

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

POSGRADO EN LINGÜÍSTICA

ANÁLISIS DE LAS CONSTRUCCIONES DISCURSIVAS DE AZTLÁN

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRÍA EN LINGÜÍSTICA APLICADA

PRESENTA

NIURKA ISABEL PASSALACQUA OLIVERA

DIRECTORA DE TESIS:

MTRA. MONIQUE VERCAMER DUQUENOY

México, D. F.

2006



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 esta 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.

A Fernando

Sin su mirada profunda, su comentario atinado y el poder compartirlo, este trabajo no hubiera sido posible. A él, mi compañero de otras vidas, le dedico este trabajo.

Para Alejandra

Su capacidad de asombro y su intenso deseo de aprender me llena de entusiasmo y de ganas para seguir adelante. Que mejor investigadora que ella.

Agradecimientos

Quiero agradecer antes que nada a mi esposo por haber soportado este proceso con paciencia, siempre proveyendo apoyo incondicional. Gracias a sus sugerencias y comentarios este trabajo se ha enriquecido y ha llegado a buen término. También quiero agradecer a la Maestra Monique Vercamer Duquenoy por su gran apoyo. Agradezco de igual manera a mis sinodales: Maestro Leonardo Herrera cuyos comentarios hicieron de mi texto un documento pulcro, muchas gracias. A la Dra. Nattie Golubov por su contribución sobre todo al último capítulo, fue gracias a su crítica que lo reformulé y le di otro giro que creo le vino bien. Finalmente al Dr. Benjamín Mayer por su apoyo, entusiasmo y su juicio tan alagador y al Dr. Dietrich Rall por dedicarle parte de su tiempo a mi trabajo y leerlo con atención, encontrando las debilidades del texto pero al mismo tiempo contribuyendo con sus valiosos comentarios.

Índice

Dedicatoria	i
Agradecimientos	ii
Sinopsis	iii
Introducción	4
Marco conceptual	5
Estructura de la tesis	8
La Arqueología del saber	9
Las epistemes	13
CAPITULO I. AZTLAN Y EL EDIFICIO DE LA HISTORIA	16
1.1. Episteme Renacentista	16
1.2. Las construcciones de Aztlán en los discursos del siglo XVI	19
1.2.1. Aztlán en Diego Durán	25
1.2.2. La transformación de los aztecas	29
1.2.3. La construcción de Aztlán y la construcción de la identidad	34
1.3. La identidad en las crónicas indígenas del siglo XVI-XVII	35
1.4. Contra las epistemes: ¿es posible encasillar a todos?	42
1.5. Conclusión del primer capítulo	46
CAPITULO II. ESTADOS UNIDOS Y MEXICO	51
2.1. Episteme Clásica	51
2.2. Los aventureros ingleses: primeros acercamientos	55
2.3. Las construcciones discursivas del indio y del español	58
2.4. Hacia los verdaderos intereses	62
2.5. Espacios epistemológicos	64
2.6. El puritanismo inglés	66
2.7. El proceso de salvación	70
2.8. Conclusión del segundo capítulo	74
CAPITULO III. LOS CHICANOS	77
3.1. Episteme Moderna	77
3.2. Analogía y sucesión en “chicano”	81
3.3. Retiro y retorno del origen: la historia	82
3.3.1. Historia de la literatura norteamericana y de la nación norteamericana	83
3.3.2. Historia de los chicanos en Estados Unidos: Nacimiento de Aztlán	88
3.3.3. Construyendo una identidad	94
3.4. Duplicado empírico-trascendental	98
3.5. La historia de la literatura chicana: Tatum el gran creador	102
3.6. Conclusión del tercer capítulo	108
CONCLUSION	112
BIBLIOGRAFIA GENERAL	118

Sinopsis

Este trabajo trata de explicar la evolución del concepto de Aztlán y su transformación a través del estudio de las epistemes renacentista, clásica y moderna, descritas por Michel Foucault en su modelo genealógico de análisis discursivo. Se pretende mostrar la discontinuidad de este concepto en particular, puesto que ha sido utilizado en los sesenta por el movimiento chicano como un símbolo de unidad de la comunidad mexico-americana en los Estados Unidos de Norteamérica. Por lo tanto, su construcción invoca una serie de valores, los cuales pretendo demostrar no son intrínsecos a la naturaleza del concepto de Aztlán; por el contrario, afirmo que la construcción de este concepto muestra no una continuidad sino muchas discontinuidades que se contraponen a los valores que se ensalzaron alrededor de este símbolo.

Introducción

He leído de la pluma de un historiador de fuste que los escritores y los pensadores de vanguardia de los años sesenta y setenta han hecho reinar el terror en el uso del lenguaje y que es preciso restaurar las condiciones de un debate fructífero imponiendo a los intelectuales una manera común de hablar, la de los historiadores.

Jean-François Lyotard, La posmodernidad explicada a los niños.

En este trabajo, trataré de elaborar un análisis no a partir de un edificio temático, no de una ciencia, ni de un objeto de las ciencias o de las historias, sino de un elemento cuyos fundamentos se desmoronan a cada paso y cuyas formaciones discursivas que lo engloban tampoco pretendieron conformar un todo unificador. Me he planteado trabajar específicamente con “Aztlán” para penetrar después a través de este “mito” en la construcción del discurso “chicano” de los años sesenta. Realmente la labor será de cortes sincrónicos y diacrónicos, ya que trabajaré alrededor de las huellas de Aztlán dejadas por los diversos discursos en la misma época pero también cruzándolas. Aztlán aparece primero como lugar de origen de los antiguos mexicanos y posteriormente se retoma durante los sesenta como símbolo para fundamentar un movimiento social y político organizado por líderes mexico-americanos que radicaban en los Estados Unidos. Aztlán funge entonces como un símbolo de unidad y de identidad para los mexico-americanos, símbolo que me propongo analizar a través de su génesis.

Para la realización de este trabajo me apoyo principalmente en el modelo de Michel Foucault que presenta en dos de sus obras: *Las Palabras y las cosas* y *La Arqueología del saber*. En ambos textos el autor muestra cómo funciona el análisis arqueológico y genealógico. En la primera obra sienta las bases para el análisis del conocimiento a través del uso de las epistemes renacentista, clásica y moderna. En la segunda muestra los elementos desde donde puede hacerse

el análisis de las unidades discursivas y plantea de manera general la forma en que puede elaborarse esta arqueología.

Marco conceptual

Un gran debate se suscitó durante la década de los sesenta y setenta en el mundo: por una parte, teníamos la efervescencia de grupos sociales en diferentes partes del globo levantando sus voces contra la opresión de los grupos más poderosos; por la otra, teníamos un grupo de intelectuales que desarrollaron un pensamiento que cuestionaba a la sociedad en general. A este pensamiento ciertos intelectuales lo bautizaron como el pensamiento posmoderno. Según Josep Picó el pensamiento de los sesenta y setenta podía dividirse en tres: a) la teoría crítica, representada por Habermas; b) los post-estructuralistas franceses, también conocidos como los propiamente post-modernistas y c) la sociología americana representada por Daniel Bell.

Esta es una de las clasificaciones que se hicieron del pensamiento posmoderno, pero existen otras que incluso resultan contradictorias y algunas son críticas de dicho pensamiento (Von Beyme, 1984; Rella, 1995; Lyotard, 1990; Deleuze y Guattari, 2004; del Barco, 1994; y Mauricio Beuchot, 1996).

Aunque cualquier intento por ubicar el modelo desarrollado por Michel Foucault en una línea o tradición de pensamiento cae inevitablemente en la paradoja, ya que por una parte, su genealogía¹ aparece como una crítica a la modernidad —razón por la cual se le quiere ubicar dentro de alguna de las casillas del pensamiento posmoderno—; y por otra parte, otros autores (Beuchot, 1996; Lemert y Gillan, 1982) no están de acuerdo con ubicarlo dentro de esta línea y más bien definen sus primeros trabajos como posestructuralistas, diferenciando esta posición de la del posmodernismo. Tampoco hay acuerdo en cuanto a considerar al posmodernismo y al

¹ Retomada de La genealogía de la moral de Nietzsche.

posestructuralismo como si fueran una misma línea. Lemert y Gillan (1982: 1) nos indican que Foucault no puede ser ubicado dentro de ninguna tradición, puesto que él mismo negó cualquier adhesión: “[...] he renounced his structuralism [...] Some authors fit categories. Foucault does not”. Igualmente Klaus Von Beyme lo menciona dentro de su descripción del pensamiento político posmoderno pero hace hincapié en que, “El pensamiento fragmentado de la nueva construcción de teorías políticas no es accesible fácilmente al esfuerzo de buscar coincidencias de los enfoques, métodos, figuras de pensamiento e imágenes del mundo” (1984: 319).

Foucault ha sido considerado con una posición ambivalente en el posmodernismo, pues su trabajo no es una propuesta que reemplace a la modernidad, su finalidad es solamente describirla. Si bien su trabajo es una crítica al pensamiento moderno, no propone un paradigma que lo reemplace, y en este sentido es importante recordar que los paradigmas no son una unidad continua y homogénea como bien lo define Von Beyme: “La evolución de un paradigma a otro estuvo ligada a recaídas en la antimodernidad, retornos a la premodernidad y anticipaciones a la postmodernidad” (1984: 319). El deseo de integrar el pensamiento de Foucault a una tradición es una reducción que nos retorna al pensamiento moderno clásico. La postmodernidad conservó, amplió y radicalizó los cuatro elementos de la diferenciación desarrollados durante la modernidad: teoría y praxis, evolución e historia, método de concordancia y de diferencia, diferenciación de los subámbitos de la sociedad renunciando a una perspectiva jerárquica y a una primacía de la política. Por lo tanto, el análisis del discurso adscrito a este pensamiento característico de la postmodernidad debe tomar en cuenta todos estos elementos de la diferenciación, pero en especial el método de la concordancia y diferencia, el cual nos prevee de evitar cualquier reducción de los discursos teóricos (Von Beyme, 1984).

Por otra parte, ubicar las primeras obras de Foucault dentro de la corriente posestructuralista —donde la mayoría de sus comentaristas lo han ubicado— sería también

contradictorio pues toda su labor consistía en no encasillar el discurso dentro de un todo unificador, lo cuál yo estaría abiertamente haciendo al presentarlo dentro de esta corriente. Según Edward Said (2000), sí podemos encontrar influencias: el trabajo de Michel Foucault y el del grupo de intelectuales posestructuralistas franceses se desarrolló bajo la influencia del pensamiento de Marx, Freud y Nietzsche. Aunque a éste último, debido a su posición radical, se le considera como posmoderno (Vattimo, 1990). Haciendo todas estas aclaraciones del caso y solamente con fines meramente metodológicos, mi trabajo en particular, siguiendo el pensamiento foucaultiano, podría ubicarse dentro del análisis del discurso, específicamente el análisis de las formaciones discursivas a nivel del enunciado.

Como bien lo dice Malmberg (1964) esta área aparecerá como una de las temáticas estudiadas dentro de lo que más tarde se conoció como la lingüística aplicada, cuyas preocupaciones estribaban mayormente en la generación de trabajos ligados a la enseñanza de las lenguas. Todas estas nociones (análisis, discurso, lingüística, por mencionar sólo las más relevantes) quedan en suspenso desde el mismo momento en que caen en el suelo fértil de este trabajo de investigación, por lo cual, y consecuente con mis planteamientos, ni Foucault ni este trabajo se ciñen a tradición alguna. Este último es una propuesta de diferenciación, no de unificación.

No es una tarea fácil la que me he propuesto en este trabajo, por lo tanto quiero advertir al lector que es un intento, una aproximación a un análisis del discurso que pretende ser genealógico, en el sentido de recorrer un camino lineal, si se quiere, aparentemente continuo para mostrar sus discontinuidades. Por otra parte, este análisis también pretende ser arqueológico pues es menester desmontar el edificio en ruinas de los discursos que encierran a Aztlán. A diferencia de los dominios temáticos que fueron construídos en el Occidente, de este lado, en la América Latina, donde las construcciones fueron más endebles; muchas quedaron truncadas, otras

perecieron en su primer intento de interpretación, otras se retomaron parcialmente, e incluso de algunas sólo se tomó un elemento conveniente y un contexto pertinente. Es vital hacer esta diferenciación, puesto que Foucault trabajó con formaciones discursivas, sistemas epistemológicos.

Estructura de la tesis

Siguiendo este esquema de ideas, en el primer capítulo pretendo mostrar a través de cortes sincrónicos y diacrónicos la construcción discursiva de “Aztlán” en la episteme renacentista, explorando desde códices hasta crónicas españolas y también mexicanas que forman parte de la literatura colonial; este análisis es antecedido por una descripción de la episteme retomando las ideas de Foucault al respecto. Así repetiré este orden para las epistemes clásica y moderna; capítulo segundo y tercero respectivamente.

En el segundo capítulo ahondaré en los textos producidos por los ingleses recién llegados a tierras americanas (crónicas de viaje), en búsqueda de las primeras construcciones del “otro” desde la mirada de los ingleses (piratas, bucaneros, pastores, viajeros), todos ellos con una mirada teñida de tintes religiosos y políticos.

Finalmente, en el tercer capítulo analizaré dos aspectos: la “historia” de los chicanos contada por los norteamericanos que detentaban el poder de la escritura y crearon una historia de la literatura norteamericana; y la “historia” contada por “ellos” mismos. Discutiré esta idea, la idea de lo propio, de lo original, la creación de la identidad y su manifestación en los textos literarios e históricos chicanos.

A continuación aclaro los términos que utilizaré como medios metodológicos, así como la definición de la arqueología y de la genealogía a partir de Foucault.

La Arqueología del saber

A modo de introducción solamente me referiré a los elementos básicos que estoy tomando de la obra de Foucault, *La Arqueología del saber*, con el objetivo de aclarar el uso que haré de ellos. Ya que serán la base de este trabajo, me propongo determinar las unidades del discurso. Para la realización de esta tarea existen tres nociones o categorías de las que espero poder deshacerme o al menos cuestionar abiertamente. No deseo tomarlas como ya por dadas, sino suspender sus conceptos a fin de liberarme de sus restricciones. Estas nociones son las de influencia, desarrollo y evolución, y la noción de mentalidad —lo cual a su vez me obliga a suspender la idea de libro y obra y abocarme a la descripción pura de los acontecimientos discursivos, es decir, ¿cómo ha aparecido ese enunciado y ningún otro en su lugar?

Dentro del estudio de las formaciones discursivas se plantean varios problemas. Los enunciados diferentes en forma constituyen un conjunto si se refieren a un solo y mismo objeto. En el caso de “Aztlán” veremos diversas formas como códices, historias, crónicas e ilustraciones, puestas todas en un mismo nivel. La singularidad por lo tanto no tiene que ver con el objeto sino con el espacio en el que diversos objetos se perfilan y se transforman. La idea fundamental es la búsqueda de la regla de emergencia simultánea de los objetos que en ella se nombran o describen, es decir, la determinación de todo un juego de reglas que hacen posible la aparición de objetos.

Es preciso entonces definir un grupo de relaciones entre los enunciados: forma y tipo de encadenamiento. No existe un tipo definido y normativo de enunciación sino formulaciones de niveles diferentes y de funciones heterogéneas, para ligarse y componerse en una especie de texto ininterrumpido. Esta continuidad construída alrededor del objeto es lo que se va a definir a través del análisis.

No se plantea como objetivo de esta investigación la búsqueda de un sistema de conceptos permanentes y coherentes. Ciertamente es posible que exista una unidad discursiva en ellos, sin

embargo, no es una tarea en este tipo de análisis el buscar la relación entre estos elementos; por el contrario, se propone investigar estos conceptos en su emergencia simultánea o sucesiva, de desviación, conocer la distancia que los separa y su incompatibilidad.

Puede también hipotetizarse que existen otras formas de reagrupar los enunciados, describir su encadenamiento y mostrar sus formas unitarias: identidad y persistencia de los temas. Sin embargo, se definirán las temáticas más bien como posibilidades estratégicas diversas que activan temas incompatibles o incluso la incorporación de un mismo tema a conjuntos diferentes. La idea es poder marcar una regularidad: un orden en su aparición sucesiva, correlaciones en su simultaneidad, posiciones asignables en un espacio común, un funcionamiento recíproco, transformaciones ligadas y jerarquizadas. Este análisis estudiaría las formas de repartición, describiendo sistemas de dispersión. Si se logra describir este sistema, hablamos de una formación discursiva y reglas de formación que serían las condiciones a las que se someten los elementos de esa repartición.

Entonces se impone también un orden del discurso, donde el sistema, ya conocido como formación discursiva, será dividido en partes para su análisis. Se procederá a encontrar las marcas para conocer la formación de: los objetos, las modalidades enunciativas y los conceptos. Estas tres partes en las que se divide el discurso a nivel enunciativo contendrán a su vez compartimentos que permitan determinar las discontinuidades que los caracterizan.

En cuanto a la formación de objetos, se hace necesaria la determinación de las superficies primeras de emergencia que permitirán conocer a partir de dónde se construye el objeto, luego se ubicarán las instancias de delimitación que se encuentran íntimamente ligadas a los dominios o temáticas donde pondremos en suspenso las categorías de conceptos como ciencias o historias. Estas instancias tienen que ver con la institucionalidad que limita este discurso. Posteriormente se les indicará sus rejillas de especificación, es decir, son los sistemas según los cuáles puede

oponerse, agruparse, clasificarse, entroncarse, se hacen derivar los diferentes “Aztlán”; por ejemplo, origen, historia e identidad en el siglo XVI y aún en la actualidad.

La formación de las modalidades enunciativas trata de mostrar quién habla, quién tiene el derecho y goza de los privilegios al hacerlo, y los ámbitos institucionales desde donde se habla. La posición del sujeto se determina en cuanto a la situación que ocupa en relación a los dominios o grupos de objetos. También se especifica la posición que ocupa el sujeto dentro de la red de informaciones. Estas posiciones cambian con el tiempo y se transforman de acuerdo con la red de relaciones que se encuentre en juego.

Para determinar la formación de los conceptos, Foucault elaboró tres formas de sucesión: ordenaciones de las series enunciativas, tipos de dependencia de los enunciados y esquemas retóricos. En este sentido, no voy a trabajar en esta área puesto que, como veremos en el análisis Aztlán se ha construido más bien dentro de las formaciones discursivas no como un concepto sino como un pozo cuya profundidad pareciera albergar tipos diferentes de construcciones. Es decir, no se formó como concepto. Un concepto requiere la configuración del campo enunciativo y constituye formas de coexistencia dentro de diversos campos: el de presencia, concomitancia y el de dominio de la memoria.

Foucault menciona que para el análisis de la formación de conceptos es importante tomar en cuenta los procedimientos de intervención, y con éstos se refiere a una gama muy amplia que incluye: técnicas de reescritura, métodos de transcripción, modos de traducción, así como medios para acrecentar la aproximación y delimitación de la validez de los enunciados (restricción extensión, transferencia de un tipo de enunciado a otro campo de aplicación, métodos de sistematización de proposiciones y métodos de redistribución de enunciados que se recomponen). Veremos que aunque Aztlán en sí mismo no sigue las reglas de la formación de conceptos, muchos de estos procedimientos de intervención se encuentran implícitos en el análisis.

La última advertencia tiene que ver con el orden del discurso. Aunque voy a usar libremente los conceptos desarrollados por Foucault en las obras ya mencionadas, en ningún momento voy a seguir un orden pre-establecido como el que él presenta en la *Arqueología del saber*. En algunos momentos los elementos de análisis se encontrarán yuxtapuestos con la finalidad de lograr una mejor comprensión de su proceso de construcción. Pensemos que la construcción de los objetos no siguió un orden específico ni que este análisis pretenda mostrar que así se hizo, no es el objetivo del trabajo en ningún momento. Todo lo contrario, deseo enfatizar la idea de que las construcciones son discontinuas, los objetos van adquiriendo capas espesas de formaciones discursivas hasta convertirse en una amalgama dura y cuya visibilidad ya no es transparente. Es por demás opaca y perdemos de pronto de vista cómo se fue conformando, lo que a su vez nos hace perder de vista lo efímero de su definición y lo inconstante de su discurso.

Las epistemes

En *Las palabras y las cosas* se describen las tres epistemes que desde el siglo XIX y hasta mediados del siglo XX caracterizaron la definición de la verdad en los discursos de la ciencia occidental. Michel Foucault define por “episteme” al conjunto de prácticas jurídicas, científicas, sociales y políticas que hacen posible la formulación de un saber científico en las sociedades modernas. Viene siendo el esquema que siguen estos discursos con la pretensión de ser discursos científicos verdaderos, que Foucault define como: “los códigos fundamentales de una cultura, los que rigen su lenguaje, sus esquemas preceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas [y] fijan de antemano para cada hombre los órdenes empíricos con los cuales tendrá algo que ver y dentro de los cuales se reconocerá” (2004: 5). La episteme está

constituída por una red sumamente compleja de relaciones que permiten la emergencia simultánea de condiciones para la formación de los enunciados.

En el caso particular de Aztlán, me interesa ubicarlo dentro de su sistema de dispersión. Este sistema está asentado en lo que se constituyó como historia. Voy a seguir este camino no con el afán de reconstruir una identidad y tampoco una alteridad, sino con el objetivo de desestabilizar esa construcción para conocer la gramática subyacente que la fundamenta. Foucault nos dice que “el otro” aparece en los espacios problemáticos o distorsionadores para la identidad de un grupo social, y en este sentido quiero analizar esta construcción a partir de varias miradas. En cada una de las epistemes aparecen diferentes construcciones desde diferentes modalidades enunciativas. Así, veremos que en la episteme renacentista Aztlán aparece en el discurso de los aztecas, quienes describen su propio origen; pero también tenemos el discurso español que interpreta estos textos y añade, comenta y describe a partir de otros discursos (orales, y pictográficos). A partir del texto interpretado entonces se construyen identidades y se siembran los objetos que más adelante serán retomados en la época moderna por los discursos liberadores de los sesenta, no ya en México sino en los territorios de los que fueron despojados por los Estados Unidos.

Aztlán es una de estas construcciones que se ha transformado dentro de la historia hasta convertirse en el eje central de un movimiento social que aparece en el marco de las luchas sociales de los sesenta en los Estados Unidos de Norteamérica. Este movimiento será el de los “chicanos”, una lucha que inicia con las huelgas de California y los levantamientos en el suroeste del país y que posee características muy distintas a la lucha de los negros, cuya característica era asociarse con movimientos religiosos como los promovidos por Martin Luther King o Malcolm X, o a la lucha de las mujeres por el derecho al voto. Una de las características que la distingue es la construcción de un discurso unificador en torno a la idea de un origen común, de un pasado

que los ancla a Estados Unidos como sede de su tierra originaria, por lo tanto como verdaderos dueños de los territorios de los que fueron despojados.

La idea central de este trabajo no es reconstruir Aztlán y devolverle su validez como lugar original ni como fuente de legitimación de la posesión de un territorio, por el contrario, es mostrar la discontinuidad de la construcción de uno de los símbolos más importantes de su discurso. Es preciso mostrar las heterogeneidades dentro de esta genealogía del objeto para llegar al discurso de los sesenta e irrumpir en el centro mismo del objeto y suspender toda la construcción que subyace detrás de él. Es imprescindible encontrar la regla de la emergencia simultánea del objeto e identificar las rupturas de los enunciados. De esta forma podemos fundamentar un sistema de dispersión.

La necesidad de realizar esta labor radica en desplazar la idea de unidad y continuidad, idea dañina desde su fundamento pues pretende generar un discurso de verdad que inevitablemente cae en la exclusión. La pretensión de verdad y de unidad es excluyente en sí misma, lo que obliga a plantear una crítica basada en la diferencia y con ella el respeto a la heterogeneidad. De igual modo un discurso homogéneo es un discurso excluyente y, por lo tanto, no es representativo de un grupo, puesto que un grupo no es tampoco un todo coherente y unitario, sino es amplio heterogéneo y diverso.

La arqueología permite visualizar en toda la extensión este proceso de construcción hacia un todo coherente, el cómo se va edificando este edificio, desde dónde y por qué. Permite ampliar la mirada ya no hacia lo dicho sino hacia lo no dicho, posibilita descomponer los discursos pre-establecidos como verdaderos y cuyas bases parecían tan sólidas como la ciencia, la cual también queda descuartizada ante la descripción de las reglas de formación de sus objetos, conceptos y modalidades enunciativas.

Este trabajo es en todo sentido desarticulador de conceptos pero sobre todo de uno en particular: la identidad. Recorreré este camino siguiendo la huella de Aztlán hipotetizando que me lleve no a un lugar sino a ninguno porque finalmente la meta no es saber quiénes somos, sino saber que lo que creímos estar seguros de ser quizás no somos y que quizás tampoco es importante averiguarlo.

CAPÍTULO I: AZTLÁN Y EL EDIFICIO DE LA HISTORIA

En este primer capítulo voy a introducir la episteme renacentista descrita por Foucault. A través de las características que describe en esta episteme voy a traspasar los textos que formaron parte del periodo renacentista y donde se menciona a Aztlán como punto de origen de los aztecas. Dentro de estos textos tendremos códices, mapas, memoriales, historias y crónicas.

1.1. Episteme Renacentista

Como lo describe Foucault, la episteme del siglo XVI se caracteriza por las cuatro similitudes: la *convenientia*, la *aemulatio*, la analogía y el juego de las simpatías. Estas cuatro formas de las similitudes conforman el concepto de semejanza. Será la semejanza justamente la que permitirá el desarrollo de la exégesis y la interpretación de los textos. Sin embargo, este mundo comprendido a través de sus relaciones de semejanza no queda del todo abierto a la comprensión, que se logrará solamente gracias a las *signaturas*.

Para Foucault las *signaturas* son aquellas marcas visibles o a veces no tan visibles que se encuentran en las cosas del mundo. Estas marcas son las que hacen posible la traducción de la cosa en un objeto comprensible. El mundo entonces era un conjunto de objetos todos señalados a través de huellas, palabras oscuras, caracteres, cifras, dibujos, todo aquello que pudiera mostrar su identidad. Estas marcas o signaturas conforman un gran libro abierto a la lectura y a la interpretación de estos grafismos, son las señales que Dios mismo puso para los estudiosos de aquella época, para hacerles posible la tarea de interpretar el mundo.

De allí la relevancia de la hermeneútica como forma de comprensión, entendida según Foucault como “conjunto de conocimientos y técnicas que permiten que los signos hablen y nos descubran sus sentidos[...]” y de la semiología como “conjunto de conocimientos y técnicas que

permiten saber dónde están los signos, definir lo que los hace signos, conocer sus ligas y las leyes de su encadenamiento[...]" (2004: 38). Entonces la naturaleza no aparece como algo incomprendible, por el contrario, está entregada a nosotros para nuestro escrutamiento, es necesaria solamente la hermeneútica y la semiología para su comprensión, aunque la superposición de ambas llevará a un desplazamiento que hará imposible que las semejanzas coincidan.

Esta abertura o desplazamiento llevará a que exista una distancia entre lo semejante y lo que le es semejante. Por tanto, el juego de las semejanzas será un juego indefinido donde los elementos semejantes se enlazarán a través de la suma, una acumulación permanente de semejanzas; así se buscarán analogías que confirmen al infinito la semejanza de la semejanza de la semejanza. Esta problemática llevará a que el juego de las semejanzas duplicadas funcione en todos los dominios, creando límites reales. Estos límites irán desde el macrocosmos hacia arriba y hacia abajo, las profundidades de la tierra. Entre estos límites es donde será posible el juego de las semejanzas duplicadas.

Por tanto, es consecuencia que los conceptos de microcosmos y macrocosmos en el siglo XVI fueran bastante utilizados, sobre todo se impondrá como tarea determinar su relación. Esto provocó que *divinatio* y *eruditio* (magia y erudición) se encontraran en un mismo nivel, como formas de comprensión. Conocer es interpretar, en tanto el mundo es un conjunto de signos abiertos y dispuestos a su desciframiento. Toman relevancia las magias naturales durante el siglo XVI y el XVII en tanto había la necesidad de relacionar las marcas. Por otra parte, el saber nos remitía a las similitudes. La magia formaba parte ya de la adquisición del saber.

En este momento surge una forma especial de ver la realidad y de construirla. "No existe diferencia alguna entre las marcas visibles que Dios ha depositado sobre la superficie de la tierra, a fin de hacernos conocer sus secretos anteriores, y las palabras legibles que la Escritura o los

sabios de la Antigüedad, iluminados por una luz divina, han depositado en los libros salvados por la tradición.” (Foucault 2004: 41). Entonces la herencia escrita es vista como la naturaleza misma, son signos también, por tanto están en el mismo nivel de desciframiento, así su forma de comprensión: *divinatio* y *eruditio* también se encuentran en un mismo nivel, conforman una misma hermeneútica.

La verdad se encuentra presente, por tanto, en todas estas marcas, sin importar que estén visibles sobre las cosas o sobre pergaminos o en bibliotecas, y es tan antigua como la misma institución de Dios. Entre marcas y palabras no existe diferencia de aceptación ni de autoridad, en este sentido la naturaleza misma y el verbo se cruzan formando un gran libro único que se encuentra abierto para quien sepa leerlo.

Aquí cobra importancia el lenguaje, que es visto también como cosa natural. Su estudio se encuentra en un nivel medio entre las figuras visibles de la naturaleza y las disciplinas esotéricas, su disposición epistemológica como gramática se ubica en esa misma posición. El lenguaje es un signo total y absolutamente verdadero pero además transparente de las cosas mismas puesto que les es semejante. Las lenguas son análogas al mundo mismo, su relación no es de significación; entonces su valor de signo y de duplicación se superponen.

Ahora nos preguntamos, ¿cuál sería entonces el papel de la escritura? Dentro de esta visión, la tarea fundamental de los siglos XVI y XVII es colocar en espacios visibles todas estas semejanzas a manera de acumulación, así surgen los proyectos enciclopédicos. Éstos serán un espacio común donde el cruce entre el lenguaje y las cosas se hará posible, lo que a su vez presupone el privilegio absoluto de la escritura. Durante el Renacimiento la escritura formará parte fundamental de Occidente. Gracias a la imprenta, la escritura se convertirá en uno de los más grandes acontecimientos de la cultura occidental. Así es como el lenguaje adquiere otra naturaleza: la de ser escrito.

La verdad solamente es posible en la escritura. Dios mismo confió la ley a las tablas, no a la memoria. Y la verdadera palabra sólo puede encontrarse en un libro. El esoterismo del siglo XVI también está hecho de escritura y no de palabra. Esta primacía de la escritura explica también la presencia de dos formas paralelas del saber del siglo XVI, la repetición y el comentario. Ambas formas van a aparecer permanentemente juntas durante la escritura. “Así pues, saber consiste en referir el lenguaje al lenguaje; en restituir la gran planicie uniforme de las palabras y de las cosas. Hacer hablar a todo. Es decir, hacer nacer por encima de todas las marcas el discurso segundo del comentario. Lo propio del saber no es ni ver, ni demostrar, sino interpretar.” (Foucault 2004: 48).

La tarea que se impone es la de restituir el discurso original pero lo único posible es sólo aproximarse a él a través del discurso de la semejanza, creando entonces relaciones infinitas de similitud a través de la interpretación. “El comentario, se asemeja indefinidamente a lo que comenta y que nunca puede enunciar...” (Foucault 2004: 49). En esto encontramos la analogía con la naturaleza, que encuentra permanentemente signos semejantes para explicarla, ya que por sí misma no puede ser conocida y los signos siempre serán similitudes. Esto genera una relación al infinito con la única esperanza de poder llevarla a un texto, siendo ésta la tarea del comentario, cuya escritura algún día revelará a través de la interpretación toda su verdad.

1.2. Las construcciones de Aztlán en los discursos del siglo XVI

Antes de iniciar quiero hacer algunas aclaraciones. Para poder realizar este análisis es preciso utilizar las palabras, aunque estoy convencida que ellas se escapan totalmente de la precisión y del sentido que queremos darles. Sin embargo, esto no quiere decir que no las usaré, simplemente que desde el momento en que estoy realizando un análisis de conceptos y de construcciones discursivas, quizás puede parecer que me encuentre ante la necesidad de explicar todas y cada

una de ellas. Como es lógico, ese tipo de análisis sería tedioso y absurdo, mi objeto de estudio será solamente la construcción de Aztlán y quizás en otro momento podré estudiar construcciones del otro (conceptos como indígena o español por ejemplo). Al inicio de este análisis utilizaré palabras que construyen “identidades” entre comillas, pero continuaré el uso de las mismas sin comillas. El uso de las comillas la primera vez significa que son construcciones y que en ningún momento estoy avalando estos conceptos. Sé que detrás de ellos existe toda una representación, al utilizar estas palabras no estoy ni evaluando ni juzgando, simplemente las utilizo como referencias.

Dentro de la episteme del siglo XVI y como objeto del discurso producido por “indígenas” y por “españoles” aparece Aztlán. Dentro del primer tipo de discurso tenemos los códices, mapas, memoriales, historias y crónicas y dentro del segundo tipo tenemos también crónicas e historias. La aparición de Aztlán se revela ya en la Tira de la Peregrinación o Códice Boturini. Los códices son los primeros libros pictográficos “escritos” por los habitantes de Mesoamérica, son pictográficos ya que utilizan imágenes para representar sonidos y palabras, también dibujos con escenas “históricas”. Sus temas eran muy variados, ya fueran del orden económico, social, religioso e histórico.

En el siglo XVI los españoles destruyeron muchos de estos libros, y aún a pesar de esta gran pérdida se conservaron algunos y otros fueron copiados por los indígenas durante el siglo XVI, justamente para evitar su pérdida total.¹ Los códices copiados tratan de imitar la tradición indígena pero dentro de estos códices conocidos como poshispánicos encontraremos glosas, es decir, comentarios en los márgenes de los códices, donde se observa el uso del latín o del español en muchos casos. La lectura de estos libros no se realiza palabra por palabra. Los códices son

¹ Aunque Christian Duverger (1987) en *El origen de los aztecas* nos dice que esta leyenda negra es sólo eso, una leyenda, y que muchos de los textos sí se lograron recuperar. La prueba está en que podemos estudiarlos.

complementarios al relato oral, cuya importancia era vital pues la tradición histórica se construía a través de ambos discursos: el oral y, como ayuda visual, el escrito (pictográfico).

Los códices muestran un sistema de signos de dos tipos, este sistema conforma la palabra dibujada, que se encuentra en una relación de semejanza con las cosas y los seres. El primer tipo de glifo representa las cosas dentro de esta relación de semejanza, y el segundo es del tipo compuesto y conforma una palabra, se lee en secciones, y cada una de ellas es una sílaba. El lenguaje de estos códices es el náhuatl, lengua en la cual abundan las palabras compuestas. La cosa representada en los códices debía no solamente ser semejante, sino debía tener la cualidad de significar por sí misma el sonido que la representaba. Además la temporalidad estaba representada por líneas que unían los signos. La singularidad de los códices hacía pues de su interpretación un conocimiento privilegiado. Antes de la conquista existían escuelas especializadas donde se aprendía a leerlos, se llamaban calmecac, y su acceso era muy restringido.

La episteme renacentista que llegó en el siglo XVI con la conquista no se corporizó solamente a través de las huestes de conquistadores, por una parte fueron protagonistas los líderes de la conquista y, por la otra, posteriormente lo fueron las diferentes órdenes religiosas. La lectura de las semejanzas sólo era posible a través de la escritura, y no teniendo los indígenas un sistema “escrito”, de acuerdo a lo que era conocido como escritura en el mundo occidental, la primera objeción estaba dada: su lengua no tiene escritura.

Esto lleva al desarrollo de toda una tarea, la cual consta primero de la recopilación de los textos indígenas y posteriormente a su interpretación y su traslado a la escritura. No bastaba con tener el texto original, pues era considerado como parte de la naturaleza misma, no era un texto sino eran objetos cuyas marcas permitían su interpretación y que debían documentarse, eran signaturas. Su existencia por sí misma no era suficiente ni relevante sin su traslado a un texto que

lo comentara. El comentario funge entonces no como glosa marginal sino como interpretación, explicación pero además acumulación de otros datos obtenidos a través de otras fuentes en un intento por reconstruir una continuidad que sin duda ya había sido una de las tareas propuestas por los mismos indígenas.

La continuidad como constitución de una temporalidad no parece ser solamente una característica de la episteme occidental. También en los códices que refieren Aztlán se observa la necesidad de crear una continuidad histórica. En el Códice Azcatitlán aparecen las escenas anteriores a la salida de Aztlán y con ellas los rituales y sacrificios que los mexicas tuvieron que realizar como preparativo para la salida de Aztlán. Esto nos muestra la intención clara de referir el inicio de un nuevo periodo en su historia, desde ese momento se inicia el comienzo de los años, como si no existiera un pasado. Pero además, ¿qué subyace tras esta necesidad? Estos discursos fueron escritos por personalidades que ostentaban el poder, pues eran los únicos que podrían haber tenido este conocimiento –como expliqué anteriormente, la lectura y escritura de los códices era una habilidad sólo concedida a una élite. Los intereses del grupo en el poder suponían la necesidad de crear una continuidad que sirviera como fundamento para legitimar la posesión de los territorios que ocupaban.

Esto se visualiza claramente en las versiones opuestas que se conocen sobre la salida de Aztlán, la de Cristóbal del Castillo y la de Alvarado Tezozómoc. El primero sostiene que los que salieron de Aztlán eran macehuales huyendo de la opresión de los aztecas (2000: 91). Mientras que Alvarado Tezozómoc (1975: 15-16) relata que el tlatoani de Aztlán tenía dos hijos, el mayor era quien mandaba sobre los cuextecas y el menor sobre los mexicas. Al morir su padre, el mayor tomó todo el poder y el menor se sintió despojado, por lo cual decidió salir de la isla y llevarse a

los mexicas con él.² Podemos analizar ambas versiones a partir de las modalidades enunciativas. Cristóbal del Castillo era heredero de los pueblos oprimidos y sojuzgados por los aztecas mientras Alvarado Tezozómoc era descendiente de los tlatoque de México. Obviamente el primero reivindicaba para su beneficio la idea de que no eran históricamente gobernantes sino pobres oprimidos que al hacerse los más ricos y poderosos, se convirtieron en unos usurpadores, por lo cuál su gobierno no les pertenecía por derecho. Alvarado Tezozómoc por el contrario legitimaba nuevamente el derecho de los mexicas a gobernar pues siempre habían sido históricamente los gobernantes. ¿Por qué? Más adelante veremos cómo Alvarado se identifica con un grupo, él se considera un noble mexica.

En este sentido, la Tira de la Peregrinación es básica para la comprensión de este suceso, pues plasma por una parte la continuidad del viaje de un solo grupo, siendo que del lugar original partieron siete grupos; por otra parte, muestra que este viaje fue dirigido nada menos que por uno de los dioses: el dios de la guerra Huitzilopochtli. Finalmente, aparecen las señales que el dios mismo les indica, comprueban que este territorio que habitaban les pertenecía por derecho divino, aunque al llegar ya otros lo estaban habitando. El afán expansionista de los mal llamados “aztecas”, pues al salir de Aztlán ellos mismos decidieron llamarse mexicas, requería un discurso que legitimara tanto las posesiones apropiadas por la fuerza, como el poder violento que ostentaban. Además de asumir el poder a través de la fuerza, crearon un discurso que apoyara esta violencia.

² [...]Este rey tenía dos hijos suyos, y en cuanto se muere, luego ya por esto establéceles por señores a sus mencionados hijos. Del primogénito no se sabe bien el nombre; él será su señor de los cuextecas. Y el menor, el mexicano, nomás era de su nombre Chalchiuhtlatonac, dánsele a él los mexicanos, será el rey de ellos el mencionado Chalchiuhtlatonac. 20. Y cuando ya es rey de ellos, de los mexicanos, Chalchiuhtlatonac, y luego por ello aborrecía a su hermano mayor, el rey de los cuextecas, y decía: “pues no puede ser; uno sólo será el rey de ellos, de los mexicanos; pues nomás a todos los gobernaré yo, a los mexicanos.” 21. [...] luego allí dijo el Mexi, el Chalchiuhtlatonac: “amigos nuestros”, les dijo a los mexicanos, “ya por eso vinimos, ya por eso salgamos hacia acá de nuestra morada Aztlán”, y por eso luego le obedecieron los mexica. Alvarado Tezozómoc (1975) p. 15-16.

¿No estamos acaso ante la misma actitud en la actualidad? ¿No vivimos acaso en una sociedad donde algunos grupos tienen el poder y crean un discurso que los legitime? ¿No será que exista una propensión natural a la exclusión? El discurso de los códices es excluyente, desde el momento en que inician el peregrinaje muestran “su” historia, se apartan de los otros grupos y son “ellos” los que realizan un viaje dirigido por un dios, donde todos los contratiempos y guerras que libran son presagios divinos de un futuro grandioso. El canibalismo, cuyo uso se da después de la salida de Aztlán y no antes, es una costumbre que adquieren en el entorno de la guerra justificada por la presencia de Huitzilopochtli.

Aztlán entonces aparece referido de distintas maneras. ¿Cómo sabemos que Aztlán es Aztlán y no otro lugar? Realmente en el análisis del discurso, no interesa conocer “la verdad”; todo lo contrario, interesa mostrar su inexistencia. El glifo que representaría Aztlán no se lee como Aztlán sino como Ameyalco o incluso Culhuacán. ¿Por qué Aztlán? En las glosas marginales escritas en caracteres latinos aparece la palabra Aztlán. Es una anotación obviamente realizada después de la Conquista.³ ¿Por quién o quiénes? Realmente no tiene importancia, lo importante es por qué se mantuvo Aztlán y no otro nombre.

En el siglo XVI aparecen otros textos, además de los códices que confirman la existencia de Aztlán. Entonces empieza a construirse a través de todos estos textos un origen y con él también una identidad. Aquí es relevante mostrar las modalidades enunciativas, el poder de enunciar este discurso: ¿quiénes lo poseían? Realmente cobra importancia esta construcción en dos etapas, la primera será cuando los mexicas, después de llegar a Tenochtitlán, hacen sucumbir a los demás grupos que habitaban los territorios de los alrededores a través de la guerra. En este momento surge la necesidad de fundamentar la guerra, la violencia y el despojo de los otros

³ Cabe aclarar que dentro del debate se afirma que es muy probable que los códices sean todos post-hispánicos. Ver para este debate: la introducción de Adrián León al texto de Alvarado Tezozómoc (1975), así como el debate sobre la leyenda negra de Christian Duverger en *El origen de los aztecas*.

grupos. Pero entonces, si éstos ya habían sucumbido a los mexicas ¿para quiénes crear este discurso? No estaba dirigido a los pueblos sojuzgados sino a los más fuertes, con aquellos con quienes debían negociar. Este poder de negociación tenía que ver además con la construcción de un discurso de linaje y esto se logrará a través de la historia del origen del pueblo azteca, quienes para ese momento ya se nombraban mexicas.

Una segunda etapa será después de la Conquista, cuando los criollos que buscaban la independencia de España retoman toda esta tradición y la convierten en el discurso que será la base de la nueva nación mexicana. ¿Por qué este discurso y no otro? Este discurso mostraba un pasado glorioso, guerrero, de lucha, así era como los hacedores de esta independencia visualizaban a México hacia el futuro. Esta era la imagen que querían mostrar, por lo tanto ese origen se amoldaba a sus intereses pero además esa construcción en el imaginario era lo que querían que México fuera.

1.2.1. Aztlán en Diego Durán

Aztlán, tierra blanca o tierra de las garzas; así ha sido definida por Diego Durán en la *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme* (escrita en el siglo XVI), donde puede verse muy claramente la aplicación de la descripción de Foucault de la episteme renacentista. Durán nos habla primero de su propio discurso: “Para tratar la cierta y verdadera relación del origen y principio de estas naciones indianas a nosotros tan escondido y dudoso, que para poder poner la mera verdad fuera necesaria alguna revelación divina, o espíritu de Dios que lo enseñara y diera a entender” (1984: 13). La verdad solamente es posible en la escritura, nos dice Foucault. Es muy relevante la descripción del discurso donde explica la necesidad no de la eruditio sino de la adivinatio, de la divinidad, de la magia, de la revelación para conocer la verdad. “Empero, faltando éstos [se refiere a la revelación divina o espíritu de Dios] será necesario llegarnos a las

sospechas y conjeturas, a la demasiada ocasión que esta gente nos da, con su bajísimo modo y manera de tratar, y de su conversación tan baja, tan propia a la de los judíos, que podríamos ultimadamente afirmar ser naturalmente judíos y gente hebrea” (1984: 13).

La construcción del “otro” es a partir de lo semejante. En el juego de las semejanzas, se busca aquello que es conocido y a partir de esa referencia se realizan en este caso las analogías. Todo el primer capítulo es una acumulación, es un proceso de suma de todas las semejanzas que encuentra entre las historias indígenas que ha rescatado a través del testimonio, con las historias bíblicas. La episteme renacentista nos aparece claramente descrita en este discurso donde Durán después de mostrar las evidencias bíblicas de su afirmación (los indígenas eran judíos) continúa con la evaluación de los sucesos que les han acaecido. Tenemos que, según Durán, siendo éstos los pueblos ignominiosos que Dios expulsó, merecen las penurias que pasaron y que pasan con la conquista, pero Dios en su infinita misericordia les ha traído la fe católica.

Este juego de las semejanzas duplicadas aparece como una manera de acercar al lector al otro, al descrito, al mismo tiempo como una forma de hacerlo simpatizar con la fe católica y de justificar el maltrato español hacia los indígenas. Es interesante cómo enlaza paso a paso los testimonios orales de los indígenas, haciéndolos coincidir de manera absoluta con las historias bíblicas:

[...] algunos cuenten algunas falsas fábulas conviene a saber: que nacieron de unas fuentes y manantiales de agua; otros que nacieron de unas cuevas; otros que su generación es de los dioses, etc. Lo cuál clara y abiertamente se ver ser fábula y que ellos mismos ignoran su origen y principio...siempre confiesen haber venido de tierras extrañas. ...Con lo cuál confirmo ...que estos naturales sean de aquellas diez tribus de Israel [...] (Durán, 1984: 13-14).

En la construcción de su discurso sobre el otro, Durán hace encajar perfectamente las piezas de tal manera que nos presenta las evidencias de la “maldad” del otro, la justificación de sus infortunios. Pero esta elaboración sólo es lograda a través de dos formas de comprensión que

Foucault definió de manera clara: la hermeneútica y la semiología. El mismo procedimiento que Durán utiliza para interpretar la Biblia es usado para interpretar el origen de los mexicanos, para lo cuál Durán se sirve libremente de testimonios y dibujos. Entonces, la importancia de la verdad no radica en su existencia sino en la calidad de la interpretación, a diferencia de la episteme clásica no hay “métodos” históricos de análisis sino la luz divina que pueda iluminar la mente del hermeneuta.

Dentro de este plano de interpretación caben todas las posibilidades. La interpretación no es puramente descriptiva, por el contrario, es evaluativa. El otro no solamente es descrito, sino es interpretado en toda la extensión de la palabra y con una intención bien definida y explícita. La descripción del otro se genera a partir de las Sagradas Escrituras, lo cual implica el uso de un marco de comprensión que es totalmente ajeno a la realidad del otro, en este caso, el indígena. Por tanto, la labor del intérprete será encontrar las evidencias para crear estas semejanzas duplicadas entre el indígena y los personajes de las Escrituras:

Y es mucho de notar que, entre los demás males que Dios a esta gente promete, es un corazón cobarde y pusilánime y temeroso para que ellos siendo muchos, huyesen de los pocos. ...que fue su divina voluntad se cumpliese lo a estas gentes prometido en la Sagrada Escritura y que trescientos hombres acometiesen a tantos millones de gentes y ...que todos...tuviesen un corazón tan asombrado y cobarde que huyesen de los trescientos (Durán, 1984: 15).

Y en esta labor de comprobación de las evidencias, no existe más verdad que la verdad escrita, pues en la episteme renacentista la escritura es un acontecimiento de gran envergadura. Pero además el signo escrito adquiere un valor de signatura tal y como lo tiene cualquier objeto de la naturaleza, por sí mismo es fuente de verdad. Maximizado por la experiencia divina, la ley de Dios está dada por escrito, por lo tanto la fuente más verídica desde donde parte cualquier

semejanza será la escritura. La Sagrada Escritura, como su propio nombre lo define, deviene de seres iluminados cuya autoridad es incuestionable, por lo tanto su verdad es la verdad.

Al referirse Durán a las Escrituras para mostrar las evidencias no hace más que legitimar su discurso, dando la validez y la certeza que sólo la escritura puede proveer. En esta descripción Aztlán aparece mencionada como uno de los nombres utilizados para referirse al origen de los aztecas. Ubica la ciudad en la Florida; en tierra firme, dice. También menciona Teoculuacán como otro de los nombres de esta ciudad, y menciona como lugar de partida las siete cuevas, conocidas como Chicomoztoc.

Sin embargo, la búsqueda del lugar de origen está ligada íntimamente con la conformación de una “identidad”. Más adelante, en la episteme renacentista veremos la trascendencia de estos elementos que por el momento sólo aparecen como descripciones y parecieran ser irrelevantes. De estas siete cuevas parten varios grupos, menciona Durán que el último en quedarse allá es el Mexicano “según ellos, por ordenación divina. Del cual haremos después mención, por ser la gente a quien Dios tenía por más allegada y querida como entre los judíos a la tribu de Judá, y a quien afirman tenía Dios prometida esta tierra” (1984: 22).

Nuevamente la construcción de Aztlán se relaciona con un concepto construido posteriormente pero cuyos elementos se encuentran ya planteados: la identidad. Más adelante, Durán vuelve a indicar este privilegio que tenían los provenientes de Aztlán en relación a los demás grupos que habitaban esas tierras:

Pasados trescientos y dos años (de) que las seis compañías de gentes habían salido de aquellas cuevas donde vivían, en la tierra de Aztlán y Teoculhuacán, aportó a esta tierra la séptima compañía, que es la nación mexicana, a quien, según opinión suya, les era prometido por los dioses, por ser gente tan allegada a ellos, idólatra todo lo del mundo y así sentían el favor de ellos (1984: 26).

La interpretación realizada por Durán no estaba alejada del propósito de la lectura de los códices. Ambas lograron su cometido: transmitir a las futuras generaciones la idea de la legitimidad de la posesión del poder y de los territorios por un solo grupo: los mexicanos.

1.2.2. La transformación de los aztecas

Este proceso de cambio de gentilicios también es un proceso interesante. Aztlán, “que quiere decir ‘blancura’, o lugar de garzas (y así le llamaban a estas naciones); ‘azteca’, que quiere decir ‘la gente de la blancura’.” Posteriormente “Llamánbalos por otro nombre ‘mecitin’, que quiere decir ‘mexicanos’ a causa de que el sacerdote y señor que los guiaba se llamaba ‘Meci’ [...]” (Durán, 1984: 28). Durán luego indica que “Tienen ahora otro nombre, el cual heredaron después que poseyeron esta tierra, que fue ‘tenuchca’, por causa del tunal que hallaron nacido en la piedra, en el lugar donde edificaron su ciudad, y así ‘tenuchca’ quiere decir ‘los poseedores del tunal’” (1984: 29); éstas son las versiones más simples. Veremos más adelante en Cristóbal del Castillo que el cambio de gentilicio es muestra de la transformación de los aztecas en guerreros y del inicio del sacrificio humano, como forma de atemorizar a los pueblos que se les oponían.

Federico Navarrete menciona que aztecas simplemente significa gente de Aztlán. También nos indica que mexicas tiene varias interpretaciones, una de ellas es que proviene de ‘metl’ maguey y que significa los hijos del maguey; se afirma que viene de “metztli”, luna, es decir, gente de la luna o gente del ombligo de la luna; y la otra versión es la que ya mencionamos relatada por Durán. Durante este largo viaje también se llamaron así mismos chichimecas. Después del hecho delante del árbol rajado llegaron a un territorio muy distinto al que conocían, Alvarado Tezozómoc lo describe como:

Por todas partes había bosques, serranías, barrancales, biznagales, carrizales, abrojales, magueyales, pastales, cuilotales; y cuando vinieron acá lo hicieron a

pie, lo que flechaban, y comían era venado, conejo, fieras, serpientes, pájaros; viajaron con sus sayas de cuero y comían por alimento y sustento lo que se les presentaba (Navarrete, 2002: 18).

Aquí, puesto que compartían el territorio con ellos y vivían a la usanza se consideraron chichimecas, es decir hombres que se alimentaban de animales que cazaban y de plantas que recogían, por lo tanto estaban siempre en movimiento para conseguir su sustento y cargaban sus posesiones en redes llamadas chitatli.

En el Códice Aubin (Navarrete, 2002), se cuenta la versión que menciona del Castillo sobre el cambio de gentilicio de aztecas a chichimecas, aunque con algunas variaciones. Allí se relata que mientras viajaban por el desierto se encontraron con ocho hombres o dioses, llamados mimixcoas, ellos representan a los chichimecas. Al encontrarlos, el dios Huitzilopochtli les ordenó que los hicieran prisioneros y los sacrificaran sacándoles el corazón. Este será el primer sacrificio realizado por los aztecas, razón por la cual el dios Huitzilopochtli decide premiarles: “Entonces les cambió de inmediato el nombre a los aztecas, y les dijo: ‘Ahora no os llamaréis ya aztecas, vosotros sois ya mexicas’; entonces, cuando tomaron el nombre de mexicas, ahora se llaman mexicas, les embismó las orejas, y también allá les dio la flecha, el arco y la redcilla con que lo que veían en lo alto lo flechaban muy bien los mexicanos” (Navarrete, 2002: 28). Este relato es el momento clave que define la nueva identidad de quienes fueron los aztecas, ahora se habían convertido en un pueblo guerrero y sacrificador, lo cual de acuerdo a las promesas de Huitzilopochtli los haría conquistadores del mundo.

Posteriormente llegan a Tula y también muestra el Códice Azcatitlán la masacre de los tolteca, con un relato increíble: dicen que una vieja les llevaba banderas y les decía que debían ir a la piedra de sacrificios, entonces cada uno pasaba a la piedra y se acostaba para que les sacaran el corazón. Ambas historias se construyen con la finalidad de crear un pasado glorioso, donde los

mexicas arrasaron con las poblaciones más desarrolladas e importantes de la zona: los chichimecas y los toltecas. No es de nuestro interés el conocer la verdad de estas historias, — según Navarrete Linares esta veracidad es muy dudosa puesto que los pueblos derrotados eran pueblos de gran tradición y se les consideraba grandes guerreros muy poderosos, por lo tanto, es totalmente dudoso creer que se entregaron sin poner ninguna resistencia. Queremos conocer el juego de reglas que permite la construcción de estas formaciones discursivas. Veamos: la construcción es similar en todas las ocasiones, se construye o erige un *nosotros* y un *los otros*. Existen otras historias como esta, relatadas por otros pueblos, pero siendo los mexicas quienes ostentaron el poder al fin de cuentas, es ésta la historia que prevaleció.

En Cristóbal del Castillo, heredero de pueblos dominados, más adelante vemos justamente cómo en oposición al pueblo opresor, se muestra a los pueblos dominados como gente inocente y pacífica. Si bien la identidad que construyeron los mexicas fue la de pueblos sacrificadores y belicosos, esto no quiere decir que fueran los únicos. Diversas historias mexicas y de otros pueblos⁴ afirman que los mexicas fueron el primer pueblo que practicó el sacrificio humano y el canibalismo en Mesoamérica, lo cuál según Navarrete es falso, pues otros pueblos ya lo practicaban antes que ellos. Sin embargo, debido a que ellos lo proclamaron, esta imagen los hacía temibles y poderosos. Los demás pueblos que habitaban el Valle de México también arrasaron con otros y así sucesivamente, en la necesidad de sobrevivir en un territorio hostil y desconocido, en la búsqueda de ocupar un lugar que pudiera llamarse propio. En esta lucha constante, el grupo más fuerte pudo alcanzar el poder. Los mexicas pasaron casi un siglo merodeando en el Valle de México, pidiendo posada a los pueblos de los alrededores, algunos de ellos fueron sus hermanos, vecinos o parientes al partir de las siete cuevas que se encontraban

⁴ Como las *Relaciones originales de Chalco Amaquemecam*, que describe al pueblo de los chalcas; los *Anales Tepanecas*, que contiene datos de la conquista; la *Historia Chichimeca* de Ixtlilxochitl donde describe la actitud de sus antepasados tetzcocanos; el *Lienzo de Tlaxcala* y la *Historia de Tlaxcala* que recuentan la historia de este pueblo.

cruzando la ribera de Aztlán. Estos pueblos los veían como enemigos, pues eran los intrusos que, si bien aparecían humildes, eran un peligro latente.

Al encontrar por fin un espacio libre, Chapultepec, y después de pasar veinte o cuarenta años viviendo allí, fueron atacados por una alianza de tepanecas, culhuas, xochimilcas, cuitlahuacas y chalcas, quienes los masacraron. Esta gran derrota se relata en el Códice Azcatitlán. Sin embargo, la descripción de la derrota en el código aparece en una versión muy distinta que construye una vez más la grandeza de los mexicas y no la gran derrota que sufrieron. En esa versión se narra la derrota como la venganza de Cópil, hijo de Malinalxóchitl quién fue abandonada durante la travesía de los aztecas. Ella juró venganza por el abandono y su hijo convence a los pueblos oponentes para luchar contra los aztecas. Sin embargo, en esta versión no se narra la derrota sino la muerte de Cópil por uno de los capitanes aztecas. El sacrificio de Cópil permitió después que del lugar en donde se lanzó su corazón brotara el tunal en donde se edificaría la gran Tenochtitlán.

Antes de llegar a su tierra prometida aún pasaron muchas penurias. Durante años tuvieron que someterse a los culhuas y aceptar tierras hostiles para habitar (Tizapán). Los culhuas, tratando de deshacerse de ellos, los enviaban a luchas en lugares peligrosos, pero gracias a la costumbre de comer serpientes y reptiles lograron sobrevivir. Aún así Coxcoxtli, el tlatoani culhua buscaba la forma de acabar con ellos. En una ocasión Coxcoxtli los envió a la guerra con los xochimilcas sin armas ni escudos. El Códice Aubin muestra cómo los mexicas vencieron y como prueba trajeron las narices de los vencidos. Horrorizado Coxcoxtli por esta muestra de crueldad, calificó de inhumanos a los mexicas y así justificó las humillaciones contra los dioses de los aztecas que provocaron un odio encarnizado, jurando los aztecas venganza contra Coxcoxtli. Después de dieciséis años, los mexicas, por orden de Huitzilopochtli, toman a la hija de Achitometl, el nuevo tlatoani, hijo de Coxcoxtli, la sacrifican y le sacan la piel. Luego invitan

a su padre a hacer ofrendas ante su dios, quien era realmente un sacerdote vestido con la piel de su propia hija. El ataque de los culhuas fue inmediato, los mexicas huyen a unos cañaverales que coincidirían con la tierra tan esperada pero donde deberían crear un milagro para poder adquirirla.

¿Pero por qué existía la necesidad de crear la señal divina para poder ocupar un territorio? Para los pueblos indígenas era muy importante que la ocupación de un territorio sin importar su calidad fuera un evento sagrado. El único que podía otorgar un espacio territorial era uno o varios de los dioses. La única forma en que los pueblos que habitaban alrededor respetasen el derecho de los mexicas para ocupar ese espacio era aceptando la señal divina como verdadera y como legítima; sin esta aceptación, seguirían las batallas por desalojarlos de las tierras que no les eran propias pues no tenían la venia divina. Entonces, a partir del sacrificio de Cópil, se construye la señal, de su corazón surgirá el tunal que indicará el lugar de la edificación de su ciudad, y sobre el águila —no comiendo una serpiente, como se le representa en la actualidad— parada sobre el nopal. El águila representaba a Huitzilopochtli mostrándoles que esta era la nueva morada. Pero además, uno de sus tlatoaque se hunde en el lago para hablar con Tláloc, quien confirma la noticia: esta era la tierra prometida.

1.2.3. La construcción de Aztlán y la construcción de la identidad

Hasta aquí la arqueología de la historia prehispánica parece develarnos un edificio ruinoso, donde la “identidad” no existe, pues no es una sino muchas, pues realmente es sólo definida por la diferencia. La construcción de un *nosotros* está plagada de transformaciones: los que hoy son, ayer no fueron y mañana no serán. En este discurso, el juego de las semejanzas se muestra como un espejo donde Aztlán es México o México es Aztlán. ¿Cuál fue primero? ¿Es relevante hacer este cuestionamiento? No importa realmente cuál es la original, pues suspendemos este concepto. Importa saber cómo se construye. El padre Sahagún a través de sus informantes realiza

descripciones vívidas de Aztlán y logra unificar tanto el sentimiento de nostalgia como la belleza del lugar. Ya entonces Aztlán adquiere otros atributos, se convierte en un lugar paradisiaco.

¿Pero por qué importa recrear Aztlán como espejo de México-Tenochtitlán? ¿Qué importancia tiene que se asemejen ambas ciudades? Se realizó un esfuerzo grande por reconstruir Aztlán a la imagen y semejanza de México-Tenochtitlán, eran ciudades gemelas porque esto mostraba o, mejor aún, comprobaba el derecho que tenían los mexicas para habitar una tierra que era igual a la que poseían; ellos eran los mismos, su tierra la misma. Era legítima su posesión. Esto permitía también que justificaran su presencia en México-Tenochtitlán, ya que el lugar se asociaba con el recuerdo que tenían de su patria original, que por cierto también era proclamada como original por otros pueblos de los alrededores.

Quizás quienes más importancia le dieron a la reconstrucción de Aztlán, fueron sin duda los mexicas. Según Fray Diego Durán, Moctezuma envió a un grupo de hechiceros a buscar Aztlán y a traerle noticias de su existencia. Debido a la imposibilidad de llegar en su condición mortal, los hechiceros se transformaron en diferentes animales para poder trasladarse a la originaria Aztlán. Al retornar a Tenochtitlán traen noticias de un lugar sorprendente con atributos mágicos, donde la gente no envejece, donde todos son sanos y fuertes, donde todo es bello y perfecto. Estas descripciones serán parte importante de la configuración de un pasado maravilloso, nostálgico, original. Más adelante veremos cómo la conveniencia de esta construcción va a ser clave para que sea retomada en la modernidad.

1.3. La identidad en las crónicas indígenas del siglo XVI-XVII

Las dos crónicas de Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana y mexicayótl*, fueron presumiblemente redactadas al inicio del siglo XVII. Esto se presume gracias a la nota que hace el autor sobre el año: nos dice 1609. Adrián León considera poder probar que la autoría de estas

crónicas es precisamente de Fernando Alvarado Tezozómoc y no de San Antón Muñón Chimalpain Cuauhtlehuanitzin, “a quien por consenso casi universal se le viene atribuyendo hace ya varios siglos” (1949: vii). El propio Navarrete nos dice que para poder realizar estas obras Tezozómoc “heredó los códices antiguos, además de entrevistar a los viejos que conocían sus historias” (2002: 61).

En su *Crónica Mexicayotl* inicia con la presentación de sus personajes principales y resume el objetivo de la obra: “Aquí se dice, se nombra (el) cómo vinieron a llegar, vinieron a entrar los ancianos que se dice, se nombra los “teochichimecas”, gente de Aztlán, mexicanos chicomoztocenses, cuando vinieron a buscar tierra, cuando vinieron a merecer tierra, aquí en la gran población ciudad de México Tenochtitlán [...]” (1949: 3). El primer paso es definir a su gente,⁵ definir su propia identidad a través de los diversos gentilicios que, como vimos anteriormente, se correspondían con distintas situaciones que vivieron los mexicas durante su peregrinaje: “Y allá la morada de ellos, el lugar de nombre Aztlán, por eso es su nombre aztecas, y allá la morada de ellos se llama por segundo nombre Chicomoztoc, y son sus nombres aztecas y mexicanos; hoy en día en verdad nomás se les llama, su nombre es mexicanos; y pues después aquí vinieron a tomar su nombre de tenochcas” (1949: 14-15).

Esta definición viene no de un discurso ajeno a él sino de su propia revelación: “muy muchos somos nosotros los que somos nobles cuando entonces nuestra honra, nuestro merecimiento acaeció en primer lugar” (1949: 6); “su nieto que soy de la persona que era el gran rey Moteuhczomatzin el menor...” (1949: 7). He aquí una de las grandes diferencias con el discurso de Del Castillo: él jamás se adjudica una identidad definida, ni defiende alguna en

⁵ Más adelante veremos que en sus propias palabras él también se considera mexica, así también lo menciona Navarrete: “era descendiente de los tlatoque mexicas” (61).

particular. Por el contrario, Alvarado sí aclara desde el comienzo su origen noble y su orgullo por poseerlo.

Un elemento interesante es el énfasis que hace el autor en la oralidad como elemento de legitimación. No utiliza términos como *probado*, *demostrado*, sino “se dice, se nombra”. Dentro de la episteme renacentista recordemos que la forma de aproximarse al conocimiento no era a través del método, como se verá más adelante, sino a través de las signaturas. Estos símbolos están fuertemente penetrados en la palabra; pero recordemos que la palabra por sí sola no tiene valor si no es depositada en una fuente más pura y diáfana que es la escritura. Esta relación oralidad-escritura será básica para la interpretación posterior de la historia prehispánica, se abrirán debates y discusiones amplias al respecto.⁶ En este trabajo no me interesa entrar en la polémica, sino describir esta presencia que caracteriza las formaciones discursivas de la época.

A este respecto, quiero captar la atención hacia dos formas de percibir la realidad que se ven materializadas en la escritura. Como lo mencionó Navarrete: Alvarado Tezozómoc contaba tanto con manuscritos como con entrevistas. El uso de “se nombra, se dice” nos remite a una entrevista, a un relato oral y cuando utiliza más adelante: “aquí se verá, aquí está asentada por escrito[...]así lo vinieron a decir, así lo vinieron a asentar en su relato, y nos lo vinieron a dibujar en sus ‘pergaminos’ los viejos y las viejas[...]nuestros antepasados” (1949: 4) está describiendo, y por tanto interpretando, los documentos que tiene consigo.

Existe una referencia totalmente opuesta con la visión de Del Castillo: nos dice Alvarado que “vinieron a merecer tierra”, Castillo niega rotundamente que los mexicas merezcan una tierra que les ha sido expropiada a los habitantes originales de las mismas y quienes han sufrido el sojuzgamiento. Se hace patente que el pueblo mexica se ha posicionado como el pueblo

⁶ Ver *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra* (1997) de Walter Ong, *Heterologies. Discourse on the other* (2000) de Michel de Certeau, *Nosotros y los otros* (2000) de Todorov y los estudios sobre la escritura azteca de Patrick Johanson.

hegemónico gracias a haber realizado diversas alianzas. Esta hegemonía la refleja Alvarado en la grandeza con la que describe la instauración de los mexicas en Tenochtitlán: “esta es la bonísima, vericísima relación de su renombre: el relato, la historia del origen[...]la gran población, la ciudad de México[...]” (1949: 4); grandeza que no debe ser olvidada ni perdida: “nunca se perderá, nunca se olvidará lo que vinieron a hacer, lo que vinieron a asentar en su tintura en su color, su fama, el renombre y el recuerdo que de ellos se tiene en los tiempos por venir nunca se perderá, nunca se olvidará[...]” (1949: 5).

“He aquí que aquí comienza la ‘crónica’ de la mexicanidad[...]pues se llaman mexicanos, chichimecas, gentes de Aztlán, chicomoztoquenses[...]” (1949: 11). Desde aquí ya vemos trazado el hilo conductor que vamos a seguir en esta investigación, un hilo que parece grueso y fuerte a fuerza de años y de comprobaciones históricas, sin embargo, veremos que el hilo de la construcción de la “mexicanidad” es débil, casi carcomido por las escisiones del discurso. Dentro de la misma crónica, elementos de una cultura ya sincrética se asoman y empiezan a comer esta soga: “10. Y era su depósito el rogar y rezar a quién se apellidaba Tetzahuitl Huitzilopochtli, pues les hablaba, les aconsejaba, y vivía entre ellos, se hacía amigo de ellos los aztecas; por esto era por lo que se perdían tantísimos espíritus humanos almas que llevaba al infierno” (1949: 12). Aun a pesar del orgullo que le procuraba pertenecer a un noble linaje, las contradicciones no se hacen esperar:

11. Y a causa de esto, para que fuera en auxilio de ellos, quiso[...]divinísimo Dios, se separaran de sus moradas[...]; entonces[...]se establecerá en tiempo de ellos la verdadera luz, y entonces les visitarán los españoles cuando vendrán a cambiarles vida, y entonces ciertamente se salvarán sus espíritus, sus almas, como hicieron ya ha mucho las gentes de Roma, y las gentes de allá de España, los españoles, que por eso se esparcieron por todo el mundo (1949: 12-13).

Como lo menciona Navarrete, era una necesidad y también una característica de la época en la Nueva España que los escritores de origen indígena alabaran la labor catequizadora de los miembros de las diferentes órdenes católicas. El enfrentarse abiertamente como indígena opuesto a las creencias religiosas hispanas era colocarse en una posición suicida. En este sentido, como lo dice Serge Gruzinski (1994), las imágenes fungían como un todo sincrético donde se fusiona el pensamiento religioso indígena con el español. El objetivo era sobrevivir pero al mismo tiempo mantener su religión escondida. Nunca hubo una completa sustitución, incluso los españoles aprovecharon ampliamente las coincidencias que encontraban con el pensamiento religioso indígena para introducir sus íconos aunque no sin momentos de terrible represión, ya que este proceso hizo que los indígenas trataran a los íconos españoles como los suyos propios, y el tratamiento era bastante disímil. Algunas costumbres como orinar a la virgen fueron castigadas con la quema de los indios vivos frente a su comunidad. Este choque tan intenso se ve manifestado claramente en las alabanzas de los escritores indígenas a la religión cristiana y a los españoles como los salvadores por haberla traído a estas tierras.⁷

En este sentido, el estilo de escritura europea utilizado por los escritores indígenas refleja una situación paradójica. “No se trataba solamente de decir cosas que fueran agradables a los ojos de los poderosos, ni de deformar los ‘hechos’ según la conveniencia del momento, la historia era también la columna vertebral de los grupos: la que definía su identidad y les daba elementos y argumentos para defenderla, para continuarla” (Gruzinski, 1994: 71). La contradicción radicaba en que estas crónicas iban dirigidas al grupo dominado que poseía tradiciones que se requerían mantener y conservar, pero la única manera de lograrlo era utilizando el lenguaje y costumbres de

⁷ Gruzinski, Serge (1994). *La guerra de las imágenes*. México: FCE. Para él, la destrucción española despertó una agresividad similar a la de los profetas de Israel, quizás inspirada por las novelas de caballería o el recuerdo de las luchas épicas y legendarias de Amadís o Roldán (45).

los dominadores. Esto se apreciará en el uso de la escritura y en la adaptación de las costumbres religiosas indígenas a las tradiciones cristianas.

Otro momento clave que nos interesa en la narración de Alvarado es donde se menciona primero la ubicación de Aztlán: “El Aztlán de los viejos mexicanos el que hoy llaman Nuevo Mexico[...]” (1949: 15) y que aparece unido a otro elemento de interés:

[...]y también llamó al caudillo de ellos, al rey de los aztecas mexicanos que estaban, se hallaban establecidos en, dentro de la muy grande población, ‘ciudad’ Aztlan Chicomoztoc, poco más o menos, digámoslo, en la población de Aztlan Aztatlan, lugar de garzas, por eso se llama Aztlan; estaba allá en lo que ahora quizá esté muy junto, muy cercano de la muy grande margen, la muy grande ribera la que ahora llaman ‘Nuevo México’ ellos, los ‘españoles’, Aztlan Chicomoztoc; ya se dijo que allá llamó Huitzilopochtli a los aztecas, a los ‘teomamas’, les dijo: ‘Coged a quienes están al pie de la biznaga, ellos tributarán primeramente.’...Y nomás entonces luego les cambió los nombres de ellos, de los aztecas, les dijo: ‘Ahora ya no son vuestros nombres de vosotros aztecas, ya sois mexicanos vosotros’; entonces también les embizmo las orejas cuando tomaron los mexicanos su nombre, entonces ahora se llaman ya mexica, y allá también les dio la flecha, y el arco y la redecilla que algo ven arriba bien lo flechan los mexicanos (Alvarado, 1949: 22-23).

Esta última parte de la cita aparece idéntica a la versión que se conoce del acontecimiento en el Códice Aubin, cuya referencia coloqué anteriormente en este trabajo. Sin embargo, existe una divergencia con Del Castillo, ya que Alvarado no hace mención de sacrificios o muerte; simplemente dice “tributarán”, pero no nos explica el significado de este tributo. Mientras que Del Castillo pone gran énfasis en este acontecimiento y señala este momento como clave en la historia mexica, momento en el que inician su carrera de conquistadores-sacrificadores; y ésta será la razón primordial, según Del Castillo, para que su dios los eleve a un nivel superior y los identifique de manera singular entre otros pueblos. Esto es muy relevante porque la identidad del mexica se construirá alrededor de esta imagen pavorosa. Una de sus cartas de presentación será

su imagen guerrera y aún más allá, su imagen de sacrificadores, lo que causará pánico entre los pueblos que compartían el Valle de México con ellos.

Como hemos visto, la visión indígena no necesariamente fue distinta a la española; por el contrario, las versiones de San Antón Muñón Chimalpahin y Fernando Alvarado Tezozómoc serán las versiones “oficiales”, mientras que existirá otra versión que interesantemente nos muestra otra historia, una muy diferente a la narrada por los autores tanto indígenas como españoles, ésta es la de Del Castillo: “[...]su perspectiva es diferente, e incluso opuesta, a la tradición histórica de este pueblo”⁸ (Navarrete, en Del Castillo, 2001: 11).

¿Quién era Cristóbal Del Castillo? La respuesta a esta pregunta es un verdadero enigma. Sin embargo para este trabajo es irrelevante quién era; lo relevante es saber que no se sabe quién es. Ese vacío, esa discontinuidad en el discurso es primordial para entender la modalidad enunciativa de Del Castillo.

La versión de Cristóbal del Castillo es interesante, en tanto nos muestra una mirada distinta a la hegemónica, su posición enunciativa es opuesta. No pertenece a las élites, forma parte de un grupo distinto al mexica. Sus descripciones se oponen a esta visión nostálgica y grandiosa de la historia mexica, intenta mostrarnos la otra cara de la grandeza mexicana. Nos presenta la versión de los pueblos oprimidos por los mexicas y ruega comprensión por su desconocimiento y por su atrevimiento al escribir. Siente que no tiene el derecho de poner por escrito lo que sabe, sin embargo lo hace con el afán de no perder esta información. La relación que establece con la verdad es opuesta a la que establecen las historias y crónicas españolas. Nos habla de que su escrito es imperfecto y pide al lector que por favor agregue, corrija, pues “yo nada sé” nos dice, y “no soy dueño del conocimiento”. Otra vez nos encontramos atados a los

⁸ Este estudio introductorio realizado por Navarrete a la obra de Del Castillo, no es solamente completo, sino es un verdadero trabajo de investigación, referencia básica para cualquier trabajo alrededor de Del Castillo.

esquemas epistemológicos. ¿Pareciera que del Castillo pertenece a la episteme renacentista o a la clásica? Más allá de los esquemas epistemológicos que pretenden crear un orden está la creatividad del ser humano, que sobrepasa los límites del orden que queremos imponerle. En este caso, ¿en qué episteme puede encasillarse Del Castillo?

Según Navarrete, el objetivo de Del Castillo es “reescribir la historia en contra de la visión hegemónica o particularista de los representantes de los grandes grupos indígenas. La suya es una perspectiva individual y novedosa” (Del Castillo, 2001: 12), aun a pesar de mostrarse como totalmente desprovisto de la capacidad para hacerlo. Aquí surge una pregunta: ¿podemos seguir el modelo foucaultiano para describir este discurso? El texto mismo para ser encasillado pide forzarlo demasiado en esa línea.

Voy a mostrar en las líneas que siguen que las pretensiones de modelos explicativos y descriptivos corren el grave peligro de no ser casilleros fijos donde sus objetos puedan caber perfectamente. En este caso, no pienso manipular el texto para que cuadre perfectamente en su lugar correspondiente; todo lo contrario, pienso mostrar esta incapacidad, esta problemática: la de un texto que no se deja encasillar.

1.4. Contra las epistemes: ¿es posible encasillar a todos?

Veamos cómo Del Castillo se nos escapa. “Y este libro será como si siempre estuviera brotando, siempre si estuviera germinando, siempre estuviera viviendo, para que en él vean y admiren todas las cosas que no vieron y que nadie aún conoce bien” (2001: 129).

Si, como bien nos dice Navarrete, Del Castillo aplica las convenciones europeas en la escritura de su texto, por lo tanto, su discurso poseerá alguna semejanza con el discurso renacentista europeo que describe Foucault. Sin embargo, el trabajo de Del Castillo no posee las características del discurso renacentista europeo.

Uno de los elementos característicos de la episteme renacentista sería la relevancia de la escritura: este elemento sí está presente en el discurso de Del Castillo, pero se puede argumentar que se encuentra presente por razones muy obvias: no debemos olvidar que los códices corrían el peligro de perderse, así como la tradición oral de los antepasados. Más que una necesidad por elevar la oralidad a un nivel superior, pienso que existía una necesidad por transmitir a las generaciones futuras los acontecimientos de un pasado en peligro de perderse. Los textos españoles seguramente correrían menor peligro de ser destruidos en un momento dado. Esto explica también el permanente agradecimiento de los escritores indígenas a Dios, a los españoles por traer “la divina luz, el divino resplandor solar de Nuestro Señor, el único dios Dios, Jesucristo, su verdadera fe, su conocimiento, sus divinas palabras de su fe” (2001: 129). El uso de dios al duplicado es interesante: en el original en nahuátl aparece como *Teotl Dios Jeschristo*, entonces Jesucristo y dios aparecen unidos como uno solo.

Esta preocupación por recuperar el pasado hace que nuestro autor se refiera a que “siga germinando, siga viviendo”, la idea es que el pasado pueda ser transmitido de otra forma que no sea la oral, “Porque no todas las personas lo saben, y ya en ninguna parte viven, ni existen, ni son hombres[...]Porque aquellas personas antiguas frente a quienes y en cuyo tiempo sucedió ya perecieron, ya murieron[...]” (2001: 129). Entonces, la única forma de que se mantenga viva esta tradición es poniéndola por escrito. Esto también ha llevado a hipotetizar que probablemente él mismo no conocía de primera mano los sucesos, y que no tenía acceso a personas que se los narraran. Los dos textos a los que hago referencia en este trabajo: la *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos* y la *Historia de la Conquista*, son fragmentos, lo que no ha permitido conocer por completo la naturaleza de ambos textos.

La relación del texto con el conocimiento es una relación por demás ambigua, en tanto que, contrariamente a lo sucedido con los escritores de la época que se adjudicaban la posesión de la verdad, Del Castillo afirma no poseerla y ruega al lector:

Y también te ruego a ti, lector, que no te disgustes, que no te rías, que no te burles, que no me juzgues, si sabes algo más en particular, algo que yo no supe bien, que no asenté [en el libro]. Te ruego encarecidamente que lo asientes, que escribas todo lo que no supe bien, lo que no escribí bien. Corrígelo, asíntalo bien y rectamente, porque no obtengo enteramente, no me apropio enteramente del conocimiento (2001: 131).

Afirmo que existe una ambigüedad puesto que toda la narración es una pretensión por mostrar también una verdad, otra distinta a la conocida. Pero al mismo tiempo Del Castillo no se apropia, como él lo dice, del conocimiento, sino que apela a los lectores para que incluyan aquello que él desconoce. Este elemento muestra en general una posición en relación a la episteme muy distinta a la que caracteriza a los discursos renacentistas. Hasta podría ser una posición opuesta a la de estos discursos: “Y lo que digo es lo que averigüé, pues nada sé, nada conozco enteramente. Pero ya hice conocible y asenté el camino que seguirá el experto, el conocedor verdadero...” (2001: 133).

En cuanto al tema de la identidad, Navarrete afirma que: “la identidad étnica era de gran importancia para los historiadores indígenas, pues éstos escribían primeramente la historia de su propio pueblo y en segundo lugar, las de los demás” (En Del Castillo, 2001: 76). Entonces, ¿qué sucedió con Del Castillo?, ya que no se adhiere a ningún grupo social de manera clara, pero sí se distingue de los mexicas. Este etnocentrismo indígena fue muy comentado por muchos autores desde Durán hasta el presente, entonces es un misterio la posición de Del Castillo. Muy contrario a Tezozómoc o Chimalpahin que claramente se incluyen dentro de los grupos mexicas, pero además hacen énfasis en el linaje real que poseen, Del Castillo nos dice: “yo soy un necesitado,

un pobrecito, le provocho asco a la gente, sólo causo compasión [a los que están] cerca de mi miseria” (2001: 131). Su persona es un misterio. Según Navarrete, aún existe mucha polémica alrededor de la identidad de Del Castillo y esto es un asunto que lo llena de perplejidad: “Por ello, me sigue desconcertando que Cristóbal del Castillo no reivindique explícitamente su pertenencia a ningún grupo étnico y que, a la vez, escriba la historia de los mexicas deslindándose claramente de ellos” (2001: 76).

Para Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahín, la historia de los aztecas está entremezclada con la historia de la creación bíblica. Conjuga las fechas encontradas en los textos indígenas con los datos cronológicos de las escrituras bíblicas. Como lo mencionaba Navarrete, aquí se ve con mayor claridad el intento por ser aceptado dentro del cánón europeo. Inmediatamente se acerca al lector, a la realidad mexicana a través de la realidad que conoce, el discurso de Chimalpahín parte de Europa, del conocimiento que los europeos consideran válido. Se refiere a Huitzilopochtli del siguiente modo: “el diablo los venía guiando” (1983: 85) y más adelante dice: “seguían los mandamientos del diablo” (1983: 89).

Christian Duverger nos hace ver en su análisis cómo a pesar de las divergencias que existen en cuanto a la ubicación de Aztlán, la descripción de Aztlán siempre es vívida y llena de detalles que en todas las versiones aparecen muy similares. Chimalpahín la describe así: “[...]este acantilado se levanta como una muralla en el agua, contra la cual van a estrellarse las aguas celestes y divinas de la gran laguna que rodea a la gran ciudad de Aztlán” (1983: 91). Más adelante, describe a los habitantes de Aztlán: “y los que arriba se dijo que señoreaban en Aztlán, cerca de Chicomoztoc, eran los aztecas chicomostocas, cuyos macehuales eran los mexitin ribereños [éstos] eran pescadores del tlatoque de Aztlán ...los aztecas oprimían y esclavizaban a los mexitin” (1983: 93). En ese momento, diferencia a los unos de los otros a través de sus

dioses: “los mexitin no adoraban a los dioses de los aztecas chicomoztocas...adoraban exclusivamente al gran diablo” (1983: 95).

El estudio que realiza Duverger sobre las detalladas descripciones de Aztlán lo llevan a hipotetizar que realmente Aztlán más que una ciudad perdida es una ciudad creada como gemela de Tenochtitlán. En su estudio, retoma elementos de la flora y de la fauna que se describen como pertenecientes a Aztlán y, de acuerdo con su análisis, estos recursos naturales son propios del Valle de México.

Como él mismo lo explica, el náhuatl es una lengua que utiliza los binomios para llegar a los significados. La duplicidad es importante, algunos sustantivos están compuestos por dos características. Así tenemos que la poesía es *in cuícatl, in xochitl*; literalmente: *la flor, el canto*. El pensamiento es dual y con frecuencia los binomios son sinónimos. En este sentido, vemos que algunos de los glifos efectivamente colocan ciudades como Colhuacán y Aztlán, unidas por un brazo de agua que representa su gemelidad.

Entonces una pregunta queda en el aire: ¿es la construcción de Aztlán la reconstrucción de un origen o es la construcción de Tenochtitlan la que obliga a la reintegración de la mítica Aztlán y por lo tanto la creación de un origen? Los textos indígenas son poscortesianos, lo que nos dice que las narraciones de las historias fueron un efecto más que una causa. Como dice Navarrete: ¿es Aztlán el espejo de Tenochtitlan o será al revés?

1.5. Conclusión del primer capítulo

¿En qué episteme se encuentran los discursos aztecas? La historia de los orígenes parece no ser una preocupación exclusiva del viejo mundo. Los aztecas muestran una marcada preocupación por fundamentar su pasado y por mostrarlo glorioso y enaltecedor. Es obvio que la necesidad de legitimar un poder está íntimamente relacionada con la construcción de un discurso que la

fundamente. En el análisis de las estructuras discursivas vimos cómo las construcciones del nuevo mundo son tan similares a las del viejo, que casi podemos encasillarlas dentro de la episteme renacentista. A pesar de haber estado tocadas por los intérpretes occidentales, no han perdido sus características que las hacen propias de este lado. Las diferencias están enmarcadas en el orden lingüístico, del cual se deriva un orden discursivo: la disposición de las graffias, la utilización de los glifos como símbolos fonéticos, las flexiones, los juegos simbólicos, el discurso reiterativo son parte de la visión prehispánica.

Lo que no podemos dejar escapar es que la historia, por muy imparcial y verídica que pretenda ser, posee contenidos parciales, divergentes y hasta contradictorios y su compromiso está con el poder, su agenda tiene un fuerte elemento ideológico. Este discurso “sigue obedeciendo las reglas de construcción que durante siglos presidieron su escritura. La historia no es el registro fiel de un pasado real, sino la imagen proyectada de un estado de hecho o de un orden deseado. El pasado mexicano es un pasado construido. En el camino hacia los orígenes, las pistas se enmarañan” (Duverger, 1987: 85).

Desde la salida de Aztlán hasta la entronización de Itzcoátl el relato de la historia azteca se caracteriza por una unidad de tono. Con Itzcoátl aparece una ruptura dentro del modo discursivo. Esto señala una nueva era que coincide con la extensión del poder mexicana. Este momento se da cuando los aztecas vencen a los tepanecas de Azcapotzalco y a los aliados de Tlacopan y Coyouacan; así los rivales desaparecen. Duverger lanza la siguiente hipótesis: “habría que admitir que Itzcoátl fue entronizado en un año 1 tecpatl y que hizo reescribir la historia azteca para que su advenimiento coincidiera con la salida de Aztlán” (1987: 393). Según Fray Bernardino de Sahagún, Itzcoatl hizo destruir los manuscritos antiguos que no estaban ya en concordancia con la historia de nuevo cuño, impuesta por él. La historia azteca que conocemos

hoy en día fue presumiblemente elaborada en los primeros años del reino de Moctezuma I, bajo el impulso o la autoridad directa de Tlacaélel.

El tema principal en la génesis azteca será el discurso de la legitimación. Ahora la pregunta es: ¿Por qué se mantuvo esta visión en las crónicas españolas? ¿Por qué se reprodujo este discurso? Un gran descubrimiento parecen haber hecho los españoles durante sus lecturas de los manuscritos y los códices indígenas, sumado a su experiencia dentro de la comunidad mexicana: se hicieron conscientes de la centralización del poder detentada por los mexicas. Según Duverger, este nuevo conocimiento les hizo valorar la utilidad de la historia azteca e incluso, por qué no, aprender de su administración política. “Curiosamente, la ficción jurídico-política creada por los sabios de Tlacaélel fue protegida y acreditada por los conquistadores que deseaban conservar este logro hispánico todavía inédito en el antiguo mundo: la centralización del poder” (1987: 399).

La episteme del siglo XVI que desarrolla Foucault puede describir algunas de las características del discurso producido en estas tierras, sin embargo, la dificultad de encasillar dentro de este modelo los discursos se hace patente. Las similitudes de las que nos habla Foucault no se encuentran tan obvias como en los textos europeos. Si bien existe en las crónicas una búsqueda por acaparar la atención del lector a través de acercarlo a la realidad recién conocida a través del juego de las semejanzas, más que ser un elemento epistémico pienso que es un recurso necesario.

La extrañeza que esperaban experimentar los descubridores no se dio, de alguna forma fue una experiencia decepcionante, puesto que el mundo que encontraron no era totalmente extraño. El juego de las semejanzas fungió como una forma de acercar al lector del viejo mundo hacia la comprensión de uno nuevo que le era similar. De no ser así entonces el juego de las semejanzas no hubiera funcionado. Elementos como la *convenientia*, la *aemulatio*, la analogía y el juego de las simpatías sólo fueron posibles porque la esencia de la nueva realidad no era

extraña. En este contexto, el concepto de semejanza adquiere relevancia hacia una reflexión mucho más profunda que nos pide replantear el tema de la diferencia. Esta semejanza fue justamente la que permitió la exégesis y la interpretación de los textos, que a su vez sólo fue posible gracias a las *signaturas*.

Pero las *signaturas* del nuevo mundo tendrán otros matices. Estas marcas se encontrarán sobre todo en los códices, en los glifos. El náhuatl, debido a su estructura, posee una significación que se da a través de binomios, como lo mostré anteriormente, las palabras están conformadas por dos o más elementos que generalmente son sinónimos.⁹

Este comportamiento de la lengua hace que las semejanzas se produzcan dentro de la lengua misma, por lo que las semejanzas no aparecen como tan obvias pero se encuentran profundamente enraizadas en las cosas. La relación entre las palabras y las cosas se hace mucho más intensa, puesto que la imagen es en sí el objeto y la palabra enunciada posee como referente las cosas de manera directa. Justamente estas diferencias harán que la hermeneútica y la semiología sean necesarias para la comprensión de las *signaturas*. Pero el uso de ambas técnicas va a provocar una ruptura que producirá que no existan coincidencias entre las semejanzas. Como ejemplo tenemos las versiones bíblicas del origen de los aztecas que se esfuerzan en asemejar la salida de Aztlán con el éxodo de las tribus de Israel.

La relación con la verdad se torna imperante, los discursos estudiados intentan mostrar, su verdad y dan fe de haberla encontrado, pero además pretenden mostrar a través de la identidad de los autores, la validez de su palabra. Mientras mayor rango social poseían, mayor capacidad de mostrar la verdad tenían. Esta característica llama la atención en uno de los autores en particular: es el caso de Del Castillo, quien no hace alusión a ninguna etnia en particular, no se identifica con ningún grupo. En definitiva, esto ha captado la atención de grandes historiadores que aún se

⁹ Ver página 46 donde ejemplificado esta característica del náhuatl.

encuentran fascinados por la disimilitud de su discurso en relación con los discursos de sus congéneres. Y aquí otra vez queda la pregunta pendiente: ¿es posible ubicar todos los discursos de la época dentro del modelo epistémico foucaultiano?

Al igual que en el discurso europeo, los códices nahuatl poseerán una escritura donde los glifos son signos totales y absolutamente verdaderos, aunado al hecho de que la lengua nahuatl aparece como transparente en relación a las cosas debido a su semejanza con ellas. Esta será la razón por la cual los cronistas indígenas no cejan en su tarea de traducir todo material a la escritura alfabética. Durante los siglos XVI y XVII surge una preocupación tremenda por recuperar y traducir los códices y dibujos como mapas e historiales a través de pinturas. La escritura gana terreno pero no tanto como un elemento impuesto sino como una necesidad por dejar plasmado un pasado que los indígenas temen pueda perderse. A pesar de la leyenda negra que proliferó, son muchos los textos que se recuperaron de la época prehispánica, y aunque se encuentran esparcidos por el mundo están en condiciones de revelar sus mensajes.

CAPÍTULO II. ESTADOS UNIDOS Y MÉXICO

En este segundo capítulo planteo traspasar los textos escritos alrededor de los siglos XVI al XVIII, donde se construye una “identidad” latinoamericana que después se traspasará al ser del mexicano y que a su vez servirá de base para la posterior construcción norteamericana de la identidad “chicana”. Realizaré esta tarea utilizando las herramientas que propone Foucault en su descripción de la episteme clásica. En este capítulo no buscaré “Aztlán” puesto que no se encuentra en los textos como símbolo, me abocaré al estudio de textos que construyen la identidad alrededor de otros elementos discursivos. Los campos epistemológicos en esta época no giran alrededor de símbolos sino de cuadros que muestran las formas de comprensión de la episteme clásica: la mathesis, la taxinomia y la génesis. Los textos con los que trabajaré serán sobre todo crónicas de viajes de piratas, corsarios y aventureros ingleses que llegaron a tierras americanas.

2.1. Episteme Clásica

Dentro de la episteme clásica, en el siglo XVII cabe señalar que “las cosas y las palabras van a separarse... se preguntará cómo un signo está ligado a lo que significa” (Foucault, 2004: 50). Para lograr crear esta relación entre el signo y la cosa se dará un proceso totalmente distinto al de la interpretación, proceso constante en la comprensión del conocimiento durante el siglo XVI. La relación se hará a través de la génesis, así es cómo los discursos que tratan sobre Aztlán también serán distinguidos por esta característica. Entonces veremos que “De ahora en adelante, el Texto primero se borra y, con él, todo el fondo inextinguible de las palabras cuyo ser mudo estaba inscrito en las cosas; lo único que permanece es la representación que se desarrolla en los signos verbales que la manifiestan y que se convierte por ello, en *discurso*” (Foucault, 2004: 84).

Entonces aparece la representación, si en el Renacimiento las semejanzas fundamentaban el conocimiento, en el siglo XVII la representación sería la tarea a la que estaban abocados los compiladores del conocimiento, “El discurso tendrá desde luego como tarea el decir lo que es, pero no será más que lo que dice” (2004: 50). Para Foucault el lenguaje entonces pierde su ser, su existencia, y la recupera ya hasta la época moderna: “En los siglos XVII y XVIII la existencia propia del lenguaje, su vieja solidez de cosa inscrita en el mundo, se había disuelto en el funcionamiento de la representación, todo lenguaje valía como discurso” (2004: 51).

De aquí la importancia de reflexionar sobre la significación en la forma de la representación y, por lo tanto, el uso del comentario, cuyo texto por debajo se encuentra en un nivel inferior. Esta nueva forma de mostrar el conocimiento va a dar pie también a otras prioridades, una de ellas es el orden.

El inicio del siglo XVII rompe con las relaciones de semejanza y sólo mantiene dos formas de ella: la comparación de la medida y del orden. El orden se establece sin referencia a una unidad exterior, mientras que la medida se refiere a las magnitudes que se encuentran en la naturaleza.

Estas comparaciones tienen la función primero de analizar en unidades y establecer relaciones de igualdad y desigualdad (la medida); y segundo, de establecer elementos para disponer las diferencias según los grados más débiles. Entonces, lo semejante después de analizarse, según unidad y relaciones de igualdad y desigualdad, se analiza su evidente identidad y diferencias a través de inferencias. Estas nuevas formas de comparación vieron dar luz a lo que conocemos como ciencia y a lo que se conoció como “racionalismo”.

Vemos que se sustituye la jerarquía analógica por el análisis. En el siglo XVI se admitía la correspondencia como forma de conocer, ahora toda semejanza debe ser aprobada a través del análisis tanto por la medida —a través de su unidad común o por el orden—, como a través de

identidades y diferencias. Ahora ese juego de relaciones al infinito va a transformarse en un conteo ordenado y completo de la naturaleza. Cambia también la función primordial del investigador, antes era relacionar, ahora es discernir, analizar, estableciendo identidades. Se impone el discernimiento y con él la búsqueda primaria de las diferencias. Como consecuencia, la historia y la ciencia van a separarse. La historia siendo la erudición, las opiniones, y por otra parte, la ciencia siendo los juicios seguros, logrados gracias a intuiciones comprobadas a través de su encadenamiento. Entonces el texto ya no es la verdad, el lenguaje ya no es una figura más del mundo natural. Ahora lo caracteriza la transparencia y la neutralidad.

Surgen entonces dos formas de ordenar el conocimiento, la mathesis y la taxinomia. La primera es la ciencia universal de la medida y el orden haciendo de la naturaleza algo mecánico y calculable. Esta relación de la episteme clásica con la mathesis se mantendrá constante durante todo el siglo XVIII y hasta su término, se caracterizará porque las relaciones entre los seres se pensarán bajo el orden y la medida. Aunque existe una falla, los problemas de la medida se pueden remitir a los del orden.

Así la mathesis se impone como ciencia general del orden, lo que no necesariamente significa que todo se reduce a un matematismo único, por el contrario, aparecen nuevas formas de explicar la naturaleza, otros dominios empíricos que no estaban definidos. En ellos no existe uso de esta matematización, aunque su surgimiento esté enlazado directamente con la ciencia del orden. De hecho la construcción de estos dominios, como el análisis de las riquezas por ejemplo, aunque no utilicen la mathesis, no pudieron ser posibles sin el surgimiento de ella.

La forma universal de la mathesis será el álgebra. En cuanto se tiene la necesidad de poner orden, es necesario constituir una taxinomia y para ello se crea un sistema de signos. “Los signos son, con respecto al orden de las naturalezas compuestas, lo que el álgebra con respecto a las naturalezas simples” (Foucault 2004: 78). Pero dado que las representaciones empíricas

pueden analizarse como una naturaleza simple, entonces la taxinomia se relaciona con la mathesis e inversamente, es decir, la mathesis se convierte en una parte de la taxinomia.

Por otra parte, la taxinomia implica una continuidad, es decir, la ciencia implica un orden que necesita para explicarse en un análisis del conocimiento, el cual finalmente construirá este lazo temporal continuo y permanente tomando de base lo discontinuo. Aparece entonces el cuestionamiento sobre el origen del conocimiento, y con él la tarea planteada es la de reconstruir la génesis del mismo. Así, de un extremo a otro de la episteme clásica encontramos la mathesis y la génesis que limitan el espacio del cuadro, cuyo resultado finalmente sería el dibujo de las identidades y las diferencias.

Según Foucault, estas tres nociones —mathesis, taxinomia y génesis—, serán una piedra angular de la episteme clásica, no muestran una separación de dominios sino por el contrario, un conjunto sólido sobre el cual se monta el conocimiento. Mathesis y taxinomia no se oponen, la primera es la ciencia de la verdad, de los juicios, y la segunda trata sobre las identidades y las diferencias, es la ciencia de las articulaciones y las clases, es el saber acerca de los seres. La génesis se encuentra en el interior de la taxinomia, sólo que conforma un continuo, temporal, una serie sucesiva, crea la continuidad de lo discontinuo, de aquello que la taxinomia ordena en simultaneidad espacial. Foucault define la episteme clásica: “por el sistema articulado de una mathesis, de una taxinomia y de un análisis genético” (2004: 80). Así, el centro del saber en los siglos XVII y XVIII es el cuadro.

Aparece una nueva relación en el lenguaje. Si antes, en el Renacimiento, hablábamos de la importancia del comentario, ahora se habla de la crítica como descripción del lenguaje. La crítica se opone al comentario, mostrando su valor de verdad analizándolo en cuanto a su exactitud y propiedad. En este sentido, está lleno de ambigüedad pues plantea la pregunta al mismo lenguaje, pidiendo su certidumbre o su falsedad. Se da un orden reflexivo, como crítica de

las palabras, una imposibilidad de desarrollar ciencia o filosofía a partir de un vocabulario equívoco que confunde. Esta crítica llegará al orden de la sintaxis y de la gramática, también de la retórica con el análisis de las figuras. Finalmente se cuestionará la relación con lo que representa.

Así es como la exégesis se encuentra en los textos religiosos a partir del siglo XVII, cargada de métodos críticos. Ya no era la repetición lo importante sino definir cómo, en qué orden, con qué fines fueron escritos. Entonces el lenguaje se propone cuestionarse a sí mismo sobre su propia función. Para Foucault, aún seguimos en esta oposición, en donde inevitablemente todos los lenguajes críticos a partir del siglo XVI están cargados de exégesis, y para él “todos los segundos lenguajes seguirán presos en la alternativa de la crítica o el comentario. Y proliferarán al infinito en su indeterminación” (2004: 86).

2.2. Los aventureros ingleses: primeros acercamientos

Los antecedentes de la episteme clásica se encuentran en los discursos de los primeros viajeros que con necesidad de aventurarse llegaron a las Indias Occidentales y desarrollaron crónicas. Por lo tanto, es necesario hacer un pequeño esbozo histórico de los primeros acercamientos de los viajeros ingleses con el mundo colonial español. Estos encuentros se dieron en el siglo XVI y XVII. Será el XVIII un siglo difícil para los anglosajones que estarán abocados a la Guerra de Siete Años, las guerras coloniales y a la Independencia Americana, por lo que la presencia norteamericana en México será casi nula durante ese siglo.

El siglo XVI es el de las aventuras, el europeo transita sorprendido en el Nuevo Mundo. El europeo esperaba un mundo fantástico, pero la realidad lo situó más cerca de ellos mismos que de las fantasías. Las sirenas no existían ni los monstruos marinos:

[...]pero la verdadera sorpresa para él comenzó cuando se topó con un mundo no muy distinto del que había dejado tras la estela de las carabelas famosas’ — nos dice Ortega refiriéndose a Colón— ‘Para él todo aquello fue un desencanto terrible[...] Colón, pues no quiso aventurarse, sólo la distancia histórica y la vulgaridad semasiológica del término son la causa de nuestro daltonismo histórico. El almirante no quiso arribar a nuestra América; no quiso describirla como la veía y era, sino al contrario; no quiso aventurarse por rumbos desconocidos, imprevistos, mentalmente inesperados; por eso su descubrimiento fue contra sus deseos y proyectos, y tanto que se empeñó en morir convencido de la imposibilidad de lo posible: su espíritu rehuía la aventura de la novedad[...]Aventurero es en realidad el que llega y actúa en circunstancias por completo nuevas, subitáneas, inopinadas; en este sentido no yerran los que así se denominan conquistadores españoles, aunque en verdad la calificación va cargada de una significación peyorativa distinta a la poseída originalmente por la palabra: veleidades afectivas de la semántica patriótico-nacionalista (1953: 12).

El descubrimiento de América transformó la noción del europeo de andariego a aventurero, precisamente porque América no estaba entre lo monstruoso y lo maravilloso sino en la imprevisible realidad. Para el intelectual, América era un gran problema pues planteaba la dificultad de ubicarla en el cuadro mental de la “superestructura aristotélico-tomista”. Para el aventurero el problema fue sensorial, un acto posesorio. El aspecto nominal es muy importante, para el español y para el inglés fue necesario nominar el nuevo territorio, para no perderse en él, el aspecto nominal indica el fin de la aventura, del contorno o litoral fluctuantes. Hay que delimitar el horizonte con nombres familiares, transformar la fonética indígena para hacerla significativa y cristiana.

Para Ortega, desde Heráclito no se planteó el problema de la inseguridad más que en el encuentro con América. El occidental heredó del griego el horror a lo fluente y movedizo, por eso justifica a América, la ajusta a su esquema tradicional. Así responde al por qué identificar la nueva naturaleza con la del viejo mundo. Según Cotton Mather, se convertía en cristiano-geografía. Ya nominada y descubierta América, los europeos se dan a la tarea de repartirla violando entre ellos límites y acuerdos, los derechos otorgados por el Papa tampoco se

respetaron. La reforma contribuyó a ignorar esta autoridad papal y la redujo a mera palabrería. España decretó monopolio sobre América pero no sirvió de nada puesto que le fue difícil mantenerlo. Con el tiempo, los rivales de España traspasaron sus límites y aprovecharon sus debilidades políticas para apoderarse de las nuevas tierras. Aunque no sólo los ingleses lograron traspasar los muros, sí fueron los que más se beneficiaron de la coyuntura política (1551-1580), lo que con dificultad alcanzaron los franceses, quienes eran el enemigo histórico de España.

Si bien Inglaterra apoyó la subida al trono de Isabel y los proyectos matrimoniales de Felipe II, se convirtió en la máxima rival de España. El mercantilismo inglés recurrió a razones históricas, geográficas y espirituales para justificar sus posesiones presentes y futuras. Los ingleses redescubrieron la piratería pero esto sería una solución de segunda clase, pues el sueño inglés de Gilbert, Raleigh, Drake, Hawkins, entre otros, era poseer permanentemente ciertas regiones americanas y expulsar totalmente a los españoles, logrando la reconquista espiritual y material de las colonias hispanas. El modelo de Cromwell y de los connotados puritanos era Raleigh, “y los santones Whitehall, Cotton Mather y Samuel Sewall...coincidieron o heredaron...el deseo de expulsar a los españoles del Nuevo Mundo” (1953: 16). A pesar del paso del tiempo, este deseo fue heredado por los norteamericanos, la guerra con México tenía como objetivo expandir sus territorios y desalojar a los mexicanos. Actualmente, esta problemática ha provocado graves consecuencias a nivel político, social y económico: por ejemplo, la construcción del muro que separa la frontera norteamericana de la mexicana.

A partir del siglo XVI la Nueva España fue asediada por el viajero anglosajón “y por ello podemos asegurar que desde dicho siglo aflora toda una interesante y entrometida corriente literaria de lengua inglesa cuyo tema expreso es México y lo mexicano” (1953: 16). La primera impresión anglosajona de América “es potenciada y paradisíaca...naturaleza agigantada y exhuberante más allá de toda imaginación. El habitante de estas tierras maravillosas es el indio, el

manso y bello salvaje; hombre ajeno a las codicias y violencias de la férrea edad del mundo” (1953: 16). Estas fueron las visiones encontradas en *The first voyage to the coast of America*, de Amada y Barlowe. También se mencionan en Hakluyt, *A Treasury of Writings*, donde se representa a los americanos dentro de la tradición clásica como lo natural, apolíneo y grecolatino, (ver John White y los grabados de De Bry en *The New World: The finest pictures in America*). Pero esta visión pronto va transformarse, en un proceso complejo de intersección de construcciones de identidad. Se van a unificar la construcción del indio con la del español y va nacer la construcción del mexicano, que también se adoptará para construir al chicano. A continuación describiré este proceso.

2.3. Las Construcciones discursivas del indio y del español

Durante el siglo XVI no existe distinción entre lo que se ve y lo que se lee, o sea entre lo observado y lo relatado. Esta será una de las motivaciones que conducirá a los ingleses a embarcarse en largos viajes. O’Gorman también lo comenta como “una exigencia de la cultura de entonces” (1984: 92). En esa época era indispensable corroborar lo leído por sí mismo, las maravillas relatadas resultaban tan increíbles que sólo la experiencia propia podía confirmar su veracidad o negarla. La búsqueda de la novedad, la curiosidad y la observación, según Ortega, eran características desde el Renacimiento así como la errabundez.

La escritura como detentadora de la verdad entonces experimentará una gran relevancia. Así como en Bernal o en Garcilaso de la Vega, la necesidad de mostrar la verdadera historia es imperante. En los ingleses será igual, John Chilton en 1568 se aventura “ardiendo en deseo de ver mundo, me embarqué en Cádiz en Andalucía[...].” (Ortega, 1953: 18), y también nos relata descripciones y noticias fidedignas de las Indias Occidentales. Sin embargo, por muy sorprendentes y maravillosas que fueran las experiencias vividas por Chilton, no pudieron ser

mejoradas por la idea de lo que él se esperaba encontrar. Al igual que Humboldt experimentó un desencanto, a fin de cuentas la naturaleza se les presentó como la europea sólo que potenciada. Miles Phillips también confirmará la grandeza de la tierra para generar frutos extraordinarios. Otros no sólo potenciaban los bienes sino también los males, Hawks nos habla de que abundan las bestias dañinas y monstruosas.

El juego de las semejanzas se reflejará en América desde la llegada del primer europeo a estas tierras. Ellos se servirán de sus marcos de referencia para poder comprender la naturaleza recién encontrada, será indispensable cotejar ambas para poder jerarquizarlas y colocarlas en lo que después serán las taxinomias. Dentro de la jerarquización, la naturaleza americana enfrentará la cosmografía clásica y bíblica que fundamentó la superioridad europea a través de estudios de flora, fauna y geografía. A pesar de la dificultad que adquiriría la tarea de comprender y encasillar la naturaleza americana, puesto que su realidad multifacética se resistía a los encajonamientos, el esfuerzo dio frutos: a través de argumentos y estudios documentados los europeos probarán la inferioridad de la naturaleza americana (O’Gorman, 1984).

Para los ingleses en el siglo XVI, América fue vista como tierra favorable tanto por sus condiciones económicas como estratégicas. En el XVII, sin olvidar el factor utilitario, América será vista como tierra de promisión, y lo dirá Thomas Morton en *The New English Canaan*, es la Nueva Canaan otorgada por Dios a su pueblo; la nueva tierra colmada de riquezas y encantos hasta entonces desconocidos. América se presentó plena de posibilidades, sobre todo la parte septentrional, a la cual calificaron como un regalo de Dios otorgado directamente a los ingleses. Según Chilton esta naturaleza se contemplaba a través de una lente de aumento.

Ya para el siglo XVII estas visiones se irán transformando, y veremos en Thomas Gage la idea de la degeneración de la naturaleza americana. Gage habla de que, si bien los alimentos son extraordinarios en tamaño y sabor, en sustancia serán pobres, y lo afirma apoyado en las

explicaciones “científicas” de su médico. Estas conclusiones sobre la naturaleza le permitirán llegar al tema que le interesaba: la inferioridad del hombre de las Indias Occidentales.

El tema antropológico será trascendente en el siglo XVI y XVII. El juego de las semejanzas irá tornándose hacia la búsqueda de las explicaciones y entraremos a la episteme clásica con la generación de las taxinomias y de la mathesis. Para la comprensión del ser inglés se hará necesaria la oposición del ser español. Las rivalidades económicas, políticas y religiosas, harán que se dé una relación enconada entre ingleses y españoles. Gage se refiere a ellos como haraganes, y Phillips, quien trabajó para españoles como sirviente, nos dice que era indigno que un español fuera esclavo de otro en calidad de sirviente habiendo tantos indios y negros. Sin embargo, el indio mismo, si por circunstancias especiales mejoraba su situación a la altura de la de un español, actuaba como tal, despreciando cualquier trabajo mecánico. Estas son las primeras alusiones al *mexicano* copiando la identidad del español, son los primeros indicios de una construcción que se está gestando.

Gage también caracterizaba a los españoles como ignorantes y lerdos, y la prueba de esto, son las preguntas que los mismos españoles le hacían a Gage: si el Sol y la Luna tenían el mismo color en Inglaterra y si los ingleses practicaban sacrificios humanos como los indios o si andaban a dos pies como los demás mortales. También los refiere como cobardes —pero más grave aún a los ojos puritanos— los refiere como avaros. La avaricia era definitivamente, para los ingleses, el defecto más deplorable, “era signo de improductividad, de atesoramientos excesivos; de concupiscencia sin límites y de incapacidad para el aumento de la prosperidad general” (Ortega, 1953: 28).

Entonces, la visión que se hace el viajero inglés del indio en general será negativa: “cobardes, faltos de valor y dados a la brujería” (1953: 28). Sin embargo, estas visiones no serán las mismas para todos los ingleses. Por una parte, Hawks, un comerciante, será quien forme esta

imagen negativa del indio; y por la otra, Phillips, un marino, califica a los indios de “corteses, cariñosos, bondadosos e ingeniosos y de gran inteligencia” (1953: 28). Pero como bien explica Ortega, esta contraposición no hace más que mostrarnos la diferencia de intereses y cómo las visiones sólo representaban una imagen que cubría eficazmente los callados deseos de estos personajes. Mientras Hawks se enojaba porque los indios no le eran útiles para su negocio, Phillips se entusiasmaba con la idea de reconquistar tierras ricas que le brindarían cuantiosos dividendos.

Las taxinomias surgen como una forma de apoderarse del conocimiento, más que como una forma de comprensión de una realidad antropológica que parecía escabullirse. Según la nomenclatura del Dr. E. T. Hamy, los descendientes de negro e indio no son mestizos, sino lobos, según las pinturas que se encuentran en el Museo Nacional de Antropología e Historia y en el Museo Franz Mayer. El lobo sería el descendiente del saltapatrás con mulata. Chilton (Ortega, 1953) en su discurso, entusiasma al lector con la idea de que los indios, mestizos —donde incluía a los lobos y los propios españoles—, se habían levantado contra los abusos eclesiásticos. Era trascendente hacer hincapié en estos síntomas de malestar para elevar el deseo ya existente por conquistar la Nueva España. En este momento esa era la tarea clave de las taxinomias: crear un marco de referencia que permitiera encasillar un conocimiento, para luego hacerlo útil para los fines de aquellos que las elaboraron.

2.4. Hacia los verdaderos intereses

Pero detrás de todas estas construcciones había intereses bien definidos que movieron a los ingleses a crear todo un mundo, toda una realidad que permitiera a los receptores de estos textos creer en la posibilidad del éxito de un plan de conquista. Las primeras *Relaciones* fueron las de Chilton y posteriormente las de Gage (Ortega, 1953), y aunque fueron éstas últimas las que

gozaron de mayor éxito, las de Chilton poseen gran valor, puesto que su situación de cronista improvisado y su experiencia de dieciocho años en las Indias Occidentales le brindaron valiosos elementos que se pueden apreciar en sus trabajos.

Según Ortega, a pesar de la brevedad de la información, se aprecia con mayor claridad las aspiraciones conquistadoras de Inglaterra. En su informe existe mayor precisión con relación a la localización de diversos puntos clave en la geografía de las Indias. Se enfoca además en la identificación de las zonas altamente comerciales, la protección que tenían contra ataques, la cantidad de españoles que las protegían, la población, el poderío militar y la producción de la zona. Así también describe la red tanto de las rutas marítimas como terrestres e indica la posición de los fortines, la cantidad de artillería y de guarniciones. Hakluyt (Ortega, 1953) se da a la tarea de recoger no sólo éste sino otros relatos, todos ellos con un fin común: mostrar las posibilidades de saqueo y de beneficio comercial existentes en las Indias Occidentales.

En las *Relaciones* se puede conocer mejor al escritor que a la realidad que describe. El intento por comprender una realidad nueva los lleva a la única forma de hacerlo, a través de sus propias representaciones y éstas asidas a la vez de un marco de referencia que obviamente era el del viejo mundo, ya bastante conocido por dichos autores. Nuestros cronistas ahondan en descripciones de la Nueva España: Hawks admirado citaba a México como “una gran ciudad con 50,000 habitantes y 5,000 casas”. Chilton por su parte nos dice que “es la ciudad de mayor fama entre todas las de las Indias; posee buenos y costosos edificios de piedra y cal, y siete calles a lo largo y otras siete a lo ancho, con ríos que corren precisamente cada dos calles” (1953: 42). Gage no sólo se admiró de la grandeza de la ciudad sino de la maravilla de sus riquezas, y Ortega nos habla de que tenía tres grandes obsesiones: las riquezas, la conquista y el chocolate.

La visión inglesa era bastante elocuente en lo apetitoso del botín mexicano. El discurso de Gage era vívido en detalles y bastante rico en cuanto a la tradición gastronómica, incluye recetas

y extensas explicaciones de los alimentos nativos. Sin embargo, donde se explayaría más sería en la descripción de la ostentosa y grandiosa vida que llevaban los novohispanos, en las riquezas que por doquier se encontraban, sobre todo bastante expuestas en conventos y demás sitios religiosos. Por supuesto esto último exhaltaba y enardecía el ánimo puritano que ardía en furia al conocer el despilfarro que se realizaba de riquezas, a las cuales ellos podrían darles mejor uso. Recordemos que para el puritano las riquezas no deben quedar sin uso en una iglesia, eso es un sacrilegio; por el contrario debe dárseles el uso adecuado: reproducirlas. Esta visión proveerá la razón adecuada para la apropiación y el uso de las extensas tierras mexicanas de lo que es Texas o Arizona que para los norteamericanos estaban siendo desaprovechadas.

Pero no solamente les movían intereses utilitarios. Existió un interés por el pasado indígena, por su arqueología. Hawks por ejemplo citará fascinado las maravillas de la gran Tenochtitlán, hablará de jardines y palacios. También hace patente que tuvo oportunidad de recoger las historias de los ancianos; esto no podrá lograrlo Gage. Sin embargo, el ex-dominico parece ser quien más preocupación muestre por la historia indígena. Español de formación, aunque inglés y cromwelliano, fue detallista en sus descripciones de palacios, jardines, tianguis y en general de lugares de la gran ciudad. El relato de Gage estará basado en una gran erudición, sus lecturas son abundantes, y por esto Ortega llama a su tipo de estudio arqueologismo pragmático. Muy opuesto a Hawks, el interés de Gage será más bien utilitario, sus descripciones tendrán como objetivo entusiasmar a Inglaterra para la ulterior conquista de la Nueva España.

2.5. Espacios epistemológicos

Un elemento que se ha estudiado poco en los trabajos sobre crónicas y relatos de viajes ingleses es la religión. Justamente Ortega hace notar cómo la mirada del puritano inglés va a construir todo un edificio de estereotipos y de visiones que, más adelante veremos, se repetirán en la

episteme tanto clásica como en la moderna. De hecho aún gozamos del uso poco pensado de estos estereotipos sin cuestionarnos ni su origen ni el yerro en el que se cae al hacer uso desenfrenado de los mismos. Aquí vamos a ir deshilando la maraña de los discursos para encontrar esas discontinuidades que fueron convirtiéndose en continuidades, creando un discurso que es aparentemente todo lógico y todo verdadero.

Gage, ex-dominico, conocía perfectamente el ser inglés. Y su censura, si bien transparentaba su propia forma de ver la realidad, también contenía bastante de la censura que sin duda recibiría ante los ojos de los ingleses: “La mayor parte de las mozas son esclavas o lo han sido antes, y el amor les ha dado la libertad para encadenar las almas y sujetarlas al yugo del pecado y del demonio” (1953: 45). Sin duda, aquí notamos el elemento religioso característico de la episteme renacentista: las marcas de la naturaleza son las señales que Dios ofrece a quienes tengan el poder de descifrarlas, logrando de este modo la interpretación de la realidad. Gage interpretaba la realidad como si Dios mismo le diera el poder para encontrar en ella la verdad de sí, la verdad de su comportamiento y, en última instancia, de su existencia.

Dios parece estar en todo, es una verdad presente y nunca puede estar más presente que en el lenguaje. Recordemos que en la episteme renacentista el lenguaje es una marca cristalina y diáfana que deja ver claramente lo que subyace en su profundidad. El valor de la lengua es doble: signo y duplicación, lo que impone una voluntad de confianza absoluta en el lenguaje y por lo tanto en su signo escrito.

Los cronistas improvisados del siglo XVI —viajeros, comerciantes, marinos, aventureros entre otros—, van a llevar a cabo la misión de mostrar la verdad de su realidad, no sólo a través de sus propios ojos sino recuperando para sí los “otros” discursos, los ajenos, de los cuales se apropian como si se apropiaran de la naturaleza misma que se encuentra descrita en ellos. Aquí vemos cómo el lenguaje dentro de la episteme renacentista sigue una de las cuatro similitudes de

las que nos habla Foucault: la semejanza, que se proyecta hacia el infinito. Por lo tanto, si la naturaleza está expresada en lenguaje, entonces es lenguaje en sí misma y por lo tanto comentar ese lenguaje no será explicar el lenguaje mismo, sino construir otra relación de semejanza con la naturaleza; y mientras más relaciones se establezcan entre la naturaleza y el lenguaje, más veracidad posee el discurso que a su vez restituye como intertextos los discursos semejantes.

Los relatos de los viajeros aluden a otras fuentes, pero se refieren a ellos como si efectivamente los cronistas hubieran estado presentes. Asumen la descripción narrada como verdadera, no existe un cuestionamiento. La relación entre lenguaje y naturaleza es de unidad absoluta. Muchas de las construcciones de los discursos ingleses se basan en las lecturas de textos de Fray Bartolomé de las Casas y crónicas españolas. Conocieron muy bien la literatura sobre las Indias Occidentales y admiraron la figura de Hernán Cortés, quien llegó a ser el gran héroe olvidado y despojado de todo aquello que por su valor y coraje le era merecido poseer.

La magia, que Foucault menciona como otra forma de comprender la naturaleza tan válida como la ciencia, va a ser soslayada por el espíritu inglés. La historia relatada por los ingleses detenta otros objetivos muy distintos a los propuestos por los españoles, y su estilo muestra una construcción discursiva con marcos de referencia distintos. El discurso inglés será de carácter informativo, los acontecimientos serán descritos de manera simple, sin explicaciones sobrenaturales, apegados a los números, a los datos, a las cifras; de manera radicalmente opuesta al discurso del mismo siglo de los españoles, plagado de grandes historias, de héroes, de hazañas y de explicaciones divinas. ¿La gran historia vs. las pequeñas historias?, ¿Tendrá esta visión como base premisas de tipo religiosas?

2.6. El puritanismo inglés

Sin duda la visión del puritano va a darnos una imagen del español que va a contribuir posteriormente a la imagen del mexicano y, en general, del latinoamericano. En el siglo XVI las construcciones del novohispano estarían más bien dirigidas a la construcción del español más que del indio, sin embargo, poco a poco van a irse “descubriendo” en los indios las mismas signaturas que hacían a los españoles seres transparentes, completamente comprensibles gracias a la divina intervención. Dios para los puritanos estará presente en todo y eso les permitirá conocer también los defectos de aquellos que no son queridos por Dios: los católicos. El chicano arrastra esta construcción, la religión es un elemento clave en la construcción de la identidad chicana, íconos como la Virgen de Guadalupe, serán banderas ondeadas en las luchas de los sesenta y sorprendentemente aún en las luchas actuales sobre derechos de los migrantes en EEUU: 2006.

Desde esta visión, Gage describirá la magnificencia de conventos e iglesias, y no se equivocará en cuanto a la idea de que a más cantidad de templos, más segura la señal de abundancia en la zona. Ortega hace una interesante comparación con nuestra sociedad moderna y dice: “Lo mismo que hoy medimos la riqueza de una ciudad por la copia de sus instalaciones industriales y comerciales, entonces se determinaba la opulencia de capitales iberoamericanas por el número y fastuosidad de sus edificios religiosos” (1953: 45). Gage también hace mención: “Notamos su opulencia y sus riquezas no solamente por la actividad de su comercio, sino por el gran número de conventos de frailes y monjas que se han fundado y que se mantienen de ella” (En Ortega, 1953: 46).

Los conventos para los puritanos eran realmente un insulto, un repudio a la sociedad de la época. Para ellos era vergonzosa su existencia y señal de lo defectuoso del espíritu católico. Ortega dice lo siguiente: “Para el puritano un convento era un rimero de imperfecciones y blasfemias, una monstruosidad abominable; en suma una horrible coluvie, como lo demostraban las riquezas acumuladas y estancadas miserablemente y sin provecho alguno ni para el hombre ni

para Dios” (1953: 46). Sin embargo, la religión no será el único tema de disputa, también lo serán las minas. El interés por la minería se extenderá rápidamente y el peligro será inminente cuando el avance de los españoles hacia el Norte parece incontenible. En ese momento, tanto Chilton como Gage mostrarán el temor de las nuevas colonias de Virginia y Nueva Inglaterra por la avanzada veloz de los españoles. Entonces la disputa además de religiosa, será fundamentalmente minera. Este temor seguirá latente y tan sólo se resolverá con la posesión del norte de México, hoy sur de Estados Unidos. No por casualidad los chicanos ubicarán *Aztlán* en esta región.

Dentro de la disputa religiosa, dos críticas eran las que preocupaban a la Europa reformada del XVI: 1) la lucha contra el catolicismo y 2) la crítica a la obra espiritual española en las Américas. Gage mismo no escatima detalles para contribuir a esta crítica al catolicismo y a la religión practicada en las Américas. Sin embargo, no obstante su odio contra frailes y misioneros, hace ver que no puede negar, a pesar de renegar constantemente de españoles y católicos —que no eran para él sino la misma cosa— que “Los naturales deben mucho a los religiosos que los protegen y defienden de la tiranía de los españoles, si bien lo hacen por su mismo provecho, porque cuanto más prosperan los indios, tanto más se enriquecen los frailes” (1953: 55). Estas preocupaciones fueron las que a fin de cuentas exageraron la leyenda negra que estaba sustentada tanto por las crónicas, relaciones de los viajeros y aventureros ingleses, pero además por una extensa bibliografía sobre la corrupción de los frailes en diversas partes de la Nueva España.

Miles Phillips en su discurso será quien mejor ejemplifique ambos intereses. Phillips fue uno de los abandonados por Hawkins y uno de los pocos que sería exonerado por el Tribunal inquisitorial. Será él quien relate el trato bondadoso del novohispano hacia los ingleses que fueron castigados y apartados con el propósito de reeducarlos y corregirlos en su religión. Los primeros años de la estancia de Phillips no fueron malos, pero posteriormente él nos dirá que será presa de la avaricia y de la envidia de los españoles, quienes veían con malos ojos que los

ingleses lograran en poco tiempo acumular fortunas que ellos ni siquiera soñaban poseer. Así, Phillips hizo su nomenclatura del hombre novohispano dependiendo de los intereses que los movían: 1) la avaricia que movía a las mayorías, 2) el celo religioso a unos pocos y 3) el espíritu tolerante al resto. Eran aquellos movidos por la avaricia los que buscaban motivos para despojar a los ingleses de sus posesiones y de sus riquezas. Si bien los movía la avaricia, detrás estaba el temor no sólo de una proliferación de protestantes convertidos a la fuerza, pero finalmente defensores de su religión, sino también de que la acumulación de las riquezas americanas estuviera en manos de los ingleses recién llegados. Es decir, temor a que ganaran poder económico pero sobre todo comercial.

Esta disputa religiosa llevó a los ingleses a asumir la postura de Las Casas, y se ocuparon de extender estas críticas de tal modo que contribuyeron a la construcción de la leyenda negra. Sin embargo, a pesar de la enemistad entre ingleses y españoles, Gage en su discurso no puede evitar admirar el trabajo misionero, que aunque veía con mucho recelo, terminaba por reconocer su gran valía. Lo cierto es que tal y como lo menciona Ortega:

En punto a codicia y afán de explotación ingleses y españoles estaban a la mano; pero en éstos últimos existía un auténtico freno espiritual y legal que suavizaba y muchas veces casi anulaba el desenfrenado y egoísta deseo de poder, de posesión y de tenencia. Así pues, el español conquistador o colono no es ni la blanca palomita que cierta escuela histórica quiere hacernos ver, ni tampoco el hediondo y carroñero zopilote que el otro sector histórico se complace en recrear; podemos añadir que la igualdad trascendental decretada por el pensamiento teológico católico salvó al indio si no por completo de la explotación, al menos sí de la devastación total; en cambio, y por contraste, la desigualdad trascendental acordada por el puritanismo al indio acabó con casi todos los pieles rojas (Ortega, 1953: 54-55).

Estas diatribas se van a ver reflejadas en el discurso histórico que tendrá características distintas en españoles e ingleses. Se contraponen entonces el espíritu del discurso de la gran historia tradicional característica del Medioevo, llena de héroes y grandes hazañas, con la historia

inglesa, donde los grandes relatos se disuelven en las explicaciones históricas, los grandes personajes se pierden y el análisis prevalece. Estos viajeros ingleses en búsqueda de explicaciones y análisis histórico fueron quienes, por ejemplo, notaron que las causas de la conquista española no eran las que aparecían como más evidentes. Hawks menciona haber observado en Tlaxcala que los indios eran eximidos de tributos por su participación en la conquista de México. Así, hace notar que si bien se ha querido ensalzar la figura caballerescas española como la heroica que logró por mano propia la conquista, esta imagen está muy alejada de la realidad donde los indios tuvieron un papel trascendental, ya que fueron los hacedores de la gran hazaña.

2.7. El proceso de salvación

Las colonias españolas a los ojos puritanos eran Sodoma y Gomorra. Centros de perdición y depravación, nos dice Ortega que estas diferencias religiosas encubrían en el fondo “diferencias profundas que en orden a los intereses económico-políticos y espirituales, que los conjugaban todos, separaban a los dos grupos” (1953: 77). La falta de moral y perdición para los protestantes provenía de un solo lugar: la religión católica. Esto no solamente provocó la molestia de muchos ingleses que vivían en la Nueva España, sino su desprecio al ardid de casarse con una católica para ser perdonados por haber sido protestantes. Este profundo desprecio va a aparecer en los discursos de la segunda mitad del siglo XVI como alusiones. En los textos de Phillips y Hawks se hará alusión a la desmoralización y las grandes riquezas de las colonias; un siglo después, Thomas Gage con mayor énfasis y de manera rotunda y categórica subrayará “las riquezas novohispanas y la descomposición social inherente a ellas” (En Ortega, 1953: 79).

Así, las ideas de Raleigh parecen un eco: “La floreciente condición y fortaleza de la Casa de Austria (principal fuerza y sostén de Roma) se ha descubierto que radica en las minas

americanas, las cuales si les son arrebatadas a Austria ocasionarán la caída y decadencia de la triple corona de Roma” (En Ortega, 1953: 79). Raleigh enfatizaba sus intereses hacia la misión evangelizadora como medio de apropiarse de las riquezas americanas, mientras que en Gage será más bien como una limpieza, una purificación, pues para él los españoles eran “libidinosos, crueles, idiotas, vanidosos, ignorantes y cobardes” (1953: 80).

La abundancia y riqueza ha hecho a los habitantes de Guatemala tan orgullosos y viciosos como los de México, porque allí la corrupción es más común que en cualquiera otra parte de las Indias. Las mulatas, las negras, las mestizas, las indias y las demás mujeres y jóvenes de baja condición, son muy amadas y buscadas por los ricos. Están vestidas con tanto lujo como las de México y no son menos lúbricas que ellas (1953: 80).

Todos estos elementos eran contruídos de forma exagerada, obviamente con el interés de desarrollar todos los factores necesarios para la conquista de las colonias por parte de Inglaterra. No sólo eran las riquezas las que debían moverles, sino un afán por depurar una tierra de alimañas, donde ellos han sido llamados a traer al verdadero Dios a estas tierras de perdición. Esto explica la gran cantidad de prejuicios que en sus textos se verán contruídos con gran paciencia y tino como para llegar a los corazones cromwellianos y entusiasmarlos con la idea de la misión de salvación para la Nueva España. En este sentido, Gage no sólo se esmeró en la construcción de prejuicios, sino también en hacer cada vez más negra la famosa leyenda. Utilizó a Las Casas con intereses distintos, propone entonces el maltrato a los indígenas como un motivo más para defenderlos de los depravados españoles, despojándolos de estas tierras que no saben cuidar.

La obra de Gage entonces tendrá varias cualidades, por una parte la exageración y los relatos exóticos y por la otra el cientificismo pragmático que aparecerá en el siglo XVII. Ortega equipara a Gage con Humboldt saltando las diferencias pertinentes, pero ambos con el objetivo de llevar el interés hacia las riquezas novohispanas y generar el entusiasmo para una aparente

conquista fácil. La obra de Gage tuvo gran acogida incluso hasta el siglo XIX, aunque sus objetivos comerciales y utilitarios fueron reemplazados en 1758 por la obra de Humboldt. Así, los prejuicios que Gage muestra en su obra serán heredados por sus asiduos lectores en las colonias virginianas y novoinglesas, nos dice Ortega: “Más aún, la frase intencionalmente subrayada por nosotros pone de relieve el que fuera uno de los primeros pensamientos norteamericanos de cara a la Nueva España: ejemplo edificante el que representaba aquella laxa moral novohispana” (1953: 85).

El plan de conquista entonces se convirtió en una orden del mismo Dios, debía ser obedecida. Pero este plan no sólo era mandato divino, sino los españoles lo pedían a gritos, según Gage ellos mismos aceptaban su vida licenciosa. El ex-dominico no para ahí sino que para crear más hostilidad hacia los españoles pone a consideración el tema de las donaciones, y entonces entra en oposición con el tema de la predestinación en la doctrina calvinista. Para los calvinistas las obras no representan nada para Dios; y en el catolicismo es lo contrario, el poder de las obras es la salvación misma. Pero Gage sabía que si algo molestaría más a Cromwell, Thurloe y los demás integrantes del parlamento sería remachar este punto que en palabras de Calvino eran acciones tan repugnantes como la de “perros vueltos al vómito” (1953: 87).

Pero, ¿qué pretendían Gage y Phillips con sus discursos? ¿Llevar ellos mismos las riquezas a Dios? El proyecto inglés deseaba reivindicar para los hombres y no para “Dios” las riquezas que habían sido avariciosamente atesoradas por los sacerdotes en sus iglesias. “Toda la obra de Gage, así como la de sus predecesores, está pensada como catapulta para la realización de un plan de usurpación política so capa de nueva espiritualidad, y de despojo de las riquezas, especialmente las poseídas por la iglesia...Gage aspiraba a que los bienes de manos muertas pasaran a las de manos más listas” (1953: 90). Claro las de él y sus compañeros.

Pero este proyecto inglés de conquista requería héroes, ejemplos a seguir. Uno de los ejemplos heroicos a imitar será el de Cortés. Para Tomsom y otros viajeros no será menos de lo que sería para Gage: el gran héroe de la conquista, observando todas las características del héroe, abandonado, olvidado y nunca merecidamente reconocido. Pero, ¿por qué se elige a Cortés como el ideal a imitar? Cumplía con dos características esenciales: la primera, un espíritu conquistador, guerrero, valiente, que le permitió llevar su misión a buen término; la segunda, reflejaba el anhelo de todos los ingleses: lograr la conquista grandiosa de las Indias Occidentales. Pero esto no impedía las contradicciones en el pensamiento del ex-dominico, mientras por un lado agigantaba la imagen de Cortés por el otro utilizaba el discurso lascasiano para enlodar la imagen española.

La preponderancia marítima y comercial lograda con Isabel se derrumbó con la llegada de los Estuardos; será Cromwell quien nuevamente se proponga como objetivo el ataque y conquista de las islas españolas y, por otra parte, el apoyo al desarrollo de la Nueva Inglaterra. Varios elementos coadyuvaron a la construcción de una imagen de fácil conquista. Veremos, por una parte, los discursos solventados durante el reinado de Carlos I (la obra de Christopher Ceely y Ellis Hixon sobre un crucero por las Indias Occidentales 1572-1573, llamada *Sir Francis Drake revived: calling upon this dull or Affeminate Age, to follow his noble steps for gold and silver*, London, 1626). Por otra parte, los informes de Gage donde aseguraba el apoyo de negros, mulatos y criollos para la conquista; apoyo que percibió de manera muy superficial, pues nunca profundizó en el hecho de que si bien querían apoyo para deshacerse del yugo español, no estaban dispuestos a tener a otros ejerciendo el poder sobre ellos, sino querían ser ellos mismos sus propios gobernantes.

Este desconocimiento provocó los terribles fracasos de los capitanes enviados por Cromwell, quienes para él, de manera inexplicable, no eran bien recibidos. Así, las misiones de 1657, la siguiente de 1806 en Río de la Plata y la de 1747 en Cartagena de Indias serían absolutos

fracasos. Es el 5 de agosto de 1654 cuando todos los elementos que Gage fue construyendo en su discurso parecieron corporalizarse en un plan que se manifestaba en un despacho enviado por Cromwell al rey de España indicando el envío de una flota al Mediterráneo. En secreto, por otra parte, el almirante Blake era informado de que tomase Gibraltar si podía.

2.8. Conclusión del segundo capítulo

Para comprender a “Aztlán” como símbolo de los chicanos es necesario primero entender porqué surge “Aztlán”, cuál es el propósito de buscar un símbolo que dé unidad a un grupo de personas. Antes de los sesentas, “Aztlán” si bien era un elemento ya existente en la historia de México, no fungía de ningún modo como símbolo de nacionalismo ni como símbolo de identidad. Aztlán no era más que un espacio físico-mítico que representaba simplemente un punto histórico de donde asir un origen, un inicio. Recordemos que será recién la episteme moderna la que va a abocarse de manera muy puntual en la construcción del origen. El “chicano” como identidad surge recién en los sesentas.

Aztlán como símbolo aparece como elemento clave en un discurso liberacionista. Este elemento representa el origen común de los México-americanos, este lugar: Aztlán, convenientemente se encontrará según el discurso chicano en el sur de los Estados Unidos. Esta ubicación permitirá establecer dos fundamentos básicos para sostener el discurso liberacionista: 1) el sur de los Estados Unidos nos pertenece por derecho propio, históricamente se establece que es nuestro, lo cuál nos da el poder para apropiarnos legítimamente de estas tierras; 2) por lo tanto, somos ciudadanos legales y originales de estos territorios, lo que implica a su vez que gozamos de los mismos derechos y prerrogativas de las que goza cualquier ciudadano de este país.

La razón por la cual se implementa este discurso es justamente porque los México-americanos no gozan de los mismos derechos que como ciudadanos deben poseer en Estados

Unidos. Son ciudadanos de segunda clase, que sufren discriminación y pobreza. La discriminación si bien tiene un fuerte asidero económico, también tiene uno ideológico. El fundamento ideológico de la discriminación ha sido ampliamente descrito por Samuel Huntington, quien se ha dado a la tarea de explicar el porqué los mexicanos son inferiores en todo sentido a los norteamericanos. Pero esta visión no es nueva.

Entre la episteme renacentista y la moderna, tenemos la clásica. Si bien no se menciona “Aztlán” en los textos, algo más importante ocurre en este período: se construyen las identidades de los latinoamericanos. Este proceso será por demás complejo. En este capítulo he estudiado a fondo este encuentro del andariego europeo con el indio americano, en este momento no existe el “mexicano” sino el indio. Esta etapa revela un discurso lleno de discontinuidades, en este capítulo he intentado capturar el amalgamamiento de una serie de elementos que constituyen hoy en día al México-americano, pero esto sólo era posible a través de la genealogía; es decir a través del estudio de textos donde se definió por vez primera al *ser* de las Américas. La construcción de lo “hispano” del siglo XVI se basa en discursos de cronistas, piratas y viajeros que van a amalgamarse en un todo que se plasmará en un discurso homogéneo donde se construye la identidad del México-americano. Esta identidad será una mezcla de lo mexicano (indio para los cronistas del siglo XVI) y lo español, partiendo de un marco epistemológico que data del siglo XVI.

Muchos de los estereotipos que hoy llevamos a cuestas se acuñaron en esa época, y aunque el inglés no es el mismo del siglo XVI, el latinoamericano a los ojos del norteamericano posee aún la misma personalidad descrita por los viajeros y aventureros de la era Cromwelliana. ¿Cómo se ha detenido en el tiempo este discurso, sin siquiera ser advertido? ¿Por qué no han sido cuestionados los marcos desde donde se diseñaron estas construcciones? Aunque la tecnología nos ha sobrepasado de manera veloz transformando nuestro mundo con celeridad, parece que las

mentalidades no han ido a la par. Los prejuicios, los estereotipos, las visiones del otro parecen estar estancadas en un discurso que no ha cambiado mucho desde el Reverendo Cotton Mather hasta Samuel Huntington, el autor de *Choque de civilizaciones*.¹

¹ Samuel Huntington es el autor de uno de los libros más polémicos de los últimos tiempos, el año pasado se publicó su libro donde expone la inadaptación del latino a la sociedad norteamericana.

CAPÍTULO III. LOS CHICANOS

No se trataba solamente de decir cosas que fueran agradables a los ojos de los poderosos, ni de deformar los ‘hechos’ según la conveniencia del momento, la historia era también la columna vertebral de los grupos: la que definía su identidad y les daba elementos y argumentos para defenderla, para continuarla.

Federico Navarrete Linares. La migración de los mexicas.

Aztlán fue construída en la episteme moderna, alrededor de una serie de elementos discursivos, todos ellos van a conformar un sistema o campo discursivo que creará el suelo fértil para que brote Aztlán. Estos elementos del discurso fueron construídos por un movimiento social conocido como movimiento chicano. Este movimiento como los que aparecieron en los sesenta, desarrolló un discurso liberacionista que va a ser estudiado en este capítulo. Los elementos discursivos serán analizados a través de las características que describe Foucault en la episteme moderna: analogía y sucesión, retiro y retorno del origen, las positividades y la finitud y el duplicado empírico-trascendental. Para llevar a buen término este último capítulo primero haré una introducción sobre la episteme moderna y después desarrollaré el discurso chicano que gira en torno de Aztlán a la luz de las características epistémicas ya mencionadas y que a continuación describiré.

3.1. Episteme Moderna

A fines del siglo XVIII se plantea una discontinuidad que se manifestará en la desaparición del cuadro de las identidades, abriéndose entonces un espacio nuevo para colocar el saber. Foucault nos explica que el saber ya no se encontrará circunscrito por las identidades y las diferencias, ni por el cuadro general de las taxinomias, ni por una mathesis; ahora se encontrará en un “espacio hecho de organizaciones, es decir, de relaciones internas entre los elementos cuyo conjunto

asegura una función; mostrará que estas organizaciones son discontinuas, que no forman pues un cuadro de simultaneidades sin rupturas, sino que algunas son del mismo nivel en tanto que otras trazan series o sucesiones lineales” (2004: 214).

En este espacio de saber van a surgir dos maneras de apropiarse de él: la analogía y la sucesión. En la episteme clásica la base del conocimiento era la identidad de los elementos, y en la moderna, serán dos los pilares de análisis del conocimiento. El primero será la analogía, que se dará a la tarea de encontrar la identidad entre los elementos; mientras que la sucesión analizará la función de cada uno de ellos. Será la historia la que a partir del siglo XIX inicie este camino, creando las organizaciones analógicas.

Desde la historia se creará toda una organización epistémica que luego invadirá el análisis de la producción, de los seres organizados y de los grupos lingüísticos. De este modo, la historia define el origen de lo empírico.

El discurso también ha encontrado otro espacio. Durante la época clásica se planteó como tal, es decir como discurso en sí mismo; éste se concebía como un análisis espontáneo de la representación, diría Foucault. Aún a principios del siglo XIX la palabra sigue preguntándose por lo que representa y no por su origen, sin importar la falsedad o veracidad del mismo. Elementos como los sonidos no van a ser de importancia en los estudios de las lenguas. Será hasta el último cuarto del siglo XVIII cuando este estudio adquiere relevancia, aunque solamente en el sentido comparativo, en búsqueda de semejanzas entre una lengua y otra. Así, a fines del XVIII en Rusia aparecerá el primer *Glossarium comparativum totius orbis*, el cual hacía referencia a 279 lenguas.

El análisis del discurso se basaba en dos principios: el primero tenía que ver con la búsqueda de una lengua primitiva y común, y el segundo el desarrollo de un conjunto de

acontecimientos externos al lenguaje que lo moldean y lo cambian. En el siglo XVIII aparecerá un elemento que para Foucault es básico en la episteme moderna: la flexión de las palabras. Como consecuencia de este análisis, a fines del siglo XVIII, aparecerá la fonética, que analizará los sonidos, sus relaciones y su posible transformación de unos a otros. El discurso como modo de saber será reemplazado por el lenguaje como forma de definir objetos no visibles y, por consiguiente, se desarrollarán métodos para estudiarlo. Foucault dirá: “la representación está en vías de no poder definir ya el modo de ser común a las cosas y al conocimiento. El ser mismo de lo que va a ser representado va a caer ahora fuera de la representación misma” (2004: 235).

Para Foucault definitivamente el evento que va a transformar el conocimiento, será el desplazamiento de la palabra, cuando ésta asume su posición fuera de la representación a fines del siglo XVIII. Se realizan estudios independientes de las estructuras gramaticales, de modo que se aísla el lenguaje y se le permite ser estudiado de manera autónoma encontrando sus propias leyes que lo rigen y determinan. En los siglos XVII y XVIII la importancia vital estaba en las representaciones, por lo cual el estudio del lenguaje era un conocimiento y el conocimiento era un discurso.

La palabra entonces va a convertirse en la que oculta el origen, por lo tanto su estudio va a pretender conocer los misterios de lo que es, puesto que sus dominios son indescifrables. Por consiguiente, su verdad será sólo posible de conocer a través de la filología. Así es como adquieren relevancia, según Foucault, los estudios filológicos y exegeticos. Así vemos el trabajo de Nietzsche en la exégesis de las palabras relacionadas a la moral, Marx con su exégesis del valor y Freud con la exégesis del discurso del yo interno. Entonces tenemos dos formas de análisis que se van a fomentar: la interpretación y la formalización, ambas originadas por la exégesis. De estos análisis surgirán otros problemas, como el de hacer hablar el lenguaje con otro

lenguaje, más puro, más diáfano, y nacerán los intentos por crear lenguajes matemáticos o por interpretar la profundidad del lenguaje: los sueños (Russell, Freud).

Con la episteme clásica el problema que se planteaba era el de la representación, el problema central de la episteme moderna será el hombre, el origen: “el pensamiento moderno cierra el gran cuadrilátero que empezó a dibujar cuando toda la episteme occidental osciló a fines del siglo XVIII: el enlace de las positividades con la finitud, la duplicación de lo empírico y lo trascendental, la relación perpetua entre el cogito y lo impensado, el retiro y el retorno del origen definieron para nosotros el modo de ser del hombre” (Foucault, 2004: 326).

La episteme moderna inscribe la obsesión europea y occidental: el origen. Las taxinomias, la mathesis se hacen a un lado para dar lugar a la búsqueda de lo oculto, del núcleo original, de la causalidad, de la Historia. Realmente la transformación según Foucault del conocimiento no se encuentra en la aparición de nuevos conceptos o nuevas teorías sino del saber mismo, al cual él ve como inseparable, tanto del sujeto que conoce como del objeto de conocimiento.

La episteme moderna se va a caracterizar por representar la naturaleza mediante lo que Foucault ha llamado el duplicado empírico-trascendental, “El hombre, en la analítica de la finitud, es un extraño duplicado empírico-trascendental, ya que es un ser tal que en él se tomará conocimiento de aquello que hace posible todo conocimiento” (Foucault, 2004: 310). El duplicado empírico-trascendental hace referencia a una experiencia epistémica paradójica que consiste en tratar de fundamentar el conocimiento en el sujeto siendo que éste al mismo tiempo es fundamentado por su realidad externa (objeto o fenómeno). La contrastación de una realidad empírica se da al interior del sujeto pero, a su vez, la conciencia de la subjetividad que contrasta dicha realidad se fundamenta en una realidad empírica, por lo que la paradoja se patentiza cuando se hace obvio la imposibilidad de fundamentar tanto la subjetividad como la realidad empírica, porque cada una de ellas necesita de la otra para poder fundamentarse a sí misma. Esto deviene

en un fundamento infundamentado, lo que explica la duplicidad epistemológica al intentar todo fundamento del mundo y de la realidad. En términos del discurso esto se traduce en la imposibilidad que tiene el discurso de fundarse en una subjetividad o en una realidad objetiva (referente), lo que significa que el discurso será más bien la convergencia de fuerzas que van más allá de una voluntad y de una referencia objetiva.

3.2. Analogía y sucesión en “chicano”

El desplazamiento de la palabra tendrá como consecuencia directa el ocultamiento del origen, su estudio implica adentrarse en la filología, ya que será vital conocer su origen para profundizar en su significado. Todas las derivaciones morfológicas del término chicano y el término en sí mismo fueron objeto de estudio amplísimo desde la década de los sesenta hasta incluso comienzos de los ochenta. Esto no implica para nada que el término se empleara por primera vez durante esos años. Es en la episteme moderna donde toma importancia el conocer el origen de las palabras, su exégesis, es así como Tino Villanueva se da a la tarea arqueológica de desenterrar textos hasta encontrar la piedra angular que señale el origen de un término que dará sentido a un movimiento libertario, ese término es “chicano”.

Tino Villanueva va a localizar este momento en 1911, en “Vicios de la raza”, un artículo publicado en el periódico *La Crónica en Texas* por José Limón. Ahí aparece la descripción de una situación donde una mexicana-americana es invitada a comer y, como no muestra poseer las reglas básicas de comportamiento dentro de la sociedad norteamericana, es excluída. La siguiente situación se da cuando ella es invitada entonces por otros mexicanos y se le sirve un plato de tamales. Y ella preguntó qué eran y los anfitriones le explicaron, pero al servirle los tamales ella

los comió con todo y hojas de plátano. En esta anécdota, para referirse a ella Limón la llama chicana.¹

Ya en esta pequeña anécdota la palabra “chicana” encierra un significado indescifrable, pero ligado referencialmente a la crítica hacia el mexicano que desea americanizarse, quien al no ser aceptado debe volver a su grupo de origen, aunque aquí tampoco sea aceptado. Y aunque la problemática de la pertenencia a cierta comunidad persistía como referencia, no apareció en esa época la preocupación por involucrar otros objetos discursivos que permitieran construir la noción de unidad: Aztlán brillaba por su ausencia.

En ese momento Limón enfatizó en la problemática del olvido: “el cronista anónimo se está burlando del mexicano ‘americanizado’ que ha olvidado del todo su cultura nativa” (en Villanueva, 1980: 15). Sin embargo, pareciera que el olvido no fue suficiente para restablecer todo un edificio completo donde ladrillo a ladrillo se podría construir un todo unificado. Por el momento dejaremos allí esta anécdota, más adelante quizás sirva para preguntarnos qué relaciones entonces puede tener con los discursos de los sesenta.

3.3. Retiro y retorno del origen: la historia

Qué grandiosa construcción es la historia. Cada escalón pareciera firme y sólido, de roca pulida, de mármol perfecto, de cemento sólido, de vigas completamente alineadas y de bases llenadas con grandes cantidades de roca, arena y cemento para hacerlo tan fuerte y tan inquebrantable como nada que podamos oponerle. Ante ese monolito espléndido no hay comparación, no hay metáfora posible.

¹ Ver Villanueva pág. 15.

Este gran edificio va a bifurcarse en el edificio de este lado, y el de aquel lado. El de este lado (mi lado) sienta sus raíces en México y el de aquel lado, sienta las suyas en Estados Unidos. No debemos olvidar que, tal como la analogía, las raíces se expanden hacia muchas direcciones. Ambos lados también expanden sus orígenes hacia los lugares más recónditos. Pero empecemos en algún lugar, empecemos de aquel lado. Subamos, pues, uno a uno los escalones y probemos la dureza y la fuerza de este elocuente edificio.

3.3.1. Historia de la literatura norteamericana y de la nación norteamericana

Hacemos esta investigación no en búsqueda de orígenes, ni de órdenes, ni de unidades. Simple y sumariamente para describir las formaciones discursivas. Veámos no dónde puede estar Aztlán sino lo opuesto, dónde no está Aztlán. Al fin de cuentas, nos dicen más los silencios, los resquicios que aparentan ser inexistentes, pero cuyo fondo está repleto de indicios.

Será recién en los sesenta cuando empiecen a aparecer los textos de la literatura chicana. Existen intentos por trabajar áreas poco conocidas geográfica y culturalmente. Es el caso de *South and Southwest* (1965) de Jay B. Hubbell. Pero serán los mismos “chicanos” quienes inicien el proceso de darse a conocer a través de editoriales pequeñas y desconocidas, muchas de ellas manejadas por ellos mismos y sostenidas con fondos propios. Aparecerá entonces la *Antología del cuento chicano, De acá de este lado* de Ignacio Trejo y *La sátira chicana* de Guillermo Hernández.

Ya en el siglo XXI aparecerán textos académicos, casi todos compilaciones o antologías editadas por universidades muy reconocidas como Oxford, Cambridge o Princeton, las cuales entre sus filas tienen maestros “chicanos”, hispanos o latinos. Así tenemos *Decolonial Voices: chicano and chicana cultural studies* (2002), compilación de trabajos literarios; *American Writers: A Collection of Literary Biographies* (2001), una edición de Jay Parini. En su

suplemento número siete aparecen los autores latinos; *Contemporary American Women Poets: An A to Z guide* (2002) editado por Catherine Cucinella, que hace una excelente descripción y compilación de las poetas latinas más conocidas en los Estados Unidos (Lorna Dee Cervantes, Ana Castillo, Sandra Cisneros, Pat Mora, Cherrie Moraga, Sonia Sánchez, entre otras); y *Hispanic Literature of the US* (2003), de Nicolás Kanellos.

Las historias de la literatura realizadas en idioma inglés (Peterfield, 1946; Lewisohn, 1945; Spiller, 1948; Zabel, 1950; Quinn, 1951) desde los años cuarenta hasta el siglo XXI adolecen de datos sobre literatura de “minorías”, como se suele conocer en la actualidad a la literatura chicana. Textos tan canónicos como el de no hacen referencias a los mexicano-americanos, o incluso mexicanos.

La literatura, sin embargo, no estará separada de otro ámbito del conocimiento que pareciera más necesario, aún mejor, indispensable para la construcción de la unidad, de la identidad: la historia. Como bien lo explica Foucault, la episteme moderna se caracteriza por esta búsqueda impetuosa de los orígenes ocultos, y esta tarea será la de la Historia.

Uno de los mitos pilares que propone Acuña desmitificar es el de la conformación de Estados Unidos por un grupo homogéneo anglosajón que coloniza a un grupo “minoritario”, en este caso los mexicanos. Sin embargo, la historia oficial norteamericana ha aceptado como un hecho que la colonización de Estados Unidos no fue producto de un grupo humano homogéneo, todo lo contrario, Estados Unidos es producto de muchos grupos étnicos:

Llegó toda clase de gente: aventureros, maleantes, fervorosos creyentes, constructores, soñadores. América les prometía, como dijo el poeta Robert Frost, un nuevo comienzo para la raza humana. Desde entonces, los estadounidenses han considerado a su país como un gran experimento, un modelo valioso para otras naciones. Nueva Inglaterra también estableció otra tradición: un rasgo de moralismo frecuentemente intolerante. Los puritanos creían que los gobiernos debían hacer cumplir la moralidad de Dios... Roger Williams, un puritano que no estaba de acuerdo con las decisiones de la

comunidad, sostuvo que el Estado no debía intervenir en cuestiones religiosas. Obligado a salir de Massachusetts en 1635, fundó la vecina colonia de Rhode Island, la cual garantizaba libertad religiosa y la separación del Estado y la Iglesia. Las colonias de Maryland, establecida en 1634 como refugio para católicos, y Pennsylvania, fundada en 1681 por el dirigente cuáquero William Penn, también se caracterizaron por su tolerancia religiosa. Esta tolerancia, a su vez, atrajo a otros grupos de colonizadores al Nuevo Mundo.

Con el paso del tiempo, las colonias británicas de América del Norte fueron ocupadas también por muchos grupos de origen no británico. Agricultores alemanes se establecieron en Pennsylvania, los suecos fundaron la colonia de Delaware y los primeros esclavos africanos llegaron a Virginia en 1619. En 1626, colonizadores holandeses compraron la isla de Manhattan a los jefes indígenas de la región y erigieron la ciudad de New Amsterdam; en 1664, esta colonia fue tomada por los ingleses y rebautizada con el nombre de New York.

Para el visitante extranjero, Estados Unidos siempre ha dado la impresión de ser no una cultura sino una mezcla de diferentes culturas. En la época colonial, esta mezcla de tradiciones contrastantes ya estaba tomando forma. El estrecho idealismo de Massachusetts coexistía con uno más tolerante de Rhode Island, la diversidad étnica de Pennsylvania y la práctica agricultura comercial de Virginia. (Departamento de Estado de Estados Unidos, edición en español de la Historia de Estados Unidos).

<http://usinfo.state.gov/espanol/eua/hist.htm#Colonias%20inglesas>

Como vemos, la construcción de la historia chicana va a estar fundamentada en los resquicios de la historia norteamericana, en sus huecos, en sus silencios. Por lo tanto, va a balancearse entre la búsqueda de los orígenes y la creación de símbolos que los expliquen, es decir, entre un vacío y la búsqueda de cómo llenarlo. El primer paso fue la construcción de lo inexistente, la integración de una comunidad que cumpliera con todos los requisitos que reúne un pueblo para serlo. Uno de sus requisitos indispensables será la construcción de un origen, lo que implica un pasado y a su vez una historia, pero no cualquier historia, sino la “Historia de los chicanos”.

Rodolfo Acuña nos dice: “*América Ocupada* nació a partir de mi convicción de que la historia de los chicanos en Estados Unidos debe ser reexaminada...presentamos un panorama de la historia del sudoeste estadounidense que difiere en gran medida de la trazada generalmente por

la historiografía norteamericana” (Acuña 1976: 19). La explicación del origen es sin duda alguna la que mayor preocupación ha tenido entre los escritores “chicanos”, sobre todo la demitificación de “la tragedia de los mitos” como la denominó Acuña. Uno de estos mitos que es el punto de partida del historiador chicano, es la anexión de territorio mexicano a Estados Unidos.

Entre las décadas de 1820 y 1830, después de la proclamación de la Doctrina Monroe de expansión territorial hacia el Pacífico, miles de colonos estadounidenses se establecieron en las comunidades anglosajonas de Texas (entonces territorio mexicano). En aquel momento el gobierno mexicano se encontraba en una mala situación económica al término de una guerra de independencia con España que duró más de una década, y dio la bienvenida a los colonos. El gobierno mexicano obtuvo fondos vendiéndole tierras a estos colonos que prefirieron mudarse a territorio mejicano en vez de pagar altos precios en Luisiana y otros estados del sur. Estos colonos esperaban, además, que Estados Unidos comprara Texas para proveer de más tierra a sus nuevos ciudadanos.

En 1820 un empresario de Misuri, Moses Austin, había negociado con España para que se le permitiera llevar 300 colonos a Texas. Stephen Austin, el hijo (conocido como el padre de la República Texas) siguió estos planes con el nuevo gobierno mejicano, escogiendo colonos que fueran buenos trabajadores y que pudieran ser leales al gobierno mejicano. El gobierno mexicano, que había abolido la esclavitud, permitió que los colonos trajeran sus esclavos para trabajar las tierras y venderlos a otros colonos pero se enlistaban como "sirvientes contratados" (indentured servants en inglés). Problemas con el nuevo gobierno del presidente Antonio López de Santa Anna causaron que los colonos se levantaran en armas y lucharan para obtener la independencia del gobierno, ya que para entonces los colonos anglosajones eran más numerosos que los colonos mejicanos. Después de la guerra (1836), Texas se estableció como una república independiente, pero casi inmediatamente buscó y obtuvo su anexión a los Estados Unidos.

En 1847 Estados Unidos declara la Guerra a México vencíéndole y por medio del Tratado de Guadalupe-Hidalgo se apodera además de los territorios que actualmente conforman los estados de Arizona, California, Colorado, Nevada, Nuevo México, y Utah.

<http://usinfo.state.gov/espanol/eua/hist.htm#Colonias%20inglesas>

Este texto de Historia de Estados Unidos editado por el Departamento de Estado de los Estados Unidos es un texto canónico, nos muestra la versión de la historia oficial. Nos muestra el edificio fuerte con cimientos sólidos de la historia norteamericana, pero también nos muestra sus

discontinuidades, espacios temporales que se escapan del espacio discursivo, personajes que caen en el olvido, cuyos nombres no aparecen, pero se encuentran silenciosos en algún espacio fuera del discurso, fuera de sus márgenes. Sobre esto nos dice Acuña: “El mexicano pasó a ser un intruso, y su posición subordinada en Estados Unidos después de 1848 se explicaba como el inevitable resultado...Estos son mitos que deben ser recusados, no sólo en bien de la justicia histórica...” (Acuña 1976: 11). Para recusar estos mitos Acuña, Tatum, Bruce-Novoa, entre otros, se dan a la tarea de recrear el discurso histórico y devolver al chicano un sentido de orgullo hacia su origen, que al mismo tiempo generará un sentido de identidad.

En estos silencios nos encontraremos que efectivamente las historias, tanto del pueblo norteamericano como de su literatura, se esfuerzan por construir una continuidad que encierra en sus palabras un significado que sigue siendo un misterio porque se escapa de sí y sólo en sus resquicios queda al descubierto aquello que no es posible atrapar, que es lo impensado. Cuando Foucault nos habla del cierre del cuadrilátero en la episteme moderna, menciona la relación del cogito con lo impensado. Lo impensado es aquello que escapa al discurso, al esquema, a la relación de continuidades, y se queda en los resquicios sin posibilidad de ser atrapado.

En los resquicios de la historia de los norteamericanos está lo impensado, lo que se escapa de la mirada del autor, de su control y de su dominio. Así como a Acuña en su historia de los chicanos también se le escapa algo, “Los historiadores creen también que el sudoeste fue ganado mediante una guerra limpia y justa, como opuesta al injusto imperialismo...Para los ciudadanos de los Estados Unidos es difícil aceptar el hecho de que su nación ha sido y sigue siendo imperialista” (Acuña 1976: 14). Acuña nos dice que los historiadores creen, es decir, no saben, algo se les escapa pero no saben qué es y al mismo tiempo los ciudadanos norteamericanos no aceptan el hecho de que su nación es imperialista. Esto quiere decir, que si no aceptas es porque

conoces algo pero no lo crees, no lo crees porque algo se escapa, algo falta, algo no tiene sentido, la realidad se les escapa, lo empírico falla, los sentidos fallan, las positividades no bastan.

El origen se busca, se cree que se encuentra, retorna, pero luego huye, porque nunca se encuentra. ¿Se encuentra realmente Aztlán? ¿Dónde está Aztlán? ¿Es el verdadero origen Aztlán? Pero aún más importante ¿importa acaso la verdadera localización de Aztlán para crear una identidad? Al menos en esta investigación, su lugar físico-geográfico no es relevante, ya que como bien señala Foucault, el origen retorna y se retira, se retira porque es imposible de atrapar, el origen siempre vuelve porque siempre lo estamos buscando, en este eterno retorno, sólo encontramos vacíos que estamos ávidos por llenar. Entonces lo que parecían continuidades y sucesiones trazadas de manera perfecta, de pronto no lo son. Finalmente, ¿y los chicanos? ¿quiénes son? ¿dónde están? ¿qué nos han dicho sobre sí mismos y quiénes lo han dicho?

3.3.2. Historia de los chicanos en Estados Unidos: Nacimiento de Aztlán

Uno de los textos canónicos para referirnos a la historia de los chicanos será Chicanos (1980), de Tino Villanueva, donde se enmarca el término chicano dentro de los discursos libertarios:

[...] el término chicano abarca todo un universo ideológico que sugiere no sólo la audaz postura de la autodefinición y desafío, sino también el empuje regenerativo de la autovoluntad y de autodeterminación; potenciado todo ello por el latido vital de una conciencia de crítica social, de orgullo étnico-cultural; de concientización de clase y de política[...] coincide con un decidido y sincero afán por cambiar estructuras sociopolíticas y con una verdadera pasión humanística que obran en aras de conseguir la justicia, la igualdad, la calidad de vida, y devolver al individuo concreto la conciencia entera de la dignidad personal. Tal es el ideal genérico que impera en nuestro compromiso social y que enciende toda esperanza utópica por superar, finalmente, la marginación continua y la angustia prolongada (1980: 18).

Al inicio de su texto, Villanueva en búsqueda de la investigación exegética de la palabra, busca en los orígenes de la misma las acepciones posibles. Reflexiona sobre su pasado colectivo,

recuerda que sus primeras memorias del término serán las de connotar un carácter peyorativo. Servía el término chicano como referencia del ciudadano mexicano “de clase inferior”, siendo un ciudadano incluso norteamericano pero de ascendencia mexicana o nacido en México pero residiendo en Estados Unidos. “Hay quienes aseveran que esta misma explicación se podría más o menos aplicar al resto de Aztlán (suroeste de los Estados Unidos)” (1980: 7).

Su estudio es bastante extenso, después Villanueva diferencia chicano, de pachuco y de pocho, no sólo muestra lo que es sino lo que no es. Recordemos que en el orden de la episteme moderna trabajamos con la analogía y la sucesión como formas de comprensión del conocimiento. La sucesión nos muestra como se organizan los términos de acuerdo a su función: pachuco sirve para designar cierta moda juvenil de los sesenta aunada a un modo específico de hablar y vestir junto con una actitud de rebeldía; y como pocho se identifica al mexicano “americanizado”. Cada término posee una función, designa y de este modo diferencia una identidad de otra, la analogía permite comprender las identidades de los elementos y es a través de ésta que conocemos la identidad que encierra el misterio de los términos.

Pero vamos a centrarnos en la definición que él crea, reinventa del chicano, la más amplia. En esta definición vemos cómo se entremezclan elementos del discurso histórico-social así como del político, propone un nivel de compromiso hacia el cambio de una sociedad. Esta definición no será acuñada por vez primera por Villanueva, sino que será el producto de varios intentos anteriores por generar una etiqueta que unifique a un grupo social diverso en sí mismo pero que intentó unificarse bajo el slogan de intereses políticos comunes que aparentemente parecían coincidir.

Donde por primera vez se mencionará Aztlán alrededor del término chicano será en el *Plan Espiritual de Aztlán*, que fue escrito en la Primera Conferencia Nacional de Chicanos en Denver, Colorado, en 1969. Será el marco y la concretización de un programa político de lo que

era conocido como el Movimiento Chicano. Este Plan Espiritual contenía planteamientos políticos, un programa de acción y metas de organización. Aquí Aztlán aparece como el hogar que fundamenta un importante elemento de la identidad: la tierra “homeland”. “The concept of homeland occupies a central position in the thought and development of most cultures” (Anaya y Lomelí, 1989: ii). Se revela la necesidad de construir una nueva identidad, de entrar en el orden de la analogía y se estudian los elementos que se requieren para la realización de dicha tarea en el orden de la sucesión, así cerramos el cuadrilátero.

Las connotaciones de “homeland” le dan al discurso otro sentido, le dan a Aztlán su carácter de identidad, permitirá su comprensión a través de la analogía. Pero además encerrará los misterios de la palabra. El concepto de tierra va a transformarse en “homeland” bajo una clara y evidente influencia del discurso norteamericano. Como vimos en el capítulo II, para el anglosajón llegado a las tierras americanas, la idea de “homeland” es básica. Recordemos que quienes llegaron habían huído de la intolerancia religiosa y la nueva tierra era la que Dios mismo les prometió y les ofreció como premio a sus sacrificios. Esta noción de la tierra es diametralmente distinta a la que vimos en el capítulo I, cuando analizamos Aztlán en los códices.

Recapitulemos un poco: para los mexicas, la tierra prometida estaba llena de símbolos y señales que mostraban hostilidad, tierras áridas, donde un águila se comía una serpiente, tierras donde sólo ellos —después de una travesía épica y después de tremendas austeridades— podrían sobrevivir. Esta era una tremenda ventaja en relación a los otros pueblos que buscaban las mejores tierras y que pudieron escogerlas puesto que llegaron antes. Era necesario para los mexicas construir una tierra distinta, un discurso histórico distinto. Ellos llegaron tarde al Valle de México y debieron conformarse con las tierras más hostiles y debían mostrarlas en su discurso como las mejores, entonces definen a lo hostil como una prueba más de Dios para mostrar su valor y su coraje.

En el discurso Chicano, “homeland” va a tener la connotación norteamericana: es la tierra no sólo como espacio físico, geográfico, sino como tierra-madre, como vientre que nutre, que protege, que acoge en su espacio a sus hijos, y además que los alienta al retorno. La idea del retorno es muy importante porque como Aztlán no tiene un punto de referencia real, al ser un lugar mítico, entonces el retorno se hace imposible, se convierte en un retorno mágico, en una especie de sueño, en una meta, quizás hasta en un ideal por alcanzar, un ideal político. Esto es base de la episteme moderna, es el retorno y el retiro del origen, unión y separación al mismo tiempo, esta idea se encuentra entronizada en el discurso chicano, respondiendo de manera contundente al tipo de discurso moderno.

Para existir dentro de los confines de Estados Unidos, la comunidad “hispanic” debe definir “and assert its identity and so the chicanos reappropriated Aztlán as their homeland ... The concept became the rallying cry of the Chicano Movement”. Aztlán señala un punto unificador de cohesión a través del cual pueden definir “the foundation for an identity. Aztlán brought together a culture that had been somewhat disjointed and dispersed allowing it, for the first time, a framework within which to understand itself ... They also struggled to define a sense of a mythic past and history in order to recapture what official history had omitted” (Anaya y Lomelí, 1989: ii).

Por lo tanto, uno de los elementos claves es la tierra, ligada estrechamente al origen. Ahora vemos que la tierra mostrará dos aspectos: uno como lugar geográfico y otro como punto de retorno histórico. En esta segunda connotación viramos un poco hacia el análisis acertado que hace Foucault de la episteme moderna. Nos muestra cómo la Historia será la que tenga como tarea inmediata el darle cuerpo a la episteme moderna, pues será la abanderada y la más indicada para el desempolvamiento de todo testigo del pasado. La Historia entonces obtendrá un nivel superior en la escala del conocimiento, pues su función en relación a las otras formas de análisis

del conocimiento será más relevante. Esto fue bastante bien expresado por los académicos que construyeron el discurso chicano de los sesenta: “The mexican american community in this country in the 1960s lived at the margin of the society, and thus at the margin of HISTORY” (1989: ii). No sólo es importante designar un lugar geográfico, cualquiera, sino uno al que aparentemente podamos regresar para investigar, para estudiar, para desempolvar, hasta encontrar rastros del origen, un lugar que en algún otro discurso existió, en otra Historia existió, por lo tanto, si está plasmado en el discurso, existe, si es palabra encierra significado, misterioso e indescifrable, pero significado al fin de cuentas. Este lugar sin duda, es Aztlán.

No sólo Aztlán será “homeland” or “history”, sino también y aún más importante, se transformará en un símbolo colectivo. Para la construcción del símbolo era necesaria la creación de objetos, de fetiches que representaran toda esta construcción. Según Anaya y Lomelí, “César Chávez the creator of this chicano symbol, has said: I wanted desperately to get some color into the movement, to give people something they could identify with, like a flag”. (1989: ii), refiriéndose a la bandera chicana que ondeó durante las movilizaciones organizadas por los grupos sindicales agremiados dentro del movimiento chicano en los sesenta. La utilización de Aztlán como símbolo colectivo según Doris Heyden no tiene precedentes, según ella antes de 1969 nadie habló de Aztlán (marzo del 69). Su creación se le atribuye a Alurista en otoño de 1968, cuando por primera vez lo mencionó en una clase para chicanos, en la Universidad de San Diego (Heyden, 1964: 134). Pero como vimos en la episteme renacentista, Aztlán existía desde mucho antes, desde los glifos mexicas, fue interpretado por otros, pero ¿por qué es importante en los sesentas para los chicanos y no fue importante para construir a la nación mexicana?

La creación de Aztlán implicaba todo un discurso histórico que pudiera promover esta construcción, obviamente un discurso que recreara la historia de los códices y que implicara directamente la inclusión de los chicanos. Armando Rendón, en su *Chicano Manifesto*, habla de

los descendientes de Aztlán y nos dice que son descendientes del quinto sol —símbolo que será pronto un lugar común en la literatura chicana, específicamente en la poesía (ver Alurista)— y describe Aztlán como una región de desierto, montañas, ríos y bosques, lugar que los descendientes del quinto sol abandonaron en busca de un nuevo hogar. Explica que sus antepasados son los nahúas y que se dirigen al Valle de México. Más adelante dice que estos descendientes del quinto sol, son chichimecas y que Aztlán se encuentra en “southwest part of the US”. El quinto sol es la personificación de Huitzilopochtli, quien, como vimos en el primer capítulo, guió y lideró a los aztecas. Pero no solamente Rendón aportará elementos para la construcción, sino incluso Octavio Paz en su *Laberinto de la Soledad*, es retomado y traducido al inglés por Rendón: “Discovering the spiritual sensitivity and depth of the people of the fifth sun, the Chicano begins to fathom what must be one of the most psychologically important elements in the make up of the Mexican” (1971: 18).

3.3.3. Construyendo una identidad

La cita anterior nos lleva al punto álgido de esta investigación: la identidad como un constructo discursivo cuyos elementos se han ido formando a través de la historia no como un todo coherente sino a través de piezas claves que han sido escogidas para la satisfacción de un interés. Aztlán se utilizó para crear una identidad, como base mítica, histórica, desde la cuál se fundamenta el origen del “chicano”. Aztlán va íntimamente ligado al concepto de “chicano” en su sentido político, etiqueta que va a ser empleada en los sesenta para designar a las personas que aceptaron los fundamentos del Movimiento Chicano y que quizás hasta formaron parte de las actividades de este movimiento.

Pero la identidad como bandera de lucha es una bandera que ondea sin fuerza, sin viento. Su débil movimiento nos muestra una vez más que los seres humanos no podemos caer en

categorías aglutinantes, donde todos formamos parte de un grupo con el cual compartimos grandes semejanzas y por lo tanto compartimos intereses similares.

El discurso histórico tanto norteamericano como chicano otorga gran relevancia a la guerra México-norteamericana (1843-1857), sin embargo, será el discurso histórico chicano, el que tome este hecho como el punto de partida de toda historia y se generen durante los sesenta y setenta buen número de trabajos alrededor de este hecho, libros enteros se dedican a construir la historiografía de la guerra y de la post-guerra México-norteamericana. Este discurso va a intentar explicar sobre todo la historia a partir de un análisis económico en ambos lados. Por el lado norteamericano: “dicha etapa constituye un paso muy importante ya que les permitió a los industriales financieros del norte y del este, captar el poder político que habían detentado por tanto tiempo los cultivadores sureños” (Ramírez, 1994: 49); y por el lado mexicano —o en esa época españoles, puesto que así se consideraban: “Un sector muy pequeño de los antiguos terratenientes se convirtieron en capitalistas, ligándose económica y políticamente a la burguesía anglosajona que desplazó a muchos chicanos a la clase trabajadora” (Ramírez, 1994: 50).

Pero el discurso histórico fue integrando otros modelos epistemológicos para construir las continuidades y las sucesiones. Si por una parte se utilizó a la economía, por la otra se utilizó a la religión, la cual sin duda brindó también elementos para el amalgamamiento de objetos discursivos. Ramírez así describe al estado norteamericano: “Un grupo de puritanos que creían firmemente en la predestinación al estilo calvinista, cuya misión era difundir los principios de la ‘democracia’ y del ‘cristianismo’” (Ramírez, 1994: 51).

La religión, como bien lo muestra Max Weber, es un punto clave para la comprensión de la formación de las sociedades, así mismo su estudio nos permite una mayor comprensión de los discursos epistemológicos. Si no entramos a profundidad en el estudio de la religión estamos dejando de lado un pilar central en la formación de discursos que pretenden explicar los cambios

económicos mundiales, la historia, la literatura, entre otros campos epistemológicos. Este elemento clave soslayado por Foucault da suficientes luces para desarrollar un horizonte de comprensión bastante amplio.

Pero no sólo la economía y la religión fueron campos epistémicos que se utilizaron para la articulación del discurso de los movimientos liberacionistas de los sesenta, en específico del movimiento chicano. La estadística generó también una serie de elementos que han permitido la mathesis, la generación de cuadros y esquemas. Recordemos que la episteme moderna descrita por Foucault se caracteriza por crear redes complejas ya no basadas en las similitudes de la episteme renacentista o en la mathesis y la taxinomia de la episteme clásica. La episteme moderna va a tener una arqueología muy compleja, ya que la formación de los elementos crea relaciones internas que no construyen simultaneidades sin resquicios, por el contrario, los elementos en algún punto aparecen bajo el mismo nivel, pero en otro pueden mostrarse como sucesiones lineales y continuas.

Característica del discurso histórico será entonces la integración de los datos, los números, las cifras, las estadísticas basadas en censos y estudios numerales históricos. Ramírez explica el clima de gran violencia y sojuzgación a través de números, nos dice que “los 75 mil mexicanos que quedaron en los territorios anexados sufrieron no sólo el despojo de sus propiedades sino la humillación y en su mayoría la muerte. Según el US Bureau of the Census Historical Statistics of the US Colonial Times (1960), la población mexicana estimada era de: Texas 5,000; Nuevo México 60,000; Arizona 1,000; California 7,500 y Colorado: aislados; [...] entre 1850 y 1930, fueron colgados más chicanos en esta área que negros en el sur durante el mismo periodo” (Ramírez, 1994: 51). Como observamos, la utilización de números y cifras no sólo genera un juicio para generar una argumentación, sino además una base aparentemente sólida, científica, numeral, así confluye también la mathesis de forma mucho más compleja en el

discurso moderno. Ahora la historia se auxilia de una variedad de campos epistemológicos y esto la hace más “verdadera”, más eficaz, eficiente y claro más “científica”.

Otro de los elementos que recupera el discurso histórico chicano será la integración de los silencios del discurso histórico norteamericano. Se realizará una búsqueda de los análogos en la historia norteamericana. Si la historia norteamericana tuvo sus batallas heroicas que generaron ideales discursivos para la historia de su nación, los chicanos también debían tener batallas y héroes. De esta manera se van reconstruyendo piezas discursivas y se van uniendo para generar un todo continuo. Nos dice Axel Ramírez por ejemplo que “Uno de los grupos que más terror y muerte causó entre los chicanos fueron los conocidos como los Rangers de Texas. Sin embargo, a pesar de la aparición de este grupo paramilitar, cuya misión era subversivamente amedrentar a los mexicanos; los chicanos opusieron resistencia”. Esta resistencia de la que nos habla el Dr. Ramírez aparecerá plasmada en “grandes conflictos por lo que los anglosajones decidieron aunar fuerzas para poner fin a los alzamientos, así es como dos guerras se dieron lugar, una de ellas en Cortina y otra en La Sal, durante el siglo XVIII; en ambas los mexicanos fueron diezmados” (Ramírez 1994: 60).

Sin embargo, a pesar de las luchas y de los esfuerzos por crear una identidad que unificara al pueblo mexico-americano, la identidad que históricamente ya venía construyéndose constaba de ciertos elementos que caracterizaban a un grupo muy específico de la sociedad mexicano-americana. Rodolfo Acuña nos dice:

Muchos ciudadanos de Nuevo México han hallado seguridad en la creencia de que han sido asimilados a la nueva cultura y que han llegado a participar efectivamente en el proceso democrático ... muchos de los descendientes de los primeros colonizadores de Nuevo México les fue necesario separarse de los demás chicanos. Esto llevó a muchos...a llamarse hispanoamericanos, diferenciándose de otros mexicanos. Se juzgaban descendientes de los pobladores originales, que fueron conquistadores españoles. Según ellos, Nuevo México permaneció aislado del resto del Sudoeste y de México durante la

época colonial; así se conservaron racialmente puros y eran europeos en contraste con los mexicanos (1980: 71).

George Sánchez, Arthur L. Campa y otros escritores, sobre todo nuevomexicanos, construyeron su propia literatura y su propia versión de la historia. También los “padres de Aztlán” hicieron una labor de discriminación, donde eligieron quiénes sí representaban a los chicanos y quiénes no, quiénes formarían parte de su historia y quiénes no. Sánchez y Campa aparecen durante los 1800 dentro de un círculo de escritores de Santa Fé —quienes eran los dueños del periódico *New Mexican*. Este periódico es fuente generadora de un sinnúmero de textos, cuyos autores en general no respondían a las características que los escritores chicanos habían establecido para identificarlos como mexico-americanos, algunos fueron incluidos en la historia de la literatura chicana y otros no, de manera muy arbitraria. Algunos de los que fueron incluidos en sus propios textos se identifican como norteamericanos y otros como españoles, pero aún así se les incluyó como escritores chicanos. ¿Serán lecturas forzadas para articular un discurso que construya una historia de la literatura chicana?

El texto de Rodolfo Acuña pretende ser histórico (como lo he demostrado anteriormente a través de una cita suya) pero al mismo tiempo tiene un carácter proselitista. Los discursos liberacionistas de los sesenta tienen esta característica. Su libro es un “llamado a romper los mitos de la expansión pacífica a Nuevo México y terminar con la creencia de la subordinación y cobardía de los mexicanos, un llamado a unirse contra los anglosajones” (Acuña 1980: 75).

Será recién en los sesenta cuando aparecen las primeras obras de estudios generales sobre los méxico-americanos. Obviamente estos textos serán poco publicitados y poco conocidos, han llegado a ser canónicos recién en los setenta y ochenta, vistos ya con otra mirada, vistos como textos muertos, como historia, no como textos proselitistas sino como textos para el estudio académico, para comprender a los chicanos, su historia, literatura y su movimiento. Son materia

obligada en las áreas de estudios chicanos o de minoría. Estos textos básicos históricos de los sesenta, al igual que los anglosajones, crearon una historia conveniente; los chicanos en su intento por crear su propia historia hicieron lo mismo, algo dijeron pero también mucho callaron. Lo impensado sigue latente, sigue sin poder ser atrapado, sigue ocultándose en los resquicios del discurso.

3.4. Duplicado empírico-trascendental

Los comienzos exactos de esta corriente no se pueden definir con exactitud, pero su importancia radica en que ha reunido en torno al concepto de chicanismo, a mexicano-norteamericanos de todas las edades, niveles socio-económicos e intereses. Entre sus seguidores se cuentan lo mismo jóvenes estudiantes y profesores universitarios que trabajadores laborales o ciudadanos ya asimilados. En esta forma, el movimiento trasciende de las clases sociales y los marcos de región y generación [...] Dentro de él, el nacionalismo es el rasgo que unifica los modos de operar de los diferentes grupos de activistas chicanos (Maciel y Bueno, 1975: 126).

Así describen David Maciel y Patricia Bueno al movimiento chicano. Como nos dice Foucault “en la representación, los seres no manifiestan ya su identidad, sino la relación exterior que establecen con el ser humano” (2004: 304). El discurso liberacionista parte de la premisa de representar un grupo homogéneo y unificado por intereses comunes. Pero esta es una representación de lo que se pretende es una realidad empírica. Es en este momento, donde nos preguntamos: si la representación de la realidad es una representación solamente, entonces ¿cuál es la realidad empírica?, ¿existe una sin la mediación del hombre para poder representarla y hacer de ella una realidad empírica? Es entonces cuando entramos en lo que Foucault denominará el duplicado empírico-trascendental.

El chicanismo pretende lograr la identidad del mexicano-norteamericano en función no de clases [...] sino en una experiencia única compartida ... en un pasado, antecedentes, cultura y raza comunes [...] subraya con frecuencia el aspecto racial, y la ascendencia mexicana se ha convertido en fuente de orgullo.

El chicano se considera así mismo un nuevo hombre: mitad mexicano y mitad americano, mezcla las dos culturas en su ser. Para los nuevos líderes chicanos, los derechos civiles son más que igualdad [...] derechos culturales para preservar su lenguaje, herencia y modo de vida peculiar. Por lo tanto, la nueva ideología se presenta como un desafío a las creencias del anglo con respecto a los mexicanos. Los primeros líderes surgieron [...] hasta marzo de 1969 en la Primera Conferencia sobre la Liberación de la Juventud convocada en Denver por la Cruzada para la Justicia. En ella se redactó el Plan Espiritual de Aztlán suscrito por 1500 chicanos, [...] (1975: 127).

El discurso chicano construye una representación no a partir de una realidad empírica sino de las relaciones que establece con ella. Por lo tanto, la identidad que se construye en el discurso no es más que una construcción. Los seres ya no pueden mostrar su identidad en el discurso. La episteme moderna pretende que los seres encajen perfectamente en el cuadro de las positivities y en este sentido, la construcción discursiva pretende manifestar sus identidades a través de elementos que cierren el cuadrilátero epistémico y a la vez que cubran los resquicios del discurso. Una de estas características discursivas es utilizar la voz del “nosotros”, una voz aparentemente incluyente pero que detrás de sí es absolutamente excluyente puesto que acalla la voz de los demás y se eleva cada vez más sobre “ellos” para finalmente centrarse en el “yo”, que es quien declara y proclama. Este discurso que habla por sí mismo, va cerrando huecos para crear una linealidad perfecta, uniendo diferencias y convirtiéndolas en semejanzas, primero habla de no crear identidad a través de las clases y sin embargo es la única forma. Habla de una experiencia única; habla de pasado, antecedente, cultura y raza comunes ¿habla de los nuevo mexicanos que, como vimos, se sienten españoles —no todos—, de los californianos, que muchos se consideran mexicanos y no norteamericanos o de los que viven en otras áreas de los Estados Unidos pero que llegaron en un momento posterior a la guerra, que son los migrantes y que se sienten desarraigados de todas partes? ¿De quiénes estamos hablando? En el fondo habla de representaciones de empiricidades que tampoco son tales sin pasar primero por la mediación del

hombre que las construye, que las aprehende para convertirlas en representaciones y sólo así hace posible su total aprehensión: este es el círculo del cuál no podemos escapar, es el duplicado empírico-trascendental.

Todo este movimiento, el chicanismo, como lo denomina Maciel y Bueno, es parte de lo que los líderes chicanos van a englobar en una etiqueta más elegante: nacionalismo cultural.

Actualmente gracias al símbolo del ‘nacionalismo cultural’ la población de origen mexicano ha empezado a agruparse lógicamente y a identificar sus intereses. Sin embargo, ni remotamente, el proceso de convertir al chicano en una entidad étnica es algo concluído [...] se han dado los primeros pasos. A pesar de la contradicción que la actitud del chicano encierra, ya que mientras su fin último sería lograr funciones dentro de la sociedad norteamericana acentúa en este momento las características que lo separan de ella, es un camino válido para obtener la unificación (1975: 128).

Pero como vemos, incluso en el uso de este discurso englobador y aglutinante se hacen palpables los resquicios, lo impensado. El chicano que es la representación, no ES, no puede SER, porque su identidad no puede ser expresada, no puede ser atrapada. El discurso intenta definir la identidad cuando el discurso sólo puede establecer la relación exterior del ser humano con otros seres. En su discurso la autora hace patente esta contradicción: el discurso tiene resquicios, no es un todo coherente, lo impensado aparece como un hueco que no podemos llenar, que no sabemos llenar, pero los huecos se abren hasta hacerse abismos llenos de preguntas, dudas y contradicciones: somos chicanos, queremos que nos acepten, por lo tanto que nos integren, por lo tanto hacemos todo para ser integrados, incluso la agresión si es necesario, lucharemos por ser integrados; por otro lado la contradicción: vamos a crear nuestra historia, nuestra cultura, nuestra herencia, ni mexicanos, ni americanos, somos una nueva persona autónoma y libre; pero estamos aquí en una tierra que no es nuestra, en una sociedad donde no ostentamos el poder, no tenemos a dónde ir. En este discurso paradójico se plasma la paradoja del duplicado empírico-trascendental:

sabemos que existe lo empírico gracias a lo trascendental pero es la empiricidad lo que permite generar lo trascendental. Estamos en un atolladero del cual no podemos salir, es la paradoja.

Pero al no despertar de este sueño, al no comprender que la realidad es una representación de la misma el discurso se hace espeso, cada vez más denso y en su espesor el mismo vibra y se eleva del texto para crear otra realidad, otra empiricidad que sigue siendo nada más que discurso. Así se pretende crear un nuevo SER, crear identidad, con nueva historia, con nuevo idioma, “el idioma de Aztlán: una lengua que surge”, refiriéndose al bilingüismo como lengua de los chicanos. Se ensalzan las expresiones artísticas de los chicanos, incluso se habla de un *boom* chicano, de cómo la poesía, la novela, la música, y sobre todo el Teatro Chicano rebasan toda expectativa: “[...] Mientras Broadway muere de una muerte anti-natural y off-Broadway emula a su mentor, nuestros teatros brotan por todo Aztlán, desde Seattle en Washington hasta San Antonio en Texas” (Maciel y Bueno, 1975: 136).

Entonces el arte representa al chicano, el teatro, la literatura, y en este esfuerzo se unen al discurso liberacionista. Todo confluye en una gran representación, ya no es uno, sino varios discursos que nos hablan de “el apogeo del teatro se inicia con Luis Váldez, cuando crea el Teatro Nacional de Aztlán (TENAZ). La poesía aparece con Alurista, quien será el poeta de Aztlán” (Ibidem 1975: 137). En su poesía también se integran varios discursos: uno de sus poemas más estudiados y reconocidos, puesto que representa al pensamiento chicano, retoma momentos de la historia mexicana para reconstruir el pasado chicano, recuerda que Moctezuma estaba buscando Aztlán (Alurista en *We've played cowboys*, 1972: 31). Pero donde por primera vez se sustenta este nacionalismo cultural es en *Yo soy Joaquín*, de Rodolfo Corky González, donde se describe al chicano en un poema largo, integrando el discurso histórico, pretendiendo manifestar una vez más la identidad del chicano.

3.5. La historia de la literatura chicana: Tatum el gran creador

La literatura sin embargo ya no es un discurso epistemológico aunque en ella se integran a veces discursos epistemológicos, en sí misma no es tal. Por lo tanto, sus características serán como pinceladas en el texto, no tanto pilares fundamentales para cerrar el cuadrilátero sino atisbos, rumores. Pero la literatura chicana en particular tendrá características que la vinculan muy estrechamente al discurso liberacionista de los sesenta. Tengamos en cuenta que apareció en este contexto, y muchos de los académicos constructores del discurso liberacionista al mismo tiempo serán autores de muchas de las obras canónicas de la literatura chicana. Por lo tanto, Aztlán aparecerá pronto como leitmotiv entre los más renombrados literatos chicanos. Tomás Rivera propone etapas de la literatura chicana (En Jiménez, 1979). Él menciona tres etapas: conservación, lucha e invención (ésta última según él se encuentra en una etapa de exploración). “La primera novela es de 1959, de entonces a la fecha se ha publicado medio centenar, pero la mayor parte vio la luz pública a partir de los años 70” (Trejo, 1989: 33).

Estas tres etapas de las que habla Rivera están inscritas en el discurso epistemológico moderno. Cuando habla de conservación se refiere a la documentación de la génesis e historia de su sociedad, es decir al retiro y retorno del origen del cual nos habla Foucault; la lucha tiene que ver con la preservación de sus derechos (herencia y cultura chicanas), es decir, la relación de las positivities y la finitud; y la invención, que según Rivera para fines de los ochenta se encontraba aún en exploración.

La lectura de estos textos nos acercan siempre a temáticas que se repiten, Charles Tatum (1986) describe los leitmotivs y los agrupa en: 1) escenarios rurales, en los perímetros de Aztlán, con traslados esporádicos a otras regiones norteamericanas u otros países, especialmente México; 2) temas que conciernen al ámbito chicano; 3) tono autobiográfico de la narración; 4) descomposición familiar; 5) guerra; 6) sexismo; 7) violencia (muerte brutal) y 8) la religión

católica. El orden en el que los colocó es también el orden de la popularidad del tema y por lo tanto de su importancia.

Charles Tatum nos habla de Aztlán, de los perímetros. Y así es en su gran mayoría: las novelas, cuentos y poemas giran alrededor del Aztlán. Creo que quien mejor definió este término en el contexto del movimiento chicano también fue Charles Tatum:

Se entiende por Aztlán, el ‘hogar’ o patria del chicano en términos geográficos, culturales y espirituales, que comprende California, el Suroeste de los Estados Unidos. El término procede de la creencia de que hace aproximadamente ocho siglos, atendiendo a las profecías y mandatos de sus dioses, los aztecas, ancestros de los chicanos, salieron de Aztlán e iniciaron su peregrinaje hacia el Valle de Anáhuac, actual asentamiento de la capital mexicana (1986: 24).

Pero este origen tan claro no parecía ser tan evidente en el siglo XVI, cuando ya existían obviamente muestras de expresión literaria. Según Arthur L. Campa (1946) desde el siglo XVI y durante el XIX continuó la tradición española, prosperó el teatro, la prosa y la poesía oral y escrita. Con la pérdida de los territorios por México, la literatura chicana luchó cien años por sobrevivir. Más o menos desde 1850 hasta el periodo posterior a la segunda guerra mundial, aparecieron obras de diferentes géneros en los periódicos de idioma español, obras que fueron publicadas de manera independiente y que se transmitieron de forma oral.

En su libro, Tatum trata de crear una historia de la literatura chicana, una cronología, una linealidad sin discontinuidades. Este un ejemplo bien logrado de cómo se construyen los espacios epistemológicos: en este caso, la literatura. Tatum unifica el material y le da un origen, le da un sentido de orden, de sucesión. En literatura chicana incluye desde las crónicas de los españoles, incluyendo poesía que en esa época era pro norteamericana, ya que a fin de cuentas Estados Unidos era su país. Se retoma material de periódicos. También aparece el cuento tradicional. Muchos cuentos “atestiguan la presencia hispánica” y “su similitud con las versiones de la

España peninsular del siglo XVI lo atestigua” (1986: 40). Tatum menciona a personajes tan variados y tan hispanos en quienes no hay un solo atisbo de chicanidad como: Núñez de Baca, Marcos de Niza, Coronado de Anza, todos ellos expedicionarios. Incluye periódicos, busca, indaga, colecciona, investiga, es la labor del creador de historia, del “historiador”, desde artículos, crónicas diabólicas, crítica a Estados Unidos de chicanos “inadaptados” en Estados Unidos. Es la búsqueda del origen, este origen que se encuentra en un retiro y un retorno constante, sin poder ser jamás atrapado para la posteridad.

Tatum además integra todos los géneros. En este intento por crear una identidad, por asir el origen y darle una historia, una continuidad, pretende ir formando un todo coherente con elementos comunes que veamos que no son necesariamente la lengua en la que estaban escritos los textos. Pero esta relación es una relación inexistente, puesto que el creador sigue atado a su representación, él crea en tanto representa, no hay realidad a representar, sino crea o representa la realidad, que en sí misma no tiene existencia sin el mediador, que es el creador. Va hilando estas representaciones con todos los elementos que le permiten crear un todo coherente, histórico: integra a su historia novelas inéditas y con temas tan variados como: Manuel Salazar (vida pastoral con elementos románticos), Eusebio Chacón, Miguel Otero y Andrew García; todos ellos escribieron en inglés. Robert Niggli en español escribió historias sobre Sabines Hidalgo, en Nuevo León, Hernán Torres sobre la insensatez de la guerra y Robert Félix Salazar, una historia de viajeros en una aldea en Europa. En la poesía, va incluyendo desde el corrido, el romance, la décima y la canción (oral y escrita); el corrido y el romance evolucionan de la poesía épica, sus temas son la lucha, la aventura o la catástrofe. La décima era de trovadores, religiosa y amorosa. La canción era lírica (amor) y se publicaba en periódicos para ocasiones como la muerte de un hijo, despedida o para expresar el orgullo mexicano. El caso del cuento es muy particular, Tatum sólo retoma los cuentos chicanos desde 1960 hasta más o menos 1980; pueden dividirse en las

siguientes categorías: 1) los que presentan la visión folclórica y nostálgica del pasado idealizado, aunque no siempre; 2) los que tratan aspectos sociológicos negativos de la realidad chicana; y 3) los que son de sátira o comedia.

Veamos también que en esta reestructuración de muchos discursos para configurar uno sólo, en esta red compleja de relaciones, siempre hay un centro, un punto común alrededor del cuál giran los elementos que irán construyendo esta red compleja que conocemos como sistema discursivo. El punto común de Tatum será —según nos dice Sánchez, quien realiza un estudio sobre literatura chicana incluyendo la literatura escrita por mujeres—, la lucha social, la lucha por un espacio. Será justamente este elemento central el que crea una presión fuerte sobre los artistas que se consideran chicanos:

The social and artistic exigencies to which both male and female chicano authors responded concerned the dynamics of a culture in the process of defining itself with respect to two larger societies: the US and Mexico. The struggle for civil rights and educational opportunities, the opposition to the war in Vietnam, and the development of ethnic pride in chicano communities were among the pressing objectives of this cultural group during the late 60s, and early 70s[...] The struggle was reflected in the literary writing of the period[...] (1985: 3)

Los escritores vieron dos posibles estrategias: por una parte, “They could reject the history and culture of the dominant society and thus refuse to reenact ‘white’ history in their literary expression” (1985: 5). Pero, esto traería como consecuencia la creación de su propia historia y el desarrollo también de una cultura propia. La segunda estrategia: “Or they could acknowledge that US history did in fact contain the history of the Chicano’s oppression. The latter choice would lead them into a dialogue with and participation in that history in order to show their audiences how it had oppressed them” (1985: 5). La gran mayoría de los escritores chicanos de 1965 a 1975 eligieron la primera estrategia. Las mujeres, sin embargo, se arriesgaron a ser juzgadas como

“divisive and disloyal to La Causa” por estar en desacuerdo con ellos (chicanos y chicanas). La afirmación de la identidad femenina parece incompatible con la lucha social y racial.²

En este sentido, será el discurso literario femenino el que pretenda romper con el discurso libertario, por lo tanto, estarán excluidas por mucho tiempo del ámbito académico y de las expresiones artísticas y académicas “chicanas”, entre ellas aparece Bernice Zamora, con su poema *Notes from a chicana COED*: “este poema es una crítica al chicano y se opone a la lucha egoísta que excluye a las grandes mayorías”. Igualmente Alma Villanueva en su poema *ZINZ* propone otra forma de ver a Aztlán, el título de su poema viene de Africa y significa hombre sin raza: “The Aztlán myth posited the existence of a collective conscious for modern-day chicanos whereby they retained the continuity with their indian heritage. For some chicanos, Aztlán made posible a reintegration with their cultural roots. The Aztlán myth represents a unilateral rejection of US culture” (1985: 346).³

Las mujeres en su literatura aparentemente van a aparecer desligadas del discurso liberacionista de los sesenta, pero finalmente también se encuentra su discurso inserto en la episteme moderna y en la lógica del discurso liberacionista, ya que lo niega. Ya que su discurso pretende contestar a los argumentos de exclusión del discurso chicano, entonces también su discurso se caracteriza por definir identidades, construir identidades, no la del hombre sino definir a la mujer chicana. Por lo tanto, también estamos frente a un discurso que despliega la paradoja empírico-trascendental donde se pretende mostrar la empiricidad en toda su verdad, pero donde se niega desconocer la verdad y encontrarnos ante una empiricidad que sólo es comprendida a través de la representación que de ella hace el ser humano.

² Ver pág. 5. Nota 14, Sonia López en “The Role of the Chicana within the student Movement” en *Essays on La Mujer*, editora Rosaura Sánchez y Rosa Martínez.

³ Ver notas a pie de pág. 28-36.

Si bien Aztlán es el punto de partida de todo discurso liberacionista chicano de los sesenta, su ubicación como lugar mítico y origen de los chicanos será fuente de gran controversia. Sánchez critica la idea de Alurista de que el norte de México y el suroeste de los Estados Unidos formen Aztlán: “He opposed Aztlán to the values of white America, presented as sterile and vacuous. Elements of the same dichotomous tendency appear in the works of Rudolf Anaya and Miguel Méndez” (1985: 339).⁴ Esta crítica reafirma nuevamente que más allá de la representación de un espacio geográfico, Aztlán representa los valores de una comunidad despojada y arrasada culturalmente, representa la búsqueda por un origen común, ese vientre originario, ese aferrarse a un centro común, a un algo donde pertenecen y por lo tanto que también les pertenece, aunque no sea más que un lugar mítico, más que una fantasía. Al fin de cuentas Aztlán es un lugar de donde asirse, un punto de referencia que en algún momento de la historia dio vida, fuerza y energía a un movimiento político que luchaba por espacios, que si bien no representaba a todos los chicanos, representó un sueño, que con el tiempo parece convertirse en oscura pesadilla.

3.6. Conclusión del tercer capítulo

A mi parecer, quien mejor explica el desarrollo del movimiento chicano, su inicio, apogeo y ulterior decadencia será Bruce-Novoa. Centrado en el movimiento estudiantil, es quien mejor identifica los puntos clave donde se desarrollan los elementos constitutivos del movimiento chicano:

Más tarde el Movimiento Estudiantil surgió (1968-1969) para dar la apariencia de la unidad nacional, aunque en realidad no pasó de apariencia; el movimiento fue en verdad, la suma de movimientos regionales. A pesar de esto, no se puede negar que hubo un resurgimiento de conciencia étnica, que llamamos el

⁴ Ver nota 12 al pie de página.

movimiento chicano y aunque jamás tuvo una ideología coherente, ni un programa nacional, resultó en una mayor participación en la sociedad estadounidense por parte de los chicanos (1988: 12).

Los mexicanos han estado en constante lucha con los norteamericanos desde su agresiva anexión a Estados Unidos. La visión estereotípica de los anglosajones hacia los chicanos no está dirigida sólo a ellos, su horizonte es muchísimo más amplio, su horizonte va desde el sur de los Estados Unidos a la Patagonia. Los estereotipos que vinieron formando se remontan al siglo XVI cuando éramos satélites de España, mientras Estados Unidos agradecía a Dios por brindarles el norte de América y por prometerles en un futuro el sur. La visión prejuiciada de los anglosajones recién llegados a las nuevas tierras en aquella época fue en primer lugar dirigida a los españoles. Además de heredar la cultura, nosotros heredamos también estos prejuicios, como bien lo explica Ortega, “los perezosos españoles”, pasaron a ser “los perezosos americanos”, lo bueno y lo malo, lo heredamos todo. Bruce-Novoa lo reafirma, estos estereotipos se han mantenido desde entonces.

El chicanismo quiso resolver toda esa historia, recreando otra (similar acaso), donde pudieran unificarse los chicanos bajo una sola bandera, es decir, crear una identidad. Como los discursos epitemológicos modernos, el discurso chicano es un discurso plagado de contradicciones y de resquicios que con el tiempo fueron convirtiéndose en grandes abismos. Alurista tenía la visión idealista, para él “los conceptos filosóficos de los indios precolombinos representaban la zona a la cual se retiraba para enriquecerse espiritualmente; luego propagaba como salida y ataque la fundación de Aztlán, la nación chicana [...] Se diferenciaba de Rodolfo González en su rechazo al racismo rígido de *Yo soy Joaquín*, en el que prefería un tercermundismo pluralista” (Bruce, 1988: 17).

La problemática era recuperar lo olvidado, buscar una unidad que devolviera la desaparición del rito comunal básico. No pedían el retorno a México, sino tener un espacio propio en Estados Unidos. Esta crisis llevó a crear divisiones en campos opuestos y exclusivos. “De allí que gran parte de la literatura chicana ha propuesto el ideal de la unidad como una meta a realizar; meta problemática, a causa de las presiones exteriores, las divisiones interiores y la falta de un logos firme que trascendiera las muchas diferencias entre los subgrupos.” (Bruce, 1988: 19). Pero en realidad, buscar un logos era otra vez volver al objetivo de la episteme moderna: la obsesión europea de la búsqueda del eterno origen, volvemos al vientre materno, al útero primario, había fe de volver a la “inocencia original y a esa supuesta unidad social de antaño” (1988: 19). Es la fe del mundo moderno.

Y sin embargo, mientras unos luchaban por recuperar el pasado y por encontrar ese logos, ese pilar firme donde fundar su construcción unificadora, otros iban contra la corriente, mostrando que el “chicanismo” y por lo tanto el chicano, no existe: Zeta Acosta con su *Revolt of Cockroach People*; Villareal con *Pocho*; Hinojosa con “Por esas cosas que pasan” y Tomás Rivera con “Pete Fonseca”. La literatura escrita por mujeres fue la que quedó más excluída del panorama literario chicano, las chicanas no tenían espacio para su escritura.

En poesía: Gary Soto, con “The elements of San Joaquín”, percibe la vida como una desintegración universal donde se deja de existir para transformarse, “no hay trascendencia, hay que luchar o resistir es inútil” (Soto en Tatum, 1988: 21). Rodríguez, con “Hunger of Memory: The Education of Richard Rodriguez”, de 1981, ataca las propuestas de los movimientos minoritarios de los sesenta y setenta, rechaza el bilingüismo, niega la literatura chicana. Rodríguez y González “representan un rechazo de las propuestas del movimiento chicano de los sesenta al dar voz a los chicanos que jamás estuvieron ni están de acuerdo con la militancia cultural y política o el separatismo” (1988: 23).

Las voces femeninas (Sheila Ortiz Taylor con *Faultline* (1982) y Cecile Pineda con *Face* de 1985 y *Frieze* de 1986), ni siquiera mencionan al chicano, por esta razón ellas son esa parte temida de la comunidad chicana. “Los escritores de la segunda época contemporánea, que comienza a mediados de la década de los 70, se distinguen en que no les preocupa tanto la identidad como un algo que se tenga que rescatar de lo pasado sino más bien algo que se está haciendo continuamente” (1988: 26). Pero aún siendo la parte contestataria al discurso liberacionista, no se escapan de la necesidad del discurso moderno: la creación de una identidad, de un SER. Esta necesidad será la que coloque al discurso chicano en un espacio de finitud, se inscribe en un tiempo específico, un tiempo donde fue discurso vivo, político, proselitista, para superar ese momento y pasar a ser discurso histórico incluso sociológico.

En esta literatura contestataria de los ochenta, “La retórica política y simbólica se cuestiona y se descarta en muchos casos [...] no parecen sentir la necesidad de afirmar su identidad como chicanos [...] esta nueva variedad no representa la pérdida del chicano, sino la creación de una literatura más fiel a esa comunidad, más representativa del gran panorama de posibilidades que abarca el término chicano” (1988: 27). Es la manifestación de un nuevo modo de ver el mundo, donde las identidades se cuestionan, se diluyen, pero no se pierden, quizás ya no se pregunta quiénes somos, no porque tengamos la respuesta sino porque ya no nos importa tanto saberlo, quizás nunca como ahora estamos hartos de las etiquetas y de seguirnos diluyendo en el espesor de los discursos que no entienden que la realidad sólo es comprendida por el hombre desde su percepción. Por lo tanto, no hay realidad empírica y verdadera sino pasa por el tamiz de la comprensión del hombre que la define, la comprende y la hace visible.

CONCLUSION

El modelo teórico

El modelo epistémico de Foucault permite trabajar con distintos tipos de discurso. Las características que definió para cada una de las epistemes describen también textos producidos en América. Aunque su modelo trataba de explicar discursos epistemológicos, nunca restringió su uso en otro tipo de discursos. Es justamente esta riqueza descriptiva de cada una de las epistemes la que permite utilizar el modelo de Foucault en cualquier tipo de discurso sin importar dónde fue producido ni por quien. Su análisis filosófico llega a la descripción profunda de lo que Kant conoció como el númeno y el fenómeno.

Una de las mayores dificultades que se aprecian en el uso de este modelo es que los discursos no epistemológicos –en nuestro caso, discursos literarios e históricos- se encuentran a veces entre dos epistemes, es decir, no se ciñen a las épocas propuestas por Foucault en sus epistemes. Esto puede ejemplificarse muy bien en los textos de Chimalpahín, donde se encuentran características de la episteme renacentista y clásica a la vez. Igualmente con los textos de Sahagún, esto puede explicarse por la llegada de los españoles a América y como trajeron el discurso renacentista a nuestros países, los escritores y cronistas de este lado pasaron mucho tiempo todavía utilizando estos modelos discursivos “nuevos” aplicables a nosotros los americanos.

En el caso de los “textos” prehispánicos sí se notará que coinciden con las características discursivas descritas por Foucault para la episteme renacentista. Esto nos hace pensar que las construcciones epistemológicas quizás no se encuentren desarrolladas solamente en Europa, sino que paralelamente se estaban construyendo muy lejos modelos bastante similares como fue expuesto en el capítulo I.

Por lo tanto, el modelo foucaultiano permite trabajar con una gran variedad de textos y no se restringe a un espacio geográfico específico, puede utilizarse en textos producidos en cualquier parte del mundo. Su uso permite visualizar los resquicios del texto y evita buscar una profundidad a veces producto de la creatividad o de la ideología del investigador.

Aztlán

Como vimos a lo largo de esta investigación, Aztlán ha recorrido una larga génesis para convertirse en el símbolo de unidad que construyeron los chicanos en su discurso liberacionista de los sesenta. En este trabajo he intentado comprobar cómo Aztlán ha fungido como elemento discursivo en discursos de todo tipo detentando para cada cuál diferentes significados y connotaciones. La carga semántica del término ha sido muy variada en cada una de las epistemes que hemos recorrido en este estudio.

En la episteme renacentista, Aztlán funge como símbolo de poder y de legitimación, como fuente de un porvenir glorioso, como augurio mágico de un destino triunfante y victorioso. Esta lectura se encuentra tanto en las interpretaciones de autores indígenas que recibieron los textos originales y que poseen además testimonios adquiridos a través de la tradición oral; así como en las lecturas de los españoles que tuvieron acceso a estas fuentes, sobre todo miembros del clero. En este sentido, las interpretaciones partirán de este eje que acabo de mencionar, pero desde diferentes miradas, las de los conquistados y la de los conquistadores, y no sólo me refiero a españoles e indígenas, sino a los pueblos conquistados y a los aztecas, quienes fungieron en su momento como conquistadores.

En la episteme clásica, Aztlán va a estar ausente como símbolo, pero aparecerán otras formas de crear identidades de los otros seres. Esta época será el inicio de las relaciones México-Estados Unidos, porque empezarán a llegar a México los primeros viajeros ingleses y muchos de

ellos se quedarán en estas tierras y crearán su propio discurso, el cual será la base fundamental para los discursos posteriores que expliquen al hispano primero y al latinoamericano después. En el discurso clásico tendremos crónicas, historias, clasificaciones, discursos naturalistas y médicos. Recordemos que la mathesis y la taxinomia son las formas de comprender la naturaleza. Por lo tanto, los cuadros y los esquemas serán básicos para colocar el conocimiento en lo que Foucault conoce como rejillas para su ordenamiento. En este momento, el discurso epistemológico inglés sembrará las semillas para las futuras construcciones de la identidad latinoamericana. Por otro lado, se unirán múltiples discursos, sobre todo de las ciencias naturales, para explicar a través del alimento, del clima, de los animales, de la naturaleza en general, el SER de los habitantes de América. Serán todos estos elementos los que hoy en día conformen el discurso que ha forjado el anglosajón alrededor de los latinoamericanos.

Creo que es necesario abrir este capítulo para un estudio más pormenorizado en una investigación más exhaustiva sobre la construcciones de estereotipos, ya que muchos de ellos acuñados en el siglo XVII nos persiguen hasta el siglo XXI.

Estos dos capítulos sentarán las bases para la construcción de Aztlán como símbolo. Aztlán será una intersección entre la interpretación que hacen los chicanos de la historia azteca y una lectura concienzuda de los textos de historiadores norteamericanos alrededor de la historia mexicana. Será a partir de estas dos lecturas que surgirá Aztlán como elemento de unidad en el discurso liberacionista de los sesenta. Ahora, ¿qué permitirá que Aztlán se convierta en pieza fundamental del discurso histórico chicano? Como dice Foucault, la episteme moderna se caracterizará por el retiro y el retorno del origen, y será justamente esta necesidad la que provoque la búsqueda de un elemento clave en la historia, el cual permita generar un discurso de continuidades y sucesiones para los chicanos. Así entramos a la episteme moderna.

Finalmente, y siendo el tema central de esta investigación, llegamos a la episteme moderna, “El lenguaje transforma la sucesión de las percepciones en cuadro y, en cambio, recorta el continuo de los seres en caracteres. Allí donde hay discurso, las representaciones se despliegan y se yuxtaponen, las cosas se asemejan y se articulan.” (Foucault, 2004: 302).

El discurso liberacionista de los sesenta justamente articula una serie de representaciones discontinuas para crear una ideología que sustentara el movimiento. La representación más importante del movimiento chicano se convertirá en un símbolo de unidad: Aztlán. Entonces el discurso representa la representación y no la realidad. La paradoja radica en que no se puede expresar una realidad porque la realidad no es tal, sino es sólo la representación de lo empírico.

Entonces tenemos, por un lado, que los chicanos perciben una realidad que en tanto que ya es representada deja de ser realidad en sí. Esta realidad representada se expresa a través de un discurso, donde se reordena y se articulan los elementos dispersos para crear un sistema de continuidades; para finalmente crear símbolos que representen a su vez este discurso.

Por lo tanto, Aztlán va a expresarse como símbolo que representa a la representación de la representación, es decir, el duplicado empírico-trascendental. Aztlán representará como símbolo discursivo la unidad, el sentido de existir de una comunidad.

La ideología norteamericana será representada por los chicanos como la encarnación del “imperialismo y del poder económico” y como la causa única de las injusticias y la discriminación sufrida por los chicanos. Mientras que, del otro lado, los norteamericanos representarán a los chicanos a través de sus construcciones discursivas, donde se les atribuirá una serie de elementos discursivos que expliquen sus identidades (sobre todo las crónicas del siglo XVII y XVIII).

Y así nos encontramos en un juego interminable de una referencia a otra. Esta referencialidad nos lleva al infinito, donde uno representa al otro, y el otro representa la

representación que se representa del uno y el círculo es interminable. Esta referencialidad es la paradoja del duplicado empírico-trascendental. En la historia de los chicanos se buscaba que el chicano se definiera a sí mismo y la posibilidad del cambio de las condiciones en las que viven, un cambio social. Pero esto no es posible. El ser humano se define a través de su relación externa con otros seres. No es posible definir sin representar, cómo definir lo que no se representa, y si representas a los demás, entonces ya no SON los demás, SON lo que representas de ellos. Por lo tanto se define su relación con el ser humano, no consigo mismos. En esta paradoja interminable, no podemos admitir la verdad de la realidad, porque caemos en el sinsentido, ya que la realidad no es tal. El absurdo es patente en el discurso liberacionista de los sesenta, la realidad de la que se pretende partir, la realidad empírica, es una representación de esta realidad.

Pero el cuadrilátero no se cierra allí, requiere de la analítica de la finitud, donde los discursos encuentran su finitud en un espacio infinito. La finitud del discurso se encuentra inscrita en el espacio temporal y físico de su génesis, mientras que su infinitud se encuentra dispersa en el campo de influencia de su discurso. Es decir, el discurso chicano aparece en el sur de los Estados Unidos en los sesenta y aún yo aquí sentada, sigo leyéndoles en México en el 2006. No sabemos hasta dónde llega su campo de influencia, esto es, lo interminable y lo infinito, pero es finito en tanto sabemos que los elementos que permitieron su creación quizás se han ido perdiendo en el tiempo y en el espacio. Para mí este discurso ya no es proselitista, lo veo como un discurso que es fuente generadora de estudios y de investigación académica. Así, su carácter finito e infinito se imbrica y confluye, sólo es infinito en tanto conocemos su finitud. Esa es la analítica de la finitud. La relación de las positividades con la finitud hace que el pensamiento se tope con la finitud, es decir con los límites. El hombre, al ver que no puede alcanzar la verdad total ni el origen, se topa con sus propios límites. Todas las positividades (cualidades humanas) que hay en el hombre se topan con sus límites.

Pero entonces el sujeto se convierte en objeto. Si el sujeto no puede fundamentar al objeto ni a la inversa, hay algo que se escapa, eso es lo impensado. La episteme moderna nos muestra cómo el hombre en sus discursos, a pesar de generar redes complejas que se convierten en sistemas discursivos, no puede evitar la existencia de los resquicios en el discurso. Estos resquicios que se interpretan, se llenan, se rearticulan cada vez, están asentados en lo impensado, en aquello que el ser humano no puede aprehender, aquello que siempre estará inscrito en el orden de lo imposible, ya que no es posible saber qué es, pues sólo conocemos su apariencia, y aunque aparece ante nosotros de diversas formas, jamás podemos atrapar su existencia, su ser. El impensado es lo que escapa a todo pensamiento, lo que nos une a la imposibilidad de conocimiento del mundo y de nosotros mismos. Esta es la relación perpetua entre el cogito y lo impensado: el excedente de sentido.

Bibliografía General

Acuña, Rodolfo (2000) *Occupied America: A history of Chicanos*. New York: Longman.

_____ (1980) “La libertad enjaulada: La expansión hacia Nuevo México”. En Tino Villanueva (comp.) *Chicanos, antología histórica y literaria*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 71-103.

Alurista (1972) “Mis ojos hinchados”. En Charles Tatum (comp.) *Literatura chicana*. New Jersey: Prentice Hall, pp. 206-207.

Alvarado Tezozomoc, Hernando (1980) *Crónica mexicana*. M. Orozco y Berra (eds.) México: Porrúa.

_____ (1949) *Crónica mexicayótl*, Adrián León (trad.) México: UNAM.

Anaya, Rudolfo A. y Francisco A. Lomelí (eds.) (1989). *Aztlán: Essays on the Chicano Homeland*. New Mexico: UNM Press with El Norte.

Beuchot, Mauricio (1996) *Posmodernidad, hermenéutica y analogía*. México: Miguel Angel Porrúa - Universidad Intercontinental.

Bruce-Novoa (1988) *Antología retrospectiva del cuento chicano*. México: Consejo Nacional de Población.

_____ (1983) *La literatura chicana, a través de sus autores*. México: Siglo XXI.

_____ (1946) *Spanish Folk Poetry in New Mexico*. Albuquerque: New Mexico University Press.

Certeau de, Michel. (2000) *Heterologies. Discourse on the other*. Minnesota: University of Minnesota Press.

Chimalpahín, Domingo Francisco de San Antón Muñón (1983) *Octava Relación*, José Rubén Romero Galván (trad.) México: UNAM-IIH.

Códice Aubin. *Manuscrito azteca de la Biblioteca de Real de Berlín*. Charles Dibble (trad.), Madrid: José Porrúa Turanzas (Colección Chimalistac, 16), 1963.

Del Castillo, Cristóbal (2001) *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e Historia de la Conquista*. Traducción y estudio introductorio de Federico Navarrete Linares. México: Conaculta.

Del Barco, Oscar (1994) *El abandono de las palabras*. Córdoba: Centro de Estudios Avanzados de la Universidad de Córdoba.

Deleuze, Gilles y Félix Guattari (2004) *Rizoma*. México: Ediciones Coyoacán.

Delgado, Richard y Jean Stefancic (eds.) (1998) *Latino/a condition: A critical reader*. New York: New York University Press.

“Documents of the Chicano Struggle” Pathfinder Press, 1971.

Durán, Diego (1984) *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*. Escrita originalmente en el siglo XVI. Edición paleográfica del manuscrito autógrafo de Madrid, con introducciones, notas y vocabularios de palabras indígenas y arcaicas por Angel Ma. Garibay. México: Porrúa.

Duverger, Christian (1987) *El origen de los aztecas*. México: Grijalbo.

Foucault, Michel (1999) *La Arqueología del saber*. México: Siglo XXI.

_____ (2004) *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI.

Fuentes Mares, José (1964) *Juárez y los Estados Unidos*. México: Editorial Jus.

Galarza, Joaquín y Krystyna M. Libura (2004) *Para leer la Tira de la Peregrinación*. México: Ediciones Tecolote.

Gomez-Quñones, Juan (1977) "Lucha política". En David R. Maciel (comp.) *La otra cara de México: el pueblo Chicano*. Mexico: Ediciones El Caballito, pp. 278-315.

Gonzalez, Rodolfo (1972). *Yo soy Joaquín*. New York: Bantan.

Gruzinski, Serge (1994) *La guerra de las imágenes*. México: Fondo de Cultura Económica.

Harold Young, Frederic (1961) *La filosofía contemporánea en los Estados Unidos de América del Norte 1900-1950*. México: Cuadernos Americanos.

Heyden, Doris (1964). *The Aztecs: The History of the Indians of New Spain*. Traducción y notas de Doris Heyden y Fernando Horcasitas. New York: Orion Press.

Lemert, Charles y Garth Gillan (1982) *Michel Foucault, Social Theory as Transgression*. New York: Columbia University Press.

León Portilla, Miguel y Salvador Mateos Higuera (1957) *Catálogo de los códices indígenas del México antiguo*. México: Secretaría de Hacienda.

Lopez y Rivas, Gilberto (comp.) (1973) *The Chicano: Life and Struggles of the Mexican minority in the United States*. New York: Monthly Review Press.

Lyotard, Jean-François (1990) *La posmodernidad, explicada a los niños*. México: Gedisa.

Maciel, David y Patricia Bueno (comps.) (1975) *Aztlán: Historia del pueblo chicano (1848-1910)*. México: SepSetentas.

Malmberg, Bertil (1964) *New trends in linguistics, an orientation*. Trad. del original en sueco por Eduard Carney. Stockholm: Lund.

Mayer, Alicia (1992) *El descubrimiento de América en la historiografía norteamericana*. México: UNAM

Metz, Leon C. (1989) *Border: the U.S.-Mexico line*. El Paso : Mangan Books.

Mirandé, Alfredo (1987) *Gringo justice*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Navarrete Linares, Federico (2002) *La migración de los mexicas*. México: Conaculta.

O'Gorman, Edmundo (1984) *La invención de América*. México: Fondo de Cultura Económica.

Ong, Walter J. (1997) *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. México: Fondo de Cultura Económica.

Ortega y Medina, Juan A. (1953) *México en la conciencia anglosajona*. México: Porrúa.

Paz, Octavio (1950) *El Laberinto de la Soledad*. México: Fondo de Cultura Económica.

Picó, Josep (ed) (1988) *Modernidad y postmodernidad*. Madrid: Alianza.

Ramirez, Axel (1994) *Conciencia política y autoconciencia: los chicanos en una sociedad cambiante*. Tesis doctoral presentada para obtener el título de Doctor en Estudios Latinoamericanos.

Rella, Franco (1995) *La búsqueda del presente, miradas sobre la modernidad*. Barcelona: Universitat Politècnica de Catalunya.

Rendón, Armando (1971) *Chicano Manifesto*. New York: MacMillan.

Said, Edward (2000) *Reflections on Exile and Other Essays*. Massachusetts: Harvard University Press.

Sánchez, María Esther (1985). *Contemporary chicana poetry: A critical approach to an emerging literature*. California: California University Press.

Tatum, Charles M. (1986). *La literatura chicana*. México: SEP.

Todorov, Tzvetan (2000). *Nosotros y los otros*. México: Siglo XXI.

Trejo Fuentes, Ignacio (1989). *De acá de este lado*. México: Conaculta.

Vattimo, Gianni et al. (1990) *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos.

Von Beyme, Klaus (1984) *Teoría política del siglo XX, de la modernidad a la postmodernidad*. versión española de Jesús Albores. Madrid: Alianza.