanos, sobre todo los de México del siglo XX".

(Urozco, Forma e Idea) (13)

Así se acuña la conciencia nacional, echando raíces al mundo y ligando su existencia a la sabiduría universal.

## NOTAS BIBLIOGRAFICAS

## CAPITULO III

## Lo nacional en el arte y su carácter universal

- (1). José María Arguedas, "El complejo cultural en el Perú", Formación de una Cultura Nacional Indoamericana, 1952-1970, S. XXI, México, 1975, pp. 1-8.
- (2). Ida Rodríguez Prampolini, "La figura del indio en la pintura del S.XIX, fondo ideológico", Coloquio Internacional de Xalapa, UNAM, México, 1982, pp. 53-75.
- (3). Justino Fernández, "Aceptación y estudio del Arte Indígena", Estética del Arte Mexicano, UNAM, México, 1954, pp.68-75.
- (4). José Revueltas, "Escuela Mexicana de Pintura y Novela de la Revolución", 1967, Cuestionamientos e Intenciones, O.C., - Tomo 18, Era, México, 1978, pp. 241-262.
- (5). Luis Cardoza y Aragón, "Diego Rivera", Pintura Mexicana Contemporánea, UNAM, México, 1953, pp. 213-230.
- (6). Justino Fernández, "El hombre en su hoguera", 1962, Estética del Arte Mexicano, UNAM, México, 1972, pp. 524-525.
- (7). J.C. Orozco, "Los Frescos de Orozco en Dartmouth", 1934, Tex Los Los Angeles, UNAM, 1963, pp. 49-53.

- (8). J.C.Orozco, "Arte burgués y arte proletario", 1940, Apuntes Autobiográficos, SEP, 1966, pp. 73-81.
- (9). Antonio Rodríguez, "Manifiesto del Sindicato de Obreros, Técnicos, Pintores y Escultores", 1924, David Alfaro Siqueiros, CREA Tierra Nova, México, 1985, pp. 89-91.
- (10). Carlos Monsivais, "La pintura de J.C.Orozco", 1934, Jorge Cuesta, CREA Tierra Nova, México, 1985, pp. 51-54.
- (11). J.C.Orozco, "La Casa del Obrero Mundial", 1940, Apuntes Autobiográficos, SEP, 1966, pp. 40-48.
- (12). Víctor Alba, "José Revueltas recuerda a Orozco así", 1952, José Clemente Orozco, Antología Crítica de Teresa del Conde, UNAM, México, 1983, pp. 147-153.
- (13). Justino Fernández, "La idea de América", 1942, Orozco, forma e idea, Porrúa, México, 1975, pp. 177-183.

C A P I T U L O    I V

La religión en la historia nacional

## CAPITULO IV

### La religión en la historia nacional

La primera identidad cultural en las sociedades antiguas - es la unidad mítica o metafísica, expresada en un orden moral más o menos desarrollado, denominado religión. El carácter, la profundidad y la extensión que alcance esa religión, depende del grado de complejidad que adquieran las sociedades que le dan origen, y que en un principio su influencia no se define nacional sino territorialmente, a la vez, su propagación depende de los motivos - objetivos que impulse a una comunidad a defender su idiosincracia étnica o nacional, de ahí que las grandes religiones se convierten en entidades centralizadoras de un territorio defendido o conquistado, se convierten en religiones de estado que tienden a formar un complejo político-cultural unitario.

La nacionalidad mexicana no puede explicarse sin entender su formación religiosa, sin comprender el desarrollo dialéctico de su metafísica y de su moral, que han determinado una conciencia religiosa específica, que en este estudio de filosofía política - no podemos eludir. Porque no se trata aquí de convencer sobre la veracidad o falsedad de una u otra idea religiosa, eso queda reservado a la convicción o fe de cada quién, lo que nos interesa - es señalar el hecho religioso como real, e investigar su relación y sus mediaciones con las otras formas de la conciencia nacional.

Muy lejos de nosotros se encuentra alguna pretendida comprobación científica de uno u otro mito, el pensamiento religioso - se rige por la fé no por la racionalidad científica, está en una esfera distinta a la ciencia, aunque no por ello deje de regirse por leyes objetivas.

En primer término nos hacemos la pregunta del por qué las - religiones prehispánicas o preamericanas, como sea más correcto decir, no resistieron a la evangelización española, no fueron capaces de perdurar aún después de la destrucción del Estado que - les daba sustento, como fue el caso en muchos pueblos de Asia y Africa, donde el cristianismo no pudo imponerse de igual forma.

A esto, José Carlos Mariátegui nos responde:

"El pueblo incaico ignoró toda separación entre la religión y la política, toda diferencia entre Estado e Iglesia. Todas sus instituciones, como todas sus creencias, coincidían estrictamente con su economía de pueblo agrícola y con su espíritu de pueblo sedentario. La teocracia descansaba en lo ordinario y lo empírico; no en la virtud taumatúrgica de un profeta ni de su verbo. La religión era el Estado."

(Siete Ensayos Sobre la Realidad Peruana, 1928) (1)

De lo que aquí se concluye es que al desaparecer el Estado, la religión también desaparece, puesto que partimos del supuesto de que la religión del Tawantisuyu era más bien un orden moral - que organizaba al Estado y no tanto un pensamiento teológico.

Por eso más adelante añade:



"El catolicismo, por su liturgia suntuosa, por su culto patético, estaba dotado de una aptitud tal vez única - para cautivar a una población que no podía elevarse súbitamente a una religiosidad espiritual y abstracista.

"La evangelización, la catequización, nunca llegaron a consumarse en su sentido profundo, por esta misma falta de resistencia indígena. Para un pueblo que no había distinguido lo espiritual de lo temporal, el dominio político comprendía el dominio eclesiástico. Los misioneros no impusieron el Evangelio; impusieron el - culto, la liturgia, adecuándolos sagazmente a las costumbres indígenas. El paganismo aborígen subsistió bajo el culto católico."

(Ibid.) (1)

La aceptación del culto católico por los pueblos indígenas tiene entonces dos vertientes:

1) La complicada unidad político-cultural que poseían las sociedades preamericanas, y que al llegar la conquista y la colonización, fueron sustituidas por estructuras político-culturales igualmente dinámicas y poderosas; y

2) La desigualdad en el desarrollo del pensamiento religioso indígena con respecto al occidental, que lo hacía sumamente vulnerable a la profundidad metafísica y abstracta del cristianismo. Porque la formación de los símbolos mitológicos nativos no provenía de una fuerte tradición filosófica, sino más bien - del animismo mágico y de la ideología moral de sus sociedades - colectivas. Aunque, desde luego, tales concepciones y conduc-

tas no desaparecieron con su cristianización, antes al contrario le imprimieron un sentido original con su mestizaje.

Si la cultura indígena, adaptada al cambio mediante la mestización, se ha conservado diferente a la cultura propiamente -- mestiza, llamada nacional; esto nos hace ver que la asimilación del mito cristiano fue diferente en ambas culturas. Por otro lado nos hace ver que las sobrevivencias de la religión prehispánica han resultado ser más poderosas y profundas de lo que se pensaba.

Sin embargo, no hay duda de que el elemento mestizo tiene una ascendencia mayor en el conjunto de la conciencia nacional, aunque esto no indica forzosamente la desaparición progresiva de la cultura indígena. Lo que si ha sucedido, es que mientras una comunidad indígena es más cerrada y menos dispuesta al mestizaje, es más propensa a su desaparición, por ejemplo los lacandones o los tarahumaras. Por el contrario, las sociedades indígenas cuya tradición sigue siendo vigorosa y se mantienen resistentes a la integración impuesta por la sociedad nacional, son las que más han asimilado la cultura mestiza, como por ejemplo, los mayas de Yucatán o los zapotecas del Itzmo.

La llamada cultura nacional tiene su origen en la mestización forzada de la cultura naho-mexica durante la conquista y colonización, y que no pudo subsistir autonomamente como en el caso del Perú, oculta en los Andes, sino que constituyó la base de la nueva sociedad nacional.

Las culturas indígenas que actualmente subsisten como entidades distintas a la cultura nacional, han sido las culturas que de algún modo, tampoco fueron asimiladas por el imperio mexicana y que ocultas en las selvas o en las sierras, sobrevivieron satelizadas al nuevo sistema.

Esto no impidió que durante la colonia, como ya lo hemos señalado, la cultura mexicana mestizada se convirtiese en el punto de partida preponderante para la homogenización de la cultura nacional.

Sin embargo, la llamada cultura nacional, no por ser una cultura mestiza de origen indígena, deja de ser una cultura occidental, como diría Justino Fernández; somos "occidentales americanos", y en este sentido las culturas propiamente indígenas que actualmente existen, no pertenecen a nuestra misma cultura, su cultura es distinta a la nuestra, aunque vivan en el mismo territorio, estén aparentemente regidos por las mismas leyes y estén incluidos en la división de clases del aparato económico de este país.

Entonces, la cultura nacional no ha correspondido a los intereses de un proyecto de emancipación nacional global, porque no ha tomado en consideración a los pueblos indígenas, quienes sólo llegarán a ocupar un lugar en la conciencia nacional, cuando sean respetados sus derechos a la tierra y a la autodeterminación política y cultural.

De cualquier forma en el desarrollo de la conciencia nacional,

el pensamiento religioso ocupa un lugar en muchos sentidos común entre la diversidad de culturas de nuestro país. Aunque propiamente la asimilación del catolicismo sea distinta, los símbolos fundamentales de la nueva religión son sin duda nacionales, tienen ya un profundo arraigo común, interétnico.

Desde antes de la conquista, la región mesoamericana era ya un mosaico cultural, sin embargo, al igual que ahora, la cultura dominante, nahoa-mexica (de línea tolteca-teotihuacana), había arraigado símbolos comunes en el pensamiento religioso de esos pueblos, y no casualmente como veremos.

#### El mito prehispánico

La religión de los antiguos mexicanos era un culto guerrero y un culto a la muerte, que deificaba el heroísmo militar y los sacrificios humanos. Su cosmovisión era más mágica que metafísica; más panteísta que idealista; más cíclica que mesiánica.

Los hombres que morían se renovaban en el Mictlan, "lugar que nos sobrepasa", donde se les asignaba un cielo especial según su vida. Habían 7 estaciones en el Mictlan y 13 estratos cosmogónicos o "cielos". El lugar más sagrado era el Omeyocan - "lugar de los dos corazones", o "lugar de la dualidad". Donde habitaba una deidad universal: Ometeotl, dividido en Omotecutli, señor de la dualidad y Omecíhuatl, señora de la dualidad. (Ver:

Miguel León Portilla, La filosofía náhuatl, 1956).

La figura mítica más importante en la cultura de los pueblos mesoamericanos, aún antes del Imperio Mexica, es Quetzalcóatl, - "serpiente de las plumas preciosas". ¿Por qué este símbolo con nombre de metáfora poética, resulta tan cautivador para esos pueblos?

En la formación de la religión prehispánica de mesoamérica, existió la idea de "transubstanciación", es decir, la transferencia de valores contenidos en una imagen sobrenatural a otra de mayor complejidad pero de carácter simbólico. Así nos encontramos que en toda mesoamérica, incluyendo a las culturas que no fueron homogenizadas por el Imperio Mexica, predominó un culto sagrado a éste símbolo. Por ejemplo, de la asimilación que hicieron los mayas de la cultura náhuatl, apareció Kukulcan, cuya simbología es más diversa e innovadora en su expresión que Quetzalcóatl. Lo mismo podemos decir de Huitzilopochtli, divinidad tutelar de los mexicas, aunque su fuente sea Quetzalcóatl, su contenido es más completo. (Ver: Mercedes de la Garza, El Universo sagrado de la serpiente entre los mayas, 1984).

Esta transubstanciación es una especie de sincretismo o de síntesis teológica de divinidades anteriores más primitivas que se recrean en una más elevada.

Una interpretación poética actual, que sigue las enseñanzas del maestro León Portilla en su interpretación filosófica de los

poéticos prehispánicos; la haremos ahora de un texto del poeta - contemporáneo José Matelías, que puede ayudarnos a decifrar el significado filosófico de la "serpiente emplumada", nos dice:

"Ahora comprendo el concepto  
de colocar altas las cúspides  
de las montañas  
el cielo  
las pirámides  
es para tener la ilusión  
de estar más cerca de las estrellas  
y del Mictlan  
estar más cerca de la Verdadera Vida  
y de la Muerte  
estar por encima del valor  
como las águilas.."  
  
y más adelante:

"Estoy en las alturas, para eso son las plumas  
para volar  
para eso la falta de patas en la serpiente  
para estar más cerca de la Tierra  
nuestra respetable Madrecita  
cerca pues, entonces, de nuestro respetable Padrecito  
El Sol, y de nuestra respetable Madrecita  
Tonantzin iuan Totahtzin.."

(Ipan Toltecatoytl o Sobre la Toltequidad, 1981) (2)

Este texto es verdaderamente revelador, el símbolo de la - serpiente emplumada se refiere a las alturas que puede alcanzar el pensamiento, "para eso son las plumas/para volar". Por otra parte este conocimiento del que es capaz de alcanzar el ser hu-

mano no puede divorciarse de su realidad, tiene que estar ligado a su materialidad, a su ferrenalidad, "para eso le falta de patas en la serpiente/para estar más cerca de la Tierra".

Unidad dialéctica de la conciencia náhuatl, su conciencia - como expresión de su ser. Indudablemente una profundidad mítica como la contenida en este símbolo no podía ser desechada por ninguna de las grandes culturas mesoamericanas, a menos de que hubiesen generado una superior. Quetzalcóatl está presente, esto es transubstanciado, en la cultura zapoteca, totonaca, tarasca y maya entre las más importantes.

Si predomina el mito de Quetzalcóatl en las sociedades prehispánicas mesoamericanas, no es por el gobierno y leyes que mantuvo alguna vez el primer individuo que lo encarnó en la leyenda, o su actitud de rechazo a las teocracias militares y los sacrificios humanos. Sin guerra o con ella, el mito perduró, se extendió y se interiorizó en la cosmogonía peculiar de cada pueblo.

Lo que lo sostuvo fue su peso filosófico, su hondura moral, como concreción simbólica del panteísmo religioso y del pragmatismo mágico que caracterizaron a esas sociedades.

Durante el Imperio Mexica, Quetzalcóatl es sustituido por Huitzilopochtli, deidad guerrera "colibrí sangriento", aunque no desaparece. De alguna forma, Huitzilopochtli es también una transubstanciación de Quetzalcóatl, es el águila que devora a la serpiente, el águila que se levanta, de manera metafórica, la gloria y la herencia de la sabiduría náhuatl. El escudo nacional respon

de a esta lógica, es un mito mexicana mestizado, inspirado en el símbolo antiguo de Huitzilopochtli, que solo hasta nuestros días alcanza la homogeneidad cultural que no logró en el Imperio Mexicana.

Por otra parte, la relación que se establece entre la tierra y Tonantzin (nuestra madrecita); y, el sol y Totahztin (nuestro padrecito). Que provienen de Io-nosotros, nuestro; de nanantli-la que cría, tatli-el que procrea; y de tzin-diminutivo cariñoso. Nos lleva al símbolo mítico supremo de la dualidad, el Umeyocan.

Es cierto que en la cosmogonía náhuatl no existe una determinación en "el más allá", por lo que se haga en "el más acá". Por lo que no podríamos clasificar a la religión de los mexicanos como una religión de salvación, pero tampoco la podríamos ubicar como un simple código moral para cumplirse en la vida temporal. Hay una combinación de ambos elementos, un riguroso criterio moral junto a ideas cósmicas o filosóficas.

"Lo que pasa es que, -nos dice León Portilla- precisamente por ese gran enamoramiento náhuatl de lo que se palpa y se mira en tlalticpac, en especial, de sus flores y cantos, símbolos de 'lo Único verdadero', surge ante ellos - el fantasma de una total destrucción, predicha en el plano cosmológico como un trágico final del quinto sol, y como la muerte inescapable en el orden más inmediato de la propia persona".

(Ibid.) (3)

Estas profundas preocupaciones de los tlamatime (sabios), conducían al pensamiento religioso prehispánico a la elaboración



de una metafísica trascendente que superara el panteísmo original. ¿Por qué no consiguió llegar a este punto el proceso religioso de nuestros antepasados?, ¿quizás faltó el ideólogo, el profeta, que condujera ese movimiento cismático, o quizás los elementos teológicos no conducían a ese camino?, lo que haya sido, el caso es - que este proceso fue truncado por la conquista, pero sus elementos esenciales, vivos en el "inconsciente colectivo", se incorporaron al proceso de una nueva conciencia religiosa propiamente - americana.

#### El mito español

La conquista de América es la última cruzada, afirma J.C. Mariátegui, y no está lejos de la verdad, porque una empresa de esa envergadura requería de un espíritu especial. De ninguna manera podía ser la empresa de unos bandoleros o simples emisarios burocráticos de la Corona. Si navegantes como Colón buscaron el auspicio de un reino como España, no fue mera casualidad.

Dominada por los arábigos cerca de ocho siglos (del siglo VII al XV), los reinos cristianos de España habían llevado adelante - sus cruzadas mucho antes de las europeas, y habían acabado dos siglos después, con la toma de Granada en 1492 por los reyes católicos. La reconquista territorial de los reinos feudales de España se había incrementado después de la caída del Califato de Córdoba en el siglo XI, con la reconquista de Valencia por el Cid Campea-

dor. Para el siglo XIII, el rey de Castilla, Alfonso el Sabio, había comenzado la reconquista espiritual, asimilando la rica cultura árabe y redescubriendo el legado grecolatino que éstos poseían, convirtiendo así a España en uno de los centros culturales más avanzados de Europa. Por otra parte, la expansión de los latifundios feudales, que acarrearba la reconquista, conducía a su vez a una mayor centralización política de su reino.

El catolicismo en su lucha a muerte contra los moros, no significaba una religión más, era un estandarte cultural y una alternativa de organización política (civil y eclesiástica) de los nuevos reinos españoles, frente a la poderosa civilización musulmana, arraigada en las ciudades y con una fuerte centralización estatal.

De esta manera, la antigua función social de la religión - como elemento de cohesión moral y política en torno a un estado se reproducía ante las exigencias de la reconquista española. La aparición del absolutismo con la unión de los reinos de Castilla y Aragón, va aparejada a la constitución del catolicismo como religión de estado, y hasta cierto punto como idiosincrasia nacional de los españoles.

No resulta extraño pues, que el Vaticano haya apoyado de manera especial la formación del Imperio Español, aunque éste, posteriormente, haya impedido al Vaticano meterse en sus asuntos internos. España se convierte así en el núcleo de la Contrarreforma, encarnada en la Compañía de Jesús y la Santa In--

quisición; puesto que la defensa del catolicismo era en realidad la defensa de su Imperio.

Otro elemento importante que añade al espíritu nacionalista del catolicismo español, fue la formación del ejército permanente, que a diferencia de otros reinos europeos, cuyas milicias - eran fuerzas mercenarias y reducidas, el ejército español era - realmente formado por los milicianos españoles que luchaban contra los moros, y cuya magnitud desbordaba la de cualquier otro - reino feudal de la época.

La conquista de América se va a dar como una extensión de - la reconquista española, como un desquite ante el mundo. Pero - como toda grandeza que rebasa su límite, el espíritu épico del - lid cederá el paso al espíritu tragicómico de Don Quijote. La - guerra justa de liberación contra el Islam, se transformará en - una guerra injusta de opresión a los pueblos americanos.

Sin embargo, el misticismo todavía en boga de Santa Teresa de Jesús, San Juan de la Cruz y San Ignacio de Loyola, va a ser el sustento espiritual de la acción misionera de los primeros -- evangelizadores en América, bajo el efecto todavía de la guerra santa contra los moros infieles y contra los protestantes herejes.

Una aventura guerrera como la conquista de América no podía provenir de un pueblo dividido, de un pueblo escéptico de sus go - bernantes y clérigos, cuyo poder aún no estaba legitimado en la mayor parte de los restantes reinos europeos. Tampoco podía ve - nir del mero auge económico como el existente en las ciudades -

mercantiles del Mediterráneo. Se requería de un espíritu especial, de una emoción heroica, como el mito de los cruzados que aún vivía en España, se requería del concurso de todo un pueblo, porque esa empresa solo podía ser la obra colectiva de un pueblo donde la implantación del catolicismo como ideología de estado y la centralización lograda por el absolutismo habían creado las condiciones económicas, militares, técnicas y políticas para una empresa de este tipo. La conciencia religiosa había creado en España un sentimiento nacionalista; la implantación de su Imperio. (Ver: Brian Connaughton Hanley, España y Nueva España ante la crisis de la modernidad, 1983)

#### El mito criollo

En la formación del Virreynato, la Iglesia Católica actuará como aglutinante de las comunidades indígenas, desintegradas por la conquista, como un instrumento de centralización de la expansión territorial del Imperio Español y al mismo tiempo como un poder supranacional del Vaticano.

En la Iglesia de América confluirán básicamente dos vertientes contradictorias, una cuya filiación es de carácter universal cristiano, relacionada directamente con el Vaticano, las ordenes regulares de los agustinos, dominicos, y franciscanos. La otra cuya filiación es más cercana al espíritu católico-nacional del Imperio, cuya expresión fue la orden de los jesuitas, aunque posteriormente evolucionarán en contra de la sujeción colonial.

Con respecto a la evangelización, que es lo que más nos interesa para comprender la formación de la conciencia religiosa - en México, podemos distinguir básicamente tres corrientes religiosas:

La primera, es la encabezada por Fray Bartolomé de Las Casas de la orden de los dominicos, que de alguna forma es seguida por Vasco de Quiroga y Diego Durán. Las Casas es uno de los primeros occidentales que reconoce la identidad americana como distinta a la europea, y legítima. Es el más enérgico defensor de los indios durante la colonia.

En el debate que entabla con Juan Ginés de Sepúlveda, clérigo secular de la Corona, doctor en filosofía y autor del Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios. Las Casas echa por tierra las argumentaciones "racionalistas" y jurídicas de la conquista, dice que si la causa principal de la conquista había sido la evangelización de los indios, y que por ella se recurrió a la violencia, saqueando y despoblando las nuevas tierras, y condenando con ello a conquistadores y a indios; más hubiera valido que los conquistadores nunca hubiesen arribado a esas tierras, aunque los indios no hubiesen sido evangelizados. (Ver: Las Casas, Tratados, 1552).

El humanismo de Las Casas lo lleva a sugerir que de cualquier manera los naturales hubiesen llegado a la fe de Dios cuando dice:

"Estas indianas gentes vencieron a griegos y romanos en elegir por dioses, no hombres viciosos y criminosos y

notados de gran infamia, sino virtuosos, según que la virtud entre gente sin el conocimiento del verdadero Dios que por la fe se alcanza pudo hallarse (...) y aquel llamado Quetzalcóatl".

(Apologética Historia) (4)

El punto de partida de Las Casas es extraordinario, no defiende el espíritu mesiánico del Imperio español y tampoco niega la legitimidad espiritual de los pueblos no cristianos. Su pensamiento es propiamente el punto de partida de la conciencia religiosa en América.

La segunda corriente fue encabezada por Fray Juan de Zumárraga, obispo e inquisidor de México, de la orden de los franciscanos, que tuvo leales seguidores como fray Diego de Landa, obispo de Yucatán. Ellos fueron los principales perseguidores de la idolatría indígena, destruyeron la mayoría de los códices antiguos, donde se encontraba escrita la memoria histórica de nuestros antepasados. Alteraron el pensamiento religioso antiguo, negándolo como cosa del demonio, las traducciones que hicieron de sus informantes indígenas las tergiversaron con los dogmas cristianos, pero no pudieron ocultar toda la riqueza simbólica de sus divinidades.

Los franciscanos se opusieron a la asimilación de la cultura indígena por la religión cristiana, ésta oposición que guardaba - "la pureza" del rito católico, apostólico y romano, en realidad - se convirtió en un obstáculo para la formación de una Iglesia "Indiana" que arraigara el poder virreynal en la Nueva España. Por

tal motivo, la orden franciscana fue removida de sus cargos en la Inquisición y desplazada del centro del país hacia las fronteras. La Inquisición por otra parte tendió a secularizarse.

Aquello que respetó como de suyo el gran fraile Las Casas, es decir, la cultura autóctona; y aquello que negó el pensamiento franciscano, fue incorporado a la nueva mitología cristiana de una manera heterogénea y ecléctica por la ideología criolla.

La tercera corriente religiosa, que en su inicio estuvo muy cerca del espíritu católico-nacional del Imperio, cuyo representante fue la orden jesuita, sufrió una transformación al mestizarse parcialmente con el pensamiento indígena.

El mesianismo del Imperio se cambiaba por el mesianismo del nuevo reino americano. Todas aquellas utopías del renacimiento y de la conquista sobre la realización de un imperio milenario del "occidente cristiano", se expresaron en la ideología criolla a través de su propio mito indianizado.

El mito de "La Grandeza Mexicana" propagado principalmente por Don Carlos de Sigüenza y Góngora en el siglo XVII, que aludía al orgullo americano de los criollos; así como el mito de "La Nueva Jerusalem" propagada por los jesuitas después de su expulsión en 1767, y principalmente por Francisco Xavier Clavijero, quien hacía una revisión exhaustiva de la historia americana, donde emparentaba a la antigua nobleza indígena con los criollos.

Ambos mitos habrían de contribuir a la formación de una idea

mesiánica unitaria. La que se expresaría plenamente cuando ya consolidada la Iglesia Indiana, a fines del siglo XVIII, aparece el mito criollo de Santo Tomás-Quetzalcóatl, fundamentado -- por el fraile dominico, fray Servando Teresa de Mier.

Este mito parte del principio de que la evangelización en América se dió antes de la llegada de los españoles por el apóstol Santo Tomás, cuya representación en la mente indígena fue Quetzalcóatl. Y si la religión cristiana se pervirtió fue porque los mismos indios expulsaron a Santo Tomás. Siguiendo esta lógica, su regreso significa la restauración de su imperio perdido, cosa que los españoles no lo hicieron, porque impusieron un imperio ajeno, usurpando el suyo, y por consiguiente, la restauración corresponde a los criollos, por ser americanos y cristianos, y no a los indígenas por ser cómplices del exilio de Quetzalcóatl.

Lo que se esconde detrás de todo esto, es una profunda desconfianza en el pueblo indígena, una negación de su punto de partida propio, como si los pueblos prehispánicos hubiesen necesitado de la cultura occidental o de "seres extraterrestres" para pensar por sí mismos y desarrollar su propia civilización y religión.

Hay una similitud de este mito con las prédicas protestantes anglosajonas, que consideran el origen del hombre americano como una emigración de una de las tribus perdidas de Israel.



Esto es sencillamente una violenta alteración de la historia, - con el objetivo de negarles a cada pueblo el derecho de tener - la propia. Característica por demás, muy peculiar en el etno--centrismo occidental.

En este sentido, podría tener razón Jacques Lafaye cuando - dice que: "La revolución (de independencia) no se hizo tanto en nombre de las 'ideas nuevas', cuanto de los principios antiguos" (quetzalcoátl y Guadalupe, 1974).

Evidentemente el proyecto de independencia criollo era en realidad una restauración de sus privilegios disminuidos por la Corona española, era una rebelión conservadora. Pero lo que olvida Lafaye es que en la revolución de independencia actuó una corriente distinta a la criolla cuyo proyecto iba en contra de todos esos privilegios, cuyo proyecto era nacional y popular, y que llevaba consigo nuevos principios políticos y nuevas ideas religiosas.

#### EL mito nacional

La conciencia religiosa en América, expresada en la ideología criolla como un mito mesiánico, entra en México en un antagonismo ideológico. Porque en la cristianización de América Latina no existe inicialmente un sentimiento mesiánico. Sus deidades no son nombres, son símbolos cósmicos o panteístas, no --

son el legado humano de un profeta. La evolución de su pensamiento religioso no había llegado a ese momento. Por eso el mesianismo del mito criollo de Santo Tomás Quetzalcóatl no podía ser asimilado por los indígenas, porque Quetzalcóatl no era para ellos - un Mesías o un apóstol del Mesías, sino un mito cosmogónico. Y - la cosmogonía náhuatl no podía asimilar el mesianismo de occidente, más que en relación a su antigua concepción cíclica y panteísta.

La rápida conversión religiosa al cristianismo por millones de indígenas no es resultado de su aceptación a la utopía milenaria de occidente, no se debe a la comprensión del monoteísmo o - de la trinidad, ni se da a través de Jesús, el Mesías, como la - evidencia histórica lo comprueba, es mediante la sincretización de su culto profano a la tierra, Tonantzin, y el culto a la madre de Dios, la virgen María, donde la conciencia religiosa del pueblo de México llega al cristianismo, es decir, a través del culto a la madre tierra divinizada, su patria.

La cristiandad en México, cuyo mito nacional es la Virgen de Guadalupe, tiene pues, otro significado a la cristiandad europea. Muy lejos de la ideología criolla, cuyo mito nunca fue popular, - este mito aparece pocos años después de la conquista de México, - como una creencia popular fuertemente arraigada, aunque inicialmente es atacada como idolatría pagana por los franciscanos. Sus razones tendrían, porque el culto de Tonantzin en el Tepeyac era

parte de los ritos religiosos prehispánicos.

Durante el siglo XVI y la primera parte del XVII, las apariciones milagrosas de la Virgen de Guadalupe fueron sólo una creencia sabida por todos pero no reconocida institucionalmente. En el año de 1648, el Bachiller mexicano Miguel Sánchez, publica el primer libro sobre estas apariciones, señalando la fecha de 1531 como el inicio de ellas. De ahí en adelante se desencadena una discusión teológica sobre las virtudes del culto mariano en la Virgen de Guadalupe, hasta que en el año de 1754, el Papa expide una bula pontifical, donde reconoce el 12 de diciembre como santo oficio e institucionaliza eclesiásticamente el culto guadalupano.

Lo que no consiguió la ideología criolla, a más de sesudos artificios, lo consigue la ideología popular, puesto que la función social de la religión, es cohesionar la emoción y la fe del conjunto de una formación social y no sólo la de un sector de éste, unificar sus sentimientos históricos, mediante un mito, metafísico y moral, que pueda identificarla como propia, es decir, que pueda conocer su ser social específico.

Lo cierto es que el culto a la Guadalupana, tenía su origen en dos fuentes remotas. La primera era española, la Virgen de Guadalupe del pueblo de Villuercas en la Sierra Oriental de Extremadura. Desde el siglo XIV era un santuario de peregrinación, en un principio fue un centro de refugio español ante las inva-

siones árabes, incluso su filología es árabe: guad-río/ al-el/ upe-oculto, "el río oculto", entre las montañas de Extremadura. Como nos dice J. Lafaye:

"La erección de un foco espiritual específicamente hispánico fue como la consagración de la gran separación entre España y las demás regiones de Europa occidental, - que terminarían con el aislamiento cultural de ésta".

(Op. Cit.) (5)

Efectivamente, las peregrinaciones son un medio de afirmar - en la conciencia social un centro dirigente. La Meca, Jerusalem, Roma, son algunos ejemplos. El hecho de que estas peregrinaciones fuesen internas, rompían con la hegemonía del Vaticano, tanto en España como en México, porque le daban un carácter nacional muy peligroso a la religión, por eso los franciscanos se opusieron al culto.

Sin embargo, el símbolo de la Virgen en España no tuvo el vigor nacionalista que alcanzó en México.

La segunda fuente de este mito, es indígena, el culto a Tonantzin en el Tepeyac, desde tiempos prehispánicos. Tonantzin significa "nuestra madrecita", es una de las formas más apreciadas en que se manifestaba Coatlicue, máximo exponente de la cosmovisión nahoa-mexica sobre el origen de la humanidad y el significado de la vida.

Coatlicue es una representación compleja de muchos símbolos, pero dejemos que hable Justino Fernández, de quien hemos tomado es

ta idea:

"Si fijamos la atención en la parte baja y leemos sus símbolos, llegamos a la conclusión de que se trata tanto - del mito de la Tierra como del Sol, ambos con sus significaciones especiales. Así la Tierra es Coatlicue, "la de la falda de serpientes", pero también Cihuacóatl, "mujer serpiente", y Quilaztli, "la que hace brotar las legumbres": pero la Tierra es asimismo Quauhcihuatl, "mujer águila", Yaocihuatl, "guerrera", Itzpapalotl, "águila", y Ayopechtli, "parturienta o alumbradora" y representante de las Cuateteo, las mujeres muertas en el parto. La tierra no sólo tiene esos aspectos femeninos y guerreros, sino que también es concebida como varón, Tlaltecuhtli, "el señor de la Tierra". En cuanto al Sol, - que es Tonatiuh, es asimismo el gran dios tutelar guerrero del pueblo azteca, su creación principal, y se llama Huitzilopochtli, el águila, Coauhtlehuānitl cuando asciende, Cuauhtemoc cuando cae y va a alumbrar al mundo de los muertos; por eso en el plano de la base de la escultura - se encuentra Mictlantecuhtli. Sabemos, pues, que los aztecas concibieron y creyeron en la Tierra y en el Sol como guerreros, éste es el principio fundamental que explica el movimiento astral y la vida en relación con él."

(Estética del Arte Mexicano) (6)

La virgen de Guadalupe representa la madre india, protectora de algún modo, del linaje cósmico de Coatlicue, y como madre de Dios, es quien intercede a favor de los mexicanos en el nuevo orden mitológico, ante cuya profundidad metafísica, por ejemplo en el sacrificio del Mesías (la crucifixión), se sienten plenamente identificados.

Su mesianismo es distinto, porque no busca la utopía milenarista del Imperio español, es más bien una respuesta defensiva a un mundo que se le arrebató. El mito guadalupano no es un encabalgamiento artificial como el mito de Santo Tomás-Quetzalcóatl, sino un hijo natural de las dos religiones, una fusión metafísica y una revelación moral patriótica; es un mito propiamente mestizo, producto del nuevo pueblo que estaba dando a luz su propia historia.

#### El mito revolucionario

El proceso ideológico de la conciencia religiosa estaba a punto de alcanzar su dimensión nacional, faltaba quien la echara a caminar. La ideología criolla creada por el espíritu jesuítico sabía que el culto mariano a la Virgen de Guadalupe, era un instrumento esencial para conquistar la hegemonía en la Iglesia Indiana. Pero su estrechez y su sectarismo ideológico, producto de su condición social y de su incomprensión por las necesidades del pueblo, les impidió jugar ese papel. Además de que las ordenes religiosas no volvieron a recuperarse después de la expulsión de los jesuitas y de las reformas borbónicas (siglo XVIII) encaminadas a la expropiación de sus bienes por la Corona Española y a un reforzamiento del control sobre sus colonias. Esta lucha entre la Corona y la Iglesia Indiana produjo un distanciamiento entre ambas instituciones y un acrecentamiento de las contradicciones entre las noblezas criollas de América y la metrópoli colonial.

La Corona Real al desarticular el sistema de crédito de la Iglesia, así como expropiar gran parte de sus tierras, propició una crisis económica y política en la Nueva España. La oligarquía virreynal sustentada en los préstamos hipotecarios de la Iglesia para explotar sus haciendas y minas se vió sumamente afectada en sus intereses.

El intento de la metrópoli imperial mediante la enajenación de los bienes raíces de la Iglesia y la supresión del mayorazgo, así como mediante la descentralización del poder político virreynal con las "Intendencias", estaba en contradicción con el proceso irreversible de monopolización de la tierra por la oligarquía virreynal y los ocultos intereses "independistas" de la nobleza criolla.

Por eso, en el proyecto político "nacional" de los criollos, - los intereses de las comunidades indígenas y de los sectores urbanos del pueblo estaban excluidos. Como bien lo explica Lucas Alamán:

"Nada es, pues menos cierto que lo que suele decirse con jactancia que Méjico ganó su independencia con diez años de guerra y sin auxilio de nadie. Esos años de guerra - no fueron otra cosa que el esfuerzo que la parte ilustrada y los propietarios, unidos al gobierno español, hicieron para reprimir una revolución vandálica, que hubiera acabado con la civilización y la prosperidad del país."

(Ciro Cardoso, México en el siglo XIX) (7)

En este sentido, la "independencia" representaba una clara -- restauración conservadora de los intereses de la oligarquía criolla amenazados con la introducción de las reformas borbónicas por la Corona española. Si la Iglesia estaba unida a estos intereses, enton-

ces las ordenes regulares ya no podían ocupar un papel significativo en la formación de la conciencia nacional en nuestro país. De ahora en adelante, los clérigos seculares, cuya masa principal se hallaba distribuida en los curatos, (en una situación semejante a la que padecen hoy en día los maestros rurales), serían quienes jugarán un papel trascendental en la vida de México.

El clero secular en cierta forma, ~~era~~ asalariado del Estado Virreynal, no tenía el interés particular de una orden religiosa, ni de servicio incondicional al Vaticano, su interés era general, nacional, en la medida de su arraigo y su vinculación con el pueblo. No es casual entonces, que los líderes revolucionarios más consecuentes, en la primera guerra de liberación nacional, tengan este origen.

Miguel Hidalgo, José María Morelos, Mariano Matamoros, son sus representantes más notables. La conciencia nacional en su forma religiosa llegaba a su más alto nivel con estos hombres y con el movimiento que les daba vida.

La revolución "vandálica" encabezada por estos curas rebeldes, era una lucha religiosa y política. En forma semejante a las insurrecciones campesinas de la europa reformista, (Lutero, MÜnzen, etc.), las nuevas ideas religiosas buscaban una concreción histórica en el poder del estado. Pero a diferencia de esos pueblos de occidente, - este movimiento político-religioso no fue un movimiento cismático. En nuestro país, no existía el mismo desarrollo intelectual o espiritual que condujera a la radicalidad individualista del protestantismo, ni a la formación de una nueva religión mesiánica, como el Islam.



Esta revolución, opuesta no sólo al coloniaje, sino a la oligarquía criolla, tenía un carácter evidentemente popular, tanto por sus reivindicaciones sociales (la lucha por la tierra), como por su orientación ideológica (el respeto al rito religioso autóctono). Así, el mito guadalupano se convertía, a través de la revolución popular en un mito de dimensión nacional, en un mito con fuerza de insurrección de masas.

De ningún modo es casual, que el estandarte de los insurgentes haya sido la Virgen de Guadalupe, mientras que el estandarte de los realistas fuera el de la Virgen de los Remedios, curiosamente el mismo que acompañara a Hernán Cortés en los días de la conquista.

Bajo la guía del mito guadalupano y de los nuevos principios políticos creados en la Revolución Francesa, Hidalgo se arroja a una guerra agraria de liberación nacional, hace suya la causa de los esclavos y los indios; y le da un contenido social y político a este mito revolucionario.

Desde su Cuartel General de Guadalajara, en diciembre de 1810, decreta la abolición de la esclavitud e inicia la reforma agraria.

"Don Miguel Hidalgo y Costilla, generalísimo de América. Por el presente mando a los jueces y justicias del distrito de esta capital, que inmediatamente procedan a la recaudación de las rentas vencidas hasta el día, por los arrendatarios de las tierras pertenecientes a las comunidades de los naturales, para que, enterándolas en la caja nacional, se entreguen a los referidos naturales las tierras para su cultivo; sin que, en lo sucesivo, puedan arrendarse, pues es mi voluntad que su goce sea únicamente

te de los naturales en sus respectivos pueblos".

(José Mancisidor, Trilogía Histórica) (8)

Utro tanto hace Morelos cuando inicia su campaña en el sur:

"El Bachiller Dn. José María Morelos Cura y Juez Eclesiástico de Carrasquaro Teniente del Exmo. Sr. Dn. Miguel Hidalgo Capitán Gral. de la America, etc.

Por el presente y a nombre de S.E. hago público y notorio a todos los moradores de esta America el establecimiento del nuevo gobierno por el qual a excepción de los Europeos todos los demás avisamos, no se numbran en calidad de Yndios, Mulas, ni Castas, sino todos generalmente Americanos. Nadie pagará tributo, ni habrá esclavos en lo sucesivo, y todos los que tengan, sus amos seran castigados. No hay cajas de Comunidad, y los Yndios percibirán la renta de sus tierras como suyas propios en lo que son las tierras. Todo Americano que deva qualquiera cantidad a los Europeos no está obligado a pagarsela; pero si al contrario deve el Europeo, pagará con todo rigor lo que deva al Americano".

(Alfonso Teja Zabre, Morelos) (9)

Estas disposiciones evidentemente no sólo iban contra los peninsulares, sino contra aquellos criollos que habían impuesto la esclavitud en sus haciendas y habían arrebatado las tierras a los indios.

Por otro lado, la intención de estas reformas, no solo era de orden político, sino también de identidad cultural. La religión no era un obstáculo para alcanzar la unidad política, antes al contrario una necesidad imprescindible por defender la identidad nacional. Nadie como ellos había entendido la síntesis necesaria de la independencia entre la transformación social radical y la unidad político-cultural de la nueva nación.

En el pensamiento de Morelos se resumen estas ideas patrióticas a que llegó la conciencia religiosa mexicana en esos años. La patria había adquirido una connotación más allá del lugar del nacimiento, a la que había quedado reducida con la ideología criolla, se había transformado ahora en el sentimiento sagrado que se tiene por la tierra, por aquellos que trabajan la tierra. La prueba de ello, es que bajo el estandarte de Guadalupe, se agruparon todos los pueblos indígenas de diferentes orígenes étnicos, y asimismo todas las castas, sin distinción de su condición social o laboral.

En "Los Sentimientos de la Nación", se expresa esta ideología popular, que podemos resumir en los siguientes puntos:

- 1). La independencia total y definitiva de la "América Mexicana", al mismo tiempo, su libertad organizada en gobierno democrático.
- 2). La separación del Estado de la Iglesia. Puesto que la única ley válida será la emanada del Congreso Constituyente, y el dogma religioso sólo se sostendrá por la jerarquía eclesiástica. (El 12 de diciembre junto al 16 de septiembre quedan declarados fechas de gloria nacional).
- 3). La introducción de reformas sociales como leyes constitucionales. Contra la esclavitud y la explotación laboral, en favor de la educación, de la propiedad (individual y colectiva), etc. (Ver: Morelos. Los Sentimientos de la Nación)

Sin embargo, el proyecto nacional y popular que impulsaron Hidalgo, Morelos y Guerrero, fue derrotado. Ninguna orden religiosa

ningún clérigo vuelve a tener la proyección que ellos tuvieron. Es la misma Iglesia "Indiana", la que condena, excomulga y castiga a los curas rebeldes, en alianza con el conjunto de la oligarquía criolla. Durante el siglo XIX, la lucha interoligárquica se desarrollará entre liberales y conservadores por el control del estado. Pero ni unos ni otros, representarán un interés popular, ambos grupos eran representantes de los propietarios, de los grandes y medianos propietarios agrícolas o comerciantes, distanciados por el predominio de sus privilegios locales.

Durante el movimiento reformista, las masas no se ven identificadas con la lucha de los liberales, al contrario, ven amenazadas sus tierras, sus derechos políticos y sus creencias religiosas. El liberalismo mexicano lejos de levantar las reivindicaciones revolucionarias del campesinado para expropiar los latifundios, negaba a las comunidades indígenas, considerándolas como objeto de expropiación y despojo. Aunque en su discurso ideológico predominaba el acento en la pequeña propiedad, los liberales fomentaron el desarrollo de la gran propiedad agrícola capitalista y su unificación con el capital comercial y usurero.

Por otro lado, los conservadores sosteniendo el viejo modelo de la oligarquía virreynal, pretendían industrializar el país sosteniéndose en las antiguas relaciones de propiedad de la tierra y en los insostenibles privilegios de las corporaciones eclesiásticas y militares. El permanente despojo de las tierras indígenas y el peso opresivo de los impuestos religiosos (el diezmo), los divorciaban también de los intereses populares. La Iglesia Mexicana se con

vertía así en la defensora de los intereses más atrasados de la oligarquía criolla y llegaba al extremo de entregar la nación al Imperialismo Francés, escindiendo la conciencia religiosa de los intereses nacionales.

Pero el nuevo estado nacional, surgido de la guerra antimperialista e impulsado por el proyecto político liberal, es incapaz de dar una alternativa al vacío religioso creado por la Iglesia Mexicana. Y más bien, impulsa la inmigración de protestantes. Pero el protestantismo había nacido como elemento desintegrador del carácter comunitario de la religión. Era cierto que esta ideología ayudaba a la separación de la Iglesia y el Estado, pero disgregaba en un país como el nuestro, toda obra pública, fomentando el espíritu de secta y el culto al individuo, por lo que no podía convertirse en un factor de unidad en la sociedad mexicana.

La unidad político-cultural alcanzada por las sociedades preamericanas y cuyo objetivo había sido el proyecto nacional-popular de los insurgentes, había de ser aplazado para mejores tiempos.

Durante la revolución de 1910, el símbolo religioso de la guadalupana vuelve a mostrar su vitalidad en el escudo de los sombreros campesinos, pero ya no son los curas rebeldes los que guían el movimiento, sino dirigentes precisamente campesinos como Villa y Zapata. Por primera vez en nuestra historia, líderes de extracción netamente popular, iletrados, no intelectuales orgánicos como Hidalgo o Morelos, alcanzan a tener una dimensión nacional. Esto no significa que no hayan habido líderes de este origen en la lucha de nuestro pueblo, los

hubo, y no pocos, pero todos ellos nunca alcanzaron esa dimensión, por ejemplo, Jacinto Canek, Cecilio Chi, José María Cajeme, El Tigre de Alica, etc.

Como hemos apuntado anteriormente, el proyecto nacional-popular encabezado por Zapata y Villa es derrotado, y su liderazgo nacional ante las masas populares es sustituido por la dirigencia --burguesa, es decir, Carranza, Obregón, Calles y demás.

Una vez más las reivindicaciones sociales del pueblo son relegados a los ajustes del nuevo modelo económico impulsado por la burguesía nacional. Pero al mismo tiempo, el nuevo estado nacionalista aplica una reforma agraria "a cuenta gotas", con el objetivo de crear un sector campesino incondicional a su política. Esto sucede similarmente en el movimiento obrero con las reformas laborales y los espacios de poder concedidos a los sindicatos. Pero cuando -- el estado imbuido por "el nacionalismo revolucionario", pretende regir intelectual y espiritualmente la vida de la sociedad mexicana, convirtiendo la ideología de estado en la única tolerada: Educación obligatoria y gratuita, Educación "socialista" y suspensión del culto religioso. Entonces, es cuando la intelectualidad y el pueblo responden en su contra. Lógica respuesta a ello fue la Autonomía Universitaria y la Rebelión Cristera, la primera alcanzada en 1929 y la segunda llevada a cabo entre 1926 y 1929.

La rebelión cristera ha sido presentada en la historia por la ideología dominante, labor es la que contribuyeron los comunistas, como una rebelión reaccionaria y clerical, destinada a entregar la

nación al imperialismo y al Vaticano. El historiador Jean Meyer en su libro "La Cristiada", ha puesto justamente en tela de juicio las opiniones anteriores. Ahí demuestra que la composición social principal del movimiento eran peones y campesinos sin tierra o con poca tierra, no como se ha pretendido hacer pasar como una rebelión de los latifundistas y hacendados.

Si la rebelión tiene su propagación principal en el occidente del país, aunque extendiéndose desde Zacatecas hasta Oaxaca, no resulta vana la coincidencia histórica de que en esas zonas se careció de un liderazgo agrario arraigado popularmente, durante la revolución del 10; y si en cambio, fueron zonas de apoyo fundamentales de los constitucionalistas, cuya orientación agraria siempre fue limitada y ambigua. Entonces, si los cristeros se enfrentaron a los agraristas, "hijos predilectos del régimen", no fue precisamente porque estuvieran en contra de la reforma agraria, sino porque ésta sólo privilegiaba a un sector de ellos.

Por otra parte, si la causa que se le atribuye a este movimiento, fuese principalmente el fanatismo religioso de las comunidades campesinas de occidente, renuentes al cambio y a las transformaciones agrarias; como podría explicarse que el nuevo impulso de la reforma agraria en el país, haya comenzado curiosamente en Michoacán (punto central de la región occidental) durante el período de Lázaro Cárdenas.

Lo interesante es que la misma Iglesia no es la que inicia ni concluye este movimiento religioso, es más, el mismo Papa lo lleva a

condenar. Son las juventudes católicas junto a líderes campesinos - los que inician la guerra de guerrillas contra el gobierno. Y cuando los obispos mexicanos, por acuerdo de Roma y la embajada norteamericana, negocian con el gobierno callista la reapertura de las iglesias, el mando real de la lucha armada ya no está en sus manos y la rebelión continúa, pese a la Iglesia y al Estado, varios meses - después.

La cristiada es un movimiento religioso, sin líderes, éste es un asunto de la máxima importancia. Todo mundo renuncia a su liderazgo, ni el obispo de México, ni los generales disidentes (Serrano y Gomez), ni los intelectuales o los partidos disidentes (Vasconcelos o el Partido Comunista Mexicano), ni siquiera el general Gorostieta, - quien solo cumple un papel técnico militar y nunca llega a tener - una autoridad moral o política en el movimiento.

En la cristiada, las masas populares son abandonadas a su propia suerte, sus banderas descalificadas e incomprendidas, su rebelión considerada como una manifestación de la barbarie y del fanatismo más -- atrasado en contra del progreso y la nueva civilización impulsada por el estado posrevolucionario.

Lo cierto es que La Cristiada, fue un movimiento de masas sin intelectuales orgánicos a su altura, una inmensa rebelión espiritual - de un pueblo, cuyas banderas sociales y políticas habían sido arrebatadas por sus enemigos, cuyas banderas e ideales propios estaban desvirtuados para ellos, aunque su rebeldía se cifra de esas mismas banderas rotas, la lucha por la tierra y la libertad política.



Lo único que les quedaba como auténticamente propio a las masas y que no reivindicaba el nuevo régimen, eran sus creencias religiosas, su fé en la utopía milenarista de un reino de justicia e igualdad, "El Reino de Cristo". Por ello, con toda la magia y radicalidad supersticiosa que esto lleva consigo, con todo su fanatismo, la Cristiada representaba un gigantesco esfuerzo, un esfuerzo desesperado y heroico por cierto, quizás el último de las grandes insurrecciones de la época, para defender la conciencia de un pueblo que amenazaba ser subyugada por un sistema ajeno a él. En el pensamiento religioso, tardaría y primitivamente, vivía la conciencia nacional, si bien adulterada y utilizada por tirios y troyanos, por el clero reaccionario y los generales "revolucionarios"; pero con la fuerza suficiente para existir por sí misma, aunque fuera subterráneamente. La Cristiada fue la rebelión de los fantasmas que yacían soterrados en la conciencia nacional al ser avasallada por el laicismo y el nacionalismo burgués del nuevo estado.

Si el líder intelectual y político de la oposición más importante de la época; José Vasconcelos, "el Ulises Criollo", no fue capaz de comprender y encabezar esa rebelión popular; fue porque el desarrollo intelectual del país no había alcanzado una afinidad con el espíritu de nuestro pueblo, porque el pensamiento científico e intelectual continuaba siendo criollo y no nacional. A la par, la ideología proletaria no abandonaba su carácter gremial o sectorial (sectario). Sólo la guía de la ortodoxia olvidaba su responsabilidad por nacionalizarse. Por esto mismo, optó por aliarse al gobierno y

lucnar en contra de los cristeros. La ideología proletaria no podía dirigir ninguna revolución, porque no era una ideología nacional, si no la de una clase, que por otra parte había llegado a acuerdos conciliadores con el estado burgués a quien apoyaba.

Si la guadalupana había sido un mito de unidad nacional, el Cristo Rey escindía a la nación del estado. Por esto, era sumamente peligroso para la estabilidad del nuevo régimen, no resulta extraño pues, que en la siguiente década de la rebelión, especialmente durante el período presidencial de Cárdenas, el estado reorientara su política agraria y cultural, dándole un giro populista.

La fusión entre religión prehispanica y occidental a través del culto a la tierra divinizada en la imagen de la Virgen de Guadalupe, no era propiamente un mito mesiánico, el Cristo Rey, podríamos decir, ya lo representaba. El pensamiento religioso del pueblo mexicano había evolucionado a su exigencia milenarista sin tener todavía profetas que lo guiaran.

La insurrección popular de 1810 y la de los cristeros en los años '20 de este siglo, muestran una asombrosa coincidencia en su capacidad de unidad interétnica y social, independientemente de regiones o jefes locales. Ni siquiera la revolución del '10 muestra tanta homogeneidad cultural. El arraigo popular de sus luchas y la tragedia de éstas, nos muestra como la conciencia religiosa de nuestro pueblo ha caminado por una vía diferente a la aparición y consolidación de las instituciones eclesióásticas y políticas. U en otras palabras, no es lo mismo religión que iglesia, como tampoco, conciencia nacional que estado nacional.

Hoy en día, la Teología de la Liberación en América Latina re presenta un intento por recuperar ese espíritu popular y comunitario de la religión, que ha sido excluido por las jerarquías eclesiásticas oligárquicas. En varios países del continente, vgr: Perú, Brasil, El Salvador; es ya un movimiento de masas, pero en nuestro país aún no adquiere esa dimensión.

Su orientación crítica ante la ortodoxia del Vaticano, y la maduración intelectual y política en la que se perfila América Latina, parece indicar que este movimiento puede tener bastante influencia en las próximas insurrecciones populares de este continente y jugar un papel claramente revolucionario.

### Religión y Conciencia

Decía Ludwig Feuerbach que "el sentimiento es el órgano esencial de la religión", y que la "esencia de Dios" no se expresaba sino en la "esencia del sentimiento", porque la devoción piadosa, es decir, la fé, tenía su máxima expresión en los sentimientos. - Concluía su idea de la siguiente forma:

"El sentimiento es el poder más independiente y más diferente de tí: se encuentra en tí y a la vez sobre tí; es tu esencia más propia, pero que te domina como si fuera otro ser: en una palabra, es tu Dios. ¿Cómo quieres entonces distinguir de este ser otro ser objetivado en tí? ¿Cómo quieres ir más allá de tu sentimiento?".

Estas eran las palabras de un filósofo materialista a principios del siglo XIX, que examinaba el fenómeno de la religión como una expresión de la conciencia humana y no de algo ajeno a ella.

Un siglo más tarde Karl Jung concebía que:

"La mayor parte de la psique del hombre es inconsciente, y lo inconsciente tiene dos contenidos: el que es parte de la experiencia del sujeto, que se olvidó o reprimió, y el que nunca fue consciente, o sea, el legado propio de la humanidad. Llamó al primero inconsciente personal y al segundo, el inconsciente colectivo o arquetípico". (11)

(El Universo Sagrado de la Serpiente)

El psicoanálisis ponía en evidencia que lo religioso era también una manifestación del inconsciente del hombre, y que su elaboración iba más allá de su experiencia personal o de su conciencia.

Decía Jung:

"En mi opinión desde el punto de vista de la verdad psicológica, toda teoría científica, por sutil que sea, posee en sí menos valor que el dogma religioso, y ello por el simple motivo de que una teoría es por fuerza abstracta y exclusivamente racional, al paso que el dogma expresa por su imagen una totalidad irracional..".

(Psicología y Religión) (12)

La ciencia también crea sus dogmas, pero son de naturaleza distinta a los dogmas religiosos. Los dogmas científicos no duran el mismo tiempo que los dogmas religiosos, porque unos están regidos por las leyes de la conciencia y los otros por las leyes del inconsciente.

Por ejemplo, la adaptación o incorporación de la metafísica prehispánica en la religión cristiana no responde a necesidades temporales o artificiales para hacer sobrevivir una ideología determinada, como fue el caso del "indigenismo" criollo, sino se debe a causas más profundas del inconsciente de los pueblos, a leyes internas que rigen su inconsciente y que algún día serán históricamente definidas, pero que van más allá del hecho histórico concreto en el que aparecieron como dogmas o se expresaron, conscientemente.

Al parecer en el inconsciente, la actividad de lo irracional, en este caso, las apariciones milagrosas de la Virgen de Guadalupe, demuestra un mayor apego a la realidad del nuevo ser social que se estaba creando, es decir: la mexicanidad, mucho más de lo que conscientemente se pudiera haber hecho, por ejemplo, las especulaciones intelectuales del criollismo sobre el apostolado de Santo Tomás Quetzalcóatl. Esto no representa de ninguna manera, que la conciencia no pueda influir en este proceso, lo que pasa es que la conciencia religiosa solo puede dirigir racionalmente este proceso en el momento en que los elementos religiosos que ha creado el inconsciente ya están formados y no antes.

De la primera aparición guadalupana en la psique popular (1531) a su expresión consciente, como punto de partida propio, en el grito de Dolores (1810), transcurrieron 300 años. Hicieron falta tres siglos de colonización para que se fusionaran en el inconsciente colectivo de nuestro pueblo, los elementos religiosos de occidente y de mesoamérica, base ideológica necesaria para que la religión actuase -

como una forma legítima de la conciencia nacional.

Decimos entonces, que el dogma es una idea irracional, pero no cualquier idea irracional es un dogma, de ser así cualquier loco podría crear dogmas a su antojo; el dogma tiene sus leyes propias, -- tiene su historia, su lógica, aparece para satisfacer ciertas necesidades históricas y sociales del inconsciente humano. Por eso, la conciencia no puede suprimir estos dogmas, aunque los desmienta científicamente, mientras ellos no dejen de cumplir su función social -- específica en la psique humana no dejarán de existir. Por ejemplo, los dogmas que daban contenido al mito de Coatlicue hoy nos son ajenos, pero no así los dogmas que dan contenido al mito guadalupano.

"Estas ideas (los dogmas) --nos dice Jung-- no fueron inventadas nunca; nacieron cuando la humanidad no había aprendido aún a emplear el espíritu como actividad que se ajusta a -- fines. Antes de que los hombres aprendieran a producir -- pensamientos, los pensamientos vinieron. No pensaron, sino que percibieron su función espiritual. El dogma se asemeja a un sueño que refleja la actividad espontánea y autónoma de la psique objetiva, de lo inconsciente". (Ibid.) (12)

Las revelaciones divinas como la inspiración poética tienen un proceso similar a la producción de los dogmas, de los milagros. La poesía es un sueño realizado, es decir, el encuentro consciente con el proceso de gestación inconsciente. En este sentido, el arte hace un puente entre ambos momentos de la psique, cristaliza aquello que era desconocido y que escondía el inconsciente, y revela la naturaleza real de la conciencia.

La religión y el arte aparecen entonces juntos, como parte de la emoción común de una sociedad, pero existen procesos distintos - en su formación. Mientras que para el arte hay dos momentos de su realización, que ya hemos estudiado:

a) el de su expresión como realidad histórica temporal, cuyo origen social y nacional puede ser definido precisamente; y

b) el de su concreción histórico-pasional como valor estético universal, que pasa a ser parte del patrimonio común de la humanidad.

Recordemos por otra parte, que el valor universal no significa que sea un valor eterno, sino que adquiere una dimensión mayor a la de su origen histórico, lo trasciende. No hay leyes eternas, pero - la historia tiene un curso, determinado por leyes específicas que la transforman.

En la religión este proceso parece estar invertido:

a) en el primer momento el dogma expresado no puede ser definido precisamente por su origen histórico, el mito guadalupano es mutuamente europeo y americano, sin embargo su expresión es parte de la realidad histórico-temporal, el virreinato;

b) en el segundo momento, cuando su concreción histórico-pasional, ha llevado al dogma a su conversión en símbolo nacional, e s - cuando se nos revela su verdadero origen histórico y social. Pero - en realidad es el momento en que alcanza su universalidad, puesto - que los mexicanos entran al mundo de la cristiandad, nacionalizando su religión.

Es aquí cuando el mito religioso se convierte en un mito revolucionario, y cuando la conciencia religiosa se convierte en conciencia nacional.

"el hombre es un animal metafísico -nos dice J.C. Mariátegui- no se vive fecundamente sin una concepción metafísica de la vida. El mito mueve al hombre en la historia. Sin un mito la existencia del hombre no tiene ningún sentido histórico."

(El Alma Matinal). (13)

El mito proviene de una necesidad esencial del inconsciente por reafirmar la identidad del ser social que lo ha creado y al mismo -- tiempo justificar su acción por la cual se realiza o se libera. Cuando cumple esa función social el mito es revolucionario, no importa -- que este mito se sostenga en dogmas irracionales, o sea una manifestación del inconsciente, no importa que este mito sea una expresión de la conciencia religiosa y no de la conciencia científica.

"La emoción revolucionaria.. es una emoción religiosa", nos dice Mariátegui en el mismo texto, "Los motivos religiosos se han desplazado del cielo a la tierra. No son divinos: son humanos, son sociales". En el mismo sentido Gramsci denominaba a la filosofía de la praxis, al marxismo, -como una "religión laica". Y concluye que:

"Las masas, como tales, sólo pueden vivir la filosofía como una fe. Basta imaginar la posición intelectual de un hombre del pueblo; se ha formado con opiniones, con convicciones, con criterios de discriminación y normas de conducta. Todo sostenedor de un punto de vista opuesto al suyo, si -- es intelectualmente superior a él, sabe argumentar mejor -- sus razones, lo mete en el saco lógicamente, etc. ¿Debe por esto cambiar el hombre del pueblo sus convicciones? ¿Debe --



cambiarlas porque no sabe imponerse en la discusión inmediata? Pero entonces debería cambiar de convicciones cada día, cada vez que encontrase a un adversario intelectualmente superior. ¿En qué elementos se funda, pues, su filosofía? ¿En que elementos se funda, especialmente, su filosofía en la forma de norma de conducta, la que tiene más importancia para él? El elemento más importante es, sin duda, de carácter no racional, de fe. ¿Pero fe en quién, en qué? Especialmente en el grupo social a que pertenece, en la medida que piensa globalmente como él." (El materialismo histórico..)(14)

Lo irracional, lo inconsciente, no puede dejar de existir a voluntad del individuo o de la sociedad; puede dominarlos, es cierto, pero también puede y debe ser organizado por la conciencia, por la razón. Sólo en este momento la voluntad política revolucionaria, - puede ser movida por un mito, abriendo los horizontes de la conciencia, permitiéndole comprender mejor su destino, desarrollando o ahondando aún más su racionalidad objetiva. De esta forma lo inconsciente o parte de él, se transforma en consciente, o en otras palabras, lo consciente amplía su dominio. Aunque de otra forma, lo inconsciente se teje en lo consciente, imantándolo de mayor fuerza. De ahí que el mito tienda una especie de puente entre ambos, y adquiera cierta "razón" de existir, como "fuerza material transformadora". Aunque el mito puede hacer prevalecer lo irracional y pierde así su razón histórica.

tal fue lo que sucedió con el mito guadalupano, una vez que fueron derrotados los ejércitos populares de Hidalgo y Morelos. Este mito pasó a convertirse en bandera de los criollos y más tarde del -

partido conservador y de la intervención extranjera.

Pero no puede dejarse de reconocer que la conciencia religiosa a través del guadalupanismo, creó una nueva moral nacional, una fe patriótica. Si no hubiese destruido la vieja moral, en este caso la moral colonialista, sin destruir su autoridad, la insurrección popular no hubiese tenido futuro, no hubiese podido dejar bases ideológicas para una nueva civilización.

La función social y psíquica que pueda tener un mito depende del contenido de la nueva civilización que se vaya a construir. Los grandes mitos religiosos no responden a una gran ignorancia o falta de conciencia de un pueblo; al contrario, son manifestaciones de una profunda sabiduría espiritual de los pueblos, que se expresa sin rodeos en sus acciones revolucionarias. Como sintetiza magníficamente Mariátegui:

"El impulso vital del hombre responde a todas las interrogaciones de la vida antes que la investigación filosófica. - El hombre iletrado no se preocupa de la relatividad de su mito. No le sería dable siquiera comprenderla. Pero generalmente encuentra, mejor que el literato y que el filósofo su propio camino. Puesto que debe actuar, actúa. Puesto que debe creer, cree. Puesto que debe combatir, combate. - Nada sabe de la relativa insignificancia de su esfuerzo en el tiempo y en el espacio. Su instinto lo desvía de la duda estéril. No ambiciona más que lo que puede y debe ambicionar todo hombre: cumplir bien su jornada".

(El Alma Matinal). (13)

Pero si la acción del mito no se funda en la actividad intelectual de una sociedad, sino en su pasión espiritual, en su fé; existe

como decíamos anteriormente, el grave riesgo de que la crítica racional no sólo sea relegada para un mejor momento, sino incluso perseguida y ocultada, por las nuevas instituciones ideológicas y políticas que se apoderen del legado del mito revolucionario. El ejemplo de los partidos proletarios y la ortodoxia marxista son muestra clara de ello. José Revueltas en su crítica a los procesos de Moscú decía lo siguiente, refiriéndose a la militancia de base del PCM:

"A estos militantes sanos -en tanto no se corrompían o eran corrompidos de algún modo por la maquinaria dogmática del partido- no se les dejaba adquirir aquello que constituye la fuerza, la potencia real del pensamiento: la capacidad de examen. Para ellos sería su enemigo todo aquel que hiciera vacilar su fe y por eso no razonaban. No eran capaces de asumir el desnudo sufrimiento de la razón, porque habían preferido permanecer cubiertos con las vestiduras tales: una armadura mística en una batalla religiosa contra un cierto dios. No era posible hablar con ellos sino dentro de los límites de ese dios, pese a que ellos creían estar combatiendo contra todos los dioses. Más allá de esos límites temblaban del increíble pavor de caer en la rejía. Sobre ellos se sustentaba la casta de los grandes sacerdotes, los dogmáticos conscientes, los burócratas con victos y largamente insensibilizados por la impiedad de pequeñas y retorcidas verdades, que no eran sino el fruto de una siniestra y fría revelación irracional. -Gracias a estos militantes sanos y limpios, abnegados, modestos y fieles, es por lo que el partido existe -clamaban los sacerdotes. Cierto, gracias a ellos existía el partido. Lo que los sacerdotes callaban es que existía mal; es decir, que no existía como lo que debería ser. -Prefiero estar equivocado con el partido a tener razón en su contra -añadían los

espantosos clérigos, la mirada muerta y fría dentro del vacío de sus ojos sin alma." (Los Errores, 1964). (15)

Así como el mito puede jugar un papel revolucionario, así también puede convertirse en un obstáculo para el cambio. Con la Cruz las comunidades cristianas primitivas se rebelaron contra el Imperio Romano. Pero también con la Cruz, el Imperio Español impuso el colonialismo en América. Con la hoz y el martillo se liberó el pueblo ruso del Imperio Zarista. Pero también con la hoz y el martillo, la Unión Soviética invadió Checoslovaquia y Afganistan.

Sin duda, la cuestión del mito ya no podía ser resuelta simplemente por un análisis histórico del pensamiento religioso. Había más de fondo, algo que no solo contemplaba el manejo del mito, sino de todas y cada una de las formas de la Conciencia Nacional. Un elemento que las relacionaba y les daba cohesión en una línea ideológica específica. Y esto no podía ser otra cosa mas que: el poder.

"Los procesos de Moscú planteaban en este sentido -continúa Revueltas- un problema del todo nuevo ante la conciencia de los comunistas; el problema del poder y la verdad histórica. Dentro de determinadas circunstancias el poder y la verdad histórica se separan, se alejan uno de otro, hasta que llega el momento en que se contraponen y se excluyen violentamente en el terreno de la lucha abierta. Entretanto la verdad histórica, al margen del poder, se halla desvalidada, sin amparo y no dispone de ningún otro recurso que no sea el poder de la verdad, en oposición a todo lo que representa como fuerza compulsiva, instrumentos represivos, medios de propaganda y de más, la verdad del poder." (Ibid.) (15)

## NOTAS BIBLIOGRAFICAS

## CAPITULO IV

## La religión en la historia nacional

- (1). José Carlos Mariátegui, "El factor religioso", 1928, Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana, Casa de las Américas, Cuba, 1963, "La religión del Tahuantinsuyo", pp. 143-150, "La conquista católica", pp. 150-165.
- (2). José Hlatelpas, "Ipan Toltecayotl" (Sobre la Toltequidad), 1981, El Chalchihuite de Hlatelpas, Ediciones Artesanales del - Sawarabi, 1982, p.1.
- (3). Miguel León Portilla, "Flores y Cantos: lo Único verdadero en la tierra". Capitulo III, Ideas Metafísicas y teológicas de los Nahuas, en Filosofía Nahuatl, 1956, UNAM, México, 1959, pp. 142-147.
- (4). Bartolomé de Las Casas, Capitulo CXXVII, Apologética Historia, 1552, F.C.E., México, 1965, pp. 438.
- (5). Jacques Lafaye, "Nuestra Señora de Guadalupe de Extremadura", Quetzalcóatl y Guadalupe, 1974, F.C.E., México, 1977, pp. 303-311.

- (6). Justino Fernandez, "Coatlicue", Estética del Arte Mexicano, UNAM, México, 1954, pp. 123-124.
- (7). Ciro Cardoso, "La formación del Estado y las políticas económicas (1821-1880)" de San Juan Victoria y Velazquez Ramirez, México en el Siglo XIX, Nueva Imágen, México, 1980, pp.66-76.
- (8). José Mansicidor, "El problema social", Hidalgo el Intelectual, Trilogía Histórica, 1940, D. C., Tomo VI, Gobierno del Edo. de Veracruz, 1980, pp. 190-204.
- (9). Alfonso Teja Zabre, "La obra política de Morelos", Morelos Colección Austral, Espasa-Calpe, México, 1946, pp. 146-149.
- (10). Ludwig Feuerbach, "La esencia del hombre", La esencia del cristianismo, 1830, Juan Pablos, México, 1971, pp. 15-24.
- (11). Mercedes de la Garza, "Sobre el simbolismo religioso", El Universo Sagrado de la Serpiente entre los Mayas, UNAM, México, 1984, pp. 14-21.
- (12). C.G. Jung, "El dogma y los símbolos naturales", Psicología y Religión, 1937, Paidós, España, 1981, pp. 61-105.
- (13). José C. Mariátegui, "El hombre y el mito", El alma matinal y otras estaciones del hombre, 1928, Obras, Tomo I, Casa de las Américas, Cuba, 1982, pp. 412 a 420.

- (14). Antonio Gramsci, "Relaciones entre la ciencia, la religión y el sentido común", El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce, 1930, Península, España, 1972, pp.15-37.
- (15). José Revueltas, Capítulo XV y XXIII, Los Errores, 1964, - ERA, México, 1979, pp. 125-126; y 223-224.

B I B L I O G R A F I A  
G E N E R A L



## BIBLIOGRAFIA GENERAL

- Althusser, Lous, La filosofía como arma de la revolución, 1968, Cuadernos de Pasado y Presente, México, 1974.
- Anderson, Perry, El Estado Absolutista, 1974, SXXI, México, 1979.
- Arguedas, José María, Formación de una Cultura Nacional Indoamericana, 1952-1970, S.XXI, México, 1975.
- Bachelard, Gaston, La formación del espíritu científico, 1948, S.XXI, México.
- Bunge, Mario, La Ciencia, su método y su filosofía, 1957-59, Ed. Siglo Veinte, Argentina.
- Cardoso, Ciro, México en el siglo XIX, Nueva Imagen, México, 1980.
- Cardoza y Aragon, Luis, Pintura Mexicana Contemporánea, UNAM, México, 1953.
- Caruso, Igor, Psicoanálisis, Marxismo y Utopía, 1974, S.XXI, México.
- Colletti, Lucio, El marxismo y Hegel, 1969, Grijalbo, México, 1977.
- Comte, Augusto, La filosofía positivista, 1848-52, Porrúa, México 1979.

Conde del, Teresa, Antología Crítica de José Clemente Orozco, UNAM, México, 1983.

Connaughton Hanley, Brian, España y Nueva España ante la crisis de la modernidad, SEP/FCE, México, 1983.

Cuesta, Jorge, Poemas, Ensayos y Testimonios, 5 Tomos, recopilación Luis Mario Schneider, UNAM, México, 1981.

Díaz Polanco, Hector, La Cuestión Etnico-Nacional, Editorial Línea, México, 1985.

De la Maza, Francisco, El guadalupanismo mexicano, 1953, SEP/FCE, México, 1984.

Engels, Federico, Del socialismo utópico al socialismo científico 1892; Ludwig Feuerbach y el Fin de la Filosofía Clásica Alemana, 1888, Obras Escogidas de Marx y Engels, Progreso, Moscú.

Fanon, Franz, Los Condenados de la Tierra, 1961, FCE, México, 1963.

Fernandez, Justino, Estética del Arte Mexicano, 1954, UNAM, México. La Pintura Moderna Mexicana, 1964, Pormaca, México. Orozco, Forma e Idea, 1942, Porrúa, México, 1956.

Feuerbach, Ludwig, La esencia del cristianismo, 1830, Juan Pablos, México, 1971.

- Foucault, Michel, La arqueología del saber, 1969, S.XXI, México, 1970.
- Freud, Sigmund, Introducción al Psicoanálisis, 1915-1917, Alianza Editorial, España, 1967.
- Garza de la, Mercedes, El Universo Sagrado de la Serpiente entre los Mayas, UNAM, México, 1984.
- Gines de Sepúlveda, Juan, Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios, 1550, FCE, México, 1941.
- Gramsci, Antonio, El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce, 1930. Los intelectuales y la organización de la cultura, 1930, Literatura y vida nacional, 1916-20. Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el estado moderno, 1930. En Cuadernos de la Carcel, Juan Pablos, México, 1975.
- Hegel, G.W.F., Fenomenología del Espíritu, 1807, FCE, México, 1966. El concepto de religión, 1830, FCE, México, 1981.
- Jung, C.G., Psicología y Religión, 1937, Paidós, España, 1981.
- Kosik, Karel, Dialéctica de lo Concreto, 1963, Grijalbo, México, 1967.
- Lafaye, Jacques, Quetzalcóatl y Guadalupe, 1974, FCE, México, 1977.

- Las Casas, Bartolomé, Apologética historia, 1552. Tratados, 1552 FCE, México, 1965.
- Lenin, Vladimir Ilich, ¿Quiénes son los amigos del pueblo?, 1895, S.XXI, México, 1975. ¿Qué hacer?, 1902, Ed.Lenguas Extranjeras, Pekin. Materialismo y Empiriocriticismo, 1908, Ed.Progreso, Moscú.
- León Portilla, Miguel, La filosofía náhuatl, 1956, UNAM, México, 1959. Ioltecatoytl, aspectos de la cultura náhuatl, 1980, FCE, - México.
- Lukacs, Historia y conciencia de clase, 1922, Grijalbo, México, - 1969.
- Lu Sin, Cultura y Sociedad en China, 1923-1936, Grijalbo, México, 1972.
- Mao Tsetung, Intervenciones en el Foro de Yenan sobre arte y literatura, 1942, Textos escogidos, Ed. Lenguas Extranjeras, Pekin.
- Mansicidor, José, Trilogía Histórica, 1940, D.C., Tomo VI, Gob. - del Edo. de Veracruz, México, 1980.
- Mariátegui, José Carlos, Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana, 1928, Casa de las Américas, Cuba, 1963. El alma matinal y otras estaciones del hombre, 1928, Obras, Tomo I, - Casa de las Américas, Cuba, 1982.

Morelos, José María, Sentimientos de la nación, 1813, en Los Universitarios, Vol XIII, Número 29, Sept. 1985, México.

Neruda, Pablo. Confieso que he vivido, 1973, Origen/Planeta, México 1985.

Orozco, José Clemente, Textos de Orozco, UNAM, México (1916-1949), UNAM, 1983. Apuntes Autobiográficos, 1940, SEP, México, 1966.

Palerm, Angel, Antropología y marxismo, 1973-79, Nueva Imagen, México, 1980.

Paz, Octavio, El laberinto de la soledad, 1950, FCE, México, 1959.

Ponce, Anibal, ¿El marxismo sin nación?, 1927-1938, Antología de Oscar Terán, Cuadernos de Pasado y Presente, México, 1983.

Ramos. Samuel, El perfil del hombre y la cultura en México, 1934. Colecc. Austral, Espasa-Calpe, México 1970.

Revueltas, José, Cuestionamientos e Intenciones, 1950-1975, D.C., Tomo 18, Era, México, 1978. Dialéctica de la Conciencia, 1970-75, U.C., Tomo 20, Era, México, 1982. Ensayo sobre un proletariado sin cabeza, 1960-61, D.C., Tomo 17, Era, México, 1980. Los Errores, 1964, D.C. Tomo 6, Era, México, 1979.

Rodríguez Prampolini, Ida, Coloquio Internacional de Xalapa, 1982. Iconografía del Arte Contemporáneo, UNAM, México.

Hulfo, Juan, Pedro Páramo, 1955, FCE, México.

Sánchez Vazquez, Las ideas estéticas de Marx, 1965, Era, México.

Filosofía de la Praxis, 1967, Grijalbo, México, 1980.

Ilatelpas, José, El Chalchihuite de Ilatelpas, Ed. Artesanales - del Sawarabi, 1982.

Teja Zabre, Alfonso, Morelos, 1946, Colecc. Austral, Espasa-Calpe, México.

Vallejo, Cesar, Crónicas, (1915-1926), Tomo I, (1927-1938), Tomo 2, Recopilación Enrique Ballón Aguirre, UNAM, México, 1985.

Vasconcelos, José, Ulises Criollo, FCE, Letras Mexicanas, 1982.

La Raza Cósmica, 1948, Colecc. Austral, Espasa-Calpe, México.

Zea, Leopoldo, Filosofía de la Historia Americana, 1978, FCE, Méx.

América como conciencia, 1953, UNAM, México, 1983.