

49
LUIS VILLORO *Coranzo*

LOS GRANDES MOMENTOS DEL INDIGENISMO EN MEXICO.

Tesis presentada -
en la Facultad de Filo-
sofía y Letras de la U.
N.A.M., para obtener el
grado de Maestro en Fi-
losofía.

MEXICO, D. F., JULIO 1949.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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 MI QUERIDA MADRE.

A JOSE GAOS, MI MAESTRO.

INTRODUCCION

Este libro trata de responder a una pregunta: ¿Cuál es el ser del indio que se manifiesta a la conciencia mexicana? Con lo que no interrogamos por lo que el indio sea en sí mismo, sino por lo que en el indio revelan aquellos que de él se ocupan. Así la pregunta por el indio nos conducirá a otra interrogación más apremiante: ¿Cuáles son los caracteres de la conciencia que revela al ser del indio? o, en otras palabras: ¿Qué es la conciencia indigenista?

Para responder necesitamos dirigirnos a un hecho cultural e histórico dado: el conjunto de concepciones acerca de lo indígena que se han expresado a lo largo de nuestra historia. Sobre la cultura del indio, sobre su vida, su mentalidad, su comportamiento, en una palabra, sobre su mundo histórico, levántase un constante proceso de conceptualización, en el doble sentido que tiene este término en castellano: como elevación del mundo indígena a conceptos y como valoración del mismo. A lo largo de la historia, español, criollo y mestizo han expresado en concepciones unitarias este proceso de conceptualización de lo indígena. Pero, sobre ellas, aún podemos transitar a otro plano y preguntarnos por las estructuras conceptuales que responden de cada tipo de conceptualización de lo indígena. Tomando como hecho la concepción expresada, preguntaremos por la conciencia que la explica. Esta doble faceta: concepción y conciencia indigenistas, constituye lo que llama

nos "Indigenismo". Podríamos definir a éste como el conjunto de concepciones teóricas y de procesos concienciales que, a lo largo de las épocas, han manifestado lo indígena.

Una simple ojeada al índice de este ensayo hará notar como cada etapa se estudia en ese doble plano. Al capítulo dedicado a un autor sucede siempre (con excepción del cap. 1) un estudio especial sobre el significado que en él tiene lo indígena. Y es que sólo podremos dar respuesta a las preguntas que planteábamos si seguimos un doble paso metódico. - Primero, tendremos que exponer la concepción indigenista, siguiendo una dirección determinada. Lo que no implica violentar al autor mismo sino, por el contrario, buscar su sentido unitario, destacar las significaciones fundamentales en torno a las cuales se organiza la obra y proyectarlas sobre lo indígena. Aparecerá así en cada caso, esperamos, una concepción indigenista con sentido propio y unidad peculiar. En seguida, por un segundo paso de profundización, nos preguntaremos por las categorías concienciales que hacen posible esa concepción indigenista. En este segundo paso no nos interesa ya lo que efectivamente haya expresado el autor, ni siquiera lo que efectivamente haya pensado; nos importan si las características fundamentales que debemos suponer necesariamente en la conciencia histórica del autor para que pueda originarse ese indigenismo peculiar y no otro cualquiera. Lo que no implica que esas características sean conocidas del propio autor, ni siquiera que él las sospeche; de hecho, permanecen implícitas y no expresas en él; son las que expresan la historia, pero ellas a su vez no se expresan a sí mismas. Pero aunque no ---

sean reflexivamente conscientes al autor, no dejan de estar -- ahí necesariamente, como realidades sin las cuales no podría explicarse su indigenismo. Tomaremos pues la obra expuesta en el primer paso metódico y --sin limitarnos a lo que explícitamente contiene-- interrogaremos por aquellas actitudes comprensivas que hicieron posible su aparición. En otras palabras: una vez expuesta la "concepción" indigenista, interrogaremos por la "conciencia" indigenista que da razón de ella, -- esté o no téticamente considerada por el autor en cuestión. -- Sólo entonces, colocándonos en el horizonte comprensivo de cada peculiar conciencia indigenista, podremos ver cómo se manifiesta el ser indígena.

Nuestro estudio arrojará por resultado una doble -- historicidad: historicidad en el indigenismo e historicidad en el mismo ser indígena que aquel manifiesta. Veremos como el mundo indígena, desde la Conquista hasta nuestros días, ha sido conceptuado diversamente en función del tipo de conciencia histórica que lo expresa y en función de la época y situación particular de cada momento. Y correlativamente, el ser indígena habrá de revelársenos sujeto a una fundamental historicidad.

La investigación del Indigenismo lo será pues de un proceso histórico ininterrumpido. Sin embargo el estudio de todas sus manifestaciones desde la Conquista, sería tarea que rebasaría en mucho, por su extensión, los límites propuestos para este ensayo. Séanos permitido, por tanto, señalar tan sólo los hitos decisivos en esta evolución, marcar los puntos en que el indigenismo parece adquirir mayor significación y --

relieve. Servirán quizás de señales que indiquen los lugares más importantes del camino y permitan recorridos posteriores más minuciosos y completos.

Creemos encontrar tres Momentos fundamentales en la conciencia indigenista que señalarán otros tantos estadios manifiestativos del ser indígena y que se expresarán en distintas concepciones indigenistas. Corresponde el primero a la cosmovisión religiosa que España aporta al Nuevo Mundo, el segundo a la del moderno racionalismo, culminante en la Ilustración del XVIII y en el "cientismo" del XIX, el tercero, a una nueva orientación de preocupación histórica y social que culmina en el indigenismo contemporáneo. En cada Momento destacaremos las figuras que juzgamos más representativas. Lejos estamos de creer que pueda agotarse en ellas el rico panorama. Entre las etapas señaladas intercálanse seguramente múltiples pasos intermedios y en su interior mismo distingúense otros matices en autores no estudiados aquí. Pero si creemos que los pensadores que exponemos marcan los puntos fundamentales en la evolución. A partir de ellos podrá comprenderse el panorama más cercano, desde ellos podrán medirse los diferentes matices. Dos palabras pues que justifiquen nuestra selección.

Para el Primer Momento, aparece Cortés como representante de la concepción del conquistador y Sahagún de la del misionero estudioso. Ciertamente que en un siglo tan rico en preocupación por lo indígena no pueden ellos sólo iluminar todo el horizonte, pero sí pueden servir de introducción indispensable a un estudio más completo. Está en Sahagún toda la problemática de sus contemporáneos; casi todos ellos gravitan so

bre las mismas ideas clave que veremos expuestas en el franciscano. Si bien algunos —como Motolinía, Zumárraga o Las Casas— presentan en su indigenismo múltiples divergencias, la visión de Sahagún, más profunda y completa servirá de introducción ideal a su estudio.

En el Segundo Momento deberemos distinguir tres etapas; corresponde la primera al Humanismo ilustrado del XVIII; es éste seguramente la segunda gran manifestación del indigenismo. En él, destaca la figura de Clavijero. Todos sus compañeros —como Márquez, Alegre, Cavo, etc.— reproducen una concepción de lo indígena enteramente similar a la suya (1) —y, de todos ellos, es sin duda Clavijero el que con más fuerza y cuidado la expresa; así podrá darnos su estudio la tónica adecuada de su época. La segunda etapa aparece como una vuelta romántica a ciertos conceptos del Primer Momento; aunque continúa en lo fundamental, la conceptuación de la etapa anterior, se distingue de ella en singulares matices. Corresponde a la Independencia y como su representante elegimos a la curiosa personalidad de Fray Servando; con su egocentrismo y apasionamiento nos descubre fácilmente los supuestos en que se basa su indigenismo. Otros habrá en su época más eruditos y serenos, pero ninguno que revele tan a las claras el envés de sus ideas. En la tercera etapa, la de la historiografía científica del siglo XIX, la elección no era difícil: Don Manuel Orozco y Berra reina en señor y azo.

Porfin, en lo que atañe al indigenismo contemporáneo, hubimos de tomar en cuenta, a falta de alguna figura representativa singular, muchos distintos autores. Perseguimos

sus orígenes un siglo atrás hasta Francisco Pimentel y prolongamos su línea hasta nuestros días. Va sin decir que, aquí — también, nos atuvimos tan sólo a aquellos pensadores que expresan deliberadamente y con cierto método una auténtica preocupación indigenista.

Creemos que este trabajo podrá señalar una modesta contribución a algunos tópicos que preocupan hondamente a --- nuestra actual cultura. Contribución, claro está, al tema mismo de la conceptualización del mundo indígena mexicano. Creemos --- mostrar, al menos, que el Indigenismo contemporáneo es una nueva etapa en un proceso histórico que conduce a una toma de --- conciencia de sí de la cultura mexicana. Quizás aclarará también nuestro estudio algunos aspectos de la Historia de las --- Ideas en México; no cabe duda de que ésta no podría pasarse --- de considerar el papel que ha jugado en nuestro país la concepción teórica de lo indígena.

Creemos señalar también cierta contribución a dos ramas bien actuales de la filosofía: la filosofía de la cultura y la filosofía de la historia. A la primera, en tanto estudio de las concepciones que sobre la cultura indígena se han expresado, e investigación del tipo de conciencia que da razón de ellas. A la segunda en tanto esas concepciones se revelan transidas de temporalidad. Apuntamos ya como nuestro estudio nos revelaba una fundamental historicidad en su objeto; la filosofía de la cultura resultará, fundada, por tanto, en una filosofía de la historia.

Pero ambas disciplinas filosóficas parecen haber --- forjado hasta ahora categorías nacidas de las realidades cul-

turales e históricas del Viejo Mundo y más adecuadas a éste - que el nuestro. América presenta sin embargo una indudable peculiaridad. De ahí la necesidad de forjar las categorías y -- los esquemas filosóficos adecuados para comprender nuestra -- historia y cultura. José Gacs ha distinguido sabiamente entre dos modos posibles de filosofar. Sería el uno por aplicación_ al dominio de la realidad estudiada, de conceptos oriundos de otros dominios capaces de extenderse al primero; el otro, por elaboración de conceptos autóctonos, potenciando los hechos -- mismos a las categorías y esquemas filosófico-culturales sugeridos por ellos (2). Más fecunda y prometedora parecenos esta segunda actitud y nuestro método tratará de concederle preferencia. Aunque el fenómeno estudiado rebase en muchos casos -- lo específicamente americano para adquirir significación universal, nos atenderemos a una conceptualización que aquella realidad específica nos sugiera; transitando así de lo particular_ y concreto a lo universal y abstracto y no a la inversa (3).- Sin embargo no habremos de atarnos a esta primera actitud. En muchos casos, la realidad que estudiemos nos sugerirá de inmediato categorías universales ya establecidas que se le adapten perfectamente y la expliquen; podremos entonces, sin reparo, utilizarlas (4).

Tales son, en síntesis, las ideas que han regido la elaboración de esta obra. Concebida como simple introducción_ a su tema, aspira tan sólo a empezar a elaborar el instrumental teórico de que aún carecemos, indispensable para dar respuesta a algunos de los muchos problemas que la realidad histórica de América nos plantea. De ahí sus forzosas limitacio-

nes, sus yerros e imprecisiones. Pues una respuesta cabal a las preguntas planteadas sólo podrá darse cuando muchas de las infinitas lagunas que dejamos en este estudio se llenen y sus múltiples imperfecciones se remedien. Lejos de pretendernosotros a una solución definitiva, aspiramos tan sólo a desbrazar un poco el camino que a ella conduce. Satisfechos estaremos si nuestro ensayo logra encender en algún lector el interés por el apasionante misterio de nuestra América indígena.

Las referencias bibliográficas que se hacen en el presente estudio son de tipo general y se refieren a los trabajos, de índole general, que se han publicado en el extranjero sobre el tema que aquí se trata.

(*) Referencias de esta primera edición, por ejemplo, las de los conceptos de "pueblo-meseta" y "pueblo-cuneta-Hicoria", "Hicoria" y "Hicoria" referidas, "Historia del pueblo-meseta" o "Historia del pueblo-cuneta".

(**) Véase, por ejemplo, los conceptos de "Hicoria" y "Hicoria-cuneta", de "Hicoria" o el mismo de "Hicoria".

(NOTAS AL CALCE DE LA INTRODUCCION)

- (1) Para convencerse bastará con leer Humanistas del siglo -- XVIII. Introducción y selección de Gabriel Méndez Plancarte; Ed. U. N. A.; México, 1941.
- (2) Cfr. José Gaos: Filosofía de la Filosofía e Historia de la Filosofía; cap. "Estética y Arte"; ed. Stylo, México, 1947.
- (3) Consecuencia de esta primera actitud, por ejemplo, los -- conceptos de "pueblo-ante-sí" y "pueblo-ante-la-Historia", "instancia" y "criterio" revelantes, "historia enigmática" e "historia problemática", etc.
- (4) Tal, por ejemplo, los conceptos de "facticidad" y "tras--cendencia", de "proletariado" o el mismo de "momento".
-

PRIMER MOMENTO:

LO INDIGENA MANIFESTADO POR LA PROVIDENCIA.

CAPITULO I

HERNAN CORTES

1. El develador de secretos.

Desde el principio aparece en H. Cortés un afán — que lo distingue radicalmente de sus antecesores; no es el — conquistador que, más mercader que constructor de imperios, — sólo le interesa "rescatar", sacar fruto material de sus conquistas. Cortés se enfrenta al Nuevo Mundo en una extraña mezcla de conquistador e investigador, de hombre práctico dominado por el afán de lucro y poder, y teórico espectador dirigido por el ansia de descubrir y relatar. En su primera misiva nos revela ya éste su objeto inquietador; escribe su carta — "porque vuestras majestades sepan la tierra que es, la gente que la posee, y la manera de su vivir y el rito o ceremonias, costumbres o ley que tienen, y el fruto que en ellas vuestra real altezas podrán hacer y de ella podrán recibir" (1). Y esta preocupación nunca lo abandona. Desde sus primeros pasos, — llegado a Coatzacoalcos, propone "no pasar más adelante hasta saber el secreto de aquel río" (I; 109). Instado por los indígenas para que regrese replica: "que en ninguna manera el se- habría de partir de aquella tierra hasta saber el secreto — della" (I; 110). Este "saber el secreto" será como un leitmo-

tiv de todas sus conquistas. Para él, el conquistador es también un develador de secretos que debe acuciosamente investigar y relatar todo lo que observa. Por eso es él el auténtico descubridor de la tierra, y no Grijalba que sólo venía a rescatar, "y se "anduvo" por toda la costa "sin saber cosa de -- que a vuestras reales majestades verdadera relación pudiera -- hacer" (I; 99). Sólo él es capaz de develar el enigma, pues -- sólo él lo buscó afanosamente; y todos los demás relatos "no han podido ser ciertos pues no supieron los secretos della -- (la tierra) más de lo que por sus voluntades han querido es-- cribir" (I; 101).

Su curiosidad se extiende a todo en la nueva tie-- rra: a la civilización y a las ciudades (véase si nó su con-- ciencia descripción de Texcoco o Tenochtitlan); a los fenóm-- nos naturales que se le antojan extraños. Ante el contraste -- de las nevadas montañas y la tierra cálida nos dice "trabaja-- ramos en saber y ver aquello" (I; 121). Llegado al pie de los volcanes, surge una vez más su espíritu investigador "porque yo siempre he deseado de todas las cosas de esta tierra poder hacer a vuestra alteza muy particular relación, quise desta, -- que me pareció algo maravillosa, saber el secreto" (II; 168). O bien, cuando le cuentan de una isla habitada por mujeres, -- se propone "saber la verdad y hacer dello larga relación a -- vuestra majestad" (IV; 425). Jamás lo abandona esta solicitud; a todas las expediciones que enviará posteriormente repite co-- si con obsesión la misma recomendación. A Alvarado, a Olid, -- recomienda "tuviese siempre especial cuidado de hacer larga y particular relación de las cosas que le advinieren" (IV; 445)

y se queja en seguida de los estorbos que en su labor descu---bridora ponen las intrigas humanas, que "muchos caminos des---tos se hubieran hecho en esta tierra y muchos secretos de ella tuviera yo sabidos, si estorbos de las armadas que han venido, no los hubieran impedido" (IV; 445). Pero donde mejor se revela su ansia de conocer y descubrir, es en su dorado sueño de encontrar el estrecho que habrá de unir ambos océanos y descubrir la mar del Sur, en donde espera hallar "muchos secretos y cosas admirables" (III; 388).

Este es el primer aspecto con que se presenta América ante sus ojos: tierra maravillosa que guarda celosamente sus secretos al europeo. Y él se siente el brazo activo de la civilización occidental encargado de dar a luz tales misterios. Se siente claramente responsable de su misión ante la cultura europea. Frente a América, se conduce poco menos que como un científico curioso, atenazado por la necesidad de "saber y ver" todas las cosas. Es el representante de toda una cultura y no tan sólo un instrumento de conquista, y, como tal, no olvida su obligación para con Europa.

Y la nueva tierra no defrauda sus esperanzas. Pronto se revela un maravilloso mundo ante sus atónitos ojos. Y el conquistador, ante los portentos que descubre, se enamora profundamente de su descubrimiento, de "su" tierra, de "su" empresa; suya porque es él quien le da vida al develarla, al hacerla patente a los ojos del occidental; y de oculta, conviértese la tierra en verdadera, a la luz de la civilización europea.

Muchas veces se ha hecho notar esta idea de Cortés que considera la tierra casi como propiedad suya, porque es él su creador, su "develador". Frente a Narváez defiende la tierra como "suya". Esta dispuesto a morir por ella: "antes yo -

y los que conmigo estaban moririámos en defensa de la tierra" (II; 223). Sus reivindicaciones ante el rey las presenta siempre como una deuda que la corona ha contraído con él; el soberano tiene obligaciones para con él, porque Cortés cedió, cumpliendo con su deber, "su" conquista a la corona. Y grande será su amargura cuando se vea despojado de la gobernatura. Pero ni aún así quisiera dejar de velar por la tierra y pide al rey le permita servirle, desde España en la gobernación de las Indias, "porque sabré, como testigo de vista, decir a vuestra celsitud lo que a vuestro real servicio conviene que acá mande proveer y no podrá ser engañado por falsas relaciones" (V; 584). Por fin su disgusto, rayando en los celos de un marido burlado, llega al colmo cuando el Virrey Mendoza desobedece sus recomendaciones de gobierno y rige la tierra a su antojo. Siente perder su propia obra y se entromete constantemente con sus críticas y recomendaciones, en la esperanza de sentir que la tierra es todavía algo suya.

Es el humanista renaciente, ansioso de conocer, de descubrir secretos nuevos, de dominar la naturaleza. Su admiración por la nueva tierra es inmensa; y de admiración y amor nace la primera raíz, el más hondo motivo vital, de su apreciación y valoración de la civilización que descubre, del hombre nuevo y de la nueva tierra.

2. La valoración del humanista.

Frente a las ciudades, al orden y "policía" de la sociedad indígena, a su arte y magnificencia, es siempre su actitud de admiración y encomio. En su descripción el punto -

de comparación obligado es la propia España. No desmerece este mundo de la más grande nación de la época; el paralelo es constante. Coltanni, llena de casas primorosamente labradas, con "muy grandes y hermosas salas", se enorgullece además "con la mejor fortaleza que hay en la mitad de España" (II; 146). En Tlaxcala, su admiración le hace proclamarla superior a la propia Granada, joya de España; "La cual ciudad es tan grande y de tanta admiración que aunque mucho de lo della podría decir de je, lo poco que diré creo es casi increíble, porque es muy mayor que Granada, y muy más fuerte, y de tan buenos edificios y de muy mucha más gente que Granada tenía al tiempo que se ganó, y muy mejor abastecida de las cosas de la tierra...." (II; 156). Hay en ella loza "como la mejor de España" y maravilloso le parece su gran mercado. Cholula, la santa ciudad llena de preciosas "mesquitas", es "la ciudad más hermosa de fuera que hay en España" (II; 165). En Cuicula existe una casa "mayor y más fuerte y más bien edificada que el castillo de Burgos" (II; 186). En Ixtapalapa, admírase del primer de las casas de cantería, de las huertas frondosas, de los paseos ladrillados. Pero su asombro ante la civilización indígena llega a su máximo cuando, atónito y como en sueños, contempla la gran Tenochtitlan. No acierta a expresarse, no sabe como "decir su perfección", hablar "de la grandeza, extrañas y maravillosas cosas de esta tierra". Parece quedarse sin palabras y resignarse a decir como pudiera: "que aunque mal dichas, bien sé que serán de tanta admiración, que no se podrán creer, porque los que así con nuestros propios ojos las vemos, no las podemos con el entendimiento comprender" --

(II; 198). Su fundamento en medio del lago, su traza casi perfecta y, sobre todo, sus portentosas calzadas, obra de gran vuelo arquitectónico, lo llenan de asombro. A sus plazas, calles y mercados, hilvanados en la red de canales y calzadas, dedica algunas de sus más bellas descripciones. Acucioso y realista no permite se le escape detalle. Describe con admirable sencillez su gran plaza "tan grande como dos veces la de la ciudad de Salamanca" (II; 199). El enjambre y animación humana que bulle atareada en la artesanía y el comercio, la abundancia de productos y alimentos y, por fin, el gran templo o mezquita "que no hay lengua humana que sepa explicar la grandesa y particularidades della" (II; 202), reviven en su relato. La grandesa, lujo y belleza de las casas y jardines de Moctezuma lo dejan atónito, pues eran "tales y tan maravillosas, que me parecería casi imposible poder decir la bondad y grandesa dellas" (II; 207). No menos envidia el arte de cbreros y artesanos capaces de contrahacer "de oro y plata y piedras y plumas todas las cosas que debajo del cielo hay en su señorío, tan natural lo de oro y plata que no hay platero en el mundo que mejor lo hiciese; y lo de las piedras que no baste juicio a comprender con qué instrumentos se hiciese tan perfecto; y lo de pluma que ni de cera ni en ningún broslado se podría hacer tan maravillosamente" (II; 206).

Y ¿cuál será la opinión que le merece el creador de esa civilización, el indígena? Reconoce en él magníficas cualidades sin que deje por ello de observar sus grandes defectos. Es el indio "gente de tanta capacidad, que todo lo entiende y conoce muy bien" (III; 309); mañosos e inteligentes

en la batalla ("ardides en cosas de guerra" nos dice sabrosamente Cortés), saben ser de buenas y civilizadas maneras en la paz. Su celo religioso es grande, tanto que "es cierto que si con tanta fé, y fervor y diligencia a Dios sirviesen, --- ellos harían muchas milagros" (I; 124). Hasta sus sacerdotes, paganos merecen un humano y comprensivo elogio de sus labios: "tenían en sus tiempos personas religiosas que entendían en sus ritos y ceremonias, y estos eran tan recogidos, así en honestidad como en castidad, que si alguna cosa fuera desto a alguno se le sentía era punido con pena de muerte" (IV; 464). Son fieles con sus amigos y aliados aún en la peor de las desgracias, como constata conmovido el conquistador cuando los Tlaxcaltecas, después de la gran derrota en Tenochtitlan, reciben a Cortés alborozados. Pero lo que más ensalza es su valor en la guerra. No falta batalla en que no dé fé del denuedo y ánimo de sus adversarios. Siéntese vibrar su admiración ante la voluntad de independencia y libertad de los Tlaxcaltecas, que combaten "para excusarse de ser súbditos ni sujetos de nadie" (II; 154). Por fin, llega a sentir la tragedia heroica del pueblo mexica que, con su ciudad en ruinas, azotados por el hambre y la peste, sin esperanza alguna de victoria, saben morir defendiendo su ciudad palmo a palmo, "con la mayor muestra y determinación de morir que nunca generación tuvo" (III; 365). Escuchemos de sus labios, uno de los más vígorecos y patéticos relatos de nuestra gran epopeya: "y los de la ciudad estaban todos encima de los muros, y otros en el agua y otros andaban nadando, y otros ahogándose en aquel lago donde estaban las canoas, que era grande, era tanta la -

pena que tenían, que no bastaba juicio a pensar como lo pedían sufrir; y no hacían sino salirse infinito número de hombres y mujeres y niños hacia nosotros. Y por darse prisa al salir unos a otros se echaban al agua, y se ahogaban entre aquella multitud de muertos; que según pareció, del agua salda que bebían y del hambre y mal olor, había dado tanta mortandad en ellos, que murieron más de cincuenta mil ánimas. -- Los cuerpos de las cuales, porque nosotros no alcanzásemos su necesidad ni los echaban al agua, porque los bergantines no topasen con ellos, ni los echaban fuera de su conversación -- porque nosotros por la ciudad no los viásemos" (III; 384).

No menor es su encomio de la organización social y política aborigen "que entre ellos, hay tanta manera de buen orden y policía, y es gente de toda razón y concierto" (II; 157). En Cholula constata la miseria reinante y, en seguida, como para disculparla, nos dice que eso no va en sus desdoro, pues lo mismo sucede en España "y en otras partes que hay -- gente de razón" (II; 166). Admirase de la eficacia en el cumplimiento de las leyes en Tlaxcala, y, en Tenochtitlan, le parece "que "en el trato de la gente della hay la manera casi -- de vivir que en España, y con tanto concierto y orden como -- allá" (II; 206).

En fin, tal es su confianza en el indio que, apenas ganada una población, declárase lleno de fe en su fidelidad y honradez como leal vasallo de la corona. Ni aún después de la "Noche triste" mengua su confianza; esperanzado dirígese a -- Tlaxcala pues "tenemos mucho concepto que servirán siempre como leales vasallos de vuestra alteza" (II; 251).

Similar es su actitud ante la naturaleza. Su fertilidad, comparable a la de España, la grandiosidad de sus volcanes, sus huertos y jardines, parecíanle cosa de embrujamiento o ensueño.

En él un nuevo Anadís, gran caballero andante, que revela un mundo legendario en grandexa y esplendor. Tierra -- tan rica "como aquella en donde se dice haber llevado Salomón el oro para el templo"; reino, en fin, de "maravillas" y "cosas de otro mundo".

En resumen: no se le presenta el pueblo aborigen como salvaje e inferior; para él se trata de una gran civilización, comparable en muchos aspectos con la de la propia España. Y aquí notamos una vez más, la honda raíz del humanista -- hispano. Concede espontáneamente al pueblo indígena todos los derechos que concedería a cualquier pueblo civilizado. Lo -- cual evidentemente no impide que se valga de todas las astucias y violencias a su alcance para tratar de sojuzgarlo. Pero nunca justifica esas acciones en alguna pretendida inferioridad del indio; por el contrario, trata de escudarse en fórmulas de derecho de gentes aplicables a toda comunidad humana civilizada. Lo que hace con respecto al indio, lo haría seguramente también con el turco o el francés. Independientemente -- de cual sea su trato efectivo con respecto a los soberanos indios, tiene conciencia de su dignidad y del derecho que les -- corresponde.

No vamos a insistir en su política de paz y ofrecimiento de buen trato, ni tampoco en sus formalismos legales y su apego al derecho internacional de la época; aspectos asbe

suficientemente destacados por comentadores y biógrafos. Sólo nos interesa hacer notar cómo, en su concepto, viene el español a dar, a hacer conocer al indígena "muchas cosas nuevas - que serán en su provecho y salvación". En la Higueras nos declara que "hasta hoy no he pedido a los señores de estas partes si ellos no me lo quisieron dar" (V; 499). Encójase con Alvarado porque piensa que "si yo por allí viniera, que por amor o por otra manera los atrajera a lo bueno" (V; 571). Justifica inclusive el alzamiento de indígenas por malos tratamientos recibidos de los españoles, y "harto justa" parecele su causa.

Tiene la civilización indígena perfectos derechos a sobrevivir. Debe respetarse. Deben cesar los rescates "porque sería destruir la tierra en mucha manera" (I; 117). Después de cada batalla urge a la pacificación y llama insistentemente a los indios para que vuelvan a poblar como antes sus ciudades abandonadas. Por fin, ante Tenochtitlan, grande es pesar por tener que destruirla, cosa que evita hasta el último momento "porque se pasaba del daño que les hacía y les había de hacer, e por no destruir tan buena ciudad como aquella" (II; 234).

El humanista que revela secretos y preside el trascendental encuentro de dos culturas es plenamente consciente de su papel histórico. No viene a imponer salvajemente una cultura, haciendo tabla rasa de la otra, sino que enfrenta a ambas en un intercambio de valores.

3. La valoración del caballero medieval.

Esta es la apreciación del renacentista. Pero se --

trata tan sólo de uno de los aspectos de su actitud. Junto a él descubrimos otra faceta, otra raíz que motiva vitalmente su valoración. Hombre con todas las contradicciones de una época de formación y transición, se siente atezado por contrarias inclinaciones y tendencias. En él vive no sólo el humanista renaciente sino también el hombre medieval con todos sus prejuicios. El es el cruzado que defiende la fé con la punta de su espada. Brazo de Dios contra el pagano, es portador de una excelsa misión divina: castigar al infiel para aumentar el reino de Cristo. Dios protege a sus soldados en todos los encuentros. Nuestra "su gran poder" en Otumba y en Tlaxcala, y salva milagrosamente a sus hijos perdidos en las selvas hondureñas, mientras el estandarte de la cruz los lleva siempre a la victoria. "E como traíamos la bandera de la cruz, y puñábamos por nuestra fé y por servicio de vuestra sacra majestad..... nos dió Dios tanta victoria" (II; 150). En Dios pone toda su fé para el éxito de su empresa y, tras sus decisiones temerarias, se lanza seguro de la protección divina, pues "Dios es sobre natura" (II; 152). Grande es su misión y así arenga a sus soldados: "que mirasen que eran vasallos de vuestra alteza y que jamás en los españoles en ninguna parte hubo falta..... y que además de hacer lo que como cristianos éramos obligados en puñar contra los enemigos de nuestra fé, y por ello en el otro mundo ganábamos la gloria, y en este conseguíamos la mayor paz y honra que hasta nuestros tiempos ninguna generación ganó" (II; 153).

Y no traiciona su misión: derrumba ídolos y levanta altares. Por todos lados se mete a catequista y sabiamente --

predica la buena nueva. Su primer anuncio al llegar a las plagas mexicanas es el siguiente: "que no iban a hacerles daño - ni mal ninguno, sino para los amonestar y atraer para que vienesen en conocimiento de nuestra santa fé, y para que fuesen vasallos de vuestras majestades" (I; 104).

Presenta, el pueblo indígena desde este nuevo ángulo de visión, distinta faceta: son criaturas engañadas y dominadas por el demonio y su civilización deberá abandonar el vicio y el saqueo a Satanás si no quiere parecer. Si la primera valoración positiva de la civilización aborigen correspondía al moderno humanista, esta otra corresponde al caballero feudal -- que lleva en su espíritu.

El indígena pronto se le presenta sujeto a los peores vicios: su sodomita y antropófago, " y tienen otra cosa - horrible y abominable y digna de ser punida, que hasta hoy no se ha visto en ninguna parte y es que..... en presencia de -- aquellos ídolos los abren vivos por los pechos y les sacan el corazón y las entrañas" (I; 123). Para castigarlos de sus pecados y yerros, merecerán la esclavitud, y Cortés, aunque tratando inútilmente de justificarse, somete a los antropófagos, y a los que se rebelan contra su soberano al hierro infamante. Notemos sin embargo que este concepto del indio no presenta -- contradicción con los elogios que anteriormente le prodigaba. No se atribuyen propiamente sus defectos a una naturaleza inferior o corrompida, sino al engaño del demonio y a su pagana civilización; que si fueran evangelizados "harían muchos milagros".

En ocasiones parece inclusive vacilar en su políti-

ca de respeto ante la civilización aborigen. A veces —pocas es cierto— presenta a los indios un terrible dilema: o abominan de sus errores y se reconocen vasallos de Carlos V, o serán exterminados y reducidos a esclavitud "porque no haya cosa superflua en toda la tierra, ni que deje de servir ni reconocer a vuestra majestad" (V; 589); cierto también que esta advertencia la hace sólo a los bárbaros Chichimecas "que casi son gente salvaje" (V; 589). Sabe Cortés ser blando en la amistad, pero a veces es de bárbara crueldad con sus enemigos; tal en Cholula y en el asalto a Tenochtitlan. Rápidamente pasa nuestro pasional guerrero de la saña destructora a la misericordia y la compasión por los vencidos. El sitio de la capital azteca muestra claramente estos cambios de ánimo. A veces impreca a los indios llamándolos "perros", "bárbaros" o "infieles".

Su actitud final ante el indígena que, a la vez, admira y en quien confía, pero que considera engañado y presa del demonio no puede ser más que la del protector, la del padre que vela por sus hijos errados pero de buen natural. Se siente su defensor ante los rudos tratos y basta su presencia para que el indio se calme y obedezca.

Bullen en la mente de Cortés dos concepciones contrapuestas. Es el renacentista contra el señor feudal, el humanista frente al caballero andante. Muchas veces parece vacilar entre ambos motivos, sin que llegue ninguno a triunfar sobre el otro. Y veremos cómo, de la fusión y lucha de ambos conceptos, se organiza en su mente la nueva sociedad. Y ¿no adivinamos acaso en su actitud las dos tendencias fundamenta-

les que registrarán más tarde toda la valoración del indio por el hispano? ¿No se encuentran aquí en germen las dos corrientes, —unidas en Cortés, más tarde divergentes— que enfrentarán —misioneros y teólogos, soldados y funcionarios?

4. La nueva sociedad.

Nunca se aparta de la mente de Cortés la idea de —fundar una nueva sociedad. Desde su llegada, así se lo da a —entender a Moctezuma "porque más le quisiera tener siempre por amigo, y tomar siempre su parecer en las cosas que en esta —tierra hubiera de hacer" (II; 166). El no viene de visita ni comercio, viene a dirigir, a "hacer" algo por la tierra. Se da prisa continuamente por la pacificación y su mirada sagaz inquiere siempre por los lugares aptos para poblar, para fundar puertos o grangerías. De Cholula indica que "es la ciudad más a propósito de vivir españoles" (II; 165). Cuando se siente seguro en Tenochtitlan, antes de la llegada de Narváez, manda — a sus hombres a poblar en algunos lugares apartados o a buscar puertos e informarse de minas y sembradíos.

¿Cuál será su idea de la nueva sociedad? ¿Cómo habrán de convivir las dos culturas y las dos razas? Desde luego, Cortés piensa que, aún respetando lo indígena, hay que —transplantar casi íntegros sistemas de gobierno y cultura española. La avanzada para este designio es siempre la villa, —como lo fué para los romanos. Es este uno de los motivos para la fundación, bajo españoles moldes, de Veracruz. Recomienda — a sus capitanes seguir esta misma política: "y si fuese tierra para poblar, hacer allí en el río una villa, porque todo —

lo de aquella comarca se aseguraría" (III; 394). El español - necesita poblar, arraigarse en la tierra. Muchas medidas dictadas dirigidas en este sentido, ante el disgusto de los conquistadores: "de algunas de las (las provisiones) los españoles - que en estas partes residen no están muy satisfechos, en especial de aquellas que los obligan a arraigarse en la tierra; - porque todos, o los más, tienen pensamientos de se haber con estas tierras como se han habido con las islas que antes se - poblaron, que es esquilmarlas y destruirlas, y después dejarlas" (V; 467).

La convivencia se establecerá esencialmente según - un régimen casi medieval de estamentos y clases. Es esta, según él, pese a ciertas vacilaciones por admitirlo, la única - forma posible de convivencia entre las dos razas. Con ello - justifica la encomienda: "y en esta forma fué con parecer de personas que tenían y tienen mucha inteligencia y experiencia de la tierra; y no se pudo ni puede tener otra cosa que sea - mejor, que convenga más, así para la sustentación de los españoles, como para conservación y buen tratamiento de los indios" (III; 404). En la vencida Tenochtitlan reparte solares a sus conquistadores y deja los alrededores para la sociedad indígena: separación por castas de ambas culturas. "Y se hace - y hará de tal manera que los españoles estén muy fuertes y seguros y muy señores de los naturales" (III; 392). Se creará - así una aristocracia nueva, crisilva. Y se adivina cierto espíritu netamente medieval, contrario en gran parte a la tendencia centralista de la moderna monarquía de Carlos V.

Pone también Cortés todos los fundamentos de una -

nueva teocracia que habrá de reemplazar a la teocracia antigua, en su constante petición de preladados y su sumisión y --- franquicias a ellos otorgadas.

El papel del español para con el indígena será, ante todo, la conversión de los indios; en seguida, el trans--- plantar a América las técnicas y productos hispanos. Pide Cortés que "cada navío traiga cierta cantidad de plantas, y que no pueda salir sin ellas " (IV; 467), "que si plantas y semillas de las Españas tuviesen.... según los naturales destas --- partes son amigos de cultivar las tierras y de traer arboles--- das, que en poco espacio de tiempo hobiese acá mucha abundancia" (IV; 450). Lánzase afanosamente a la búsqueda de cobre y estaño, y pide azufre a la corona: "escribo siempre que nos --- provean de España, y vuestra majestad ha sido servido que no haya ya obispo que nos lo impida" (IV; 454). Construye caminos y organiza grangerías. Demanda ganado y prohíbe la salida de --- yeguas de la tierra. En fin, lo vemos febrilmente atareado en hacer de la Nueva España un trasplante de la vieja, de aco--- plar el paso de América al ritmo de Europa.

Y, sin embargo de esta actitud, advertimos en él --- una intuición vigorosa si bien poco consciente: la necesidad --- de adaptación de la cultura importada a la nueva circunstan--- cia. Su realismo poderoso le hace apegar sus decisiones a las cambiantes circunstancias. Así lo manifiesta al cambiar de pa--- receres: "porque como por la grandeza y diversidad de las tie--- rras que cada día se descubren, y por muchos secretos que ca--- da día de lo descubierto conocemos, hay necesidad que a nue--- vos acontecimientos haya nuevos pareceres y consejos." (IV; -

468) ¿Puede estar más clara la intuición de que las decisiones españolas deberán acoplarse a la nueva realidad? ¿Y no tiene acaso conciencia de la "diversidad" tan grande de la nueva circunstancia? La encomienda y la repartición de ciudades, base de la nueva organización social, pretende precisamente fundamentarse en las apremiantes necesidades ambientales y de relación de clases. Pero dónde mejor se revela esta necesidad de acoplamiento es en su sueño de una Iglesia nueva, -- sin las lacras de la europea, perfectamente adaptada a la Nueva España. Quiere una Iglesia de franciscanos y dominicos, con pocos obispos y seglares, de amplios poderes, libre, y -- aquí la idea genial -- dirigida por gente de esta tierra. Pero no sólo la organización eclesiástica deberá adaptarse; aún las costumbres de los sacerdotes, porque si no fracasaría la evangelización: "sería menospreciar nuestra fé y tenerla por cosa de burla; y sería tan gran daño que no creo aprovecharía ninguna otra predicación que se les hiciese" (IV; 464); y esta petición la basa en la observación de las costumbres de los sacerdotes/^{indios.} La idea es clara: si no hay acoplamiento no habrá asimilación.

Su concepción de la nueva sociedad véase coronada -- por la visión de la grandeza que Cortés prevé para el nuevo Imperio. Carlos V, dice, "se puede intitular de nuevo emperador della, y con título y no menos mérito que el de Alemania" (II; 137); "y de tener en ellas (las nuevas tierras) vuestra sacra majestad, más rentas y mayor señorío que en lo agora en el nombre de Dios Nuestro Señor vuestra alteza posee" (IV; 451). En el corazón del Anáhuac habrá de levantarse "la más -

noble y populosa ciudad que haya en lo poblado del mundo" -- (IV; 452). La conquista, obra divina, no podrá rendir más que ese grandioso fruto "porque de tan buen principio no se puede esperar mal fin, sino por culpa de los que tenemos el cargo" -- (V; 56+).

5. La misión ecuménica del nuevo Imperio.

Trunco quedaría nuestro estudio si no presentáramos la idea que Cortés tiene de su nuevo imperio frente a las demás naciones, el papel universal que le asigna en la historia.

Nada entenderíamos de ello sin fijarnos en la peculiar psicología del caballero andante que en Cortés encarna. Aparece esta psicología a lo largo de toda su conquista. Muchas veces acomete acciones arriesgadas, tan sólo "por no mostrar flaqueza" ante sus enemigos. La huida, aún "estratégica", parécete desdoro imperdonable. A veces comete temerarias hazañas por honra de su buen nombre, como en aquella ocasión en que se lanza al combate por vengar a sus criados muertos. Ni le falta el lenguaje caballeresco en el relato de sus proezas personales. "Salí fuera de la fortaleza y, aunque manco de la mano izquierda, de una herida que el primer día me habían dado; y liada la rodela en el brazo...." (II; 235). En otra ocasión él sólo revuélvese contra sus enemigos y defiende un difícil paso. Orgullosos como nadie está de sus hazañas: ensalza el transporte de las naves desde la costa a través de enormes montañas, y, en la subida al Popo elogia el valor del conquistador: "y los indios nos tuvieron a muy gran cosa osar ir ---

adonde fueron los españoles" (III; 403). Ni faltan las bravatas: si va a la corte: "yo serviré en la real presencia de -- vuestra majestad donde nadie pienso me hará ventaja ni tampoco podrá encubrir mis servicios" (V; 584); y si queda en América: "yo me ofrezco a descubrir por aquí toda la Especiería y otras islas, si hobiere arca de Maluco y Malaca y la China, y aun de dar tal orden, que vuestra majestad no haya la Especiería por vía de rescate, como la ha el rey de Portugal, sino que la tenga por cosa propia" (V; 588). Todo podría soporarlo con tal de ensalzar su buen nombre "porque sin tenerse de mí ese concepto, no quería bienes en este mundo, mas antes no vivir en él" (V; 578). Nada puede arrebatarse su honra --- "que por alcanzalla yo tantos trabajos he padecido y mi persona a tantos peligros he puesto" (V; 579). ¿No creeríais eg cuchar a un nuevo Amadís conquistando reinos y honores con la punta de su espada?

Para un caballero andante es la conquista algo personal. Ya tuvimos ocasión de señalar el concepto que tiene -- Cortés de la nueva tierra como "suya", casi como propiedad -- inalienable. Notemos ahora como libremente vincula su obra a la corona, pasando por sobre todas las autoridades intermedias: sobre Fonseca y sobre Velázquez. No se contenta más que con la Capitanía y Gobernación directamente ligada al rey, -- que por derecho le corresponde. Llama a Harvñez a la unidad -- en nombre del rey de quien se considera inmediato representante.

En realidad, suya es la conquista y él hace de ella libre y generoso don a la corona. Así, no se conforma con las

provisiones de Tapia que trae poderes reales desfavorables a Cortés. Parece como si tácitamente impusiera el conquistador_ sus condiciones. Por eso considera al rey su deudor que "demás de pagármeme me ha de mandar hacer muchas y grandes mercedes; porque demás de ser vuestra alteza tan católico y cristianísi mo príncipe, mis servicios por su parte no lo desmerecen, y - el fruto que han hecho de dello testimonio" (IV; 460). Es casi casi un igual y Carlos V "es obligado a dar a quien tan -- bien y con tanta fidelidad sirve como yo le he servido" (V; - 579). La deuda se extiende para con sus soldados a quien debe mercedes el rey "porque demás de pagar deuda que en este ---- vuestra majestad debe, es animarlos para que de aquí en adelante con muy mejor voluntad lo hagan" (IV; 417).

Se trata de una empresa personal, vinculada por voluntad propia del conquistador a la corona. Nace pues México_ independiente, no sujeto a una nación extraña más que por el común vínculo real. En el concierto de las naciones es un imperio más que se agrega a la misión común: la creación del -- universal dominio de la cristiandad, personificada en su emperador. Vieja y Nueva España son otras tantas caras de la pirámide universal de imperios, unidos tan sólo por su vértice: - la corona del rey católico. Esta es la posición que Cortés -- atribuye a América.

Este concepto revélase en la misión universal que - el conquistador entrevé para ella. América será el puente que una Oriente y Occidente, el Asia y la Europa, bajo la égida - del emperador. Por eso afanosamente busca la mar del Sur, el estrecho interoceánico, el camino hacia la Especiería. "Y ---

siendo Dios nuestro Señor servido que por allí se topase el --
dicho estrecho, sería la navegación desde la Especiería para --
esos reinos de vuestra majestad muy buena y muy breve, y tan --
to, que sería las dos tercias partes menos que por donde ago --
ra se navega, y sin ningún riesgo ni peligro de los navios --
que fuesen y viniesen, por que irían siempre y vernían por --
reinos y señoríos de vuestra majestad" (IV; 456).

Y alberga su alma la misma ilusión dorada en que --
soñará Motolinía: "se levantará una nueva Iglesia; donde más --
que en todas las partes del mundo, Dios nuestro Señor será --
servido y honrado" (V; 585).

(NOTA AL CALCE DEL CAPITULO PRIMERO)

El presente capítulo contiene los documentos que se refieren a la conquista de América.

- (1) Cartas de Relación de la Conquista de América; Ed. Nueva España; México, D. F.- Carta I de Cortés; p. 94.- En lo sucesivo citaremos anteponiendo el número de la carta, - en romanos, al de la página en arábigos.

El presente capítulo contiene los documentos que se refieren a la conquista de América. En él se encuentran las cartas de Cortés, las relaciones de los conquistadores, los decretos de la Corona, etc. En la página 94 se cita la Carta I de Cortés. En lo sucesivo citaremos anteponiendo el número de la carta, en romanos, al de la página en arábigos. Este sistema de citación es el más claro y sencillo, y el que se emplea en todas las obras de esta clase. En el presente capítulo se citan los documentos que se refieren a la conquista de América, desde el descubrimiento de América hasta la caída de Tenochtitlan. En la página 94 se cita la Carta I de Cortés. En lo sucesivo citaremos anteponiendo el número de la carta, en romanos, al de la página en arábigos. Este sistema de citación es el más claro y sencillo, y el que se emplea en todas las obras de esta clase.

El presente capítulo contiene los documentos que se refieren a la conquista de América. En él se encuentran las cartas de Cortés, las relaciones de los conquistadores, los decretos de la Corona, etc. En la página 94 se cita la Carta I de Cortés. En lo sucesivo citaremos anteponiendo el número de la carta, en romanos, al de la página en arábigos. Este sistema de citación es el más claro y sencillo, y el que se emplea en todas las obras de esta clase.

CAPITULO II

FRAY BERNARDINO DE SAHAGUN.I. PERFIL SOBRENATURAL DE AMERICA.1. Un pueblo en poder de Satán.

Habe muchos años, sobre una meseta árida y templada, vivía, según dicen, un pueblo extraño y perverso en quien la desgracia hizo presa. Engañado y ciego, renegó de su Dios y cayó en las tinieblas del pecado. Poseos por un extraño espíritu los hombres adhirieron a Lucifer y a la iniquidad levantaron templos; vendieron su espíritu y consagraron su imperio al Maldito. Desde entonces, la tierra fué suya, y el barro en que amasaron sus ídolos. Sus razas indómitas, ávidas de poder, se esparcieron por los cuatro rumbos y cubrieron los campos con el culto al demonio. Por todas partes establecieron su ley y sus abominables ritos. Y, día y noche, por todo su imperio, el hombre, con diabólico frenesí, abría a sus hermanos los pechos ofreciendo a Satanás sus corazones y solazándose vilmente con sus cuerpos. Tal fué el desventurado imperio de los Azteca, la satánica raza de los Mexica.

El Anáhuac, tierra de promisión y de riquezas, presenta ahora su faz horrenda. Cambia de visaje América proteica. El mundo henchido de secretos que brillara ofreciendo sus portentos al Amadís hispano, aparece, ante otros ojos menos codiciosos de humana gloria, como tierra de tinieblas. Mien-- tras el conquistador canta triunfante el descubrimiento de la

ciudad de ensueño, un pobre franciscano, de rudo sayal y santa ciencia, se estremece horrorizado ante la abominación del pueblo abyecto. Entrará en el reino de Satán con su cruz empunñada y, con la palabra de Dios por espada y su santo zelo por guarda, librará él también su gran batalla. No conquistará -- ciudades ni reinos; no será su obra un palacio ni un imperio, tan sólo será un libro; pero en ese libro la tierra diabólica quedará apresada y vencida sin remedio. El revelará la doblez del mundo de Satán y éste ya no podrá volver a engañar a las - almas; sus páginas serán la mejor arma contra las insidias de Lucifer y marcarán, quizás, el fin de su reinado. Y Bernardino de Sahagón -- que tal llamábase nuestro franciscano -- entrará, con la pluma en una mano y los santos libros en la otra, -- en el reino de Satán para librar su combate. Sigamos a nuestro nuevo Virgilio por los siete círculos de la maldita meseta del Anáhuac.

En el umbral del reino de Satán, Fray Bernardino -- lanza su proclama; sus palabras anuncian el fin del imperio -- de Luzbel y el principio del reinado de Cristo: "Vosotros, -- los habitantes de esta Nueva España, que sois mexicanos, tlagcaltecas, y los que habitáis en la tierra de Mechuacan, y todos los demás indios, de estas Indias Occidentales, sabed: -- que todos habéis vivido en grandes tinieblas de infidelidad e idolatría en que os dejaron vuestros antepasados, como está -- claro por vuestras escrituras y pinturas y ritos idolátricos, -- en que habéis vivido hasta ahora. Pues oíd ahora con atención, y atended con diligencia la misericordia que Nuestro Señor os ha hecho, por sola su clemencia, en que os ha enviado la lum-

bre de fé católica, para que conozcáis que El sólo es verdadg ro Dios, Creador y Redentor, el cual solo rige todo el mundo; y sabed, que los errores en que habéis vivido todo el tiempo pasado, os tienen ciegos y engañados; y para que entendáis la luz que os ha venido, conviene que creáis y con toda voluntad recibáis lo que aquí está escrito, que son palabras de Dios, - Santo Padre, que está en Roma, y esto es para que os escapéis de las manos del diablo en que habéis vivido hasta ahora, y - vayáis a reinar con Dios en el cielo" (1). Sí, la hora de la liberación ha sonado. Todo era antaño tiniebla y engaño. Era el mexicano, pueblo esclavo, dominio propio de su peor enemigo; ¡y qué horror no sentirá nuestro pobre franciscano al ver todo un pueblo a merced de tiranía tan execrable! "Qué es esto, señor Dios, —clama horrorizado— que habéis permitido, - tantos tiempos, que aquel enemigo del género humano tan a su gusto se enseñorease de esta triste y desamparada nación, sin que nadie le resistiese, donde con tanta libertad derramó toda su ponzoña y todas sus tinieblas" (I; 91).

Fuerte era el poder de Satanás en su feudo. Para -- asegurar su señoría, encarnóse en un dios del cielo. Tezcatlipoca, y como tal se hizo adorar; bajo la máscara de su dios - supremo, ocultaba a los mexicanos Lucifer su verdadera personalidad: "Este (Tezcatlipoca) es el malvado de Lucifer, padre - de toda maldad y mentira, ambiciosísimo y superbísimo, que engañó a vuestros antepasados" (I; 83). Siguiendo el ejemplo de su señor, todos los diablos, grandes y chicos, cayeron sobre los infelices Mexica y de ellos se hicieron adorar en forma - de ídolos. Les hacían creer los unos que dominaban las llu---

vias, y los indígenas, ciegos, los veneraban y les sacrificaban niños inocentes; que "esta horrenda crueldad hacían nuestros antepasados engañados por los diablos, enemigos del género humano y habiéndose persuadido que ellos les daban las --- pluvias" (I; 83). Encarnaban los otros, para mayor engaño, en formas femeninas: "Tres sátrpas servían a esta diosa (Cihua--cóatl); la cual visiblemente se les aparecía, y residía en -- aquel lugar y allí visiblemente salía para ir a donde quería; cierto es que era el demonio en forma de aquella mujer" (I; 247) (2). En tantas formas se presentaron y tantos dones ofrecieron que pronto se llenó toda la tierra de demonios y de -- sus horrendas imágenes, los ídolos; que ninguno de los que -- llamaron "dioses" lo fué tal; ni Huitzilopochtli, ni Tlaloc, -- "ni ninguno de todos los otros que adorabáis, no son dioses, -- todos son demonios" (I; 79). En su terrible ceguera, el indio adoró en todas partes a su peor enemigo y, se sometió a sus -- leyes infamantes. "Oh malaventurados de aquellos que adoraron y reverenciaron y honraron a tan malas criaturas, y tan enem-- gos del género humano como son los diablos y sus imágenes y -- por honrarlos ofrecían su propia sangre y la de sus hijos, y los corazones de los prójimos, y los demandaban con gran hu-- mildad todas las cosas necesarias, pensando falsamente que -- ellos eran poderosos para les dar todos los bienes y librarlos de todos los males" (I; 79).

El dominio de Satanás era tan grande que en todas -- las actividades y negocios de los hombres intervenía llevándolos a las más crueles ignominias. El fué quien los arrojó en sus monstruosos ritos paganos, hasta hacer de la tierra del --

Amahuac abominable país de antropófagos; "y ciertamente es cosa lamentable y horrible, ver que nuestra humana naturaleza - haya venido a tanta bajera de degradación y oprobio, que los padres por sugestión del demonio, maten y coman a sus hijos - sin pensar que en ello hacían ofensa ninguna, mas antes creyendo que en ella hacían gran servicio a sus dioses" (I; 135). Lleno de astucia, no despreciaba ningún estratagemas para mantener su señorío sobre los mortales. Urdió cantares hermosos, solo comprensibles para aquellos que entendían su diabólico lenguaje, a fin de hacerse glorificar oculto en ellos; "de manera que seguramente se canta todo lo que él (el diablo) quiere, sea guerra o paz, sea loor suyo o contumelia de Cristo; - sin que de los demás se pueda entender cosa alguna" (I; 274). Otras veces se aparecía en la figura de las mujeres muertas - de parto para enseñar a sus maridos (I; 596). Otras, pactaba con los adivinos y, a cambio de revelarles ocultos misterios, se hacía servir de ellos. Muchos se concertaron con él y recibieron a cambio su ayuda; hechiceros (II; 195), médicos (II; 209), hasta reyes poderosos, como Olmecatl Uixtotl, caudillo de los Olmecas. A través de hechiceros y adivinos, mantenía - Satanás vivo contacto con la raza de los hombres. Estos recurrían a él constantemente, lo invocaban en sus fiestas, y ritos (I; 164) y hasta señalaban a todos los Mexicas recién nacidos de la marca infamante del demonio. Todo nuevo azteca sufría unas pequeñas incisiones en pecho y vientre y "parece --interpreta Sahagún-- que estas señales eran como Fé o marca del demonio, con que herraban a sus ovejas" (I; 158).

Tal era el pueblo azteca; nación cuyos hijos nacían

señalados como posesión propia del demonio. Así se revelaba a la mirada de Sahagún: pueblo caído y ciego, consagrado a Satanás. Y cada 52 años, la raza endemoniada subía de noche a los montes y allí, —¡extraño delirio!— renovaba su pacto colectivo con el diablo: "Cuando sacaban fuego nuevo, y hacían esta solemnidad, renovaban el pacto que tenían con el demonio de servirle" (I; 407).

¿Cómo pudo un pueblo cometer tal desatino? ¿Cómo -- fué capaz de llegar hasta pactar la esclavitud común ante su peor enemigo? Dos fueron las causas: "Esto provino en parte -- por la ceguedad en que caímos por el pecado original, y en -- parte por la malicia y envejecido odio, de nuestro adversario Satanás, que siempre procura de abatirnos a cosas viles, ridículas y muy culpables" (II; 9). Causas ambas más que suficientes para hacer cometer los peores delitos. Fué tanta la debilidad espiritual en que caímos por causa del primer pecado y tanta la fuerza del demonio que aún pueblos de gran elevación cultural como Griegos y Romanos incurrieron, según nuestro -- franciscano, en tremendos errores y vicios. "Pues si esto pasó (como sabemos) entre gente de tanta distinción y presunción, no hay porqué nadie se maraville, porque se hallen semejantes cosas entre ^{esta} gente tan párvula, y tan fácil para ser engañada" (II; 9).

Fácil fué caer en error para un pueblo que ignoraba la palabra revelada. "Por ignorar vuestros antepasados las -- verdades de la Sagrada Escritura --advierte Sahagún-- se dejaron engañar de diversos errores de los demonios nuestros enemigos" (I; 83). La palabra divina, expresa en los Libros San-

tos, era la única defensa eficaz contra las inclinaciones de la naturaleza humana manchada por el pecado original y contra los engaños demoníacos. Desprovistos de ciencia divina en que ampararse, quedaron los infelices Asteca a merced de Satán, - para quien cosa simple es ofuscar los entendimientos. Extra-- vióse su razón, falta de asidero posible, e inventó fábulas -- mil a la luna y las estrellas; animáronse las fuerzas natura-- les a sus ojos y, divinizándoles, las adoró como a seres rea-- les (II; 9. I; 59). No paró allí su locura: no contentos con_ deificar las fuerzas cósmicas, hicieron lo mismo con los po-- bres mortales. A los primeros hombres que inventaron indus-- trias, a los que por primera vez fabricaron redes o estereros, - a los que hicieron pan o descubrieron benéficos bálsamos, eligieron a rango divino (I; 26, 29, 49, 57. II; 163). Bajo la -- insinuación del demonio, escojieron hombres perversos para -- convertirlos en sus principales dioses; como "a un hombre lla-- mado Huitzilopochtli, nigromántico, amigo de los diablos, en-- amigo de los hombres, feo, espantable, cruel, revoltoso, inven-- tor de guerras y de enemistades, causador de muchas muertes y alborotos y desasosiegos (I; 82), o como Quetzalcoatl, otro -- "hombre mortal y corruptible" que fué "gran nigromántico, ami-- go de los diablos, y por tanto amigo y muy familiar de ellos" y del que "sabemos que murió y su cuerpo está hecho de tierra y a su ánima nuestro Señor Dios la hechó en los infiernos; -- allí está en perpetuos tormentos" (I; 94). Por fin, los dia-- blos en persona ofreciéronles protección y presentáronse como dueños y señores de desgracias y beneficios; el indio temió y rindióles pleitesía, construyéndo ídolos a su imagen. Asimis--

no, deificación del hombre, medios todos, según nuestro fraile, de que valfiese el diablo para enseñorearse de las almas. Tal le parece el triste origen de su religión.

Religión nacida del engaño, ¿merecerá el perdón debido al error involuntario o sufrirá la condenación y el castigo? Pueblo sumido en tinieblas ¿yerro o delito causó tu ceguera? Y Sahagún, el buen cristiano, llama a su auxilio a la Escritura, y en ella lee que error y vanidad imperdonable es la idolatría. Merece cierta disculpa aquel idólatra que cae en error buscando a Dios —nos dice el libro santo— pero su perdón no podrá ser completo; porque pudieron conocer a Dios por las maravillas naturales y no lo hicieron, antes prefirieron adorar criaturas inanizadas. Dios puso a su alcance los medios para llegar a Él y los rechazaron; cayeron en pecado —al idolatrar y son mercedores de castigo y maldición eternas.

Si duro es este lenguaje bíblico que aduce Sahagún, más aún el que éste emplea a nombre propio. Para él el idólatra carecería de toda disculpa. Y ¿cómo podrá tenerla si por todos lados asedia a Sahagún las muestras de lo que para él sólo puede ser insufrible locura? Creyeron que eran los demonios quienes tenían poder sobre la naturaleza, sin ver que sólo lo Dios lo poseía. "Esta fué una gran locura, que hacían porque ignoraban que sólo Dios puede librar de todo mal, y el demonio no puede espezar a quien Dios guarda" (I; 84); otras muchas necesidades hicieron como adorar al fuego o a los montes —(I; 84; 89) o creer en múltiples supersticiones. Pero donde —patentemente advertíase su sinrazón era en las vanas y fútiles ceremonias, que se le antojan a Sahagún llenas de irriso-

rias supersticiones y diabólica crueldad; ritos que más parecen a nuestro autor "cosa de niños y sin seso, que de hombres de razón" (I; 90).

Y si tales le parecen sus necias pero inocentes prácticas ¿qué no dirá de su inhumana crueldad? ni siquiera necesita él hacer resaltar su barbarie, nos dice, pues es tanta - que a cualquiera causará aversión "porque ellas (las ceremonias) son de suyo tan crueles, que a cualquiera que las oyere le podrán horror y espanto, y así no haré más de poner la relación simplemente a la letra" (I; 131). Y el visionero describe horrorizado todo el bárbaro ceremonial de sus sacrificios, nos habla de su repulsiva antropofagia (cfr. II; 154 ss.) y de sus hecatombes humanas. Por todos lados, sentimos latir, bajo la palabra en apariencia objetiva, su tácita condenación a tanta crueldad. Sus palabras son vivas y crudo su relato, - seguido, hace incapié en los rasgos crueles, destacándolos en el curso de la descripción; así, cuando nos describe cómo inmolaban inocentes niños (I; 131 ss.) o como se ensañaban en supliciar a los cautivos (I; 188 ss.). Sólo un sabor nos deja la relación de sus creencias y fiestas religiosas, sabor a barbarie, a orgía demoníaca, a enajenación y locura.

Y ¿fue acaso tal locura perdonable? No; que Dios -- puso en la razón y en la naturaleza las vías para llegar a El, y rechazaron sus dones. No se trata de una equivocación sin malicia; culpable fue su desatino por no oír la verdadera voz de la naturaleza y escuchar en cambio el susurro del demonio. Fueron los idólatras viandantes en el "camino de la maldad y la perdición", áspero sendero en que nada aprovecha y a cuyo_

término exclamará desconsolado el viajero: "De esta manera -- nos aconteció a nosotros, nacidos, en breve tiempo se nos acabó la vida y ningún rastro dejamos de buena vida; fenecieron nuestros días en nuestra malignidad y en nuestro mal vivir" -- (I; 80). Sí, malvados y no tan sólo equivocados quienes osaron adorar al demonio; pues que a tanto llegó su bajeza --nos dice Sahagún-- que profanaron el santo nombre de Dios. "Esta maldad y traición hicieron vuestros antepasados, que el nombre maravilloso que es Dios, el cual a sola la divinidad conviene, la aplicaron a cosas bajas e indignísimas" (I; 84). El indio era en su gentilidad enemigo de Dios y digno, por ende, del mayor castigo. "Porque aborrece Dios a los idólatras sobre todo género de pecadores, por ser el pecado de la idolatría el mayor de todos los pecados, y los idólatras en el infierno son atormentados con mayores tormentos que todos los otros pecadores" (I; 80). Allí estarán los pueblos indios --- "porque no quisieron conocer ni servir al verdadero dios" (I; 80). Y así tan terrible fué el pecado de gentilidad ¡cuánto mayor el de aquellos que, aún después de oír la Buena Nueva, -- perseveran en sus creencias paganas! "Todos los que tal hacen son hijos del diablo y dignos de gran castigo en este mundo -- y en el otro de grande infierno" (I; 79).

Preséntase ante Sahagún el hombre que jamás poseyó la gracia porque siempre la rechazara. Es el indio, a su vez, un ser caído; aborrecido de Dios por sus pecados fué condenado a arrastrar una vida miserable en la maldad y la ignorancia. Lleva el pueblo del Anáhuac el peor de los estigmas: es un pueblo enemigo de Dios, un pueblo en pecado.

Y esta es la primera faceta que América presenta a los ojos de Sahagún: el lugar de una raza satánica, de un pueblo condenado por la ira del Señor.

2. Caída y conversión de un continente.

Patente se nos hará ahora cual es el primer punto de vista según el cual revólase América a nuestro franciscano. Se trata de un punto de enfoque sobrenatural. Sahagún ve ante todo a América en su significado y ser sobrenaturales. Y esto quiere decir que el nuevo continente aparecerá a sus ojos con forma y color muy distintos de los que mostraría a miradas más "naturales". Descúbrese América bajo un aspecto no captable por toda mirada humana sino tan sólo por aquellos ojos acostumbrados a ver a la luz de la Revolución. Lo cual no quiere decir que éste su aspecto sobrenatural deba ocultar a tales ojos, su "natural" figura. Se trata más bien de dos enfoques distintos a diferentes radiaciones de luz. Así a la luz sobrenatural podrá la civilización indígena revelarse en su figura satánica y nefanda, mientras que a más ordinaria iluminación, ocultaría su diabólica faz para mostrarse en hermosos colores. Al perfil que nos aparezca en la visión sobrenatural no deberá, por tanto, necesariamente corresponder análoga silueta en una visión distinta; tal y como varía el perfil de los objetos según la radiación que los hiera.

De hecho, una civilización en abyección y pecado, podrá realizar excelsos valores culturales. Arte, industria, natural sabiduría, alcanzarán quizás en ella excepcional altura. Recordemos si no el caso del pueblo heleno que el mismo Sahagún no deja de colocar entre los pueblos pecadores. Se --

trata pues de una valoración según categorías y valores distintos de los naturales y que, por tanto, no implica necesariamente una valoración similar en estos. En la visión sobrenatural sólo importa la relación de un individuo o un pueblo con Dios. En ella muévense todas las cosas entre dos polos -- extremos: pecado y gracia.

Remóntase Sahagún bien por encima del natural punto de mira de las cosas. Y, desde su nueva perspectiva, ve como los seres se deforman, como todo se trastruoca y cambia. -- Infórmense unas cosas, desfigúranse las otras, hasta que todo nace según una nueva traza.

Cada ser permanece, trasmutándose su estar y, ante la nueva visión, revélanse las cosas en un peculiar estado, -- el estado sobrenatural.

Y esta figura de las cosas es la que a Sahagún parécete esencial. Es el aspecto del ser que más importa, quizás el único que importa. Por eso empieza su "Historia" -- de modo un poco chocante para historiadores más "naturales" -- por la religión de los indígenas, es decir por la relación que guardan con la divinidad (3). Por eso también toda su obra responderá a intenciones sobrenaturales y a "graciosos" propósito, -- tal y como el curso de este ensayo hará patente.

Desde una visión sobrenatural, las cosas toman la forma y traza que les presta una única luz, la Revelación. -- Por eso Sahagún valorará la civilización indígena con el único criterio sobrenatural perfectamente seguro, la Escritura: -- "La verdadera lumbre para conocer al verdadero dios, -- nos dice -- y a los falsos y engañosos consiste en la inteligencia -- de la divina Escritura" (I; 78). No nos extrañemos pues si de

duce la malignidad y aberración de la religión recién encontrada en América más de los textos sagrados que de la directa observación. La Escritura es el único detector infalible del pecado: pues que lo no ven ojos naturales tampoco podrán juzgarlo medios naturales de intelección. De la letra revelada, deduce rigurosamente nuestro misionero la falsedad y malicia de la religión indígena: "Por relación de la divina Escritura sabemos, que no hay, ni puede haber más Dios que uno..... Si-guese de allí claramente que Huitzilopochtli, no es dios, ni tampoco Tláloc, ni tampoco....." etc. (I; 78). No se desprende la falsedad y aún el satanismo de tales divinidades de la observación de sus pretendidos atributos y cualidades, sino de su incompatibilidad con lo que el texto sagrado establece.

El resultado de esta visión de América quedó ya insinuado: el mundo indígena aparecerá como un antípoda del cristiano. Mientras en éste se da cumplimiento pleno a la Escritura, en aquel su negación rotunda. Pueblo en pecado, condenado al eterno tormento será el indígena, pueblo redimido por la gracia el cristiano; reino de Satán aquel, de Cristo éste. -- Las dos religiones se mostrarán en oposición radical e irreconciliable. Si repasamos el texto sahuaguniano veremos claramente la constante oposición entre las cualidades de ambas religiones, bondad y poder en la una, maldad e impotencia en la otra (cfr. por ej. I; 79 ss.) Irreductible oposición puesto que es la una religión de Dios y del demonio la otra. "Jamás he hallado (en el indígena) —llega a decir Sahagún— cosa que aluda a la fé católica sino todo tan contrario y tan idólatrico, que no puedo creer que se les ha predicado el evangelio -

en ningún tiempo" (II; 489). El indígena ha carecido de toda palabra revelada; por ello su religión solo podrá ser el reverso de la religión manifestada por Dios. Y es que en la valoración sobrenatural no hay posibilidad de un tercer término: o pecado o gracia, o vida o muerte sobrenatural, tal es el dilema que no ofrece escapatoria. De allí que un pueblo en pecado no pueda tener nada en común, en sus relaciones con la divinidad, con un pueblo en gracia; sus relaciones serán precisamente inversas: amor y vida en la una, odio y muerte en la otra. (4).

El mexicano es un pueblo en pecado. Y su caída no concierne tan solo al indio, sino que en ella se siente solidario todo el género humano. Y el buen franciscano se lamenta al contemplar al hombre, su semejante, en tal envilecimiento: "ciertamente es cosa lamentable y horrible, ver que nuestra humana naturaleza haya venido a tanta bajez de degradación y oprobio, que los padres, por sugestión del demonio, maten y coman a sus hijos" (I; 135). Por la esencial identidad de todo hombre, el delito idolátrico afrenta a la naturaleza humana en cuanto tal; es una mancha infamante que deshonra a todo el linaje humano y que urge purificar: "Señor Dios, esta injuria no sólomente es vuestra, pero también de todo el género humano" (I; 91). Por eso parece el pueblo Azteca terrible castigo, para que expie el ultraje que cometiera contra Dios y contra todo el género humano.

América queda así incluida en la universal historia del género humano. Su primera entrada a la escena universal la presenta en el papel de acusado, de reo contra Dios y con-

tra el hombre. La filosofía de la historia que considera así el papel americano es una filosofía de raíz sobrenatural. El papel y destino de América en la historia universal quedan -- marcados por su falta y expiación, por su estado sobrenatural. Y su relación con otros pueblos tomará significado sólo dentro de otra más importante relación: su vínculo con Dios.

Vista desde tales perspectivas, la historia toda de América parece aclarársele a nuestro franciscano. La Conquista se presenta como el punto central que nos dará la clave de todo acaecer en el nuevo continente; indica ésta, el nacimiento de América a una nueva vida; señala el instante del vuelco más significativo en su destino, la conversión. Después de ella la historia americana tendrá que ser radicalmente la contraria de la anterior. Y la vida de América anterior a la Conquista que, según hemos visto, sólo había presentado un carácter negativo (era muerte que no vida), tomará, en su conversión final, un significado que la justifique.

La conversión sobrenatural implica una doble facetas: expiación del pecado y gracia. Significa, ante todo, el castigo de las abominaciones cometidas; la idolatría, nos dice Sahagún, "fue la causa que todos vuestros antepasados tuvieron grandes trabajos, de continuas guerras, hambres y mortandades, y al fin envió Dios contra ellos a sus siervos los cristianos, que los destruyeron a ellos y a todos sus dioses" (I; 79). La Conquista, instrumento de Dios y vehículo de la conversión, es castigo del indio por su pecado; la purificación total de su culpa sólo se alcanza en la destrucción de su civilización y la muerte de sus dioses.

La conversión significa también el fin del reinado de Satán y el principio del imperio de Cristo, representado -- por su Iglesia. Vuelco total de la suerte; Dios reemplazará a Lucifer y advendrá la gracia donde sólo había pecado. Prométese Sahagún gran prosperidad para el nuevo reinado: "ni puedo creer que la Iglesia de Dios no sea próspera donde la Sinagoga de Satanás tanta prosperidad ha tenido, conforme aquelle -- de San Pablo: "abundará la gracia donde abundó el delito" (I; 13). En el cuadro universal de la historia, la conversión americana significa una definitiva victoria sobre el demonio, -- gracias a la ayuda prestada por Dios a su Iglesia: "parece -- que estos nuestros tiempos, y en estas tierras, y con esta -- gente, ha querido nuestro señor Dios, restituir a la Iglesia -- lo que el demonio le ha robado en Inglaterra, Alemania y Francia, en Asia y Palestina" (I; 15). En el tablero mundial en -- que se desarrolla la pugna de las fuerzas del bien contra las de las tinieblas, la Conquista americana señala una jugada decisiva. América es así un instrumento más en las manos de la Providencia; toma en la historia universal el papel que ésta -- le otorga.

"Es por cierto cosa de grande admiración --nos dice Sahagún-- que haya nuestro señor Dios tantos siglos ocultado -- una selva de tantas generales idolatrías, cuyos frutos buenos sólo el demonio los ha cojido" (I; 13). El pueblo americano -- estaba velado, oculto por la voluntad del Señor, hasta que, -- por la Conquista, se devela. "También se ha sabido por muy -- cierto, que nuestro Señor Dios (a propósito) ha tenido oculta -- da esta media parte del mundo hasta nuestros tiempos, que por

su divina ordenación ha tenido por bien de manifestarla a la Iglesia Romana Católica". Es pues la Divina Providencia la -- que revela al nuevo mundo; y en esta revelación de lo oculto, América entra dentro de los designios divinos, abandonando -- las tinieblas del pecado y naciendo a la luz de la gracia. -- Tal parece que todo el sentido de la historia americana hu-- biera sido esperar a que Dios tuviera a bien tomarla en cuenta para sus universales designios. Dios revela a América "con propósito que sean alumbrados de las tinieblas de la idola-- tría en que han vivido, y sean introducidos en la Iglesia Católica, e informados en la religión cristiana, y para que alcancen el reino de los cielos, en la fe de verdaderos cristianos" (III; 10). Al igual que en Hernán Cortés, América cobra vida al revelarse a los ojos europeos. El descubrimiento ---- crea, en cierta forma, la realidad que manifiesta. Pero si en el conquistador, los ojos mortales que revelan secretos prestan a su objeto tan sólo una vida natural, en el misionero, - cobra América vida sobrenatural ante la mirada de la Divini-- dad. Al volver su graciosa intención sobre lo que voluntariamente mantuviera escondido, lo que estaba secreto cobra sentido; los pueblos ocultos nacen al revelarse a la Iglesia. Pero este vuelco rector de la historia no podría ser casual. Si -- consiste fundamentalmente en un dar vida sobrenatural a quien carecía de ella, sólo Dios puede ser responsable de don tamaño. Y si para la historia natural nace el Anáhuac al descu-- brirla un hombre, Cortés, para la sobrenatural nace al descu-- brirla Dios. En ambos casos el develador sentirá, en cierta - forma como "suya" la tierra que da a vida; propiedad tangible

en el conquistador, sutil y graciosa en la Divinidad. La nueva tierra es reino y propiedad de Dios, por tanto de su Iglesia:

Dios es el artífice de la Conquista. En toda ella presenciemos la misteriosa acción de las divinas manos. Utiliza Dios a Cortés como un simple instrumento; vélese de su "presencia" y de sus "medios" para cumplir el fin de la Providencia: "abrir la puerta para que los predicadores del Santo Evangelio entrasen a predicar la fé católica a esta gente miserabilísima".... para que ahora de esta tierra coja Dios nuestro Señor gran fruto de ánimas que se salvan" (III; 10) ¿Qué es el altivo Cortés sino el utensilio con que el Divino Segador recoge su propia cosecha? El fin de la Conquista se realiza "según su divina ordenación ab aeterno señalada afijada y determinada en su mente divina" (III; 11). Por eso Cortés no puede ser más que el simple ejecutor de un plan trazado por otra mano infinitamente más excelsa. Dios dirige, inspira y ayuda al ejecutor de su proyecto. "Tiénese por cosa muy cierta —afirma contundente Sahagún— (considerados los principios, medios y fines de esta conquista) que nuestro Señor Dios regía a este gran varón y gran cristiano, y que él le señaló para que viniese, y que le enseñó lo que habría de hacer para llegar con su flota a esta tierra, que le inspiró que hiciese una cosa de más que animosidad humana...." etc. (III; 11). En otra ocasión insiste: que "en todo lo que adelante pasó, ^{claramente} es que Dios le inspiraba (a Cortés) en lo que había de obrar" (III; 12). Más aún: la acción divina llega a veces a ser di-

resta y apela a la intervención milagrosa: "Los milagros que se hicieron en la conquista de esta santa tierra fueron muchos..." (III; 11). La intervención sobrenatural aparece repetidas ocasiones; otorga la victoria sobre los Tlaxcaltecas, "que fué muy semejante al milagro que nuestro Señor Dios hizo con Josué, capitán general de los hijos de Israel en la conquista de la tierra de promisión" (III; 11); libra a los españoles de las manos de sus enemigos en miles batallas y peligros; concede, enfin, refuerzos y oportuna ayuda a los cristianos momentaneamente vencidos. La misma mano divina descarga directamente su ira sobre el indigena; envía pestilencias al indio "en castigo de la guerra que habian hecho a sus cristianos, por él enviados para hacer esta jornada" (III; 12). Dios mismo, por propia mano, destruye así el reinado de Satán para establecer sobre él un nuevo pueblo: el pueblo redimido por su Iglesia.

II. PERFIL NATURAL DE AMERICA

3. El hombre caído y su civilización.

El aspecto sobrenatural no es el único con que se revela el Anáhuac a los ojos de Sahagún. El hombre caído, que carga sobre sus espaldas el peso agobiante del pecado original, conserva un gérmen en su alma, la razón natural. Despojado de las luces sobrenaturales fincará sobre ella su civilización. Se nos revelará así otro aspecto del pueblo indigena --

que se medirá sobre valores puramente humanos.

No por haber delinquido era el indio naturalmente inferior a cualquier otro hombre; más aún, era hermano del cristiano: "pues/^{es}ciertísimo que estas gentes son nuestros hermanos procedentes del tronco de Adán como nosotros, son nuestros prójimos a quienes somos obligados a amar como a nosotros mismos, quid quid sit" (I; 14). Y si esencialmente eran iguales a todo hombre, tampoco accidentalmente eran inferiores; su conocimiento y trato testificaba de sus habilidades y virtudes. "De lo que fueron en tiempos pasados, —afirma Sahagún— vemos por experiencia ahora que son hábiles para todas las artes mecánicas, y las ejercitan; son también hábiles para aprender todas las artes liberales y la santa teología, como por experiencia se ha visto en aquellos que han sido enseñados en estas ciencias; porque de lo que son en las cosas de guerra, experiencia se tiene de ellos..... cuan fuertes son en sufrir trabajos de hambre y sed, frío y sueño; cuán ligeros y disuuestos para cometer cualesquiera trances peligrosos. Pues no son menos hábiles para nuestro cristianismo, sino en él debidamente fueran cultivados" (I; 14). Más adelante nos dirá igualmente que "no hay arte alguna, que no tenga habilidad para aprenderla y usarla" (II; 242). Y si europeos hubo a quienes les parecieran bárbaros y "gente de bajísimo quilate" debióse tan sólo a la maldición divina que, cayendo sobre ellos, los destruyó totalmente; de tal suerte que ni rastro quedó de lo que antes fueron. Pero la verdad es otra; no hay en ellos traza de barbarie, antes bien "de las cosas de poli-

cia, hechan el pié delante a muchas otras naciones que tienen gran presunción de políticas, sacando fuera algunas tiranías que su manera de regir contenía" (I; 12). Y si en su policía alcanzaron alto rango, no menor lograron en el terreno de la sabiduría, pues "del saber o ciencia de esta gente hay fama que fué mucha,..... se afirma que tuvieron perfectos filósofos y astrólogos, y muy diestros en todas las artes mecánicas de la fortaleza" (I; 13).

Quizás el mayor enemigo con quien tuvo el indio que batallar para fincar su civilización fué la acción disolvente del ambiente y clima de la tierra. Era este tal que a las más sobrias naturalezas inclinaba al vicio, la sensualidad y la pereza; tendencias malsanas que existían en el indio no por imperfección orgánica sino por influjo del ambiente. Prueba de ello que aún el español cambia en climas de América: "no me ha ravillo tanto de las tachas y dislates de los naturales de esta tierra, porque los españoles que en ella habitan, y mucho más los que en ella nacen, cobran estas malas inclinaciones muy al propio de los indios; en el aspecto parecen españoles, y en las condiciones no lo son..... y esto pienso que lo hace el clima o constelaciones de esta tierra" (5). Así sentíase el indio arrastrado a la molición e impulsado a la sensualidad y a la pereza. Pero su mayor victoria fué precisamente lograr triunfar sobre ésta su natural tendencia. El indio edificó una civilización perfectamente adaptada a su condición y necesidades. Por medio de una ascética educación lograron dominar su instinto. Al rigor de sus castigos, la austeridad de su vida, la disciplina y frugalidad que en todo se imponían,

su laboriosidad diligente, les permitió mantener un regimen social adecuado que contrarrestara sus inclinaciones. Sólo -- así lograron levantar una gran civilización: "Era esta manera de regir --comenta nuestro autor-- muy conforme a la filosofía natural y moral, porque la templanza y abundancia de esta tierra, y las constelaciones que en ella reinan, ayudan mucho a la naturaleza humana para ser viciosa y ociosa y muy dada a los vicios sensuales, y la filosofía moral enseñó por experiencia a estos naturales, que para vivir moral y virtuosa-- mente, era necesario el rigor, austeridad y ocupaciones continuas, en cosas provechosas a la república". (II; 242). Será necesario que recordemos esta peculiar inclinación del indígena para apreciar debidamente el tipo de civilización que Sahagún va a destacar ante nuestros ojos.

Fray Bernardino parece haber comprendido perfectamente cual era el esqueleto sobre el que descansaba la civilización azteca. Toda ella se sostenía merced al cultivo de -- una virtud, la fortaleza "la que entre ellos era más estimada que ninguna otra virtud, y por la que subían al último grado del valer" (I; 13). Toda su descripción tiende a presentarnos el pueblo fuerte y austero, rígido hasta la crueldad, severo con síg mismo tanto como con los demás.

El fundamento de la sociedad indígena, que Sahagún destaca, era, sin duda alguna la educación; educación familiar, social o religiosa, que se revela en los maravillosos discursos reproducidos por nuestro autor. El misionero parece tener una especial predilección por esas piezas retóricas -- "donde --como dice él-- hay cosas muy curiosas tocante a los

primeros de su lengua, y cosas muy delicadas tocante a las -- virtudes morales" (I; 443). Transcribe los discursos en todo su largo, repitiendo una y otra vez sus ideas fundamentales, incurriendo, incluso, en innecesarias y un tanto fastidiosas duplicaciones. Si se trata de una ceremonia oficial, se reproducen las rituales palabras de cuanto personaje interviene; y si de consejos se versa, transcriben las pláticas comunes -- usadas en cada caso particular. Veamos rápidamente cual es la sociedad que Sabagún, por boca de los discursos indígenas, -- descubre.

Principia la educación en el seno de la familia. Leemos los consejos paternos, "razonamientos llenos de muy buena doctrina en lo moral, que el señor hacía a sus hijos cuando ya habían llegado a los años de la discreción exhortándolos a huir de los vicios y a que se diesen a los ejercicios de nobleza y virtud" (I; 526). Enseñaban a sus hijos, ante todo, -- templanza y humildad, castidad y amor al trabajo; persuadíanles el respeto a sus mayores, la honestidad y el recato de todo su comportamiento. Tan prebendados y elevados eran sus consejos que le parece a Sabagún que "más aprovecharían estas dos pláticas dichas en el púlpito, por el lenguaje y estilo en -- que están (*mutatis mutandis*), a los mozos y mozas, que otros muchos sermones" (I; 538).

La educación se extendía a todas las principales -- actividades familiares y sociales. Presidía al matrimonio y -- al parto, circunstancias en que los familiares recordaban a -- los jóvenes sus deberes, en pláticas de "muy esmerado lenguaje" (I; 607). Se manifestaba en las fiestas, verdadera escue-

la de valor y buenas costumbres. "Tened solicitud y cuidado de los areytos y danzas --recomienda un noble a su soberano-- y también de los aderezos e instrumentos que para ellos son --menester, porque es ejercicio donde los hombres esforzados --reciben deseo de la milicia y de la guerra" (I; 496). Y Saha-gún hace resaltar en las festividades, al lado de su inhumana crueldad, su fuerza educadora; como en aquellos juegos y luchas en que se mostraba la valentía y destreza juveniles --- (cfr. I; 138; 262 etc.) o en las ocasiones en que desfiles y danzas eran pretexto de estimular el buen comportamiento de -- los mozos y reprender a los indisciplinados (cfr., por ej.: -- I; 147).

Las guerras continuas, con sus premios y honores al valor con el desprecio social a la cobardía, eran también escuela de fortaleza. Educaban en ella solícitamente a los mancebos y la sociedad estimula incesantemente el sentido del -- honor en los jóvenes distribuyendo premios a la victoria e infamia a la medrosidad (cfr. por ej: II; 93 ss.)

Otro factor educador importante era, sin duda, la idea que tenían de la sujeción de todo hombre a su signo de nacimiento. Poder el de éste que podía modificarse gracias a la templanza o austeridad que guardare el sujeto. Era el signo propicio, estímulo para conservar su buena suerte en la -- práctica de la virtud, y el nefando acicate para torcer el -- destino por la penitencia y buen comportamiento (cfr. I; 338 ss).

Por último, el consejo y dirección de los ancianos

mantenían a toda la sociedad en constante acatamiento de --- las costumbres y normas morales. Depositarios de la sabiduría de su raza, llenos de prudencia y virtud que alcanzaran a través de una vida de sobriedad y penitencia, ellos eran los --- guías constantes de la juventud. Se inculcaba a los mozos respeto y reverencia a la vejez y obediencia a sus consejos. Nada máspreciado al joven azteca que la sabia palabra del anciano. "Y estas palabras de los viejos y viejas ---relata Sahagún--- eran tenidas en mucho de los mancebos a que se decían, guardábanlas como tesoro en su corazón, sin perder ninguna de ellas" (II; 132).

Pero dónde más fuertemente destaca el relato de Sahagún la rigidez y austeridad de su educación es al hablar de sus escuelas, el Tepochcalli y el Calmecac; allí "había buenas costumbres, doctrina y ejercicios, y áspera y casta vida, y no había cosa de desvergüenza ni reprehensión, ni afrenta ninguna de las costumbres que allí usaban los ministros de los idolos que se criaban en dicha casa" (I; 325). Con severa disciplina enseñaban la continencia y las buenas costumbres. Los castigos eran terribles, tales como la muerte a palos destinada al culpable de ebriedad o los castigos menores a faltas --- más leves, "punzándole las orejas, el pecho, muslos y piernas, metiéndole las puntas de maguey por todo el cuerpo, en presencia de todos los ministros de los idolos, porque escarmentase" (I; 328). Lograban, gracias a la terrible disciplina, mantenerse en una vida de austeridad y virtud ejemplares. Así se educaban los hijos más selectos de México "en aquella casa donde hacen todos los ejercicios de penitencia de día y de --

noche, andando de rodillas y codos, orando, rogando y llorando, y suspirando ante nuestro señor" (I; 326).

También a sus mujeres educaban colosamente. Conservaban a las doncellas en estricta castidad y decoro, ocupadas en aprender labores de su sexo, hasta la edad propia del matrimonio. Enseñábanles el valor de la pureza, fidelidad y obediencia; aprendíales "a vergonzosas, a hablar con reverencia, tener acatamiento a todo, y ser diestras y diligentes en las cosas necesarias a la comida" (II; 78).

Pero de nada sirviera su estricto sistema educativo si no estuviese al servicio de elevadas ideas morales. Sahagún hace resaltar el rígido y hermoso código moral que se transmitían, cual precioso legado, de padres a hijos. Tenían la ebriedad por ignominiosa y mostraban, con elegantes y prolijas razones, la villanía del borracho (cfr. I; 345; 508; etc.). Tal era su aversión por dicho vicio que ni el soberano desdeñaba prevenir a su pueblo contra las insidias del vino, de ese "vino que se llama octlí, que es raíz y principio de toda maldad y de toda perdición, porque él y la embriaguez son causa de toda discordia y disensión, de todas las revueltas y desasosiegos de los pueblos y reinos" (I; 508). Tenían en gran aprecio la pureza y la castidad; agradables eran los niños a Dios, decían, "porque tenían el corazón limpio y sin mezcla de pecado, perfectos y sin mancha, como piedras preciosas chalchihuites y zafiros; decían que por estos sustentaba Dios al mundo y que ellos eran nuestros intercesores para con Dios" (I; 551). No menos amigos de los dioses, los castos y los muertos en virginidad. Aún en el seno del matrimonio, -

prescribían la continencia frecuente (cfr. 550 ss.) y era tan elevada su idea de la fidelidad y mutuos deberes entre los esposos, que Sahagún pone a veces en su boca ideas tan estrictas de honra conyugal que más se nos antojan castellanas que aztecas. (cfr. I; 542; II; 211 etc.)

Muy a menudo destaca nuestro autor el singular aprecio que tenían a la humildad que aún a su soberano exigían -- constantemente; "que la humildad --decían-- el abajamiento -- del cuerpo y del alma, el lloro, las lágrimas y el suspirar; esta es la nobleza, este es el valer y la honra.... que ningún soberbio, ni erguido, ni presuntuoso, ni bullicioso, ha sido electo por señor" (I; 548). La humildad llegaba, a veces, hasta un auténtico amor a la pobreza, como en el caso de los mercaderes que "no se levantaban a mayores con sus haciendas, antes se abajaban y humillaban; no deseaban ser tenidos por ricos ni que su fama fuese tal; sino que andaban humildes e inclinados, no deseaban honra ni fama, andábanse por allí con una manta rota, pues tenían mucho a la honra" (II; 133) - (cfr. también I; 648. II; 131; 544 etc.)

Llega Sahagún a atribuirles ideas de misericordia y caridad tan cercanas al concepto cristiano que trabajo cuesta creer que hayan salido de boca indígena. Oigamos si no estos discursos pronunciados por nobles aztecas: "tendrás cargo.... de hacer limosnas a los habitantes menesterosos y que no tienen que comer, ni que haber, ni que vestir, aunque sepas quitártelo de tu comida para se lo dar" (I; 477); o, en otro lugar: "a la gente baja y pobre haz misericordia con ella; dáles qué vistan y con qué se cubran, aunque sea lo que tu des-

echas: dales de comer y de beber porque son imágenes de Dios" (II; 150) (sub. nosotros).

Guardaban profundo respeto a la ancianidad; y aún a las personas pobres o de bajo linaje, como fuesen ancianos, - veneraban y saludaban con gran miramiento (sfr. II; 93; 182; 132; 150). Alto era también su sentido del honor personal; -- que más valía a sus ojos la muerte que el ser deshonrado en este mundo (I; 463); honor que no era tan sólo panacea del militar o del noble, sino aún del mercader que tiene a gala llevar a término sus viajes y a desdoro volver la espalda a las dificultades y peligros del camino (cfr. II; 116).

Este código pedagógico y moral, dirigido principalmente por el ideal de la fortaleza y el valor, se mantenía estrictamente gracias a una justicia inflexible y cruel. Sus -- castigos eran terribles; mataban a ebrios y adúlteros sin distinción de rango (cfr. II; 74); los que cometían desmanes en la guerra e incluso los que erraban en la danza, sufrían la última pena. Siempre el soberano se encargaba de que el peso de la ley cayera por igual sobre de todos, nobles o plebeyos (cfr. II; 72), como en el caso de aquel gran principal de -- luengo apellido, "Uitznautlecamalacatl, el cual había cometido adulterio y le mataron a pedradas delante de toda la gente" (II; 73) o aquel otro que "no obstante ser persona muy -- principal y tlacatecatl, no disimularon con él ahogándole con una soga y así el pobre tlacatecatl, murió ahorcado sólo porque se emborrachaba muchas veces" (I; 511). La justicia era incorruptible y la rectitud de los jueces quedaba asegurada por la pena de muerte en que incurrieran al menor cohecho, parcialidad o dilación de trámites (II; 72).

Tan austero régimen sólo podía mantenerse firme gracias a la existencia de una nobleza recta y virtuosa, capaz de dar ejemplo a sus súbditos. Fué su gobierno, en opinión de Sahagún, gobierno de sabios y esforzados "Esto mismo se usaba en esta nación Indiana —nos dice— y más principalmente entre los mexicanos, entre los cuales, los sabios retóricos, virtuosos y esforzados, eran tenidos en mucho, y de éstos elegían para pontífices, señores, principales y capitanes; por de baja suerte que fuesen. Estos regían las repúblicas, guiaban los ejércitos y presidían en los templos. Fueron cierto en estas cosas extremados, devotísimos para con sus dioses, celosísimos de sus repúblicas, y entre sí muy urbanos, para con sus enemigos muy crueles, para con los suyos humanos y severos; y pienso que por estas virtudes alcanzaron el imperio..." (I; 445). El soberano, considerado representante e imagen del dios (6), veía en cierta forma templado su absolutismo con su profunda religiosidad que le hacía temer desagradar al dios cuyo embajador era. "mirad señor —le recomendaban sus súbditos— que no seáis aceptador de personas, ni castigáis a nadie sin razón, porque el poder que tenéis de castigar es de dios, es como uñas y dientes de dios para hacer justicia, y seáis ejecutor de ella y recto sentenciador suyo" (I; 493). El rey era tenido por padre y protector de su pueblo y sabía regponder a la confianza de éste con una vida recta y severa. Poseía la más elevada doctrina y conocimiento del reino y era el primero en honrar a sus dioses. En el rigor de la penitencia castigaba su cuerpo al igual que cualquiera de sus vasallos. Pero la virtud que más estimaban los súbditos en su so-

berano era sin duda la humildad en medio de su poder y riqueza. Así, convertíase el soberano en el más firme sostén del orden existente y en ejemplo educador para todos sus vasallos. Oigamos cómo un padre incita a la virtud a su hijo: "¿Qué te parece como vive (el soberano)? ¿Cómo anda? ¿Anda soberbio o fantástico? ¿Acuérdase por ventura que es señor? Tan humilde es ahora y tan obediente como antes, y así llora y suspira, y ora con gran devoción; no ve ahora que jamás dice: Yo soy Señor, yo soy Rey y así vela de noche ahora, y así barre; y así ofrece incienso como antes...." (I; 547).

Al igual que el soberano excedían los nobles al pueblo en virtud y sabiduría. Inspirados por el dios, representaban a éste y ayudaban al rey a guiar a sus súbditos por recto camino. Guardaban celosamente el saber de su pueblo y en el valor, penitencia y fortaleza eran los primeros. La nobleza, a que la ingresaban todos los simples vasallos que sobresalieran en virtud o valentía, constituía un cuerpo destinado a mantener la sólida disciplina del reino y a servir de ejemplo y modelo al pueblo. Su humildad, de la que habían gran aprecio, y las férreas leyes evitaban que hicieran mal uso de su poder. "Estos que fueron muy grandes señores —recuerda un noble a su hijo— y tuvieron la dignidad del reino y senado no se ensoberbecieron ni engrieron; más antes se humillaron y anduvieron encorbados, e inclinados hacia la tierra, con lloros, lágrimas y suspiros; no se estimaron como señores, sino como pobres y peregrinos". (I; 544).

Enmarcadas en esta ordenada y política organización social, empezaban a florecer, nota Sahagún, las artes e in---

dustrias diversas. Las fiestas eran oportunidad para expresar su sentido estético y su buen gusto (cfr. por ej. L II; caps. XXIV a XXX). Danza y canto adquirían a veces gracia singular, "porque usan diversísimos meneos y muy diversos tonos en el cantar; pero todo muy agraciado y aún muy místico" y, añade Sahagún con ardor evangélico, "es el bosque de la idolatría que no está talado" (I; 48). En la retórica no se cansa Fray Bernardino de alabarlos; sus discursos contienen siempre "prijores de la lengua" y "bello estilo"; o bien poseen "maravilloso lenguaje y muy delicadas metáforas y admirables avisos" como dicen alguna ocasión (I; 489).

Movidos por su "ingenio natural y filosofía" crearon los indígenas finas industrias. Los Toltecas, "que sabían todos los oficios mecánicos, y en todos ellos eran los únicos, y primos oficiales" (II; 279), enseñaron sus artes a todas las tribus que posteriormente subieron al Anáhuac. Eran los Toltecas "sutiles y primorosos en cuanto ellos ponían la mano, que todo era muy bueno, curioso y gracioso, como las cosas que hacían muy bellas...." (II; 276). El primor de su arte e industria transmitióse pronto a otros pueblos indígenas; como sucedió con el arte medicinal en que tanta experiencia y conocimiento tenían (II; 278) y que alcanzó también alto grado de precisión entre los Azteca (cfr. Libro XI).

No menos excelentes fueron estos pueblos en la arquitectura. Tan colosales parecíanle a Sahagún sus obras que no duda en atribuirles a aquella misteriosa raza de gigantes que, según las tradiciones indias, habría poblado la América; maravilla de los templos que hicieron al sol y a la luna "que

parecen ser naturales y no lo son; y aún parece ser cosa indigible, asegurar que son edificados a mano, y lo son ciertamente, porque los que los hicieron entonces eran gigantes" (II; 308). Pero las tribus posteriores no fueron menos que sus legendarios antecesores. Edificaron hermosas ciudades y grandiosos monumentos; tales los Cholultecas que "han tenido la sugestión de los romanos y como los romanos edificaron el Capitolio para su fortaleza, así los cholulanos edificaron a mano - aquel promontorio que está junto a Cholula, que es como una sierra o un gran monte, y está todo lleno de minas o cuevas - por dentro" (I; 12). Y si Cholula era otra Roma (II; 36), Venecia parecía la capital tecnocha: "los mexicanos edificaron la ciudad de México que es otra Venecia, y ellos en saber y policía otros venecianos" (I; 13).

Por último, habríase camino su incipiente civilización gracias a un comercio considerablemente desarrollado. -- Los mercaderes eran honrados por el soberano al igual que los guerreros (II; 126) y gozaban de idénticas prerrogativas que éstos (cfr. II; 128). Sabiamente organizados por barrios y cofradías, voluntariamente sujetos a una gran disciplina y a un elevado código moral que les prescribía honor y fortaleza, -- eran los mercaderes uno de los factores civilizadores más importantes en el Anáhuac.

He aquí pues, en breves líneas, la civilización --- construida por el indígena tal y como aparece en Sahagún. Nos pinta su relato un pueblo austero, amante de la virtud y del orden, sobrio en sus consejos y vigoroso y fuerte en sus costumbres. Detiéndose la pluma con particular cuidado en los pro

ciosos discursos que resumen sus ideas morales y pedagógicas. Leídos los capítulos que sobre ellos tratan, queda en todo lector un impulso de admiración y simpatía por aquel pueblo que tan bien supo comprender el valor de la educación y aplicarla sin desmayo al cultivo de la fortaleza y al dominio de los instintos. El pueblo caído, a pesar de su terrible engaño, logró edificar una gran civilización, perfectamente adaptada a su medio. Mayor mérito humano —recalcaría quizás Sahagún— pues que tal logró sin el auxilio divino.

4) Teología natural.

En todas las descripciones de la sociedad indígena, en el alma de todos los discursos, a lo largo de fiestas y ceremonias, en el seno de todas las costumbres se ha ido topando Sahagún con expresiones de la religión mexicana, de aquella religión que llamara satánica y blasfema ¿cuál va a ser la actitud que asumirá nuestro religioso en tales desagradables encuentros? En los primeros libros de la obra, dedicados exclusivamente a la religión indígena, hablaba ya enjuiciado desde un punto de vista sobrenatural y su fallo había sido condenatorio. Ahora, al tratar de la vida, costumbres y sociedad aztecas, de su decurso cotidiano y natural, la religión aparece espontáneamente a sus ojos como una manifestación cultural más, entretrelida íntimamente con la educación y la moral. Poco importa que Sahagún no trate ya expresamente de la religión, ésta se topará con él a cada paso; ella llena todas las actividades de la sociedad indígena, articula todos sus discursos, da sentido a toda su educación; no podrá por tanto

desprenderse arbitrariamente de las demás manifestaciones culturales del indio. Y si la civilización mexicana, en lo social, en lo político, se presenta como obra de la razón natural humana luchando contra viciosas inclinaciones ¿cómo podría Sahagún excluir del edificio creado por el indio para contrarrestar sus inclinaciones, a uno de sus más fuertes ciementos, la religión? Esta tendrá que aparecer lógicamente, como una fuerza cultural más utilizada por el indígena para vencer vicio, desidia y perversidad. Aparecerá ahora bajo distinto aspecto, como producto espontáneo de la actividad humana, se presentará en su figura de creación "natural".

Pero aquí Sahagún el intérprete dejará su lugar a - Sahagún el expositor. Aquel que interpretó provisto de la luz de la Escritura, vió la religión mexicana como demoníaca y -- perversa; éste se limitará a contemplarla no en su sentido sobrenatural propio, sino en tanto se manifiesta en las distintas expresiones de una cultura natural. Y aquí el misionero - no se atreve a hablar en nombre propio; calla y deja que otros hablen por él. Presentará discursos indígenas, expondrá sus - costumbres y, por su parte, se concretará a ser un objetivo - expectador.

Después de haber oído de labios de Sahagún toda la horrible maldad de la religión satánica, creería cualquier ingenuo lector encontrar parecida imagen en la descripción de - la civilización que creara tal religión. Pues bien, a sabiendas del autor, despréndese de su relato una visión enteramente distinta. Encontramos elevadas oraciones, "donde se ponen delicadezas muchas en penitencia y en el lenguaje" (I; 464); ha-

llamos conceptos filosóficos y religiosos de extraordinaria belleza, descubrimos, enfin, una concepción del mundo que en nada nos recuerda aquella que sería propia de un pueblo endiguado.

Veamos pues la idea que, según propia confesión, tenía el indio de la divinidad. De discursos y oraciones, desprenden los siguientes atributos de Tezcatlipoca, según Sahagún su máximo dios. "Decían que era (Tezcatlipoca) criador del cielo y de la tierra y era todo poderoso" (I; 293). El, dios creador, había puesto en cada hombre el espíritu con que vive (I; 513). Era "invisible y no palpable" (I; 446; 33) y "como oscuridad y aire" (I; 293). Estaba en todo lugar (I; 586; 599; 615) y todas las cosas le eran "manifiestas y claras" (I; 33). El era —según expresaban bellamente— "criador y sabedor de todas las cosas y pensamientos, adrnador de las almas" (I; 485; 293). Decían que Tezcatlipoca veía "todo lo que pasa, aunque sea dentro de las piedras y de los maderos y dentro de nuestro pecho, todo lo sabe y todo lo vé" (I; 510). Nada podía escondersele ni aún el oculto pecado de intención, pues que "sabía los secretos que tenían en los corazones" (I; 293). Toda virtud y honor, así como todo castigo, venía de sus manos (cfr. I; 458). Poder ilimitado el de su dios supremo "a cuya voluntad —decían— obedecen todas las cosas, de cuya disposición pende el régimen de todo el orbe, a quien todo está sujeto..." (I; 447). El dispensaba libremente regalos y contentos, males y desgracias (I; 453) (7).

Pero no concebíamos sin dios tan sólo como símbolo de poder y magnificencia absolutas. Era también, Tezcatlipo-

ca, liberalidad y bondad sumas. "¡Oh señor nuestro —le rezaban— en cuyo poder está dar todo contento y refrigerio, dulcedumbre, suavidad, riqueza, y prosperidad, porque vos sois el señor de todos los bienes!" (I; 452); y otras veces, pedían experimentar "un poco de vuestra ternura y regalo, y de vuestra dulcura y suavidad" (I; 452). Y Tezcatlipoca no desoía sus ruegos; amparaba a los mortales debajo de sus alas — (I; 446) y sobre ellos dispensaba sus dones, no constreñido — por necesidad o pacto alguno con el hombre, sino "por su sola liberalidad y magnificencia.... que ninguno es digno ni merecedor —le decían— de recibir nuestras larguezas" (I; 453). Más aún, era la divinidad azteca, un dios misericordioso. Esto se desprende, al menos, del clamor del pecador que le suplica "apiadáos y tened misericordia" (I; 449); e del discurso del sátrapa que, hablando de su dios, le dice al pecador — "tiene abiertos lo brazos, y está aparejado para abrazarte y para tomarte a cuestras" (I; 33). Y Sahagún, en su transcripción de los discursos, pone en bocas aztecas cierta idea de un dios asparador y protector que vela por sus hijos. Se llega incluso a comparar la acción divina a la de un padre cuidadoso, como en aquella oración que, hablando de sus calamidades, se dirigen al dios, diciendo: "Sea esto castigo como de padre y madre querer prehender a sus hijos tirándolos de las orejas, pellizcándoles en los brazos.... y todo esto se hace para que se enmiende en sus mocedades y niñerías" (I; 448).

Inmensa distancia separa a su dios del hombre; tanta que toda atribución de antropomorfismo a la relación del mexicana con su dios supremo, parece desvanecerse. Decían que —

el hombre era indigno de verle (I; 33) y, al dirigirle sus oraciones, humildemente ponderaban su excelstitud parangonándola con la bajeza y pequeñez del hombre. "Bien sé que estoy en un lugar muy eminente —rezaban en su presencia— y que hablo con una persona de gran majestad, en cuya presencia hay un río que tiene una barranca profundísima y precisa o tajada; y así mismo está en vuestra presencia un resbaladero donde muchos se despeñan, ni hay quien no yerre delante de V. M., y yo también como hombre de poco saber, y muy defectuoso en el hablar atreviéndome a dirigir mis palabras delante de V. M.,— yo mismo me he puesto al peligro de caer en la barranca y siema de este río" (I; 454. cfr. también I; 484).

Tal se presentaba, en sus oraciones, su gran dios, aquel a quien llegaron a llamar "invisible e incorpóreo, único" (I; 476) y cuyo nombre invocaban en oraciones tan excelsas como esta: "Vivid y reinad para siempre, vos que sois nuestro señor, nuestro abrigo y nuestro señor, nuestro abrigo y nuestro amparo, humanísimo, piadosísimo, invisible e impalpable — en toda quietud y sosiego" (I; 454). Y éste era Tezcatlipoca, en quien, según Sahagún, encarnara Lucifer; éste era la divinidad cuya despreciable imagen adoraba el idóiatra y por cuya culpa se hizo merecedor el Mexica de condenación eterna.

Pero si la idea de la divinidad que se desprende de las oraciones transcritas por Sahagún parece contradecir totalmente su previa interpretación; la "filosofía moral" del indio, sus conceptos sobre mundo y vida mal podrían acoplarse a un pueblo endemoniado. Creían que todo estaba determinado — según el consejo divino (I; 446; 448). La vida de cada mexica

estaba ya prevista y regulada "antes del principio del mundo" (I; 320); al nacer traía el niño dispuesta su fortuna (I; 321 415; 473 etc.). Sin embargo, junto a esta universal predestinación mantenían, inconsecuentemente, cierta idea de libertad - (I; 473). La fortuna, revelada en el signo de nacimiento, era vencible y el pecado responsable.

Pensaban que los designios de Dios son ocultos (I; 578) y concebían a la divinidad como el ser autónomo por antonomasia, como la libertad absoluta; "todo es suyo —decían— y todo lo da, y todo viene de su mano, porque ninguno conviene que diga "quiero ser esto o quiero tener esta dignidad", — porque ninguno escoje lo que quiere; sólo dios da lo que gusta, a quien le place, y no tiene necesidad de consejo de nadie sino sólo su querer" (I; 528). Llegaron así al concepto de un dios autosuficiente que crea por diversión propia, por espontánea gana de su libre voluntad. "Nosotros los hombres —le decían— somos vuestro espectáculo, y teatro de que vos os reís y regocijáis" (I; 461. Cfr. también I; 615). Y el hombre, conciente de su nadería, salta en las manos de Tezcatlipoca, el dios juglar: "porque a todos nosotros nos tiene en el medio de la palma de su mano, y nos está remociendo, y somos como bolas y globos redondos en su manos, pues andamos rodando de una parte a otra y le hacemos reír, y se sirve de nosotros cuando jiramos de una parte a otra sobre su palma" (I; 494).

Vida a la merced absoluta de un dios todopoderoso — ¡cuan vanos no aparecerán sus gozes y sus ansias, cuan futil su misma realidad! ¡Quién podrá estar seguro de sus bienes, —

quien de sus dignidades y placeres? "Por ventura mañana u -- otro día se enojará dios, pues hace variar las cosas humanas, rige como le parece los reinos y señoríos. ¡Quien sabe si le quitará el reino que le ha dado, y también la honra que es -- propio suya, y de ningún otro! ¡Quien sabe si lo desechará -- para que viva en pobreza y en menosprecio, como en el estierco; y si por ventura viniere sobre él lo que merecemos todos los hombres, a saber: enfermedad, ceguera, tullimiento o muerte, y le ponga debajo de sus pies enviándole al lugar donde -- hemos de ir todos....!" (I; 505). Sí, todo pasa de presto y -- se cambia como el sueño (I; 464; 469); sueño la vida del niño (I; 619; 623); ilusión nuestro diario penar. Y es que el mundo no es patria nuestra, sino tan sólo el tránsito ilusorio -- hacia la morada del sol; "sólamete es tu posada esta casa -- --recuerda al niño la anciana-- tu propia tierra otra es" (I; 602). Este mundo es valle de aflicciones y lloros, de miseria y trabajos sin cuento (I; 532; 611); tanto, que la sabia anciana musita sobre el recién nacido: "pluguiese a dios nieto mío, tamaño como estás te llevare para sí" (I; 621).

Tenían ideas penetrantes sobre el pecado y la expiación. Era siempre el primero ofensa realizada contra Dios. La justicia divina velaba, y pensaban que todo hombre sería castigado conforme a sus obras. La muerte, "mensajero del dios" -- (I; 449; 414), que furtiva cuía sobre el descuidado mortal, -- marcaba la hora de la suprema justicia; "entonces serán castigados (los hombres) conforme a sus obras" (I; 449; cfr. también I; 474); y en el trance supremo no quedaría sin castigo el pecado oculto, ni sin recompensa la virtud secreta (I; 510;

542. II; 150). Y ¿qué diremos de la confesión y penitencia, - entre ellos en voga, que más de una vez nos relata Sahagún? - Ciertamente que nos aclara que este rito sólo lo practicaban en relación a ciertos pecados (adulterio y embriaguez principalmente) y tan sólo la utilizaban para escapar de la pena judicial; pero cierto también que todas las características de esta ceremonia —por lo menos tal y como Sahagún la describe— nos dan a entender significado mucho más alto. El pecador se confesaba al dios y sólo ante él desnudaba su alma; de él venían perdón y misericordia. Consideraban al sacerdote ante quien declaraban sus pecados, "imagen y vicario de Dios" (I; 34). Este guardaba celosamente el secreto de confesión. "Es de saber —nos dice Sahagún— que los sátrapas que oían los pecados, tenían gran secreto, que jamás decían lo que habían oído en la confesión, porque tenían que no lo habían oído —ellos sino su dios, delante de quien sólo se descubrían los pecados; no se pensaba que hombres los hubiesen oído; ni a hombre se hubiesen dicho, sino a Dios" (I; 35). La confesión implicaba arrepentimiento sincero en el penitente, propósito de no ofender más a la divinidad (I; 473) y penitencia temporal en satisfacción del pecado (I; 34). Y pone Sahagún en labios del confesor palabras tales que seguramente recordarían a todo cristiano la idea de la gracia santificante. "Otórgale señor —rogaba el sátrapa a su dios— el perdón y la indulgencia y remisión de todos sus pecados, cosa que desciende del cielo, como agua clarísima y purísima para lavarlos, con la cual V. M. purifica y lava todas las manchas y suciedades que los pecados causan en el alma" (I; 473). Más adelante adi

vínase inclusive cierta idea de nacimiento a nueva vida, por el perdón del pecado. "Habías arrojádote al infierno —dice el sacerdote al pecador— y ahora has vuelto a resucitar ---- en este mundo, como quien viene del otro; ahora nuevamente -- has tornado a nacer, ahora nuevamente comienzas a vivir, y -- ahora mismo te da lumbré y nuevo sol nuestro señor dios" (I; 475) ¿A qué cristiano no le vendrá en mientes, oyendo tales razones, la idea central de su religión: el advenimiento del alma a vida sobrenatural, por acción de la gracia divina?

Otra ceremonia de efectos sobre el alma parecidos a los que logra la confesión, era la que realizaban al nacer el niño y que Sahagún denomina "bautismo". En esta también pretendíase lavar el alma del infante de toda suciedad y manci--lla que trajera consigo. "Cata aquí el agua celestial; —de--cían al niño— cata aquí el agua muy pura, que lava y limpia vuestro corazón, que quite toda suciedad..... recibe y toma el agua del señor del mundo que es nuestra vida...." (I; 629. Cfr. también I; 605).

Si tales eran sus ideas religiosas ¿qué apreciación nos merecerán el recogimiento y austeridad de sus sacerdotes y ministros? El "sátrapa" que según vimos tenían por imagen y vicario de dios, era en su sociedad ejemplo de fortaleza, humildad y severas costumbres. Entre todos, descollaba en virtud el sumo sacerdote. En su elección, nos confiesa Sahagún, "no se hacía caso del linaje, sino de las costumbres y ejercicios, doctrinas y buena vida; si las tenían los sumos sacerdotes, - si vivían castamente y si guardaban todas las costumbres que usaban los ministros de los ídolos se elegía al que era vir--

tuoso, humilde y pacífico, y considerado, y cuerdo, y no liviano sino grave y riguroso, y celoso en las costumbres, y amoroso, y misericordioso y compasivo y amigo de todos, y devoto; y temeroso de dios" (I; 330). Toda la descripción de Fray Bernardino deja en el lector la cruda impresión de la devoción y penitencia constantes de la vida del sacerdote azteca; terrible severidad de su educación en Tepochcalli y Calmecac, "la casa de Dios" (I; 642); rigidez de una vida pasada en ayuno y oración, humillación y penitencia. Vida de perfección -- que no sólo alcanzaban varones sino aún aquellas doncellas -- que, en el Calmecac, se consagraban a su dios, "las perfectas hermanas de S. M. (Dios), llll las hermosas vírgenes que son -- como piedras preciosas y como plumas ricas" (I; 641).

Esta es, en síntesis, la figura que la religión azteca, vista desde un punto de mira "natural", ofrece a Sahagún. A pesar de su distinto espíritu y de algunas ideas que debieron parecer a cualquier católico tremendos errores, la teología natural del indígena presenta una hermosa figura, sublime a ratos, tan elevada en algunos puntos que debería maravillar incluso al más ortodoxo franciscano. ¿Porqué entonces ese empeño de interpretar la religión indígena como abominable y demoníaca? ¿Cómo es posible que la interpretación sahumana, --que expusimos en la primera parte de este ensayo-- se apegue tan poco a la evidencia de datos que él mismo describe y aún subraya?

Sahagún mismo parece a ratos perplejo ante las sorprendentes e inesperadas afinidades de la religión indígena -- con algunos aspectos de la cristiana. Pero, lejos de modifi--

car su interpretación previa, calla y apenas si de pasada — apunta ciertas explicaciones del extraño hecho. En la confesión indígena, por ejemplo, parece atribuir sus aciertos a la recta iluminación de la pura razón; "estos indios de esta Nueva España —y se advierte en su relato cierta contenida admiración— se tenían obligados de se confesar una vez en la vida, y esto, in lumine naturali, sin haber tenido noticia de las cosas de la fé" (I; 36). Otras veces, en cambio, se inclina a pensar en una predicación del evangelio en América, anterior a la Conquista (II; 489). Otras, por fin, alude veladamente a la posible persistencia en el pueblo indígena de una revelación primitiva. Esto último parece al menos comprender el lector, cuando nos dice que bajaba el indio en busca del paraíso terrenal que sabían se encontraba hacia el mediodía, en altísimo monte (I; 14. II; 35); o cuando dice de Cihuacóatl: "en estas dos cosas, parece que esta diosa es nuestra madre —Eva, la cual fué engañada de la culebra, y que ellos tenían noticia del negocio que pasó entre nuestra madre Eva y la culebra" (I; 25).

Pero la aparente contradicción subsiste ¿Cómo es posible que un dios con los elevados atributos de Tezcatlipoca, que él describe, le parezca a Sahagún imagen de Satanás? Las elevadas ideas que tiene el indio en "filosofía moral", sus profundas intuiciones sobre las relaciones de mundo y vida — con Dios, sus atisbos en las nociones de pecado, expiación, gracia, su vida religiosa tan austera y limpia ¿se avienen — acaso con la perversidad y abyección propias a un pueblo dominado por Satán? Si su religión, en muchos de sus aspectos al

menos, no puede dejar de despertar la admiración de Sahagún - ¿porqué tacharla entonces de enemiga del Señor?

La valoración sobrenatural y la natural se tocan -- así en un punto y aparentes contradicciones estallan ¿Habrán -- que renunciar a alguna de ellas? ¿Podrán ambos perfiles acoplarse? La obra de Sahagún no da una explícita respuesta a -- tan inquietantes preguntas. Para contestarlas deberemos tratar de revivir el tipo de conciencia histórica y filosófica -- con que el misionero se acercaba al mundo indígena y que hace posible la aparición de ese mundo desgarrado por una interna -- contradicción. Tarea es ésta que intentaremos llevar a término en el capítulo siguiente. Antes, es menester completar el panorama sahaquniano con la dimensión que le falta: la práctica. Y veremos como ella también se organiza en torno a dos -- polos antagónicos y oscila entre los mismos términos contradictorios.

C. LA ACTITUD PRACTICA

5. Los dos polos de la perspectiva.

Erraría de medio a medio quien creyera a Sahagún -- un docto y erudito historiador dedicado exclusivamente a resumir y citar pasados extintos. No, Sahagún es, ante todo, un misionero, un soldado del Señor en lucha constante contra la idolatría y el pecado, ¿qué podrá valer a sus ojos la pura investigación científica frente a la condenación de un alma? A un -- soldado no se ocurriría ciertamente sentarse, en medio del -- fragor de la batalla, para reflexionar objetiva e imparcial--

mente sobre el mecanismo de sus armas; tomará estas en sus manos y utilizará todos sus conocimientos en la defensa de su vida. Tampoco nuestro franciscano podrá trabajar por el puro amor a la ciencia pues le va demasiado en ello. Su obra será un arma y su ciencia un instrumento para ganar combates y asaltar trincheras.

Quiere decir todo esto que, junto al puro aspecto teórico de la obra de Sahagún, encontraremos una serie de objetivos prácticos que le darán sentido. En realidad ambos aspectos, exposición teórica y objetivos prácticos, parecen imposibles de dissociar. Su influencia mutua será constante. La contemplación objetiva de la civilización indígena sugerirá a Sahagún la necesidad de tomar ante ella determinadas medidas prácticas; las tesis de aplicación práctica, a su vez, influenciarán en la descripción histórica.

Que no escriba Sahagún por mero y desinteresado afán científico es cosa que él mismo proclama. "A mí me fué mandado por santa obediencia de mi prelado mayor que escribiese en lengua mexicana lo que pareciese ser útil para la doctrina, cultura y manutención (mantenimiento) de la cristiandad de estos naturales de esta Nueva España, y para ayuda de los obreros y ministros que los doctrinan" (I; 1) Prácticos, concretos son pues sus motivos. Estos influenciarán definitivamente en la estructura y carácter de la obra. Pretenderá convencer al lector de determinadas tesis cruciales y dejar plasmados en su espíritu tangibles efectos. Así, su personal interpretación y su objetiva descripción de la civilización azteca estará motivada en gran parte por los fines concretos que persigue; sumisa, presentará la faceta que estos exijan -

de ella. No que acusemos a Sahagún de alterar arbitrariamente la historia en provecho de sus tesis, aunque sí lo culpemos - de más inocente pecado: el de hacer destacar, consciente o inconscientemente, determinados aspectos de la civilización - azteca, dejando en sombra o pasando de largo sobre otros, de modo de presentarnos una imagen histórica que se acople y sirva perfectamente a sus intenciones prácticas.

La obra principal de Sahagún presenta una estructura general fácilmente denunciabile. A grandes rasgos acúsanse en ella un preámbulo general y tres partes fundamentales que se distinguen entre sí por su carácter expositivo, por su punto de vista teórico y por los distintos objetivos prácticos a que responden. Abarca el preámbulo el "Prologo", la "Dedicatoria" y la "Introducción" del libro I. La primera parte, los cinco primeros libros; los libros VI a XI la segunda y el libro XII constituye la tercera.

La primera parte se dedica a la religión mexicana. En esta es en donde vimos expuesta su personal interpretación basada en sobrenatural punto de enfoque. Al lado de la faceta teórica, doctrinal, encontramos fácilmente un reverso tejido por motivos e intenciones prácticas, por propósitos apostólicos. Ambas facetas muévense en idéntico orden de ideas, el del pecado y la gracia. En cada libro, centrando la exposición teórica, encontramos "Prólogos" y "Comentarios" que nos recuerdan las intenciones del autor. Tal parecería que necesitara cada uno justificar su aparición en una utilidad apostólica inmediata, sin la que quizás carecería de todo sentido y valor. Así, la exposición del olimpo azteca en el primer li-

bro aparece encuadrada entre una "Introducción" en que se revela la necesidad de conocer los males (la religión azteca en nuestro caso) para lograr curarlos, y un "Apéndice" en que se exhorta a los indígenas al repudio de Satanás y se les muestra la maldad de su idolatría; diagnóstico y terapéutica se agregan en descubriendo la enfermedad. El segundo libro, dedicado a fiestas y ceremonias, no se vé libre tampoco de su correspondiente "Exclamación", destinada a recalcarlos, por miedo de nuestro olvido, su bestial crueldad. El libro tercero es aún más explícito; antes de la exhibición de la teogonía - tecnocha, nos recuerda en un "prólogo" que sólo se la presenta con el doble objeto de denigrarla a los ojos del indio para que, en viéndola desnuda, la rechace, y de prestar al misionero armas para el combate. La descripción del calendario, en el libro IV, que podría encandilarnos con su arte y precisión, tiene buen cuidado de encuadrarse entre "Apéndice" e "Introducción", quienes nos pondrán en guarda contra su sentido siniestro. El quinto libro, por fin, no se atreve a exponernos sus prácticas adivinatorias sin advertirnos previamente, en el eterno "Prólogo", que tal saber sólo se alcanza por vía vedada y prohibida por Dios.

Vemos como nunca se pierde la ocasión de dirigir -- la exposición al objetivo trazado por el autor. Y el relato se adapta perfectamente a éste sirviéndole de base y confirmación. Así la faceta que presente la religión se verá determinada como en seguida veremos por el zelo apostólico del autor.

Dirigese el libro de Sahagún a un público doble: indios y misioneros. Quiere escribir lo que sea de utilidad: --

1o. "para la doctrina, cultura y manutención (mantenimiento) de la cristiandad de estos naturales de esta Nueva España" y 2o. "para ayuda de los obreros y ministros que los doctrinan" (I; 1). Para lograr el primer fin ¿qué mejor que presentar la religión azteca en su aspecto perverso y abominable para que, al verla tal, el indio la aborrezca? "A este propósito —nos dice llanamente el autor— en este tercer libro se ponen las fábulas y ficciones que estos naturales tenían acerca de sus divinidades, porque entendidas las vanidades que ellos tenían por fé a cerca de sus mentirosos dioses, vengan más fácilmente por la doctrina Evangélica a conocer el verdadero Dios, y que aquellos que ellos tenían por tales, no lo eran, sino --- diables mentirosos y engañadores" (I; 285). Sahagún se propone disipar a la sombra que tenían por dioses, haciendo ver su auténtica realidad; bastará con que vea que lo que adoraba -- era una pura apariencia, una falsa imagen proyectada por Sa-- tán, para que el indio reconozca su engaño. "Ni tampoco habrá oportunidad para que sus satelites entonces engañen a los fig-- les y a los predicadores, con dorar con mentiras y disimula-- ciones las vanidades y bajezas que tenían acerca de la fé de sus dioses y su cultura; porque parecerán las verdades puras_ y limpias, que declaran quienes eran sus dioses, y que servicios demandaban, según se contiene en los libros arriba di--- chos" (I; 285). Cura de alucinaciones por conocimiento de la verdad.

Al misionero ayudará también la obra de Sahagún en gran manera. Le mostrará las enfermedades espirituales del in-- dio, haciendo incapie en su idolatría, para que el misionero_

pueda ponerles remedio; "puesto que los predicadores y confesores, médicos son de las almas, para curar las enfermedades espirituales conviene que tengan experiencia de las medicinas y de las enfermedades espirituales: el predicador de los vicios de la religión para enderezar contra ellos su doctrina, y el confesor para asaber preguntar lo que conviene, y saber entender lo que digeren tocante a su oficio.... Para predicar contra estas cosas, y aún para saber si las hay, es menester saber cómo las usaban en tiempo de su idolatria" (I; 9) (Cfr. también: I; 594; 671; II, 9 etc.). Podrá así el indio encontrar medicina cuando la busque (I; 413). Por otro lado, presentará las virtudes morales "según la inteligencia y práctica y lenguaje que la misma gente tiene de ellas" (II; 171) para -- que pueda el predicador amonestarlos eficazmente. Por fin, su libro proporcionará al sacerdote las armas necesarias por si resurge la idolatria; "que el demonio ni duerme, ni está olvidado de la honra que le hacian estos naturales "y que está esperando conyuntura para si pudiese volver" al señorío que ha tenido, y fácil cosa sería para entonces despertar todas las cosas que se dice estar olvidadas acerca de la idolatria; y para entonces bien es que tengamos armas guardadas para salirle al encuentro" (I; 285).

Desde las primeras líneas del libro VI, en cambio, nos encontramos un cambio completo de tono. Al matiz hostil de la primera parte, sucede insensiblemente un lenguaje elogioso, favorable a la civilización azteca. Para quien se haya penetrado del espíritu que anima la primera parte, el título mismo del libro con que comienza la segunda, deberá parecerle

significativo: "De la Retórica y filosofía moral y teología - de la gente mexicana —reza el título— donde hay cosas muy curiosas tocantes a los primores de su lengua, y cosas muy delicadas tocante a las virtudes morales" (I; 443). El cambio de matiz se irá haciendo más patente conforme avanza la lectura. Ya no encontraremos más denuestos o exhortaciones; "diablos" y "condenados" parecer haber huido definitivamente del relato. Apenas si en algunos "Prólogos" (libros VII y X) se nos recuerda todavía su culpabilidad y ceguera, pero aún entonces, van las acusaciones acompañadas de disculpas. A la interpretación personal de Sahagún sucede una descripción objetiva y serena que habrá de campear en toda la segunda parte. El autor parece hacerse a un lado y dejar que la civilización indígena se presente a sí misma. Fluye el relato y va dejando en nuestra mente la huella de una admiración honda y sincera ante el indio; hasta que se destaca completa, en grandiosa lucha, una civilización de gran elevación y virtud. Es en estos libros donde se expone la civilización, historia y naturaleza geográfica del Anáhuac, todo desde su dimensión natural y humana. Sólo en el libro X se expone largamente la reacción personal del autor ante tal civilización. La "relación del autor digna de ser notada" (II; 241 ss.) parece vertebrar y dar sentido a toda la parte segunda de la obra. Allí se nos presenta la civilización indígena como un gran edificio educador, destinado a mantener al indio en la virtud a pesar de sus naturales inclinaciones (Cfr. pg. 20 ss.). Después de comparar el rigor y austeridad del régimen social azteca con su actual modo de vida establece su tesis fundamental: el español des-

truyó totalmente el "regimiento" que el indio tenía; perdiéronse sus costumbres y se aniquiló su estructura social para --- reemplazarla por otra totalmente distinta. Sujetas como estaban sus inclinaciones personales por costumbres y leyes, al romperse estas, el indio cayó en el vicio, la sensualidad y la pereza. Y Sahagún aboga entonces por una vuelta al sistema educativo y social semejante al que los rigiera en su gentilidad. Ese es el único apropiado régimen de vida para el indio; una vez destruida la idolatría que era lo que más importaba, habremos de inspirarnos en él para educar al indio en los nuevos preceptos. La influencia de esta tesis central se adivina en toda la segunda parte del libro, podríamos incluso preguntarnos si toda esta no tiene por primordial objeto el demostrarla. Tiende la descripción de Sahagún a revelarnos los maravillosos efectos que logró el indio con la rigidez de sus leyes y organización social. Manera esta la más convincente de mostrarnos la urgencia de aplicar su tesis al problema indígena. Así el mundo indio, desde su aspecto natural presentará la faceta que mejor acople a los propósitos del misionero.

El último libro de la obra no encaja debidamente en ninguna de las dos partes anteriormente citadas. Las dificultades del autor para encontrarle lugar adecuado en la obra, serían quizá manifestación de esta originaria inconformidad. -- Marca el libro el momento de la entrada de América en la Historia Universal: la Conquista. En ella aparece la doble dimensión del maravilloso suceso: intervención providencial para lograr el divino designio y azoro natural del indio ante el regreso de su dios Quetzalcóatl. Revelación de América en la

Historia que rige la Providencia, por un lado, visión propia del indio ante su mundo propio, por el otro; los dos puntos - de vista confluyen en el acontecimiento central de América.

En resumen: encontramos la Historia de Sahagún desgajada en dos vertientes. La primera parece conducida hacia - una meta práctica: convencer de la necesidad de destruir la - religión aborígen y de guardarse contra sus insidias. La segunda persigue meta bien distinta: convencer igualmente de la necesidad de una vuelta a las sabias leyes naturales del indio. De ahí que, inconscientemente, aparezca el mundo indígena en valoraciones tan diversas según se le considere desde - una u otra meta. En lo natural habrá que respetar sus leyes y el orden de su sociedad que se nos manifiesta con bellos colores; en lo sobrenatural habrá que destruir la mancha idólatra que se nos revela perversa y demoníaca.

La perspectiva de Sahagún gravita pues sobre dos - polos. Por un lado se contempla América en su relación con la Historia y cultura universales; por el otro, el hombre americano en sus vicisitudes y creaciones propias. Desde el primero se incardinará América en una filosofía de la historia - -de raíz sobrenatural- y se la juzgará según el criterio - religioso revelado: es el polo sobrenatural. Desde el segundo, se contemplará al hombre americano creando espontánea y - libremente su civilización: por lo natural. Dos mundos distintos se crean sobre el mismo continente: condenable aquel por Dios y por la Historia, mundo en pecado, verá su destrucción próxima; humano y natural éste, deberá ser respetado. Por ello, será menester denigrar al priquero, mostrarlo en toda su abyección

ción y engaño; mientras se ensalva y respeta al segundo.

Hay un momento en que estos dos mundos parecen entrar en colisión; es el instante en que la ciencia puramente humana aspira a alcanzar sobrehumanas alturas. Cuando tal sucede el criterio sobrenatural deberá prevalecer, según Sahagún, sobre el natural.

Fueron los Toltecas, sabios en "astrología natural". Compusieron un calendario de gran precisión y "también inventaron el arte de interpretar los sueños, y eran tan entendidos y sabios, que conocían las estrellas de los cielos y les tenían puestos nombres y sabían sus influencias y calidades: sabían asimismo los movimientos de los cielos, y esto por las estrellas" (II; 280). Enseñaron los Toltecas su arte a los demás pueblos del Anáhuac que, en poco tiempo, llegaron a ser tan sabios como ellos. Pero no conforme con su saber natural, quiso el indio conocer lo oculto y misterioso, aquello que solo a Dios pertenece revelar. Poseído por la hybris, desprovisto de la Revelación, la raza caída buscó caminos vedados de saber y llamó en su auxilio a los poderes diabólicos. Fué esta consecuencia del estado en que quedó el hombre después de cometido su primer pecado y de su desordenado e insaciable deseo de saber. "Como por el apetito de mas saber nuestros primeros padres merecieron ser privados de la ciencia que les fué dada y caer en la muy oscura noche de la ignorancia en que a todos nos dejaron, no habiendo aún perdido aquel maldito apetito, no cesamos de porfiar en querer investigar por las o por nefas, lo que ignoramos..... por vías no lícitas y vedadas procuramos saber las cosas que nuestro Señor Dios no es -

servido que sepamos, como son las futuras y las cosas secretas", (I; 413). Así llegaron los indios a aprender, de boca de Satán, algunos conceptos sobre el mundo, tal la idea del eterno retorno a cuyo sujeto nos dice Sahagún: "esta proposición es de Platón, y el diablo la enseñó por aca, porque es errónea, es falsísima, es contra la fé" (I; 661) (9). Infectó se igualmente su medicina y muchos médicos pactaron con Satanás para alcanzar oculta sabiduría (Cfr. por ej. II; 209). Pero donde más nota Sahagún este salto soberbio de lo científico a lo sobrenatural es en su "arte adivinatoria" que otros llaman "calendario". Este falso calendario estaba enderezado a vaticinar el porvenir partiendo de los signos de nacimiento. Contenía "invocaciones al demonio" y otros mil artificios para alcanzar un saber vedado. En realidad, no se basaba en ninguna ciencia natural, era una ciencia creada expreso por el demonio quien se las legó por menos de Quetzalcoatl (I; 335; 401 ss.) La astrología, en boga en Europa, tiene fundamento en planetas y constelaciones, por tanto, cierto fundamento científico; no sucede lo mismo con este "arte adivinatoria" que no presenta "ningún fundamento de astrología natural" y que siguese o fúndase en unos caracteres y números en que ningún fundamento natural hay, sino sólomente artificios fabricados por el mismo demonio; ni es posible que ningún hombre fabricase, ni inventase este arte, porque no tiene fundamento en ninguna escritura, ni en ninguna razón natural". (I; 409). Será necesario por tanto destruirla. La razón del indio abandona sus cauces naturales y, al llegar a lo sobrenatural, se condena a su propia destrucción. Al igual que en su calenda--

rio, verá caer aniquiladas todas sus creaciones que llegaran a alcanzar significado sobrenatural.

6. ¿Destrucción o adaptación?

Tal es el mundo contradictorio, rico, pleno de hermosuras y virtudes, cargado de maldades y pecados que se revg la al misionero.

Y es en ese mundo donde deberá él realizar el combate de su vida, aquella única lid que importa, la de la salvación del alma. Implantar el reino de Cristo en tierras de Satán: empresa ardua la suya; tanto que no admitirá vacilaciones ni compromisos. Acecha el demonio sediento de presa. En cada templo, en cada piedra esculpida por laboriosas manos -- aztecas, esconde el diablo su repulsiva faz y seduce, a hurtadillas, las conciencias. Habrá que quitarle al demonio hasta sus últimos reductos. La guerra será sin cuartel, sin esperanza de paz, sin posible tragua. Entre pecado y gracia no cabe entendimiento, y la victoria deberá ser total, pues que todo nos va en ello. Lo que en el indio presente sentido sobrenatural, lo que en él nos recuerde algo diabólico, deberá ser arrasado, aniquilado sin remedio. Y nuestro misionero formará brigadas de jóvenes catecúmenos que, inflamados de religioso zelo, se dedicarán a derrumbar satánicas fortalezas. "Criábamos a los hijos de los principales dentro de nuestras escuelas -- reza el parte de guerra -- allí los enseñábamos a leer, escribir y cantar, y a los hijos de los plebeyos, los enseñábamos en el patio la doctrina cristiana; juntábanse gran copia de ellos, y después de haberse enseñado un rato, iba uno o --

dos frailes con ellos, y subíanse en un Cu, y derrocábanlo en pocos días, y así se derrocaron en poco tiempo todos los Cúes, pues no quedó señal de ellos, y otros edificios de los ídolos dedicados a su servicio. Estos muchachos sirvieron mucho en este oficio, los de dentro de casa ayudaron eficazmente para extirpar los ritos idólatricos que de noche se hacían....." (II; 248). Y nos cuenta ingénuamente Sahagún, como caían los neófitos sobre sus compatriotas paganos y cómo amorosamente metíanlos a palos en el cielo; "y en la hora conveniente iban con un fraile o dos, sesenta o cien criados de casa, y daban secretamente sobre los que hacían alguna cosa de las arriba dichas, como es idolatría, borrachera o fiesta, y aprehendíanlos, y llevábanlos al monasterio, donde los castigaban y hacían penitencia, los enseñaban la doctrina y los hacía ir a los matines a la media noche y se azotaban, y este por algunas semanas, hasta que ellos estaban ya arrepentidos de lo que habían hecho, y con propósito de no hacerlo más, y así salían de allí catequizados y castigados, y de ello tomaban ejemplo los otros, y no osaban hacer semejante cosa, y si la hacían luego caían en el lazo, y los castigaban como dichos es" (II; 248). Hasta que cobrara tal pánico la gente a esos siervos del Señor, que ni siquiera osaban oponerles resistencia. "Y de esta manera —concluye Sahagún— se destruyeron las cosas de la idolatría" (II; 249).

Pero esta fué tan sólo una escaramuza ganada. El demonio no dormía. Los misioneros llegaron a perder el temor a la idolatría; confiaron demasiado y sus armas cayeron; prohibióse a los religiosos prender y castigar idólatras y vol--

vieron éstos a sus fiestas y borracheras paganas. En loor de Satán seguían cantando sus tristes cantares y en sus bailes y fiestas palpitaba aún, bajo católica máscara, su ancestral -- añoranza; "y aún en los bailes y areytos se hacen muchas de -- sus supersticiones antiguas y ritos idolátricos; especialmente donde no reside quien los entienda" (II; 250). Aferrados -- al poder de Lucifer, o, prendidos quizás de su íntimo demonio, los indios siguieron adorando creaturas esculpidas de sus manos, bajo el disfraz de santos importados. Veneraron a To---- nantzin, la madre Cihacōatl, bajo el manto de la Virgen y a -- Tocitzin en las arrugas de Santa Ana; y a Tezcatlipoca, siguieron adorando su capa del casto Evangelista (II; 481-3). En suma, que la guerra debe proseguir sin decaer las armas, porque hasta ahora es poco el fruto de victoria; tan poco que a veces el soldado se deja llevar de su --- tristeza y piensa acenso, pesimista, en la derrota. La dificultad de plantar la fé es muy grande y muy honda la resistencia del indio. "De manera que podemos tener bien entendido, que -- con haberlos predicado más de cincuenta años, si ahora se quedasen ellos a sus solas, y que la Nación Española no estuviese de por medio, tengo entendido, que a menos de cincuenta -- años, no habría rastro de la predicación que se les ha hecho" (II; 490).

Por eso no habrá que dejar las armas; antes al contrario, habrá que aprestarse a servirse de ellas. Y las mejores serán el conocimiento del indígena. Es quizás por falta -- de ese conocimiento que el demonio aún se disfraza en las costumbres del indio, burlándose en cara de los misioneros. Acep

tan estos ritos, devosiones e ideas demoníacas tomándolas por inofensivas o cristianas. Tal sucedió según vimos, con su calendario adivinatorio, tal acontece con sus cantares, fiestas o devosiones ya mencionadas. Si hubieran conocido los predicadores la religión indígena podrían localizar la enfermedad, -teniendo a la par, a mano el remedio.

Para poder destruir una enfermedad precisa el médico conocerla. Y esto, que es verdad para los males del cuerpo, también lo es para los del alma. "El médico—recuerda Sahagún desde el principio de su obra— no puede acertadamente aplicar las medicinas al enfermo, sin que primero conozca de qué humor, o de qué causa procede la enfermedad; de manera que el buen médico conviene sea docto en el conocimiento de las medicinas, y en el de las enfermedades, para aplicar convenientemente a cada enfermedad la medicina contraria: puesto que los predicadores y confesores, médicos son de las almas, para curar las enfermedades espirituales, conviene que tengan experiencia de las medicinas y de las enfermedades espirituales....." (I; 9). Por eso dará él a conocer la civilización indígena minuciosamente, por eso nos describirá todas sus ideas y costumbres; para que el médico pueda establecer sobre ellas adecuada terapéutica. El conocimiento del indígena, el método de su curación incluso, deberán basarse en cierta aparente adaptación para con éste. Habrá que conocer al indígena no tal y como nosotros quisiéramos que fuera, sino tal y como es realmente. Y Sahagún no basará su historia en dimes y diretes sino que irá a preguntar a los indios, dispuesto a transcribir fielmente sus respuestas. Para conocer sus pecados, será nec

sario también aprender su lengua. Y habrá que tener en mente sus peculiares costumbres e ideas morales con tal de conocer las intenciones y significados de sus actos. Por falta de estos conocimientos erraron tantos misioneros en la administración de los sacramentos; como aquel que, en la confesión, mal interpretaba al indio que le pedía una cédula para justificar se ante la justicia, según acostumbraba en su "confesión" pagana. Que "este embuste casi ninguno de los religiosos ni clérigos entienden por donde va, por ignorar la costumbre antigua que tenían según que arriba está escrito; más antes piensan que la cédula la demandan, para mostrar como está confesado - aquel año" (I; 36). Igualmente es indispensable conocer las erróneas ideas que profesaban, so pena de engañarse sobre sus intenciones (cfr. por ej. I; 65 o II; 248).

Nuestro historiador presentará lo indígena en su lenguaje propio. Ejemplo claro de su método el libro X donde nos expone "las virtudes morales, según la inteligencia y práctica y lenguaje que la misma gente tiene de ellas" (II; 171). - Dirigiéndose obviamente a los misioneros, presenta los más comunes ideas y deseos de los aztecas con el fin de que aquellos las estudien y puedan mejor realizar su labor.

Pero no nos engañemos demasiado sobre el alcance de esta "adaptación" a lo indígena. No se trata de una concesión recíproca por parte de las dos culturas que se enfrentan, con tal de lograr mutuo entendimiento. Tampoco se habla de un intercambio o donación dual en que los dos términos, receptores y dadores a la vez, acoplaran sus puntos de vista. El médico nada tiene que recibir del paciente; por el contrario, deberá

precavarse cuidadosamente contra un posible contagio. No puede la salud hacer concesiones a la enfermedad. De la única adaptación de que podrá hablarse frente a una dolencia, será de conocerla para en seguida exterminarla. El médico, en nuestro caso, ni siquiera será deudor al padecimiento de nuevos conceptos o categorías mentales que, surgidas de su estudio, le posibilitaran para destruirlo; le bastará tratar el nuevo caso de enfermedad conforme a las leyes generales de su ciencia ya constituida, para dar con diagnóstico y terapéutica. -- Así la religión salutífera en nada tendrá que modificarse para dispensar su gracia; nada le aportará la religión satánica, ni siquiera el prestarle ocasión para una adaptación, accidental fuera, a circunstancias nuevas.

Pero la adaptación que, en su sentido propio, parece estar vedada a la religión, se revelará incluso necesaria en otros terrenos. De ayo y para ser coherentes con las tesis de Sahagún, si bien el mundo sobrenatural del indígena deberá parecer, no tendría porqué sucederle lo mismo a su mundo natural. Podría éste ser respetado y conservado en todo. Pero ¿era esto realmente posible? Lo sobrenatural embebía tan profundamente todos los aspectos de la civilización indígena que resultó imposible hacer una clara distinción entre lo pecaminoso y lo limpio de mancha. Grano y paja estaban aquí tan íntimamente mezclados que la cosecha era imposible. El mundo natural del indígena no podrá sobrevivir a la destrucción del sobrenatural. No eran más que dos caras de idéntica substancia; aniquilada la una tendría que desaparecer la segunda. -- Sahagún ve esto claramente; tanto que reconoce que la destrug

ción total del orden y cultura indígenas era inevitable. "Por que ellos (los españoles) —nos dice con un dejo de amargura— derrocaron y hecharon por tierra todas las costumbres y maneras de regir que tenían estos naturales, y quisieron reducirlos, a la manera de vivir de España, así en las cosas divinas como en las humanas, teniendo entendido que eran idólatras y bárbaros; perfióse todo el regimiento que tenían; necesario —fué destruir todas las cosas idolátricas, y todos los edificios, y aún las costumbres de la república, que estaban mezcladas con ritos de idolatría, y acompañados con ceremonias y supersticiones, lo cual había casi en todas las costumbres que tenía la república con que se regía, y por esta causa fué necesario desbaratarlo todo, y ponerlos en otra manera de política, de modo que no tuviesen ningún resabio de cosas de idolatría" (II; 243). Así, al destruir la idolatría, destruyóse —también aquella magnífica sociedad que, según vimos, había alcanzado alto grado de virtud y sabiduría. La organización social perfectamente adaptada a las tendencias sensuales y viciosas del indio (cfr. pg. 20 ss.), fué substituída por otra que le era ajena. A la austeridad, rigor y diligencia de su antiguo régimen, sucedió la blandura, dejadex y liberalidad del nuevo. Así el indio cayó en la sensualidad, la pereza y el vicio que antes frenara gracias a su austeridad. Criábanse antaño con todo rigor, en comunidad en el interior de sus templos. El régimen autoritario al que todo azteca estaba sujeto, y su vida comunal, ponían freno a las naturales pasiones. Ahora, en cambio, educados en el seno de la familia, regidos por un régimen individualista que no ya comunal, atenídos a —

leyes de mucha mayor elasticidad y benignidad, no encuentran los indios el ambiente social requerido para mantenerlos en la virtud. Resultado de todo esto que: "los padres y las madres_ —nos dice Sahagún— no se pueden entender con sus hijos e hijas, para apartarlos de los vicios y sensualidades que esta tierra cría; buen tino tuvieron los habitantes de esta región antiguos, en que criaban sus hijos e hijas con las potencias de la república, y no les dejaban criar a sus padres; y si aquella manera de regir no estuviera tan inficionada con ritos y supersticiones idolátricas, parece que era muy buena" (II; 245). El régimen social —se adivina que piensa Sahagún— debe de estar adaptado a la natural tendencia e inclinaciones de los hombres que en esa región se crían, así, a aquellas tierras —como la América— en que las constelaciones o el clima generan malignas inclinaciones, será absurdo implantar regímenes sociales que sólo convendrían a latitudes más benignas. El régimen social deberá, en cada región, obviar la acción de la naturaleza; y "es una gran vergüenza nuestra —clama Sahagún— que los indios naturales, cuerdos y sabios_ antiguos, supieron dar remedio a los daños que esta tierra imprime en los que en ella viven, obviando a las cosas naturales con contrarios ejercicios, y nosotros nos vamos al agua —abajo de nuestras malas intenciones; y cierto que se cría una gente así española como indiana, que es intolerable de regir, y pesadísima de salvar" (II; 245).

¿Cuál será entonces el régimen apropiado para el indio después de su conquista? Sólo podrá ser un régimen austero, autoritario, que prescriba al indio una educación comunal

rígida, en una palabra, un régimen en todo semejante al que creara el indio en su gentilidad. Para terminar cuanto antes con los desenfrenos que la sociedad importada de España ha -- causado en el indio ¿no sería posible volver al régimen so-- cial asteca? Desde luego que no podríamos volver a nada de -- lo que en él estuviera infectado por el pecado, a nada de lo que tuviera origen o sentido diabólico, pero ¿podremos inten-- tar la reconstrucción de aquello que era una pura creación hu-- mana y natural? En otras palabras ¿será posible resucitar el mundo natural del indígena, dejando en su sepultura al sobre-- natural? Cree Sahagún que sí. Oigamos su sospecha: "Si aque-- lla manera de regir no estuviera tan inficionada con ritos y supersticiones idolátricas, paréceme que era muy buena; y si limpiada de todo lo idolátrico que tenía, y haciéndola del to-- do cristiana, se introdujese en esta república indiana y espá-- ñola, cierto sería gran bien, y sería causa de librar así a -- la una república como a la otra, de grandes males y trabajos_ a los que las rigen". (II; 245)

Seguramente que cualquier interesado lector, en lig-- gando aquí preguntaría ¿pero no se está contradiciendo Saha-- gún? ¿cómo es posible que cuando acaba de reconocer que lo -- idolátrico infiltraba en tal forma la "policia" indígena que -- fue imposible destruir lo uno sin atentar contra lo otro, pre-- tenda ahora reconstruirla sin implicar, por ello, una recaída en lo demoníaco? La sólo posibilidad de que tal objeción se -- plantee, nos hará ya sospechar que la reconstrucción que pro-- pugna nuestro franciscano no podrá ser total. Es evidente que -- será imposible resucitar la sociedad indígena en sus rasgos -

fundamentales, con su sentido propio y sus hondos alcances religiosos hasta que punto y en que forma tratará pues Sahagún de resucitarla?

Sahagún, hombre práctico, no sólo incitará a volver a ciertas formas de policía indígena sino que él mismo pondrá el ejemplo. "A los principios —nos dice— como hallamos que en su república antigua, criaban los muchachos y muchachas en los templos, y allí los disciplinaban y enseñaban la cultura de sus dioses y la sujeción a su república, tomamos aquel estilo de criarlos en nuestras casas, y dormían en una que para ellos estaba edificada junto a la nuestra, donde los enseñábamos a levantarse a la media noche, y a decir los maitines de nuestra Señora; y luego de mañana las horas, y aún los enseñábamos a que de noche se axotasen y tuviesen oración mental" (II; 245). Fray Bernardino traduce pues las formas educativas paganas a sus semejantes cristianas. Quienes antaño se educaran en Tepochcalli o Calmecac, habrán de hacerlo ahora en su equivalente católico: el monasterio. Las antiguas doncellas del Calmecac, por su parte, convertiránse en recatadas monjitas: "También se hizo experiencia en las mujeres para ver si como en el tiempo de la idolatría había monasterios de ellas, que servían en los templos y guardaban castidad, serían hábiles para ser monjas y religiosas de la religión cristiana y guardar perpetua castidad; y a este propósito se hicieron monasterios y congregaciones de mujeres..... (II; 246).

Se ve claramente cual es el carácter de la "resurrección" de lo indígena. Es evidente que sólo podrá realizarse -

en el seno del "regimiento" castellano y su alcance se verá -
 limitado a aquellas formas que sean compatibles con éste. Más
 aún: no resucitarán propiamente las instituciones o leyes so-
 ciales a aztecas —absurda sería tal pretensión— sino que se
 implantarán las formas sociales castellanas que más se aseme-
 jen a aquellas. No será necesario crear una forma nueva de edu-
 cación o policía para el indio que correspondiera exactamente,
 dentro del régimen castellano, a su forma antigua; bastará to-
 mar los métodos de educación y policía ya existentes y que --
 sean equivalentes. Se trata, en suma de una traducción de lo
 indígena a lo europeo. Dentro de éste, sin necesidad de modi-
 ficarlo sensiblemente, se tomarán aquellas expresiones cultu-
 rales que más se acerquen o asemejen a las indígenas que pre-
 tenden traducir.

La adaptación que se pide, sólo será posible por la
 conversión de las formas culturales del mundo del pecado en -
 sus formas más semejantes en el mundo de la gracia (10). Será
 una adaptación por simple traducción. Sólo así será toda con-
 taminación imposible. Se logrará así, quizás, resucitar una -
 reproducción aproximada de lo que fuera el mundo natural indí-
 gena, sin caer por ello en el peligro de resucitar también --
 sus implicaciones religiosas propias. La traducción tomará --
 pues las formas sociales indígenas vaciándolas de su conteni-
 do pagano. Y podríamos preguntarnos si no perderán todo su --
 sentido al sufrir operación tan radical. Carentes de su pro-
 pia dimensión religiosa, desposeídos de la peculiar cosmovi-
 sión que los creara ¿qué sentido podrán conservar las puras -
 formas sociales vacías? Parecería que al traducirse a formas

sociales originarias de distinta mentalidad, el tipo de educación y vida indígenas, hubiera de perder toda razón de ser y fuera incluso inaplicable.

Algo de esto es lo que parece adivinar el propio -- Sahagún cuando examina las causas del fracaso de sus monasterios. Ciertamente se debió fundamentalmente, según su opinión, al descuido y excesiva confianza de los misioneros (cfr. II; 247 ss.) Pero también señala como causas del fracaso otras -- dos más significativas: la falta de una adaptación completa a la austeridad de vida del indígena, y la natural incapacidad de éste. La educación en el monasterio, aunque guardara bastante semejanza con el régimen educativo pagano, no pudo traducirlo perfectamente. "Pero como no se ejercitaban en los -- trabajos corporales como solían, y como demanda la condición de su briosa sensualidad, también confían mejor de lo que acostumbraban en su república antigua, porque ejercitábamos con ellos la blandura y piedad que entre nosotros se usa; comienzan a tener bríos sensuales, y a entender en cosas de lascivia, y así los hechamos de nuestras casas para que se fuesen a dormir a las de sus padres" (II; 246). "La blandura y piedad que entre nosotros se usa..." dice Sahagún: esa fué la -- causante del fracaso. El monasterio que respondía a una cristiana cosmovisión, basada en amor y piedad, mal podía ser sucedáneo de aquellos otros bárbaros templos que tan distintos valores religiosos y morales expresaban. Por su parte, parece el indio tener siempre especial dificultad en mantener su secular austeridad y penitencia en los nuevos templos. "Y cierto a los principios --afirma nuestro historiador-- tuvimos --

opinión que ellos serían hábiles para sacerdotes y religiosos y ellas para monjas y religiosas; pero engañónos esta, pues — por experiencia entendimos que por entonces no eran capaces — de tanta perfección, y así cesó la congregación y monasterios que a los principios intentábase; ni aún ahora vemos indicios para que este negocio se pueda efectuar" (II; 247).

Pero le queda al indio una última salida: su asimilación a la nueva cultura. Y Sahagún, que, como buen español, cree firmemente en la bondad intrínseca de la naturaleza humana, tendrá fé inquebrantable en la posibilidad de que el indio se cultive y cristianice. "Tenemos por experiencia — dice refiriéndose a los indios — que los oficios mecánicos son hábiles para aprenderlos y usarlos, según que los españoles los usan, como son oficios de geometría, que es edificar, pues los entienden y saben, y hacen como los españoles el oficio de albañilería, cantería y carpintería; también los oficios de sastres, zapateros, sederos, impresores, escribanos, lectores, contadores, músicos de canto llano y de canto de órgano, tañer flautas, chirimías, sacabuches, trompetas, organos; saber gramática, lógica, retórica, astrología, y teología; todo esto tenemos por experiencia que tienen habilidad para ello, y lo aprenden, lo saben y lo enseñan, y no hay arte alguna, que no tengan habilidad para aprenderla y usarla". (II; 241 cfr. también: I; 14). Y Sahagún se pondrá a enseñar letras y gramática, a introducir a sus hermanos indios en las bellezas de los clásicos, ante burla y pasmo de sus compatriotas. "Los españoles y los otros religiosos que supieron esto, refanse mucho y hacían burla, teniendo por muy averiguado que

nadie sería poderoso para poder enseñar gramática a gente tan inhabil; pero trabajando con ellos dos o tres años, vinieron a entender todas las materias del arte de la Gramática, y a hablar latín, entenderlo y escribirlo, y aún hacer versos heroicos. Como vieron esto por experiencia los españoles seglares y eclesiásticos, espantáronse mucho de cómo aquellos se p[ue]do hacer" (II; 251). Fué tanta su fé en el hombre que se propuso enseñar al indio Teología y Sagrada Escritura, sin temor a que cayeran en la heregia. Ante el escándalo de eclesiásticos pecados, defiende Sahagún la capacidad del indio para tomar sagrados hábitos. Ejemplo claro que aduce, el colegio de Santiago Tlaltelolco que "ha ya más de cuarenta años que este Colegio persevera, y los colegiales de él en ninguna cosa han delinquido, ni contra Dios, ni contra la Iglesia, ni contra el rey, ni contra su república; mas antes han ayudado y ayudan en muchas cosas a la plantación y sustentación de nuestra santa fé católica, porque si sermones, postillas y doctrinas se han hecho de la lengua indiana que puedan parecer, y sean limpios de toda herejía, son los que con ellos se han compuesto; y ellos por ser peritos en la lengua latina, nos dan a entender las propiedades de los vocablos, y las de su manera de hablar, y las incongruidades que hablamos en los sermones, o escribimos en las doctrinas; ellos nos las enmiendan y cualquier cosa que se ha de vertir en su lengua, si no va con ellos examinada, no puede ir sin defecto, ni escribir congruamente en la lengua latina, en romance, ni en su lengua" (II; 253).

Vislumbra Sahagún para el indio seguro camino: la -

asimilacion. Quizás sea esta la única solución coherente a la problemática que América planteara a Sahagún; tal vez sea la única consecuencia natural y lógica de su personal punto de vista. El indio, destruido en su mundo propio, acorralado por un saber extraño, verá dibujarse por fin una postrer vía -- abierta: su asimilación. Y, como en la palabra evangélica, el indio se perderá a sí mismo con tal de alcanzar su único posible camino de salvación.

101. ...

102. ...

103. ...

NOTAS AL CALCE DEL CAPITULO 2.

- (1) Historia General de las Cosas de Nueva España; Ed. Nueva España; México 1946; T. I; p. 67.- En lo sucesivo citaremos anteponiendo el número del tomo, en romanos, al de la página en arábigos.
- (2) Diabolo tenaz este del sexo bello, pues que aún después de la conquista andaba haciendo de las suyas. En tiempos del segundo gobernador de Tlaltelolco, "este diablo que en figura de mujer andaba, ya parecía de día y de noche, y se llamaba Cihuacóatl, comió un niño que estaba en la cuna, en el pueblo Azcapotzalco" (II; 43).
- (3) Un orden racional, "natural" de la historia no empezaría directamente por la relación religiosa; más bien terminaría con ella, en cuanto la considera una de las más elevadas manifestaciones culturales que sólo adquirirá pleno sentido fundándose en manifestaciones culturales inferiores. En Sahagún, en cambio, la religión es punto de partida y parece dar la tónica de toda posterior exposición.
- (4) Apuntemos los importantes corolarios de todo esto. Si se trata de dos religiones y aún de dos pueblos antagónicos ¿habrá alguna posibilidad de entendimiento? ¿cómo podrá un pueblo muerto sobrenaturalmente entenderse con otro viviente sin renacer a la misma vida que este último? Parecería pues que -

sólo podrían entenderse Europa y América cuando ésta reniegue de su pecado.

- (5) Recordemos la tradicional teoría tomista sobre la influencia de astros y constelaciones en el imperio de la voluntad y en las costumbres de los pueblos, según la cual daríanse regiones más aptas que otras para la servidumbre (Regimiento de los príncipes, atribuido a Santo Tomás).
- (6) "Porque sois la imagen de nuestro dios —le recuerda un noble en bellas palabras— y representáis su persona, en quien está descansando y de quien él usa como de una faluta, y en quien él habla, y con cuyas orejas él oye" (I; 493).
- (7) Muchas de estas cualidades que Sahagún atribuye a Texcatlipoca, correspondían en realidad al Tloque Nahuaque, concepto -- que empleaban los Naothas para designar al principio divino su premo. A lo largo de toda la exposición siguiente encontraremos también algunas inexactitudes similares. La analogía con categorías y expresiones occidentales es demasiado patente. Y cabría preguntarse si no cubre púdicamente Sahagún paganas desnudeces con cristianos ropajes, si no presenta a la civilización mexicana discretamente disfrazada a la usanza castellana, con tal de introducir dignamente en la historia al uraño y -- misterioso recién llegado. Pero es éste problema que sólo a -- los especialistas en la materia correspondería disclucidar; -- nosotros nos confesamos incapaces de tal menester. De cualquier manera el problema no interesa directamente a nuestro --

estudio. Nos importa destacar la imagen con que el pueblo mexicana aparece a Sahagún, corresponde o no esa imagen a la realidad. Es nuestro objeto sacar a luz las categorías mentales y la perspectiva propia con que el misionero se acerca al pueblo americano y para ello debemos presentar el mundo indígena que vió y comprendió Sahagún tal y como él lo vió y comprendió.

- (8) Se comprende que no nos referimos aquí a la división y estructura lógica y conciente de la obra, sino a esa más sutil arquitectura que vertebra todo libro, deudora de los presupuestos, a veces inconsciente, que dirigen la pluma. Aquella, a fuer de conciente, resulta casi siempre ficticia; ésta en cambio, nos revela los motivos ocultos del autor, su dimensión humana.
- (9) Nótese en todo lo anterior cierta sospecha del saber profano, como demoníaco; idea, por cierto, muy antigua y muy franciscana.
- (10) Claro está que se trata de una semejanza en lo natural, aquí concretamente, en lo social. Ya sabemos que en lo sobrenatural no hay acuerdo ni semejanza posible entre los reinos de Lucifer y de Cristo.

CAPITULO 3.

LO INDIGENA COMO ELEMENTO TRAGICO

Nuestra interpretación de la obra de Sahagún nos condujo a un aparente callejón sin salida. El mundo indígena se presentaba al franciscano escindido en dos siluetas que difícilmente podían embonar. El perfil natural nos revela un pueblo elevado y sutil, lleno de hermosos conceptos y de recta vida; el sobrenatural, en cambio, nos lo presenta como demoníaco y nefando. Y apenas si en las motivaciones prácticas que descubrimos en la obra de Sahagún, pudimos sospechar la posibilidad de un acoplamiento entre ambas imágenes. Pero la visión teórica sigue escindida y contradictoria. Y puesto que el mismo Sahagún no resuelve expresamente el conflicto, habremos de preguntarnos nosotros cual es la mentalidad peculiar responsable de esa perspectiva. No pretendemos con ello hacer a Sahagún más coherente de lo que fué, ni prestarle un orden o sistema que mal se avendría sin duda con el desarrollo vivido de su propia interpretación histórica. Como en la "Introducción" explicamos, trataremos tan sólo de hacernos presente el tipo peculiar de conciencia histórica que hizo posible la simultánea aparición de perspectivas aparentemente contradictorias. Buscaremos los fundamentos de la historiografía saha-guniana, inexpressos en él, inconcientes quizás, pero exigidos para poder dar razón de ella. Y con ello quizás mostremos tan

bién, en gran parte, el tipo de conciencia que preside los otros escritos indigenistas de su época.

Tanto para Cortés como para Sahagún, es América --- fuente de secretos, de verdades ocultas prestas a revelarse. Y ambos interrogan, perplejos, a la naturaleza y al indio para obtener respuesta. Esperan que el indio les señale su propio enigma. Sahagún transcribe fielmente sus largos discursos y sentencias con el espíritu propio y según las indicaciones que el indio le dicta. El se conduce como simple relator; su actitud ante el azteca es de expectativa, de reconocimiento anticipado. Se dirige pues al pueblo aborígen como a una totalidad individual con sentido propio. Quiere que le revele su mundo, según las significaciones que él mismo le presta. Se ve entonces al indio sumergido en su mundo propio y, en él, - sus actos no tienen otra intención que la que el mismo indio les otorga. Es la visión que corresponde en Sahagún a lo que llamamos "Perfil natural de América", y en Cortés a la "Valoración del Humanista".

En esa primera actitud comprensiva y perpleja, trátase de captar al pueblo indio como una unidad totalizadora y plena de sí, con sentido interior propio. Sus actos se comprenden según la intención que él quiere darles. Se deja que él mismo nos indique el sentido que para sí tiene su mundo; - se le escucha en su lenguaje, antes de juzgarlo desde fuera. - Ante Sahagún el pueblo estudiado trata de reflejar fielmente la imagen que presenta ante sí mismo. Es pues el "pueblo-ante-sí" el que aparece en esta primera visión sahaquniana. Y como tal, se le considera como una individualidad, es decir, como

una realidad radicalmente distinta de otra cualquiera, con sentido interno propio y que no puede medirse desde otros pueblos, sino sólo desde sí mismo.

Por eso aparece justo e inocente. Sus intenciones, — aún en el dominio de la religión, eran casi siempre puras, su voluntad moral recta, la significación de las palabras que dirigían a la divinidad era elevada, el propósito que presidía sus actos de culto bien intencionado. Al transcribir al mundo indígena con su intención propia, Sahagún sólo puede tener — elogios en los labios: está ante un pueblo de elevados propósitos; porque está ante un pueblo condirado en tanto individualidad. La culpa sólo surgirá cuando lo enfrente a una realidad supraindividual.

Porque Sahagún vé también con evidencia como, de — hecho, ese mismo pueblo se encuentra ya sumergido en una realidad más amplia que lo envuelve. De ella no puede escapar, — en ella ha nacido y en ella vive; lo rodea por todos lados como un inmenso mar: es la Historia universal, que engloba al — pueblo indio y que se desarrolla —según cree Sahagún— siguiendo una línea teleológica sobrenatural. El indio vivía — dentro de ella ignorándola. Sólo en la Conquista se le revela; con ella, el indio se da cuenta de pronto de la Historia universal que transcurría en él mismo, sin que lo supiera. Pero — esa Historia está orientada en su curso por la Providencia. — El pueblo azteca estaba ante la preciencia divina sin saberlo y jugaba en sus manos un papel, junto a los demás pueblos. El "pueblo-ante-sí" era también, sin saberlo, "pueblo-ante-la- — Historia".

Quando conoce por fin la realidad histórica que lo trasciende, siente el indio que repentinamente el sentido de su propio mundo cambia. Ante la Providencia todo se integra según el eje valorativo pecado-gracia (Supca. p. 11 y ss). Todo cobra entonces nueva faz, su mundo se reorganiza según un eje distinto, que él desconocía y que no depende de él. Ante esa valoración nueva el indio está inerte, sin defensa, porque no es él quien la realiza. Su mundo adquiere significación -- distinta al que él le había prestado porque ahora son otros -- propósitos e intenciones los que lo vertebran. Se le revela -- que toda su vida y cultura iban en contra de la dirección que proseguía la Historia universal. Esta, regida por el designio divino, choca irremisiblemente con el camino que andaba a solas el indio. Sus propósitos son distintos e incompatibles. -- El azteca va hacia un mundo natural, la Historia hacia un reino de la gracia; el azteca acepta sólo una misión: ensalzar a Huitzilopochtli, el demonio rojo, la Historia sigue otro destino: glorificar al Dios Uno. El sentido del mundo pagano y -- bárbaro del indio se quiebra al topar con el sentido cristiano y civilizado de la Historia universal. Ante ésta, resulta irremisiblemente culpable. Lo que era recto e inocente si se consideraba en su mundo aislado resulta culpable y pecaminoso al ingresar en el seno de la Historia. De ahí el segundo perfil con que se revela tanto a Cortés como a Sahagún (cfr: "Valoración del caballero medieval" y "Perfil sobrenatural de -- América").

¿Cuál es el carácter de esa culpabilidad de América? No es evidentemente interior, ni aparece en un plano de estric

ta individualidad. Si consideramos al pueblo indio como una individualidad aislada, no la descubriremos. Pero lo importante es que tampoco resulta una especie de mombrete que le cuelguen desde fuera y que en nada afecte su ser. No es una designación arbitraria, totalmente ajena a él, que se le adjudicaría gratuitamente y que pudiera rechazar en cualquier momento.

Hemos visto (Supra. 13 ss) que —según Sahagún— — América entra en la Historia universal al ser revelada por la Providencia. Su ingreso se realiza según una dimensión sobrenatural. El rostro "sobrenatural" de América es pues aquel con el que entra a la Historia y destino universales. Y esto es — un rostro pecaminoso y demoníaco. No es una máscara que se añadiera a su verdadera carne, es la faz que adquiere el mismo pueblo, al ingresar a la realidad histórica que dirige la Providencia. De hecho camina la Humanidad en dirección bien distinta de la que seguía el indio, son otros los valores que presiden su curso, bien distintos de los suyos, primitivos y sangrientos. Por su mera aparición en la Historia, niega el indio ese curso, aunque hacerlo no estuviera en sus propósitos, y su negación efectiva queda indisolublemente impresa en su rostro. El ser del indio adquiere una dimensión maligna — que efectivamente le corresponde pues que va en contra de la dirección de la Humanidad regida por Dios mismo. Esa es la dimensión de su ser que resalta a los ojos del hombre que la descubre, y, a la vez, de la misma Providencia que utiliza al descubridor.

De ahí la idea común a Cortés y a Sahagún de que — América nace en cierta forma al ser revelada (supra. p. y). Porque al ingresar en la Historia universal se mani-

fiesta un ser que estaba en ella en estado latente y que esperaba la mirada de la Humanidad para hacerse manifiesto. Esta manifestación presenta dos aspectos, es, ante todo, una revelación en lo natural: Hernán Cortés manifiesta el ser de América como ser-ante-la-Historia, como ser frente a la Humanidad. Pero es, incluso, revelación en lo sobrenatural: Dios mismo manifiesta el ser de América como ser-ante-la-Providencia, como ser en inmediata relación (ya sea positiva o negativa) con la Gracia. Y ambos son sólo aspectos de una misma y única manifestación fundamental: pues la Historia de la Humanidad está regida por la Providencia y Dios toma, por su instrumento, a Cortés (supra. p.). El Conquistador, en el mismo acto, manifiesta el ser americano en su doble aspecto. Pero, en sentido estricto es la misma Providencia quien revela el ser indígena como culpable; Ella lo manifiesta como ajeno a su gracia y como contrario a los designios con que dirige la Historia. Sólo a su luz puede manifestarse su dimensión pecaminosa: Ella es la "luz revelante" del ser americano. Pero el Conquistador, y más tarde el misionero, los encargados de portar esa luz y de dirigirla sobre el pueblo indio. No esmana de ellos, pero sin ellos no ejercería su función manifestadora. Europa es el instrumento providencial, es la "instancia revelante" encargada de aplicar el "criterio" divino que juzga a América y de llevar a cabo la obra iluminadora de la Providencia (1).

A través de la "instancia" europea, la Humanidad entera, la Providencia misma, juzgan el ser americano. Son indirectamente los juicios europeos los que revelan América. La Providencia los utiliza cual instrumento mediador para paten-

tizarla. Pende así América, en su ser mismo, de Europa; no -- porque ésta la cree, sino porque la hace pasar de la sombra a la luz. Desde ahora se sentirá el Nuevo Mundo dependiente, -- sostenido en su realidad misma por Europa, deudor a ella de -- su propio ser.

En suma: presenta América dos superficies en su mismo ser. Una, que llamaremos "interna", escapa como tal a la -- iluminación de la Historia universal y adquiere sentido por -- sus propias significaciones. Otra que rebasa la individualidad para trascenderla hacia una realidad más amplia que la en -- global, la designaremos cara "externa" de su ser, que surge en ella al ser manifestada desde fuera, al ingresar el lo comuni -- tario. La primera es la que corresponde al "pueblo-ante-sí", -- la segunda al "pueblo-ante-la-Historia". Aquella se ordena se -- gún las significaciones propias; esta según las que la Provi -- dencia --a través de la instancia europea le otorga. Por eso en la primera dimensión de su ser el indio aparece inocente, -- en la segunda culpable y demoníaco. Y ambas cualidades le per -- tenecen en propio, pues ambas constituyen parte integrante de su ser.

Creemos que sólo sobre estos supuestos puede enten -- derse la afirmación de Sahagún de que el indio idólatra es -- culpable por "ceguera" (supra. p.). Pues la Divina Provi -- dencia que imprime su marca a la Historia, grava también sus -- signos en la naturaleza misma. Quien supiera leer en esta, po -- dría sospechar sus designios. Y los indios no supieron descif -- rar su sentido verdadero. Por eso, por no saber aclarar el -- mensaje cifrado de la naturaleza, quedaron al cabo al margen_

de la Historia. Si chocan ahora con ella no es por un simple azar contingente. La Providencia les había hablado en términos velados; si hubieran sabido escucharla, otro hubiera sido su destino. Pero fueron sordos y ciegos. Ciegos a la naturaleza en la que hubieran podido leer el verdadero carácter de la superficie "externa" de su ser. Así se extendió su ceguera a su propia realidad: no eran capaces de distinguir la superficie de su ser en que aparecían como demoníacos, y esto porque no sabían o no querían descifrar los mensajes que Dios les ponía por delante. Por su ceguera, fué menester que vinieran -- otros hombres y les revelaran lo que ellos no habían visto en sí mismos. Que el indio hubiera podido entrever su ser ante la Historia a través de un camino indirecto: llegando, por medio de la cifra de la naturaleza hasta la Providencia a la cual -- señalaba, y viéndose reflejado así en la divina mirada. Al -- ver airado o adverso el ceño divino hubiera captado en ese ceño la fealdad de su propio ser; en él se les hubiera manifestado su mancha, aunque ignoraran aún el resto de la Humanidad. Hubieran entonces visto su culpa, la habrían expiado y, a la hora de su encuentro con Europa, su faz no habría sido nefanda sino graciosa.

Pero quien es culpable por estar ciego no lo es según su interna intención. Vive en el pecado sin tener conocimiento de él. Que por la falta del primer hombre seguían los pueblos el pecado sin saberlo. Al conocer la Escritura, toma el indio conciencia del pecado que en él moraba. Así cuando -- el español juzga al indígena según la Ley revelada, no introduce en él un pecado, sólo lo muestra. No crea ni inventa el

ser demoníaco de América, sólo lo coloca ante la luz que lo manifiesta. El ser caído, ciego y corrupto del indio reluce entonces a sus propios ojos. Caen las escamas de sus pupilas y recobra la vista sólo para padecer del espectáculo de su propia culpa. Si el pecado del gentil era ciego, no pertenecía a la esfera de conciencia reflexiva, ni se originaba en una intención aviesa. Radicaba empero en una dimensión real, aunque oculta, de su ser. Al igual que al rey Edipo, el indio pecaba sin saberlo (2).

Su culpabilidad no es pues individual sino "supraindividual", en el sentido de que sólo aparece cuando considero al pueblo en tanto individuo, sujergido en una realidad comunitaria que lo trasciende. No se refiere al fuero interno ni a la intención del acto. Y, por lo tanto, no pertenece a la esfera de la ética; pues que esta sólo ve lo íntimo y sólo se interesa por la buena intención. Es una culpabilidad "supraética" que habrá de introducirnos en otra esfera más alta: la esfera de lo religioso y de lo trágico.

El pueblo indio suyo de la serenidad y la inocencia, mientras se creía aislado en sí mismo, mientras veía cómo el mundo entero se organizaba en su torno y se conformaba al sentido que él quería darle. Pero un día llegó en que se vió envuelto por un impulso extraño cuya dirección y sentido ya no dependían de él mismo. Y ante esa fuerza irresistible que lo invadía y lo arrastraba sintióse condenado, tarado sin remedio. La visión de Sahagún, corresponde a la captación de ese momento decisivo. Vé al indio desde su interior y lo sabe ingente; desde su realidad supraindividual y lo conoce culpable.

Y la tragedia comienza cuando nos damos cuenta de que ambos - puntos de vista corresponden al mismo pueblo; que éste no puede constituirse por uno sólo de ellos. Existe ante sí, pero - también existe ante la Historia y no puede hacer abstracción de ninguna de las dos dimensiones de su ser. Debe reconocerse en la pureza de su intención; pues sería indignidad renunciar a ella. Pero también debe asumir el papel que de hecho --háya lo querido o no-- está representando en la comunidad que lo trasciende y ante los ojos mismos de Dios. Debe hacerse responsable de la totalidad de su ser.

Salida fácil sería el rehusar todo derecho a la Humanidad para juzgarlo, encerrarse en sí mismo y declarar su propio juicio única instancia válida. Pero sería la solución del avestruz. Es quizás la salida de la ética pero no de la tragedia o de la religión. Pues la ética vé su recta intención y lo absuelve; pero la tragedia y la religión ven además lo supraindividual y lo condenan. Edipo fué justo según la intención, pues que ignoraba su pecado al cometerlo, y la ética lo hubiera perdonado. Pero desde el momento en que conoce la naturaleza nefanda de su acto tiene que hacerse responsable de él. Y el héroe no esconde su mancha, la asume y la expía por propia mano; aunque la ética se quede sin comprender nada de su acto. Quizás la voluntad de Saulo era buena camino de Damasco, pues no conocía al Cristo que perseguía ni creía en su divinidad (3); pero al ser mirado por la Providencia, revélaselo su crimen, y la sumisión es su respuesta. Aquí, una vez más, hubiera guardado silencio la ética; pues ella ha hecho del fuero interno su refugio. Pero la religión y la trage-

día saben que dentro de mí mismo no puedo esconderme, como no podía Caín ocultarse al ojo que lo acosaba; que somos también responsables de nuestra situación y destino en la historia, - del papel que nos toca representar en la farsa, del rostro -- conque nos han maquillado, de la figura que --concientemente o no-- tornamos hacia aquel que repartiera los papeles (4).

Sahagún supone, a la base de su concepción indigenista, una conciencia de ese tipo. Salva el honor del indígena en su estado natural. Al transcribir sus preciosos discursos y sus sabias sentencias morales el "pueblo-ante-sí" queda a salvo en la rectitud de sus propósitos. Pero a la vez, véase condenado por la historia y señalado por la Providencia como demoníaco.

El conflicto aparece bien claro en la interpretación que da nuestro franciscano del dios Tezcatlipoca como Satanás. Por la comprensión capta el historiador al indígena interiorizándose en él. Parte de las experiencias, actividades y sentimientos del aborígen, aceptando la intención y significado que éste les presta. Así el objeto intencional de su creencia adquiere la figura --aproximada al menos-- con que se aparecía a la mirada del indio. En nuestro caso, Sahagún acepta revestir al supremo dios azteca con los atributos que el pueblo le aplicara. Al transcribir con gran simpatía y explícita aprobación, las oraciones en que el indio llamaba a su numen "creador", "misericordioso" y "único" (pg.), no podrá menos de aparecérselo su figura como una imagen imperfecta y desleída de la verdadera divinidad. Pero también vé Sahagún otra faceta tan real como la primera: el pueblo en tanto

individuo inmerso en lo supraindividual. Y en él ya no importan las significaciones propias de los actos religiosos del indígena; sólo importan los hechos. En la mente indígena, aparecen Huitzilopochtli y Tezcatlipoca como divinos pero ¿lo eran de hecho? La Ley dictada por el verdadero Dios, en que se manifiesta la luz divina, nos dice, por el contrario que eran demonios. Lo santo según la intención se convierte en nefando. Ya no se reviste ahora a Tezcatlipoca con las galas que el indio le otorga, sino con los trazos que la Escritura revela en su faz. Así se dobla en dos el mismo objeto: establécese una distinción inconsciente entre el objeto intencional de la creencia religiosa del indio como tal objeto intencional y ese mismo objeto como realidad exterior ante los ojos de la Divinidad. Y lo cierto es que ambas dimensiones del objeto son reales: Tezcatlipoca resulta a la vez numen y demonio. Lo cual no debiera ya asombrarnos. Pues así como el ser del indio se nos aparecía constituido por dos facetas distintas, así también sucederá con todo su mundo. Todos los objetos de éste revelarán, por el mismo hecho, una doble superficie en su ser: en la "interior" serán tal y como el indio mismo los constituye, en la "exterior" serán tal y como la Providencia, a través de la "instancia" europea, los manifiesta.

¿Cómo explicará Sahagún esta doble imagen? Declarando las dos reales; pero la una tendrá sólo la realidad de la apariencia, del engaño, la otra la de la verdad. Tezcatlipoca podrá mostrarse al indígena con elevados y hermosos atributos pero estos tendrán sólo el valor de una quimera, más aún, de un engaño; su ser verdadero, oculto tras el velo, es deso-

níaco. Su dios es Lucifer enmascarado. El indio vé sólo la máscara que se vuelve hacia él pero no percibe lo que oculta por su cara externa: el rostro diabólico. De allí que el indio sea fundamentalmente la víctima de un terrible engaño. Si tanás ocultará su figura y los hombres lo adorarán a través de la careta que cubre su hipócrita faz. que el indio era ciego para su propio mundo; pues vivía en un universo enmascarado, rodeado de seres disfrazados, a merced de entidades hostiles que por todas partes lo acechaban en silencio.

Y así podrá nuestro misionero reconocer la belleza y elevación de las preces del indio, sin dejar, por ello, de pensar en su radical engaño. Con su actitud, deja a salvo la intención del indio y el valor de su mundo propio y, a la vez, condena su ser demoníaco.

Y ahora podemos, por fin, preguntarnos: ¿Cuál será la solución a esta ambigua situación del indio? Sólo cabrá volver a armonizar los elementos de su ser escindido. Y una sólo vía hay para lograrlo: borrar su culpa. Será la suya una expiación trágica y religiosa; no ética, puesto que éticamente no es culpable. Y la tragedia sólo conoce una vía expiatoria: la destrucción. Edipo sólo puede lavar su estigma destruyéndose a sí mismo; porque no conoce aún al hombre nuevo ni la capacidad de renacimiento. De allí que deba el indio destruir todo lo que en él haya que recuerde su falta, todo lo que se refiera a su religión (supra.); deberá purificarse en el aniquilamiento; sus dioses y sus ritos sucumbirán para que pueda borrar su crimen. Hasta aquí la solución trágica.

Pero si bien Edipo no conoce al hombre nuevo, Pablo

si lo conoce. Sobre la tragedia, marca la religión otro paso. Porque el pagano ignora el agua de la nueva vida y nada sabe del renacimiento. A la destrucción purificadora deberá seguir la reconciliación salvadora. De las cenizas del hombre viejo habrá de nacer el nuevo. Su nacimiento es la Conversión. Por ella quedará el indio reconciliado amorosamente con la Providencia y, por ende, con la Historia universal. Por eso quiere Sabagún que a la destrucción suceda la asimilación (supra. transformación salvadora por la que habrá de entregar el indígena, limpio ya de culpa, en el curso universal de la Historia.

Pues el pueblo que hiciera a un lado la Historia sólo le queda una alternativa para lograr el perdón: o el aniquilamiento total y, por tanto, la desaparición definitiva, o la destrucción sólo en tanto tal pueblo culpable, para renacer después en un pueblo nuevo. La Conversión marca su resurrección, pero marca también la negación del pueblo culpable. Así niega el indio a su propia nación azteca, para renacer en otro pueblo ya reconciliado: la Nueva España. Destrucción y renacimiento marcan los momentos de la expiación del indio. Y es precisamente en ese movimiento purificador donde se crea la nación nueva. Surje así el pueblo mexicano de la trágica renuncia del indio. Negándose a sí mismo para expiar su falta, hace surgir el indígena el nuevo pueblo en cuyo seno renacerá él mismo ya purificado. De la destrucción y el dolor nace América. Y su nacimiento será por igual deudor del español y del indígena. Pues si el europeo revela una dimensión de su ser, el indio, al morir, le otorga vida.

Tal es el primer momento en la conciencia indinegig ta. Cáptase en él el supremo instante en que la Providencia - hace entrar al indio en el curso de sus universales designios. Ella lo manifiesta en su ser latente y "extenso" pero, a la - vez, sigue viendo la íntima dimensión de su ser. Sostiénese - así el indígena, en este primer momento, en el seno de la du- gualidad trágica. La historia de esa época reflejará la inquie- tante conciencia de quien se enfrenta a un mundo de doble fon- do. De ahí la aparente incoherencia en todos los juicios teóri- cos y actitudes prácticas de quienes vivieron en ella. El --- amor y la protección hacia el indio succédense al desprecio y la condenación; el respeto a su libertad trastruécase en la peor esclavitud; la utopía más generosa vacila en los más hi- rientes denuestos. Y es que no acierta el hombre, perplejo, a captar en un nítido perfil el ser indígena. Su imagen se des- dibuja, su ser es oscilante y borroso; late el misterio de--- trás de sus pupilas y en cada recodo de su mundo aparece, --- oculto, el enigmático signo de su rostro a doble faz.

NOTAS AL CALCE DEL CAPITULO 3.

- (1) Europa declara culpable al indio basándose en la legislación dada por la Providencia y expresa en la Escritura. Europa es sólo la "instancia" encargada de interpretar y aplicar el criterio divino. La "criterio revelante" es siempre una, pero -- las "instancias" podrán ser varias. América podrá apelar a -- otra instancia de juicio contra el europeo; pero sólo en tanto que Europa no fuera recto intérprete de la Providencia. Pero en ninguna forma podrá apelar contra el Legislador mismo. -- Por eso el ser-ante-la-Historia de América sólo es inapela--- ble y auténtico en tanto que lo manifiesta el "criterio revelante". La "instancia", en cambio está sujeta a error; puede equivocarse, si no se dirige por aquel "criterio", y manifestar un ser ficticio e imaginario, que no corresponde de hecho, al ser-ante-la-Historia del pueblo juzgado; porque su poder -- revelante de ser no es propio sino legado.
- (2) "No hago el bien que quiero, antes bien hago el mal que no -- quiero. Mas si hago lo que no quiero ya no ejecuto yo, sino -- el pecado que habita en mí", dice San Pablo (Rom. VII, 19-20). Tal es la condición del hombre desprovisto de la gracia. Sólo ésta podrá hacer que haga el bien que quiero, librándome de -- "este cuerpo de muerte" (Rom. VII, 25) corrompido por el peccado. Así, no bastaba al indio su buena voluntad para reali--- zar el bien que buscaba; precisaba además de la Ley que le agñalara su ser caído y de la Gracia que lo redimiera; sólo entonces resultaría eficaz su buena voluntad.

En otro pasaje de la Escritura aparece una imagen -sugereute. El justo lleva escrito en la frente el nombre de -Dios, el réprobo el de la Bestia. Dios vé su ser "externo" -justo o condenado, pero el hombre no puede verse su propia --frente. Para conocer la marca que lleva escrita en ella, precisará de un intermedio que se lo revele: la palabra del profeta (aquí "instancia revelante") (cfr. Apoc. VII, 3; 14, 1; 20, 4. etc.)

En San Agustín, vemos claramente descrito el pecado por "ceguera". "Pues (el pecado) estaba muerto, es decir, --oculto, cuando los hombres nacidos mortales vivían sin el mandato de la Ley, siguiendo la concupiscencia de la carne sin -tener ningún conocimiento de ello porque no habían recibido --ninguna prohibición (sine ulla cognitione quia sine ulla ---prohibitione)" (De diversis quaest. ad Simplicianum; I, 1, 4). El pagano pecaba, por tanto, sin saberlo. No se trata de una falta por intención aviesa, sino del llamado pecado de "debilidad" o de "ignorancia". En otro pasaje es el Santo de Hipona aún más claro. "No sólo llamamos pecado --dice-- al pecado propiamente dicho que se comete con voluntad libre y con -conocimiento, sino también a aquello que necesariamente se ha ya de seguir de él como castigo del mismo" (non solum peccatum illud dicimus quod proprie vocatur peccatum, libera enim voluntate et ab sciente committitur; sed etiam illud quod iam de -huius supplicio consequatur necesse est) (De Libero Arbitrio; III, 19, 54). Es decir que no sólo la falta que procede de -mala intención (única de que trata la ética) es pecado; sino también todo lo que de una falta de ese tipo proceda. Tal es

nuestro caso. La malicia del indio tuvo quizás un inicio intencionado, (además del pecado original), el desvío del signo que Dios les ponía en la naturaleza. Pero a partir de ese inicio sigue pecando y siendo culpable por "debilidad" e "ignorancia" herencias del primer pecado. A ese tipo de culpa se refiere el pecado por "ceguera". Aunque Sahagún, cuando conmina la idolatría a nombre de la escritura, pasa a veces, sin notario, de un tipo de malicia por simple "ceguera" a otro -- que se antoja "vidente". Pero algunas expresiones aisladas no deben inducirnos a error; el texto entero, tomado en unidad, exige para dar razón de él la culpabilidad por simple "ceguera".

- (3) San Pablo se juzga a sí mismo inocente según la intención. Él seguía la Ley y por ella se medía; era "según la ley, fariseo, y por el celo de ella perseguidor de la Iglesia; según la justicia de la ley irrepreensible" (Fil; 3, 5 y 6). Al perseguir a Cristo no era impulsado por voluntad contraria a la ley sino por el encendido afán de cumplirla; ante la ética resultaría pues plenamente inocente.
- (4) Una expresión clara de la exigencia religiosa de asumir el -- ser culpable "externo" la muestra --entre otros ejemplos-- el del pecado de "escándalo". El que da ocasión a escándalo puede hacerlo en contra de su intención. Porque el escándalo no puede medirse por el fuero interno sino que pertenece a la -- relación del individuo con lo supraindividual comunitario. Reside en la máscara con que cada quien se presenta ante los d_g

más. Y "¡ay del mundo por razón de los escándalos! Porque si bien es forzoso que haya escándalos; sin embargo ¡ay de aquel que causa el escándalo!" (Mat; 18, 7).

El escándalo enfrenta el individuo con la comunidad. De ahí que en su origen se encuentre el "desafío". Por éste, aproximase considerablemente a la *hybris*, centro de la culpabilidad trágica. El héroe trágico, en su desafío, es motivo - de escándalo para los dioses.

SEGUNDO MOMENTO:

LO INDIGENA MANIFESTADO POR LA RAZON UNIVERSAL

CAPITULO 4.

FRANCISCO JAVIER CLAVIJERO.

1) Rebelión contra Europa-América:

Dos siglos hace que América fué juzgada y condenada en el tribunal de la historia por boca de Sahagún; dos siglos en que, cumpliendo el fallo de la Letra Sagrada, las civilizaciones satánicas fueron borradas del haz de la tierra. Condenada en sentencia inapelable, pues que universal, América sufre en silencio su larga pena, Tristes siglos de servidumbre, ¿habrán bastado para expiar su terrible pecado? ó ¿habrá sido vano el amargo vivir en cadenas? ¿Estará ya purificada América de su mancha?

El europeo tiene por fin una pauta infalible y universal para valorarle todo, válida no tan sólo en el terreno sobrenatural —como lo era la Revelación— sino en todos terrenos y rumbos: la razón. Y por su yugo deberá pasar de nuevo América. El juicio que sobre ella recaiga no concernirá —exclusivamente a lo sobrenatural, como antaño; ahora verá toda su naturaleza puesta en juego, desde sus hombres hasta sus montañas y sus valles. Esta es la segunda gran prueba que el Antiguo Mundo somete al Nuevo, a nombre de la razón. En ella muchos europeos se erigen en jueces y, según las nuevas luces, condenan a todo un continente. Después de dos siglos que América se convirtiera a Europa, sigue siendo ésta para muchos,

una tierra maldita.

Pero en el seno del tribunal surge un indignado defensor de América. No pertenece a la raza abominable, es un hombre que desciende de Occidente, un criollo. El pertenece también a este siglo iluminado; será a nombre de su siglo, a la luz de sus principios mismos, como defenderá al acusado. No necesitará redactar nuevos códigos, se basará en sus mismas leyes, para refutar al adversario. Oigamos su propia confesión: "Si para escribir esta disertación fuésemos movidos por alguna pasión o interés, hubiéramos emprendido más bien la defensa de los criollos, como que a más de ser mucho más fácil, debía interesarnos más. Nosotros nacimos de padres españoles y no tenemos ninguna afinidad o consanguinidad con los indios, ni podemos esperar de su miseria ninguna recompensa. Y así ningún otro motivo que el amor a la verdad y el celo por la humanidad, nos hace abandonar la propia causa por defender la ajena con menos peligro de errar" (1). Amor universal a la verdad y al género humano será su bandera, tal al menos reza su protesta. Pero su patria está al poniente del Atlántico y su honor se siente ultrajado. Aunque de sangre europea, su defensa se extenderá al indio y su civilización; -- que más parece valer aquí país que raza. Francisco Javier Clavijero, exiliado de su patria, hará que está salga triunfante de su segunda prueba.

El caso es más difícil de lo que a simple vista parece. Los occidentales han llegado a crear toda una imaginaria red de ideas sobre el nuevo continente que han formado -- una casi apocalíptica imagen de América. "Cualquiera que los

—nos dice Clavijero— la horrible descripción que hacen algunos europeos de la América, u oiga el injurioso desprecio con que hablan de su tierra, de su clima, de sus plantas, de sus animales, y de sus habitantes, inmediatamente se persuadirá que el furor y la rabia han armado sus plumas y sus lenguas o que el Nuevo Mundo verdaderamente es una tierra maldita y destinada por el cielo para ser el suplicio de malhechores" (IV; 89). Pero nuestro jesuita se encargará de deshacer errores. Tal es el objeto de sus "Disertaciones" y, en gran parte también, de toda su "Historia". Las primeras son necesarias para "disuadir a los incautos lectores de los errores en que han incurrido por la gran turba de autores modernos que sin tener suficiente conocimiento, se han puesto a escribir sobre la tierra, los animales y los hombres de América" (IV; 9). De entre todas las obras denigradoras de la tierra americana, escogerá principalmente una de ellas que es como el símbolo y resumen de todas las demás: las Investigaciones filológicas sobre los americanos de de Paw. "He escogido esta obra del señor de Paw, porque en ella, como en una sentina o albañal, se han recogido todas las insundicias, esto es, los errores, de todos los demás" (IV; 13). Pero también tendrá que hacer con otros autores. "Pero aunque la obra del señor de Paw sea el principal blanco a que se dirigen mis tiros, también tendré que hacer con algunos autores, y entre estos con el señor de Buffon" (IV; 12).

Aquellos autores son responsables de las peores calumnias sobre América. Nada escapó a su maledicencia. La tierra americana resultó estéril, el clima malsano, pernicioso -

el aire, degenerada la naturaleza toda. Animales y hombres, -
 decían, se embrutecían y deformaban en América. Todo bruto o
 planta degeneraba en aquella tierra sombría, mientras los hom-
 bres apenas se diferenciaban de las bestias. Estos, llenos de
 vicios y defectos físicos, apenas si lograron crear una vida
 en común mezquina y rala, propia de sus naturalezas salvajes.
 "Estos y otros semejantes despropósitos de algunos autores --
 --replica Clavijero-- son efecto de un ciego y excesivo pa-
 --triotismo, el cual les ha hecho concebir ciertas imaginarias
 preeminencias de su propio país sobre todos los otros del --
 mundo" (IV; 92). Pero no siempre la causa es cicatero patrio-
 tismo; otras veces se alimenta la calumnia en ignorancia y en
 la fé. Tal el caso de Paw que "desde su despacho en Berlín", -
 sin ningún conocimiento de América, dicta sus sentencias (cfr.
 IV; 93 y IV, 228). Aún es éste el caso de Buffon que, con to-
 do su gran ciencia e ingenio, habla de la fauna mexicana sin
 conocerla, ante el fingido azoro de nuestro criollo que se --
 extraña "se muestre (Buffon)... ignorante de los animales --
 más comunes del reino de México" (IV; 150). El nuevo continen-
 te, en una palabra, convirtiéndose en el cómodo cajón de la ima-
 ginación europea en el que pueden hacerse caber todas las pa-
 trañas; pues "los viajeros, historiódores, naturalistas y fi-
 lósofos europeos han hecho de la América el almacén de sus fá-
 bulas y de sus niñerías, y para hacer más amenas sus obras --
 con la novedad maravillosa de sus supuestas observaciones, --
 atribuyen a todos los americanos lo que se ha observado en al-
 gunos individuos o en ningunos" (IV; 232). Que tal parece que
 muchos europeos se creerían dispensados de la obligación de -

veracidad con respecto a un objeto tan manejable por sus manos, como lo es el objeto americano. Y Clavijero se encargará de ir refutando una a una todas las patrañas.

Pero no se crea que se trata tan sólo de una infantil pelea en que sólo entrara en juego el amor propio; mucho más hay en disputa. Se trata en realidad de una contienda contra todo un punto de vista peculiar a muchos europeos, contra todo un sistema de ver el mundo y la historia. La razón universal, instrumento occidental de dominio, implica, como tal instrumento, la conversión de todo objeto a su imagen y semejanza; sin ésta toda sujeción de las cosas parece imposible. Rechazará pues lo que le sea irreductible, mientras transforma en racional todo lo que toca. Se convertirá así lo racional en el modelo de las cosas, en el primigenio ejemplar de todo lo existente. Y llegados a trances tales ¿qué europeo resistirá la terrible tentación de identificar aquella razón universal con la suya propia y señera, con su pensar individual o regional? ¿con tal de convertir así la propia razón individual en modelo universal? Muchos caerán en la insidia y proclamarán ley y arquetipo su regional pensar. Del número de estos será de Paw para quien la ciencia europea y sus tradicionales objetos adquieren rango arquetípico; para quien, aún más, la misma Europa, sede de la razón, deberá ser designada universal modelo.

Y aquí volvemos a encontrar a nuestro autor. El antiguo continente —nos dice— "debe ser, según la legislación de Paw, el modelo de todo el mundo" (IV; 232). Todas las calumnias contra América se derivan —descubrirá Clavijero— de

análogo punto de vista. Proclama de Paw, resumiendo todos los errores de sus coterráneos, al mundo antiguo como idea arquetípica. Rechazará, por tanto todo lo que no se apege a su imagen; rechazará, ante todo, el continente nuevo y extraño que en todo le parece tan irregular y monstruoso, tan poco semejante a lo propio. Digamos como se aplica este criterio aún a los más nimios detalles: "El (de Paw) pretende hacernos creer irregularidad en la avestruz americana porque en lugar de tener dos solos dedos unidos por una membrana como el africano, tiene cuatro separados. Mas un americano podría decir que la avestruz africana es más bien irregular porque en lugar de tener cuatro dedos separados, tiene solamente dos, y estos unidos por medio de una membrana. "No, replicaría todo colérico Paw, no es así; la irregularidad está ciertamente en vuestras avestruces, porque no se conforman con las del mundo antiguo, que son los ejemplares de la especie, ni con el retrato que de tales aves nos dejaron los más famosos naturalistas de la Europa" (IV; 167). Y este punto de vista que se aplica por lo pronto a un sufrido animalojo, se aplicará igualmente a todo el continente.

Es como combate contra este punto de vista, como adquieren relieve las "Disputaciones". Ante la arrogancia Europea, América, por primera vez, levanta su protesta. "Nuestro mundo, responderá el americano, que vosotros llamáis nuevo porque ahora tres siglos no era conocido todavía de vosotros, es tan antiguo como vuestro mundo, y nuestros animales son igualmente coetáneos de los vuestros. Ni estos tienen ninguna obligación de conformarse con vuestros animales, ni nosotros.

tenemos la culpa de que las especies de los nuestros hayan -- sido ignoradas por vuestros naturalistas o confundidas por la escasez de sus luces. Y así, o son irregulares vuestras aves -- truces porque no se conforman con las nuestras, o a lo menos -- las nuestras no deben decirse irregulares porque no se confor -- man con las vuestras". (IV; 168). Rebelión decidida contra -- una Europa Arquetipo; pretensión de una igualdad de derechos.

Toda la réplica de Clavijero se dirige, en su espí -- ritu, contra tal punto de mira europeo. Irrespetuoso, voltear -- rá al nuevo mundo sobre el antiguo todos sus argumentos. "No -- podrá Paw afirmar en esta materia -- protesta nuestro autor -- ningún argumento contra la América, que no lo vuelvan eficaz -- mente los americanos contra la Europa o contra la África" --- (IV; 119). Este criterio, que es válido para el caso del cli -- ma, también lo será para todo sujeto en disputa. De igual a -- igual, enfréntase América al continente antiguo: autores eur -- peos han forjado una monstruosa imagen de América "sin adver -- tir que, si nosotros, siguiendo sus huellas, emprendiésemos -- hacer lo mismo con los diversos países de que se compone el -- antiguo continente (lo que no sería difícil), haríamos un re -- trato mucho más abominable que el suyo" (IV; 106).

Clavijero emplea sistemáticamente el mismo tipo de argumentación: la refutación ad hominem. Revisemos a grandes pasos la controversia. Socorrida hipótesis contra América era suponerla recién surgida de una completa inundación que la cu -- briera. A esa catástrofe se debería la malignidad y esterili -- dad de clima y tierra. "La naturaleza no habría tenido tiem -- po --decían-- para poner en ejecución sus designios ni para --

tomar toda su extensión" (IV; 93). Pero nuestro criollo se -- encargará de desmenuzar una a una las pretendidas pruebas para restablecer la buena opinión de su tierra. Destaca el argumento central: si América está cubierta de lagunas y pantanos, no menos lo está el viejo mundo. Y tan nuevo continente, es este como aquel, según palabras que recuerda del propio -- Buffon "¿Porqué entonces --concluye preguntando-- habiendo sido anegada la Europa como la América, y más aquella, y por más largo tiempo (como evidentemente se deduce de las razones del señor de Buffon), el terreno de la Europa quedó fecundo y el de la América estéril, el cielo de la Europa es tan benigno y el de la América tan avaro; a la Europa se concedieron todos los bienes y a la América se mandaron todos los males?" (IV; 100). Iguales argumentos se aducen contra Herrera que trata de deducir malicia en el clima americano a causa de sus constataciones (cfr. IV; 90 ss) y en general contra todos los que pretenden concluir de la falsa premisa de la malignidad del clima americano, la más falsa aserción de su efecto degenerador sobre los seres que lo habitan" (cfr. IV; 106 ss) (2). No sólo resiste el clima de América su comparación con el europeo, sino que aparece como el más dulce y templado, reino de perpetua primavera, que Virgilio u Horacio habrían cantado. (IV; 123) Y ¿qué diremos de la tierra a la que conviene, según Acosta, el nombre de "paraíso" (IV; 125)? Aquí la comparación no sólo revela lo infundados de las calumnias, sino que aún concede ventaja a América. Y Clavijero con cierta infantil ingenuidad celebra alborozado la victoria, repitiendo palabras de Acosta: "Finalmente, dice Acosta hablando de la América, en

general, casi todo lo bueno que se produce en España lo hay - allí en parte mejor y en parte no; trigo, cebada, ensaladas, - hortalizas, legumbres, etc." Si él hubiese hablado sólo de la Nueva España —interrumpe el propio Clavijero— hubiera omitido el casi. "Hay allí también otra ventaja, dice Acosta, esto es que en América se dan mejor las cosas de Europa que en Europa las de América" (IV; 131). Por fin, en minucioso y paciente análisis, pasa revista nuestro autor a las principales especies de la fauna mexicana y, comparándolas siempre -- con las del mundo antiguo, rechaza su pretendida inferioridad (cfr. IV; 143). Hasta que, concluyendo, podríamos decir que -- "a cualquier americano de un mediano ingenio y de alguna erudición que quisiese corresponder en la misma moneda a estos - escritores.... le sería fácil componer una obra con este título Investigaciones filosóficas sobre los habitantes del antiguo continente. El, siguiendo el mismo método de Paw, recogería lo que encontrara escrito de países estériles del mundo - antiguo, de montañas inaccesibles, de llanuras pantanosas.... etc. Cuando llegase el artículo de los vicios, ¡qué inmensa - copia de materiales no tendría para su obra! ¡qué ejemplares de vileza, de perfidia, de crueldad, de superstición y de disolución! ¡qué excesos en toda suerte de vicios! La sola historia de los romanos, la más célebre nación del mundo antiguo, le proporcionaría una increíble cantidad de las más horribles maldades. Reconocería pues que semejantes defectos y vicios - no eran comunes ni a todos los países ni a todos los otros habitantes del mismo continente; pero no importa, pues él debía escribir sobre el mismo asunto de Paw y servirse de la misma,

lógica. Esta obra sería sin duda mucho más apreciable y más digna de crédito que no la de Paw, porque cuando este filósofo no nos cita contra la América y los americanos sino a los autores europeos, aquel escritor americano, por el contrario, no se valdría para su curiosa obra sino de los autores nativos del mismo continente, contra el que escribiría" (IV; 273). En plena rebeldía, América se enfrenta a su juez y le aplica sus propias leyes. Utilizando el mismo código que pretende condenarlo, el reo se vuelve acusador, patentizando en su acto su inocencia. ¡Cuánto a cambiado su actitud! Despreciaban antaño lo propio, para esperar preocupados todo lo que del viejo mundo viniera (cfr. II; 346). Ahora en cambio, la seguridad parece reemplazar a la inferioridad y el americano —al menos en la boca de nuestro autor— ríese despreciativamente ante los infundios de allende el océano (cfr. IV; 224).

Adivinase punto de vista contrario del que representa un de Paw. Encarna éste la posición de aquellos europeos que universalizan lo autóctono, midiéndolo todo según un rasgo común (cfr. I; 180). Clavijero en cambio, nada quiere saber de artificiosas universalizaciones; ni Europa podrá ser criterio absoluto para juzgar a América, ni América para juzgar Europa. "Pues así como no es argumento de la esterilidad de la Europa que en ella no prendan las plantas propias de la América, así tampoco es argumento de la esterilidad de algunos países de la América que en ellos no prendan algunas plantas de la Europa; porque non omnis fert omnia tellus" (IV; 132). Ningún continente puede alzarse en norma general. Cada uno tendrá ciertas características y peculiaridades propias. Debe

remos acercarnos a ellas, concientes del relativismo de los juicios al país sobre el cual se pronuncian.

Este cierto relativismo no parece ligado primariamente a la diversidad de civilizaciones o cultura sino a la pura diversidad geográfica. Lo que es válido en la naturaleza de un continente geográfico, podrá no serlo en la de otro y viceversa (3). Pero el tipo de mentalidad que juzga las relaciones entre los continentes geográficos será el mismo que juzgará las civilizaciones humanas. Su punto de vista, nos dará la clave de toda su visión histórica.

2) La historia mexicana, ejemplo clásico.

Abrimos el libro de Clavijero y, desde sus primeras páginas, nos encontramos con una historia en la que toda dimensión sobrenatural parece haberse desvanecido. Sí, su historia será "natural". Verá nacer y crecer las civilizaciones en su ritmo vital, sobre el rico fondo de su ambiente propio y natural, surgiendo espontáneamente de los anhelos y sufrimientos humanos. Será la suya historia del hombre de carne y hueso, historia de seres humanos en toda su complejidad y riqueza. Y en el relato, entre el crecer anónimo de los pueblos, se destacarán las personas, rebosantes de humanidad, henchidas de individual sentido.

¿Qué mayor humanismo que el Xolotl, el rey prudente y virtuoso que ni en el lecho de muerte abandona su preocupación por sus filiales vasallos; o el Tezozomoc, tirano calculador y ambicioso, ávido de poder y venganza? ¿Qué figura más pletórica de realidad y vida que la del joven Netzahualcoyotl,

aquel peregrino alocado y tenaz que, obsesionado por recuperar su reino e impulsado por su ardor juvenil, es protagonista de las más temerarias aventuras? ¿Y qué diremos del héroe trágico de nuestra historia, el infortunado y fiero Chimalpopoca? Mil personajes sufren y luchan, creando ellos mismos su propia historia. Que lo que más parece importar es el hombre, cuyo carácter y genio propio tratase de descubrir y comprender. Y Clavijero desenmascara el sentido de los hechos fijándolo en el modo de ser de sus personajes; como en el caso de Moquihuix en donde el autor declara seguir la narración "más conforme con el carácter de aquel rey" (I; 344) (vease ej. similar en III; 177). El humanismo en la historia, que ya vimos anunciado desde Hernán Cortés, alcanza aquí su más plena expresión.

Pero esta comprensión de lo humano personal no podría jamás lograrse sin tratar de hacer propia la mentalidad del personaje, sin procurar introducirse --así fuera superficialmente-- en su sistema de vida, en el ámbito de sus costumbres e ideas. La historia mexicana presentará así al hombre en su ambiente propio, incardinado en su pueblo y época. Trata Clavijero de comprender las acciones de sus héroes por sus peculiares ideas y posiciones ante su mundo propio. Ejemplos de esta actitud, al azar escogidos, el del sabio Netzahualpilli que, siguiendo el rígido respeto de aquellos pueblos hacia sus leyes, castiga con la muerte a su hijo para dar ejemplo a su reino (II; 52 ss) o el de Chimalpopoca, cuyo suicidio manifiestamente se disculpa por ser "tan conforme a las ideas de aquellas gentes" (I; 279).

Pero ¿cómo podríamos comprender tan humanamente al indio si no hubiera entre él y nosotros ciertas semejanza? -- ¿cómo podríamos entenderlo si no percibiéramos en ellos emociones e inquietudes análogas a las nuestras? Al igual que -- Sahagún, Clavijero admitirá la esencial igualdad de todo hombre. El indio era, en efecto semejante en lo esencial a cualquier europeo; "que los hombres de la América eran en el fondo de sus almas lo mismo que los de Europa; y que si alguna vez han parecido de diferente especie, ha sido porque una --- triste educación o una dura servidumbre no les ha permitido -- adquirir las luces necesarias para la conducta nacional de su vida" (I; 250; cfr. también IV; 259).

Pero mientras en el franciscano la idea de la participación del indio en la esencia común "hombre" le servía para responsabilizarlo de un terrible delito contra el género humano (cfr. pag. 41), en el jesuita se utilizará la misma -- idea para uso exactamente inverso; para librar al indio de -- cualquier pretendida culpa. Volteando el argumento aparece como es el hombre europeo quien peca contra el género humano al hechar sobre los hombres de su hermano indio terribles culpas y defectos. "Sus almas --nos dice-- son en lo radical como -- las de los demás hombres, y están dotados de las mismas facultades. Jamás han hecho menos honor a su razón los europeos, -- que cuando dudaron de la racionalidad de los americanos. La -- policia que vieron los españoles en México, muy superior a la que hallaron los fenicios y cartagineses en nuestra España, -- y los romanos en las Galias y en la Gran Bretaña, debía bas-- tar para que jamás se excitare semejante duda en un entendi--

miento humano, sino hubieran contribuido a promoverla intereses injuriosos a la humanidad" (I; 167). La injuria al indio es injuria a la humanidad; el argumento se ha revelado como peligrosa arma de dos filos.

Aquí, sería la idea del hombre totalmente indiferente a su particularización europea o americana. La "humanidad" abarca a ambos igualmente, sin suprimir sus históricas diferenciaciones. De donde el indio no sólo ya no aparece culpable, sino que incluso será capaz de cooperar con sus virtudes a la elevación del género humano; más aún: podrá aparecer en muchas ocasiones como ejemplo digno de ser imitado por todo hombre. De hecho la historia nos lo presenta como un modelo clásico que se añade al tradicional acerbo de la historia universal, modelo capaz de ser seguido, en su heroica conducta, por todo ser racional.

La Historia Antigua de México es una visión épica, heroica. Es el relato tallado en fuerte trazo, de la vida de un pueblo de héroes; naciones que, en todo el espléndido vigor de su juventud, nos hacen pensar en la joven Roma, cantada por los antiguos. Aparece la historia azteca grávida de ejemplos de estoico valor, comparables a los más esforzados hechos de los pueblos clásicos. Recordemos si no el de Chihuaucuenotzin el noble texcocano, quien, sabedor de que iba a la muerte, se presenta a cumplir la embajada de su rey en el corazón de la ciudad enemiga; "acción memorable de fidelidad a su soberano, que celebrarían justamente los historiadores y poetas, si el héroe en vez de americano, fuese romano o griego" (I; 260). O la temeridad de Netzahualcoyotl mozo que se -

presenta solitario a reconvenir a quien usurpara su trono -- (I; 277); y el valor del rey Moquihuix que con su heroica resolución decide la batalla (I; 327). ¡Y qué diríamos del denuedo de aquel señor de Ehecatepec que, preso por los Chalcas que pretenden alzarlo rey, prefiere la muerte al cetro, con tal de no traicionar a su patria: "Bien sabéis, oh valerosos mexicanos --fueron sus últimas palabras-- que los chalcas pretenden alzarme por rey; pero no permitan los dioses que por semejante interés haga yo traición a mi patria; antes quiero que aprendáis de mí a tomar la muerte por no faltarle a la fidelidad que le debéis"; y diciendo esto se precipitó del tablado. Acción bárbara --comenta en seguida el historiador-- pero muy conforme a las ideas que tenían del heroísmo los antiguos, y tanto menos reprehensible que la de Catón y otros que celebró la antigüedad, cuanto fué más noble el motivo y más grande el ánimo del mexicano" (I; 328). Otro ejemplo denodado de patriotismo y valor el de Tlahuicole, general tlaxcalteca, -- quien, habiendo sido perdonado por los mexicanos sus captores, rechaza todas las dádivas que se le ofrecen y exige, por propia voluntad, morir en sacrificio gladiatorio (II; 29 ss).

Y si tal en el valor ¡cuántos otros ejemplos no encontraremos en virtud y sapiencia! Amor a la libertad encarnado en el pueblo de Tlaxcalla (II; 24 ss); exquisito sentido del honor manifiesto en el rey Chimalpopoca que decide su propia muerte por no sobrevivir a su deshonra (I; 274) y muere con esta recomendación en los labios: "puesto que mi muerte es inevitable, os ruego encarecidamente que cuidéis de mis pobres mexicanos que quedan sin rey; sed para con ellos verdad

ro amigo y padre" (I; 278). Prototipo de fidelidad Tochmantzin quien muere en los tormentos por lealtad a su príncipe (I; -- 282-3); de respeto a la ley, Netzahualpilli que no vacila en inmolar su propio hijo. "Mi hijo, decía, ha quebrantado la -- ley; si le perdono se dirá que las leyes no se han hecho para los domésticos sino solo para los extraños. Entiendan todos -- mis vasallos que a ninguno se perdonará la transgresión, pueg to que no la perdono al hijo que más amo" (II; 52). Al lado -- de figuras de los más execrables tiranos, como el páfido --- Maxtlaton, encontramos grandes reyes, astutos y prudentes como Xolotl o Nopaltzin (I; 185 ss) o gloriosos y virtuosos como -- Iscoatl (I; 30+ ss). Y, de cuando en cuando, surgen en la his- toria, cual brillantes meteoros, héroes grandiosos que arras- tran toda nuestra admiración y simpatía. Tal el primer Moctez- cuzoma "a quien por sus inmortales hazañas dieron también el nombre de Tlacael (hombre de gran corazón), y de Iluicamina, -- que es decir, el que flecha al cielo" (I; 288). General, so- bre todos descollaba por su patriotismo y arrojo; rey, a su -- pueblo llevó de victoria en victoria hasta remotísimas comar- cas; justo y severo, fué su reinado esplendoroso en la paz y en la guerra, hasta que murió, ya anciano, respetado y venera- do por todos sus vasallos. Figura más admirable aún la de --- Netzahualcoyotl, "uno de los mayores héroes de la América an- tigua" (I; 333). Legislador admirable, promulgó sabias leyes -- y elevó su corte a grandes alturas de magnificencia y belle- za: Pero sobre todo, se distinguió por su dedicación a la poe- sía y a las ciencias, logrando crear una floreciente escuela -- de historiadores y artistas en su corte. Su sabiduría fué tan

ta que llegó, según Clavijero, al conocimiento del Dios único y al rechazo de la idolatría. "En honor de Criador del Cielo—relata el historiador— hizo fabricar una alta torre de nueve cuerpos, cubierta de un capitel obscuro pintado por dentro de azul y labrado con cornisas de oro. Residían siempre en esta torre unas centinelas cuyo empleo era tañer a ciertas horas unas láminas de finísimo metal, a cuyo sonido se arrodillaba el rey para hacer oración al Criador de Cielo, y en obsequio del mismo Dios hacía cierto ayuno" (I; 338).

Son también los hechos de los pueblos indios, peregrina fuente de enseñanzas en lo moral. Nos advierten de la vanidad de la humana gloria. Tal en las vicisitudes del pueblo tecpaneca que, desde el mayor poder, se precipita en servidumbre (cfr. I; 301), o aún en la suerte del infortunado Ixtlixochitl que, en un momento, ve desvanecerse toda su gloria; —"tan fácil es —filosofa nuestro autor— precipitarse de la cumbre de la felicidad humana en el abismo de la miseria" — (I; 258). Y toda la vida de la nación mexicana ¿no es acaso un ejemplo universal de la nadería y vacuidad de los imperios? — Su historia nos presenta la vívida imagen de cómo la humana ambición termina ocasionando perdición y ruina. "Cada provincia o lugar que sujetaban a la corona era un nuevo enemigo de su dominación que impaciente del yugo a que no estaba acostumbrado e irritado con la violencia, no esperaba más que una buena ocasión para vengarse y restituirse a su primitiva libertad. La felicidad de un reino no consiste en la extensión de sus dominios, ni en la multitud de sus vasallos; antes por el contrario nunca está más cercano a su ruina que cuando por

su vasta y desmedida amplitud ni puede conservar la unión tan necesaria en sus apartes, ni el vigor que se requiere para -- resistir a la multitud de sus enemigos, si la prudencia y habilidad de los que lo gobiernan no establece la concordia y -- se gana las voluntades" (II; 48), (cfr. también III; 314). Clásicos ejemplos de los males de la tiranía y de su necesario -- castigo, nos ofrece también el pueblo nahoa, como en el caso de Tezozomoc, que sirve a Clavijero para desprender una moral enseñanza "Si inquirimos el origen de tanto mal --nos dice-- no hallamos otro que la ambición de un hombre. Pluguese al -- cielo que fuesen más raros en el mundo y menos violentos los -- estragos de las pasiones humanas. La pasión de un príncipe o de un ministro mal corregida, basta a inundar de sangre los -- campos, a arruinar ciudades, a trastornar reinos y a poner en movimiento a toda la tierra" (I; 262).

A la luz de esta concepción histórica, la Conquista, hecho crucial de la vida americana, tomará originales matices. No sólo se la incardinará en la historia universal humana, si no que se la comprenderá también en el significado que adquiere para la historia particular de la nación mexicana. Se tratará de captar, para ello, los hechos de la Conquista, colocándose él en el punto de mira y valoración del indio. Desde los primeros contactos del español con tierra continental, -- aparece la actitud del indio. "Costearon (los españoles) parte de aquella tierra admirando las altas torres y hermosos -- edificios que se descubrían por toda la costa y que hasta entonces no habían visto en el Nuevo Mundo, y los vestidos de -- diferentes colores que llevaban sus habitantes. Los yucatecos

por su parte se asombraron de la grandeza de las embarcaciones y del aspecto y traje de los españoles" (III; 8). Dos facetas se revelan claramente: son dos perspectivas humanas diversas que se enfrentan: reacción de asombro en ambas ante lo insólito y misterioso del otro. Y a lo largo de toda la epopeya surgirán estas paralelas visiones (4).

Clavijero tratará en todo momento de entender las actitudes que toma el indio en la Conquista, colocándose en su situación propia. Así los actos que a menos comprensivos europeos parecían pueriles, estúpidos o extraños, se mostrarán a él coherentes y plenos de sentido. Tal por ejemplo, al exponer las reacciones de los tlaxcaltecas frente a los españoles cuya venida serena y prudentemente discuten. Oigamos -- los razonamientos de Xicoténcatl: "¿Cómo pueden ser dioses -- unos hombres que buscan con tanta ansia el oro y los placeres? Y ¿qué no deberemos temer de ellos en una tierra tan pobre como la nuestra, en que aún de la sal se carece? Agravia al valor de nuestra invicta nación quien la cree tan fácil -- de vencer por unos pocos extranjeros. Si ellos son mortales, las armas de los tlaxcaltecas lo harán manifiesto al mundo; y si son inmortales tiempo habrá para aplacar su indignación -- con obsequios y para implorar su clemencia con el arrepentimiento" (III; 56). La crítica de los extranjeros es lógica, -- las razones coherentes dentro de su posición. Nada hay aquí -- del pretendido azoro del salvaje o del temor irracional del -- bárbaro ante seres extraordinarios. Igual sucede en la corte mexicana, donde los príncipes discuten la actitud a seguir con rara prudencia y sagacidad (cfr. III; 66); toda leyenda sobre

el pánico o la perplejidad del indio ante el español se desvanece. Así razona Moctezuma ante los extranjeros: "Ya se sabe que sois hombres mortales como nosotros, aunque algo diferentes en ciertos accidentes exteriores originados de la diversidad del clima en que nacisteis. Ya hemos visto por nuestros propios ojos que esas fieras que han hecho tanto ruido no son más que unos ciervos más corpulentos que los nuestros, y que vuestros pretendidos rayos no son otra cosa que una especie mejor de cerbatanas, cuyas balas se disparan con mayor estruendo y hacen mayor estrago" (III; 111).

Quien incomprendiera al indio achacaría sus actitudes durante la conquista a mil diversos motivos: cobardía, primitivismo mental, fanatismo religioso, quien sabe, Clavigero en cambio, parece justificar para todo hombre racional y prudente el tomar una actitud cual la tomara el indio. Bien sencillo es su método: le bastará hacer suya la situación del indio para que, con sólo atribuirle los modos de pensar y sentir comunes a todo hombre, se desprenda coherente su actitud. Veamos como se explica, por ejemplo, la negación de Cuauhtemoc a rendirse: "La experiencia de los pasados sucesos les hacían desconfiar de las ventajas que se les prometían; y así debería representárseles como más conforme a las ideas del honor, el morir con las armas en la mano en defensa de su patria y de su libertad; que el prostituir su patria a la ambición de aquellos extranjeros y el sujetarse con su rendición a una triste y miserable servidumbre" (III; 290). Veamos también los sentimientos del mismo rey ante las promesas de Cortés: "¿qué consuelo podría recibir con semejantes protestas, o qué

crédito podría dar a las palabras de Cortés el que había sido siempre su enemigo, habiendo visto que su tío, el rey Moteuczuma no le valió el ser su amigo y protector para no perder la corona, la libertad y la vida?" (III; 309).

Se derrumba así la calumniosa especie de la inferioridad y cobardía moral que, según algunos autores, demostrara el indio en la conquista. Por el contrario, se revela esta línea de ejemplos de valor y virtud por parte del indio. Como la indómita actitud de Cacamatzin ante el apocamiento de Moteuczuma (cfr. por ej. III; 141), la valiente defensa de Cuitlahuac y Cuauhtemoc, o la fidelidad de Mayehuatzin a su patria y soberano. Tal es el cuadro que nos revela su historia, que la simpatía del autor parece inclinarse decisivamente hacia ellos. - Ecos de esta inclinación percibimos cuando establece que bien fácil les hubiera sido vencer a los españoles si hubieran querido matar a sus enemigos como lo hacía estos, en lugar de pretender capturar prisioneros; o cuando trata de disculpar de su derrota a los mexicas, con los siguientes conceptos: "Los españoles quedaron con las espaldas seguras por todas partes y con tan excesivo número de tropas a su disposición, que podrían haber empleado en el sitio de México muchos más hombres de los que armó Xerxes contra los griegos, si por la situación de la ciudad no fuera embarazosa tan extraordinaria muchedumbre de sitiadores. Los mexicanos por el contrario se hallaban aislados y destruidos de amigos y de socorros, rodeados de enemigos y afligidos del hambre" etc. (III; 293).

En escena tal queda la conducta de Cortés sometida a cierta crítica. Pocos juicios se portan sobre él; pero a veces

se le exhibe faltando a los derechos debidos a todo pueblo extranjero. Se reprocha su doblez (III; 40) y su falta de respeto a la dignidad del soberano indígena; tal cuando Moctezuma - le entrega a Cacamatzin "y este general (Cortés), que por lo - que se veía en su conducta, no tenía idea alguna del respeto - que se debe a la real majestad aún en la persona de un bárbaro, le hizo poner grillos y esposas bajo el cuidado de suficiente guardia" (III; 143).

Vista desde la perspectiva del pueblo indígena cobra la conquista, por fin, toda su humana grandeza. Aparece como - la terrible tragedia de un pueblo valeroso y noble que, después de escalar la más alta gloria, cae, vencido por el dolo del -- enemigo y la cobardía de un mal soberano. Y en su caída, arrastra tras de sí a todas las naciones del Anáhuac. Irónico destino de la nación tlaxcalteca que, al vencer a sus hermanos de - raza, se condena a eterna servidumbre; triste república, amante fiel de la libertad, que inconscientemente se goza de su -- victoria "no advirtiendo que con sus mismas armas había forjado las cadenas que habían de oprimir su libertad, y que la ruina de aquel imperio (el mexicana) sería el abatimiento de las demás naciones" (III; 311; cfr. también I; 217). Y, según el signo carnal de todo imperio, termina el mexicana su trágico curso en la más abominable miseria. "La ciudad quedó casi enteramente arruinada. El rey de México a pesar de las grandiosas promesas del general español fué pocos días después puesto ignominiosamente en tortura..... y al cabo de tres años fué por ciertos recelos ahorcado con los reyes de Acolhuacan y de Tlacopan. -- Los mexicanos con todas las demás naciones que ayudaron a su -

ruina, quedaron a pesar de las cristianas y prudentes leyes de los Monarcas Católicos, abandonadas a la miseria, a la opresión y al desprecio no solamente de los españoles, sino aún de los más viles esclavos africanos y de sus infames descendientes, vengando Dios en la miserable posteridad de aquellas naciones la crueldad, la injusticia y la superstición de sus mayores. Funesto ejemplo de la Justicia Divina y de la inestabilidad de los reinos de la tierra" (III; 313).

3) Orígenes y fines de la historia mexicana.

¿Cuáles fueron los orígenes de los pueblos indios? - ¿Cuál la prehistoria mexicana? Oigamos la respuesta: "Es cierto e indubitable, así por el venerable testimonio de los Libros Santos, como por la constante y universal tradición de aquellos pueblos, que los primeros pobladores del Anáhuac descendían de aquellos pocos hombres que salvó del Diluvio Universal la Providencia, para conservar la especie humana sobre la haz de la tierra" (I; 173) (cfr. también IV; 25). Un doble criterio se aduce para demostrar su remota ascendencia: la palabra de la Escritura y la tradición indígena. El respeto debido a la Sagrada Revelación nos impedirá, ante todo, aceptar impías soluciones. Desciende el indio de Adán y Eva por Noé el patriarca según la palabra revelada, la "venerable tradición" y la común creencia de la Iglesia Católica" (IV; 23).

Si la Escritura presenta segura luz para descubrir la última ascendencia del indio, también servirá para elucidar el problema del origen de la vida en el continente americano.

Será ante todo, un criterio de investigación negativo. En cualquier hipótesis formulada, la verdad del libro santo deberá -- quedar a resguardo. Así no podremos admitir soluciones que, -- aunque lógicas, contradigan la palabra revelada. "Por lo que mira a la tercera solución, esto es, que Dios haya criado los animales en América como los había creado en el Asia, ella sin duda desataría enteramente la dificultad, si no se opusiese a los sagrados libros" (IV; 46). Puestos en extremos de elegir -- habría que preferir aún soluciones infantiles a otras que fueran lesivas de la Revelación; tal la hipótesis agustiniana del traslado trasatlántico de la vida a espaldas de los ángeles, -- hipótesis ingenua "que no agradaría en el siglo en que vivimos, ni deberíamos valerlos de ella sino cuando hubiésemos reconocido inútiles todos los otros recursos, para salvar la verdad de los sagrados libros" (IV; 44).

Pero no será la Escritura mero criterio negativo sino que también nos proporcionará datos positivos para solucionar el problema. Racionalmente podremos deducir de ella, en algunos casos las vicisitudes prehistóricas de la vida en América. Así el tránsito de los animales y hombres hasta el Nuevo Mundo que, según Clavijero pasaron a ella del antiguo continente" y, añade, "esta verdad está fundada en los sagrados libros" -- (IV; 39), más concretamente en el testimonio de Moisés (cfr. -- también IV; 551, 559 ss.; y otro ejemplo similar en IV; 34).

Por la palabra divina, queda el indio entroncado con el padre común del género humano; participando, por su ascendencia, en la igualdad de la común naturaleza humana. La historia originaria del indio se revela en el libro común de la hu-

manidad: la Escritura.

Y esta dependencia de su prehistoria al relato bíblico, parece confirmarse totalmente por sus autóctonas tradiciones. Tenían los Toltecas, afirma Clavijero "noticia clara y nada equívoca del Diluvio Universal, de la confusión de las lenguas y de la dispersión de las gentes, y aún nombraban los primeros progenitores de su nación que se separaron de las demás familias en aquella dispersión" (I; 179). Por su parte, los Mexicas "tenían noticia aunque alterada con fábulas, de la creación del mundo, del diluvio universal, de la confusión de las lenguas y de la dispersión de las gentes" (II; 65). Los Chipaneecos hablaban de un tal "Votán", "nietao del gran anciano que fabricó la barca grande para salvarse del Diluvio con su familia, y uno de los que concurrieron a la construcción del alto edificio que se hizo para subir al cielo" (I; 210); cfr. también IV; 24). Casi todos los indios, en fin, conservaban de viva voz o escrita en sus pinturas, la tradición de aquellos bíblicos sucesos (I; 209; IV; 20 nota); algunos con gran precisión como cubanos y mexicas quienes recordaban, apenas alteradas, todas las principales vicisitudes de la vida de Noé (IV; 24).

El indio recuerda aún el eco de esa palabra divina que presidió los orígenes de su historia cuando, en el ocaso de su vida, vuelve a dejarse oír la misma voz. En el anuncio del fin del pueblo azteca, siéntase, por primera vez en su historia, el hábito de lo sobrenatural. El fin de su imperio está cerca y los Mexica, aterrorizados, son testigos de fatídicos presagios. ¿No será la voz de Satán o quizás del mismo Dios?

que "aquel maligno espíritu enemigo capital del género humano, que gira por toda la tierra asechando a los mortales, pudo fácilmente conjeturar los progresos de los europeos, el descubrimiento de la América y mucha parte de los grandes sucesos que en ella debían acaecer, y no es inverosímil que los predijese a unas naciones enteramente consagradas a su culto, para confirmarles con la misma predicción de lo futuro, en la errónea creencia de su divinidad. Pero si el demonio pronosticaba las futuras calamidades para engañar a aquellos miserables pueblos, Dios las anunciaba para disponer sus ánimos al Evangelio" (II; 40). Nada extraño que el Señor hubiera tenido cuidado de anunciar su próxima llegada. De mil medios se hubiera valido para ello. Quizás fuera el uno la elección de un profeta gentil, como Chilam Balam quien "pudo sin ser cristiano ser ilustrado de Dios para pronosticar el cristianismo, del mismo modo que fué ilustrado el otro Balam del oriente para anunciar el nacimiento de nuestro Redentor" (II; 76 nota). O tal vez había hablado Dios por boca de aquella princesa real, Papantzín, que regresara de la tumba para contar como, después de muerta, saliera a su encuentro un hermoso joven con la señal de la cruz en la frente, para anunciarle la próxima llegada de Dios y sus cruzados (II; 42 ss). Tanto más parece inclinarse Clavijero a esta interpretación cuanto que la dicha princesa fué la primera en recibir el bautismo y que "en los años que sobrevivió a su regeneración, fué un perfecto modelo de virtud y su muerte fué correspondiente a su vida y a su admirable vocación al cristianismo" (II; 45; subrayamos nosotros).

Sin embargo, el ilustre jesuita no pierde la cautela.

No puede ni quiere pronunciarse en tal sujeto. Recalca que en muchas ocasiones la superstición indígena y la vanidad española debió abultar las cosas (II; 40). Nada afirma él como cierto; sólo trata de explicarse, por una plausible hipótesis, la causa de los extraños sucesos. "Cuál, pues, —se pregunta— —fue el origen de esta antigua tradición (de la venida de los —españoles)? Yo sin atreverme a afirmar cual fué, me contento —con indicar cual pudo ser. Si los críticos no lo admiten, enséñense otro origen más verosímil. Si la crítica consiste precisamente en negar todo lo extraordinario, poco es menester para ser crítico" (II; 41 es).

Pero donde toda reserva termina es en la explicación del hecho mismo de la Conquista. Aquí la intervención divina —se manifiesta patente, soberbia. La conquista es instrumento —de castigo en las manos divinas a la vez que anuncio de la Nueva España. Los conquistadores, a pesar de sus defectos, eran —utensillos para sus altos designios; que "Dios los conservaba para instrumentos de su justicia, sirviéndose de sus armas para vengar la superstición, la crueldad y los otros delitos con que aquellas naciones habían provocado por tanto tiempo su indignación. No pretendemos por esto justificar la intención y —la conducta de los conquistadores; pero tampoco podemos menos de reconocer en la serie de la conquista, a pesar de la incredulidad, la mano de Dios que iba disponiendo las cosas de aquel imperio a su ruina, y se servía de los mismos desaciertos de —los hombres para los altos fines de su Providencia" (III; 33) (cfr. también I; 114 es. y I; 130). Y tal fué la venganza divina que condenó para siempre al pueblo azteca a la esclavitud y miseria (III; 314). La mano de la Providencia se deja sentir —

su concurso en múltiples particulares sucesos: en la constante protección del pequeño ejército cristiano, al borde siempre de la destrucción (cfr. por ej. III; 32), en la ayuda que reciben de los cempoaltecas (III; 33) o en la misma pusilanimidad de Moctezuma (III; 129 ss.) Suago característico de la Providencia éstos, pues "¿qué era toda su tropa (de Cortés) — comparada con la inmensa multitud de mexicanos que deberían — ser espectadores de aquel gran suceso, si Dios ordenando todas las cosas a los fines de su providencia no impidiera los efectos que naturalmente deberían temerse del inaudito atentado de aquellos hombres?" (III; 136).

Bien lejos de librarse de él, es sobrecojido el indio por lo sobrenatural en el origen y fin de su historia. Esta aparecerá así como un luego tránsito entre dos revelaciones; silencioso hiato entre la palabra que las anunciara su gloriosa ascendencia y aquella otra que pronosticara su ruina. En su nacimiento y cese recupera la historia azteca la dimensión que le faltaba. Toda ella descansa así, aunque sólo por sus acerados extremos, en algo que la trasciende: lo sobrenatural. Y tal parece que Clavijero capaz de explicarse naturalmente cualquier suceso particular del acontecer azteca, se sintiera incapaz de dar razón de su totalidad sin sostener la serie toda, así sea por sus tenues extremos, en algo que no acontece.

4) El indio y su cultura.

Es este complejo y rico criterio histórico el que — dará razón de toda la visión que tiene Clavijero del indio y sus creaciones culturales. Si en Sahagún era pauta de juicio — principalmente la religión, aquí lo es la historia (5). Cambio

éste mismo en apariencia, pero en realidad de grandes alcances. Ahora la condición del indio, la altura de su civilización se mostrarán encuadradas en las características que los ofrece su desarrollo histórico. No se juzgará el carácter de su cultura de acuerdo con atributos propios de civilizaciones más adelantadas, sino conforme a su peculiar grado de evolución.

El indio, nos dijo Clavijero es esencialmente igual a cualquier otro hombre. "Protesto a Pav y a toda la Europa — repite una vez más — que las almas de los mexicanos en nada son inferiores a las de los europeos" (IV; 259). Ni podrán ser inferiores tampoco las condiciones de su carácter. En ellos, como en todo hombre, encontramos vicios y virtudes; "en la composición del carácter de los mexicanos, como en la del carácter de las demás naciones, entra lo malo y lo bueno" (I; 171). No son inferiores en ninguna facultad del alma; pues que "sus entendimientos son capaces de todas las ciencias, como lo ha demostrado la experiencia" (I; 168). Tampoco carecen del don creador. Falsa la especie de que sólo serían hábiles para la imitación, pero incapaces de invención; sus muchas creaciones artísticas e industriales desmienten tal versión (I; 168; IV; 321). Y uno por uno se refutan los infunde Pav sobre la inferioridad congénita física y moral de los americanos.

Pero si el indio no es esencialmente inferior al es distinto. A cada raza corresponderían ciertas peculiaridades y el mexicano no podrá ser excepción. Clavijero trata, con rara penetración psicológica, de comprender estas peculiaridades del carácter indio. Así se revelan defectos de interpretación por atribuir a sus actos sentido distinto del que en realidad tenían. Su pretendida pereza, en realidad, se revela desinte-

rés y su indiferencia ante la muerte ignorancia (I; 169-171).

Porqué entonces la evidente superioridad europea — en todo género de actividades culturales? Sólo porque el europeo posee un inapreciable tesoro del que el indio carece: su educación. "Los europeos —proclama tajante— no han tenido — otra ventaja sobre ellos (los indios) que la de ser mejor instruidos" (IV; 260). La inferioridad del americano es pues puramente accidental, dependiente de factores históricos; es, por tanto, perfectamente remediable; "casi si seriamente se cuidara de su educación si desde niños se criasen en seminarios bajo — de buenos maestros y si se protegieran y alentaran con premios, se verían entre los americanos filósofos, matemáticos y teólogos que pudieran competir con los más famosos de Europa" (IV; 259). La educación, por otra parte, terminaría con sus defectos morales. "Lo malo (en su carácter) podría en la mayor parte corregirse con la educación, como lo ha mostrado la experiencia"; pues "difícilmente se hallará juventud más dócil para la instrucción, como no se ha visto jamás mayor docilidad — que la de sus antepasados a la luz del Evangelio" (I; 171). Sugnan las primeras palabras latinoamericanas henchidas de fe en el valor redentor de la educación. En ella está la única salvación de la miseria e inferioridad del indio. Sólo por la educación el americano podrá colocarse a la altura de Europa, destruyendo su secular inferioridad. Pero la causante de esta última — cuál es sino la misma Europa que se encarga de mantener al pueblo indio en la miseria y la ignorancia? que "es muy difícil, por no decir imposible, hacer progresos en las ciencias — en medio de una vida miserable y servil y de continuas incomodidades. El que contemple el estado presente della Grecia no

podría persuadirse de que en ella había habido antes aquellos grandes hombres que sabemos, si no estuviera asegurado, así -- por sus obras inmortales como por el consentimiento de todos -- los siglos. Pues los obstáculos que tienen actualmente que superar los griegos para hacerse doctos, no son comparables con los que siempre han tenido y tienen todavía los americanos" -- (IV; 259). El estado de sujeción, en efecto, parece bien poco compatible con la educación espiritual, indica Clavijero, como en el caso de los Otomites, los cuales son rudos debido a la "servidumbre de tantos siglos que no les ha dejado entera libertad para las funciones del alma" (I; 206). Por otro lado el régimen social de la colonia es también responsable de la decadencia moral que ha sufrido el indio. Como ya lo había hecho Sahagún, hace ver él como la destrucción de las rígidas leyes precortesianas incita al indio al vicio. Tal el caso de la embriaguez. "En otro tiempo la severidad de las leyes los contenía en su beber; hoy la abundancia de semejantes licores y la impunidad de la embriaguez los han puesto en tal estado que la mitad de la nación no acaba el día en su juicio" (I; 176) (cfr. también II; 307 y IV; 266). En suma que la causa de cierta decadencia en el indio y de su falta de instrucción no es otra que el régimen social en que viven. Oigamos a nuestro autor: "Por lo demás no puede dudarse que los mexicanos presentes no son -- en todo semejantes a los antiguos, como no son semejantes los griegos modernos a los que existieron en tiempos de Platón y de Pericles. La constitución política y religión de un Estado, tiene demasiado influjo en los ánimos de una nación. En las almas de los antiguos mexicanos había más fuego, y hacían mayor impresión las ideas de honor. Eran más intrépidos, más hábiles,

más industriosos y más activos, pero más supersticiosos y más inhumanos" (I; 171). Se quiere afirmación más clara del condicionamiento de lo anímico en la circunstancia social? (6)

La misma Europa es pues la causa de lo que la hecha en cara a América. La organización política creada por España en el nuevo continente es responsable de la accidental inferioridad del indio. El ideal pedagógico de Clavijero entraña necesariamente un inconsciente ideal político. No adivinamos acaso aquí todas las ideas fundamentales de la emancipación americana? (7)

Vamos ahora cual es la idea que tiene nuestro criollo de la sociedad y civilización creadas por el indio antes de su conquista.

La imagen que se desprende de la sociedad azteca es sencillamente semejante a la que nos pintara Sahagún, aunque seguramente no se presenta tan cruel y sanguinaria como en fote. No hay aquí la terrible y larga descripción de sacrificios y ritos inhumanos; tampoco vemos el prolijo detalle de las rígidas penitencias que se imponían a sí mismos nobles y sacerdotes; la figura de la sociedad azteca se presenta en Clavijero mucho más suave y humana, dentro de su natural crueldad.

El, como Sahagún, cree que la armazón del estado indio era la educación. "La educación de la juventud que es el fundamento principal de un estado y el que da mejor a conocer el carácter de una nación, fué tal entre los mexicanos, que ella por sí basta a confundir el orgulloso desprecio de ciertos críticos que imaginan reducido a los límites de la Europa el imperio de la razón" (II; 196). Tal perfección alcanzó su sistema educativo que podría servir de ejemplo a los pueblos

civilizados (II; 196). "Sobre este sólido fundamento de la educación —resumen— levantaron los mexicanos el sistema político de su reino" (II; 210).

La organización política azteca maravilla a nuestro autor. "Así en el gobierno público como el doméstico de los mexicanos,.... se dejan ver tales rasgos de discernimiento político, de celo de la justicia y de amor al bien público, que serían absolutamente inverosímiles si no nos constaran por la fe de sus mismas pinturas y por la deposición de muchos autores imparciales y diligentes que fueron testigos oculares de mucha parte de lo que escribieron" (II; 195). El despotismo no se introdujo, nos dice, sino hasta los últimos años de la monarquía. Antes, los soberanos respetaban religiosamente las leyes estatuidas limitando su poder a la observancia de estas (cfr. por ej. IV; 335). Ejemplos de sabiduría sus principios de gobierno; "dignos muchos de ellos, dice el Acosta, de nuestra admiración, y según los cuales debían gobernarse aquellos pueblos aún en su cristianismo" (IV; 336). Sabias regulaciones para la elección del soberano, humanas reglas en la acción de guerra — (cfr. por ej. II; 257-9), políticas medidas de gobierno, prudentes disposiciones judiciales, constituían una incomparable legislación no escrita (cfr. II; 233 ss. y IV; 336 ss.) Sus leyes penales eran rígidas, demasiado crueles a veces, pero sabias. Y Clavijero rechaza el argumento de su monstruosa e inigualable crueldad comparándolas con medidas penales de otros países de la antigüedad; el pueblo mexicano resistió victorioso la comparación (cfr. II; 236; II; 246 y IV; 340 ss.)

Las naciones americanas eran, en concepción de Clavijero naciones poco evolucionadas, en un estado casi inicial —

de desarrollo. Como tales habrá que juzgarlos. Estúpido sería pretender equipararlos a las actuales y bien desarrolladas civilizaciones europeas, pero no menos lo sería compararlos a — pueblos semi-bárbaros o salvajes. "Si él (Paw) se hubiera contentado con decir que las naciones americanas eran en gran parte incultas, bárbaras y bestiales en sus costumbres, como habían sido antiguamente muchas naciones de las más cultas de Europa, y como son actualmente algunos pueblos de la Asia, del Africa y aún de la misma Europa... no tendríamos razón para contradecirle. Pero tratar a los mexicanos y peruleros como a los caribes y los iroqueses... y poner aquellas industriosas naciones a los pies de los más groseros pueblos del antiguo continente, no es esto obstinarse en el empeño de envilecer al Nuevo Mundo y a sus habitantes...?" (IV; 275). Colócase la civilización mexicana en relación con pueblos de semejante grado de evolución cultural y sólo con ellos se compara; paralelo es te que resulta a todas luces favorable a las naciones americanas. Tal sucede por ejemplo, con su arquitectura cuya magnificencia y belleza tanto maravillaron los conquistadores (cfr. por ej. II; 285 o III; 120) "quien se atreverá igualar —pregúntase— a las casas, palacios, templos, baluartes, acueductos y calzadas de los antiguos mexicanos, no los miserables chozas de los tártaros, siberianos, árabes y de aquellas tristes naciones que viven entre el Cabo Verde y el Buena Esperanza; pero ni aún las fábricas de la Etiopía, de una gran parte de la India y de las islas de la Asia y de la Africa, entre las del Japón?" (IV; 307).

La civilización mexicana queda comprendida dentro de su situación histórica particular. Desde ésta toda depreciación

resulta improporcionado. No se trataba de un pueblo rudimentario, de lo que artes e industrias dan testimonio. Al contrario de lo que afirma Paw, tenían adelantos que éste los niega, como el uso del cobre (IV; 283) y de la grana (I; 160) o el empleo de la balanza (II; 284). Descollaron en algunas artes propias finisimas, tales como las maravillosas imágenes en mosaico de pluma (II; 325) o las increíbles obras de orfebrería; estas — eran tan hermosas que aún los soldados españoles, que se sentían aquejados de una sed insaciable de oro, celebraron en ellas más el arte que la materia (II; 324). Notable también su gusto estético y conocimientos en las artes mayores. Adelanto de su arquitectura que, si bien inferior a la europea, llegó a conocimientos tales como la construcción del arco y la bóveda, la cimentación en pilotaje o el uso de la cal (II; 328 ss; II; 356). Su pintura era primitiva (II; 317) pero en la escultura alcanzaron altas cimas (II; 321 ss; II; 336). Por fin, lograron crear, a pesar de una música rudimentaria, bellísimas danzas — (II; 302; II; 305).

Descollaron también en algunas ciencias naturales. Al igual que a los primeros griegos, la observación y experimentación naturales los condujo a un notable conocimiento de la medicina, llegando incluso a bastante perfección en la cirugía (II; 344; II; 352). Pero donde resulta casi increíble su ciencia es en la astronomía. Su calendario era uno de los más perfectos que haya logrado determinar el hombre. Llegaron en él a tal precisión que lograron determinar el exceso de 6 horas del año solar sobre el civil, remediándolo con días intercalares entre siglo y siglo. "Conque si los mexicanos tuvieron efectivamente aquel modo de regular el tiempo — exclama Clavi-

Jero— no deberán decirse bárbaros y salvajes, sino más bien cultos y cultísimos, porque no puede ser sino una nación cultísima la que tiene una larga serie de observaciones y conocimientos preciosos de astronomía" (IV; 295; cfr. también II; — 143 y IV; 302).

Su lengua era de rara perfección. Ciertamente carecían de voces técnicas para designar algunos conceptos metafísicos, pero tampoco las tenían los griegos antes de la aparición de los filósofos. No por ello carecía de términos significativos de realidades metafísicas o morales; "antes bien aseguro — que no es tan fácil encontrar una lengua más apta que la mexicana para tratar las materias de la metafísica, pues es difícil de encontrar otra que abunde tanto como ella de nombres — abstractos.... cuyos equivalentes no puedo encontrar en el hebreo, ni en el griego, ni en el latino, ni en el francés, ni — en el italiano, ni en el inglés, ni en el español, ni en el — portugués, de las cuales lenguas me parece tener el conocimiento que se requiere para hacer el cotejo" (IV; 328). Y más adelante insistirá citando a Boturini; quien afirma que "en la urbanidad, elegancia y sublimidad de las expresiones, no hay ninguna que pueda compararse con la mexicana" (IV; 332; cfr. también II; 290 ss.) Excelieron los aztecas en oratoria, poesía y teatro (II; 296 ss). De este último afirma Clavijero: "Esta — descripción del padre Acosta (del teatro azteca) nos presenta una viva imagen de las primeras escenas de los griegos. Es muy verosímil que si hubiera durado algún siglo más el imperio mexicano, hubiera reducido a mejor forma su teatro, del mismo modo que se perfeccionó el de los griegos" (II; 300). Tocamos en

esta frase quizás el meollo de la interpretación del jesuita: civilización en etapa infantil de desarrollo, tenía en germen todos los elementos necesarios para haber alcanzado la altura de cualquier gran civilización antigua. Criticarla pues por — que fuera inferior a estas resulta infantil y antihistórico. — Claramente se expresa la anterior idea a propósito de su escritura, en la que "los mexicanos llegaron hasta donde han avanzado después de tantos siglos de cultura los famosos chinos" — (IV; 304); y aún hubieran podido llegar al uso de las letras — "que por ventura hubieran inventado, según se iba adelantando su cultura, si no hubiera fenecido tan breve su imperio" (II; 319). Destruída en su espontánea evolución por prematuro aniquilamiento, la civilización indígena murió antes de sapezar a dar sus más sazonados frutos.

Y en las palabras de Clavijero perofbese un amargo — reproche contra quienes se hicieron responsables de la destrucción de la joven cultura. Triste la imagen que nos pinta de la cabeza del imperio azteca, después de su derrota: "De todos estos palacios, jardines y bosques no ha quedado más del bosque de Chapultepec, que conservaron para su diversión los virreyes. De lo demás casi nada dejaron en pie los conquistadores; arrujaron los más suntuosos edificios de la antigüedad mexicana, — parte por celo indiscreto de religión, parte por venganza y — parte por el interés de aprovecharse de los materiales; abandonaron el cultivo de los jardines y sitios deliciosos de los reyes de México y de Acolhuacan, y dejaron la tierra en tal estado, que hoy no sería creíble la magnificencia de aquellos reyes, si no constara por el testimonio de los mismos que la —

arruinaron* (II; 19). Destruyeron sus edificios (II; 92; II; - 329) y terminaron con las artes aborígenes como la de la pluma (II; 327) o la de la orfebrería (II; 324). Y Clavijero amante de la cultura, se duele inclusive de la destrucción de los aborígenes idólos "La conducta de aquellos santos hombres (los misioneros) tan beneméritos de la Nueva España, fué muy loable por su principio y por sus efectos; pero querríamos que las estatuas inocentes de aquellas naciones no hubiesen sido envueltas en la ruina de los simulacros supersticiosos, y que aún de estos se hubiesen conservado algunos en algún lugar en que no sirviesen de escándalo a los neófitos" (II; 323). Mientras adelanta de pasada la crítica de que no por destruir ídolos se abolía la idolatría (III; 47). Se extiende su reproche a los misioneros destructores de pinturas y libros (II; 312-3). Sin embargo, su espíritu cristiano no deja de disculpar su actitud. "Es verdad que ellos cometieron un gran pecado, a juicio de Paw, quemando como supersticiosas la mayor parte de las pinturas históricas de los mexicanos. Yo estimo más que Paw las pinturas, y me duele mucho más su pérdida; pero no por esto desprecio a los autores de aquel deplorable incendio ni denigro su memoria, porque aquel mal... no es comparable con el gran bien que por otra parte hicieron allí" (IV; 386).

Pero si la total destrucción de la civilización aborigen parece merecer su condenación, no nos explica claramente cual hubiera debido ser, a su parecer, la actitud conveniente ante el indio. Apenas si en un par de frases podemos adivinar cierta defensa de otro género de relación entre culturas, mucho más humano y fraterno. "No hay duda —afirman— de que hu-

biera sido más acertada la política de los españoles si en vez de llevar mujeres de Europa y esclavos de la Africa, se hubieran enlazado con las mismas castas americanas, hasta hacer de todas una sola e individual nación. Haría aquí una demostración de las incomparables ventajas que de semejante alianza hubieran resultado al reino de México y a toda la monarquía, y de los daños que de lo contrario se han originado, si el carácter de esta obra se lo permitiera" (II; 225). Y este mestizaje en lo biológico tiene quizás cierto paralelo con un mestizaje en lo cultural que hubiera podido darse por la traducción de una cultura a la otra. Aunque nada dice con claridad al respecto nuestro historiador, pudiera adivinarse cierto deseo de reemplazar destrucción por traducción, cuando reprocha a los misioneros haber eliminado las palabras con que los indiosocabran a sus dioses para reemplazarlas por vocablos castellanos. "No hubiera sido más acertado —pregunta— seguir el ejemplo de San Pablo, que hallando en la Grecia esplenda la voz Theos en la significación de unas deidades mucho más abominables que las de los mexicanos, no obligó a los griegos a adoptar el El o el Adonai de los hebreos, sino se sirvió del mismo vocablo griego corrigiendo su noción, y haciendo que en adelante se emplease para declarar la idea de un Ser Supremo, eterno e infinitamente perfecto?" (II; 292).

5) La religión del indio.

Tal parece que no por el hecho de haber sido consideradas desde un punto de vista estrictamente histórico hayan perdido las naciones indias su carácter diabólico. Entán debís

haber tenido cierta ingerencia entre ellos pues que eran las americanas "naciones enteramente consagradas a su culto" (II; 41). Alguna vez, por ejemplo indujo a sus fieles a caricaturizar la verdadera religión; sucedía esto anualmente en la fiesta de Huitzilopochtli "en la cual pretendió el demonio, según parece, remedar los augustos misterios de la religión cristiana" (II; 168). Su influencia, sin embargo, no aparece manifiesta. La duda acecha siempre al historiador amenazando con substituir la intervención diabólica por otras causas más humanas. ¿Hubo, por ejemplo, mediación diabólica en los oráculos que hablaban a Moctezuma durante la conquista? Clavijero no quiere pronunciarse. "O bien recibiese esta respuesta inmediatamente del demonio —responde— que tanto se interesaba en tener cerrados todos los conductos al Evangelio, como creen varios autores, o bien la fingiesen, como es más verosímil, los sacerdotes por el interés común de la nación..." (III; 27 subrayamos nosotros).

La afirmación de la relación de los aztecas con el diablo queda inmediatamente limitada por una prudente crítica.

"Los buenos historiadores del siglo XVI —explica— Clavijero—y los que después los han copiado, suponen como indubitable el trato continuo y familiar del demonio con todas las naciones idólatras del Nuevo Mundo, y apenas refieren suceso alguno en que no le hagan entrar como autor principal. Pero —aunque es cierto que la malignidad de esos espíritus se esfuerza a hacer cuanto mal puede a los hombres, y que algunas veces se les han presentado en forma visible para seducirlos, especialmente a aquellos que aún no han entrado por la regenera—

ción en el gremio de la Iglesia, pero ni es creíble que esas representaciones fuesen tan frecuentes, ni su comercio tan franco con aquellas naciones, como suponen los historiadores; porque Dios que vela con amorosa providencia sobre sus criaturas, no permite a aquellos capitales enemigos del género humano, tanta libertad para dañar" (I; 220). Es decir que se admite la posibilidad de algunas directas intromisiones demoníacas pero se rechaza la constante influencia del diablo en todos los actos de la vida azteca. Lejos de ser un pueblo entregado al poder de Satan, como vimos lo era en Sahagún, la providencia divina sigue velando sobre ellos en su gentilidad e impide una ingerencia excesiva del demonio.

Nuestro historiador deja pues la puerta abierta para algunas posibles intromisiones demoníacas. Pero, de hecho, no parecen estas en ninguna parte de su Historia. Tal parece, más bien, que admitiera en bloque la relación demoníaca del pueblo azteca considerado en la totalidad de su historia pero que la rechazara —o al menos prescindiera de ella— para cada acto o suceso particular del acontecer azteca (8). En todo su libro, el pasaje de la fiesta de Huitzilopochtli, citado más arriba, es el único que recurre a influencia demoníaca para explicar un suceso concreto de la vida mexicana; y aún entonces queda la afirmación templada por un prudente "según parece". La intervención diabólica se desvanece a lo largo de toda la historia. Cualquier acontecimiento puede ser explicado por causas naturales. No hubo ingerencia diabólica en las peregrinaciones aztecas, según opina Clavijero. "Mucho menos creo que el viaje -

de los aztecas se ejecutase, como dicen comunmente los autores, por orden expresa del demonio" (I; 219). Tampoco aparece en la fundación de Tenochtitlan (I; 232) ni en el cumplimiento por parte de los mexicas de los trabajos que les imponía la corte de Atzacapotzalco; pues "es cierto que para nada de cuanto se les ordenó necesitaban del alio del demonio" (I; 244). En otras ocasiones los hechos atribuidos a fuerza demoniaca se explican sencillamente por el ingenio e industria del hombre; como en el caso de la habilidad de los mexicanos para ciertos juegos (II; 311). Igual sucede en las pretendidas apariciones del demonio a Moctezuma que ya mencionábase. "Solís añade que el demonio llegó a favorecerle (a Moctezuma) con frecuentes visitas; pero harto necio sería el demonio en favorecer de esa suerte a quien tanto lo despreciaba" (III; 178).

"El sistema de la religión natural depende principalmente de la idea que se tiene de la divinidad" (IV; 392) establece Clavijero. Las características de la religión no se derivarán pues aquí, como en Sahagún (cfr. pg. 40), del objeto de su adoración en tanto es una realidad demoniaca, sino de la divinidad vista tal y como el indio la siente. Es decir que no se partirá de una realidad que se esconda detrás de la imagen que el indio se forja de su dios, sino que se tomará el término de su creencia con los caracteres de que el hombre lo reviste y, a partir de él, se comprenderá su sistema religioso. Consecuencia natural de esta posición será que lo que a Sahagún le parecía engaño ocasionado por el demonio, a Clavijero le parecerá desvío natural de la razón. Los errores en que caiga

el indígena se verán como yerros del espíritu religioso que, - en vez de alcanzar el fin que se propone (Dios), cae en falacia y desvarío; pero nunca podrá ya atribuirse a la directa acción de Satán. A punto de vista tal, lo demoníaco aparecerá en su - pura dimensión psicológica, es decir como superstición y fanatismo. "No debo creer que intervino el demonio en algún suceso por el testimonio de algunos historiadores mexicanos, a quienes las ideas supersticiosas de que estaba poseído su espíritu, o la superchería de los sacerdotes, que es común en las naciones idólatras, pudo fácilmente inducir en error" (I; 220). El concepto de la religión como satánica tenderá a dejar su lugar al concepto de la misma como supersticiosa.

Clavijero en efecto insiste en varios pasajes sobre sus "execrables" y "ridículas" supersticiones (II; 113; II; -- 135; II; 172). La religión del pueblo azteca queda caracterizada por su "genio supersticioso" (II; 148; II; 175; II; 186). - No menor era su fanatismo. Induciales éste a terribles crueldades (II; 135). Relata nuestro autor el horror que sobrecojió - a las naciones vecinas de los mexica ante su primer sacrificio (I; 231), y las terribles hecatombes sucesivas, como aquella - histórica que ejecutaron en tiempos de su servidumbre "de cuya precisa narración no puede menos de resentirse la humildad" - (I; 236). Estos fueron, nos dice, los "ensayos del bárbaro y - execrable sistema de religión que después veremos" (I; 238). - Crueldad y abominación que llenan de horror las páginas de su historia; "porque aunque no haya habido casi nación alguna en el mundo que no haya practicado los mismos sacrificios, difi-

cilmente se hallará alguna que haya arribado al exceso de los mexicanos" (II; 119). Crueldad que no sólo ejercían los aztecas con los demás sino también consigo mismos. "Los que eran tan crueles con otros no es mucho que fuesen también inhumanos consigo mismos. Familiarizados los mexicanos con los sangrientos sacrificios de sus prisioneros y esclavos, se hicieron pródigos de su propia sangre, creyendo que la mucha que derramaban sus víctimas no bastaba para apagar la diabólica sed de sus dioses" (II; 129).

Pero si tal era la religión azteca, también lo era toda religión pagana. "Semejantes flaquezas del espíritu humano son trascendentales a toda religión que tiene su origen en el capricho o en el temor de los hombres, como lo han dado necesariamente a conocer aún las naciones más cultas de la antigüedad" (II; 61). No son pues culpas específicas del americano si no desvaríos inevitables en toda razón desprovista de la luz de la Revelación; "que no debemos esperar la verdadera y santa religión sino de aquel mismo Dios que adoramos. A él le toca revelar la verdad que debemos creer, y prescribir el culto que debemos reverenciarlo. Si el negocio gravísimo de la religión se confía a la razón humana, de cuya debilidad tenemos tanta experiencia, los mayores absurdos se representarían a nuestro entendimiento como verdaderos dogmas, y el culto debido al Ser Supremo será defectuoso por la piedad o excesivo por la superstición" (IV; 399). Mientras en Sahagún la razón se inclinaba directamente al conocimiento de la verdadera religión, aquí en cambio muéstrase este débil y capaz de caer espontáneamente

ments en el error. Por eso en aquel era necesario acudir a una causa externa, el diablo, que, cubriendo la realidad por un engañoso velo, extraviase y sometiese a su dominio al entendimiento. Aquí en cambio, no se precisa suponer un tal engaño (aunque, por otro lado, tampoco haya porque declararlo imposible); bastará con la debilidad de la razón, ciega del Verbo, para explicar las desviaciones religiosas.

Se juzgará pues a la religión azteca en el cuadro de las religiones cuya razón no fué capaz de alcanzar la Verdad.— Sólo podremos compararlas a aquellas religiones correspondientes a un estado evolutivo similar; una vez más el Anáhuac saldrá victorioso de la comparación. Los dioses mexicanos eran mucho menos numerosos que los griegos o romanos y, sobre todo, mucho menos degradados y viciosos. "No se encuentra en toda su mitología ningún vestigio de aquellas estupidas maldades con que las otras naciones infamaron a sus dioses. Los mexicanos honraban la virtud, no los vicios, en sus divinidades; en Huitzilopochtli el valor, en Canteotl, Izapotalenan, Opechtli y otras la beneficencia, y en Quetzalcoatl la castidad, la justicia y la prudencia. Aunque fingieron númenes de ambos sexos, no los ensaron ni los creyeron capaces de aquellos placeres obscenos que eran tan comunes en los dioses griegos y romanos. Superficiales los mexicanos en ellos una suya aversión a toda suerte de delitos" (IV; 396).

Sus ritos aventajaban también a los de otras naciones. "La superstición era común en todas (las naciones antiguas); pero la de los mexicanos era menor y menos pueril" (IV;

397). Nada se encuentra en ellos de los infantiles agüeros comunes a los romanos; y, aún en ceremonias como las ordalias, — se mostraban menos bárbaros que muchas naciones europeas (II; 39). "Mas al fin americanos, griegos, romanos y egipcios, todos eran supersticiosos y pueriles en la práctica de su religión; pero no así en la obscenidad de sus ritos, pues en los de los mexicanos no se encuentra el menor vestigio de aquellas abominaciones tan comunes entre los romanos y otras naciones — cultas de la antigüedad" (IV; 399; cfr. también II; 86 nota). Menos aún había entre ellos, como en naciones clásicas, acciones injuriosas a la divinidad.

Pero tocamos el punto más atacado de la religión mexicana: los sacrificios humanos. Aún en este renglón, saldrá clara su defensa. "Yo confieso —dice— que la religión de los mexicanos era muy sanguinaria que sus sacrificios eran cruelísimos y su austeridad extremadamente bárbara"; pero, añade enseñada; "no ha habido casi nación alguna del mundo que no haya sacrificado algunas veces víctimas humanas al Dios que adoraba" (IV; 401). Hebreos, griegos, fenicios, cartagineses, mil pueblos más de la antigüedad, dan testimonio de la veracidad de su afirmación; hasta los romanos, quienes, en tiempos de Augusto, todavía sacrificaron trescientos hombres en honor de Julio César. En cuanto al número de víctimas, pueblos hubo en Europa que no parecen haber llevado nunca zaga a las naciones americanas, tales los galos o los antiguos españoles (IV; 406). Aún en la elección de las víctimas no fueron los mexicanos tan irracionales como otras naciones; pues que ellos sólo sacrificaban prisioneros de guerra y jamás conciudadanos. Por fin, en

los tormentos que se infringían a sí mismos sus sacerdotes y nobles, tampoco fueron más inhumanos los aztecas que los sacerdotes de Belona y de Cibeles quienes atrocemente mutilaban sus cuerpos.

Y llegamos, por fin, al degradante capítulo de la antropofagia. "Confieso que en esto fueron más inhumanos que las otras naciones; pero no han sido raras en el antiguo continente, aún entre las naciones cultas, los ejemplares de semejante inhumanidad, que deban por esto contarse los mexicanos entre los pueblos absolutamente bárbaros" (IV; 409). Y sévaden, por ejemplo, los Escitas, el famoso Aníbal y aún los griegos que comían carne humana por usos medicinales.

Y Clavijero concluye su catejo: "Su religión en lo que respecta a la antropofagia, fué sin duda más bárbara que las de los romanos, egipcios y las otras naciones cultas; pero, por lo demás, no puede dudarse, atendido lo que hemos dicho, que fué menos supersticiosa, menos ridícula y menos indecente" (IV; 410). América queda libre al fin aún de su más negro estigma. El día esta próximo en que, purificada, se libere de su oprobiosa condena.

NOTAS AL CALCE DEL CAPITULO 4.

- (1) Historia Antigua de México; ed. Porrúa; México 1945; T. IV; p. 220.- En lo sucesivo citaremos anteponiendo el número -- del tomo, en r6manos, al de la p6gina, en ar6bicos.
- (2) Notemos de pasada c6mo se refuta la idea de una posible influencia perniciosa del clima o de las constelaciones sobre la naturaleza animal y humana. Al contrario de Sahag6n, Clavijero, ciudadano de las Luces, v6ase libre ya del astrol6gico criterio.
- (3) Por eso el criollo, de raza europea, toma cuerpo con Andr6ica y no con Europa. La diversidad continental parece m6s -- fundamental que la de sangre y Clavijero se siente quiz6s -- m6s cercano al indio coterr6neo que al antepasado espa6ol.
- (4) Esta doble faceta de la conquista se presenta ya en el libro XII de la Historia de Sahag6n. Sin embargo no se trata en 6ete nunca de explicar los motivos de las actitudes ind6genas o de indagar su sentido; tan s6lo se transcriben, -- sin m6s, los dispersos recuerdos de algunos ind6genas super vivientes.
- (5) Por eso principia la Historia de Sahag6n con la descripci6n de la religi6n, centro y clave para la comprensi6n del res-

to de la civilización; mientras que la de Clavijero da comienzo por la simple y llana relación del devenir histórico.

- (6) Notamos la estrecha comunidad de ideas con Sahagún. Para ambos el indio encontraba, en su antigua organización política, un magnífico medio de desarrollo. El cambio de ésta por otra que le es inadecuada produce correlativamente su decadencia moral e intelectual. Al igual también que en Sahagún, la solución es la educación, si bien aquí se presenta ésta -matizada con cierto aire emancipador.
- (7) Nos parece ver aquí, en germen, la esencia de las ideas rectoras de la primera generación liberal latinoamericana del XIX. La emancipación mental, proclamará ésta, sólo podrá lograrse rompiendo el sistema social heredado de España que sustentaba a América en la ignorancia. Roto ese sistema queda una salida infalible: la educación. Por ella América será en paz de hablar al tú por tú con Europa y de encontrar su propio sistema de vida. Véase el libro de Leopoldo Zea próximo a editarse: "Dos etapas en las Ideas de Hispanoamérica".
- (8) Esta actitud correspondería plenamente a su criterio histórico; la dimensión sobrenatural que se admite como sostén y razón de la historia mexicana tomada en su conjunto, desaparece al tratar de cada suceso concreto y particular de ésta. ---

CAP. 5.- LO INDIGENO COMO REALIDAD ESTADISTICA QUE

ME LITERA EN LA "INERTANCIA" AJENA. (PRIMER ASPECTO).

El pueblo indigena ha expiado ya su culpa. Reconciliado, — ha nacido a vida nueva. El momento trágico, en que tomara conciencia de su pecado, ha pasado. Ahora hablará el hombre nuevo; y su voz será muy otra. En el instante en que se toma conciencia de la culpabilidad, se ve el inmediato ayer como algo totalmente negativo y pecaminoso que es menester destruir para salvarse. Pero, lograda ya la reconciliación, ese mismo pasado culpable, ahora ya lejano, — cambia de rostro. Su destrucción trágica le ha quitado para siempre eficacia nociva; por la conversión, nos hemos colocado a salvo de sus acechanzas. Ya no despierta nuestro horror ni nuestra ira; lo empezamos a sentir lejano, cosa de un otra instancia. Aparece entonces como puro ayer, inoperante en su carácter pecaminoso; y sólo lo seguimos aceptando por nuestros en tanto que ha sido negado por la destrucción y la conversión. Es un puro "haber sido" definitivamente trascendido. Y sólo en tanto tal lo admitimos en nosotros. Por lo tanto, ya podemos mirarlo sobre él una mirada serena y melancólica, como la del viejo que recuerda su juventud turbulenta. Podemos mirar ahora con un respeto que pierde su fealdad y realiza su hermosa; a él que su culpa está ya penitenciada. El hombre nuevo, nacido de la negación, reivindicará al hombre viejo. Tal es el cuento que expresa el indigenismo de Cleveland.

Reconciliado ya con la Providencia dirige el americano su mirada sobre la historia. En el momento de la satisfacción de la culpa veía al hombre viejo como totalmente opuesto a la Providencia histó-

rica, luchando contra ella, oponiéndose a sus designios. Ahora - en cambio creóse ver que, en el fondo, la Providencia cooperaba a la conversión y que el indio, sin saberlo, así como hacia los fines divinos. Todo el pasado se orienta ahora hacia el hecho final de la reconciliación y toma sentido por ésta. El camino de Tamasco ya no es la ruta para perseguir a Cristo sino la vía que conduce a su encuentro. Sólo toma sentido a los ojos de San Pablo; vé como, creyendo luchar contra la Providencia, acercábase en realidad a ella. Una vez alcanzado el término efectivo del viaje, la conversión, arroja uno sobre el camino su orientación verdadera; como San Agustín, volviendo la vista hacia atrás, --- veía sus años perdidos, que antes creía infructuosos, animados por una íntima dirección de sentido. Que sólo después de llegar a un término, la vía antes vacilante, revela su verdadero rumbo.

Para entonces ya no vemos cómo la Providencia aplasta y destruye al pecador, sino cómo lo guía por oscuridad. De ahí --- que, en Clavijero, la Providencia no aparece con luz airada. Igdea, por el contrario al que lo hizo y nunca lo arroja totalmente de su cuidado. Clavijero descubre su error en los orígenes de la historia india (pag.137 ss). Y aún en su gentilidad, lejos de entregarse enteramente al pueblo indio en brazos de Satán, mantiene sobre él cierta vigilancia. Por eso queda ahora rechazado a un segundo plano lo demoníaco, e incluso se adhiere la idea de una acción continúa de la Providencia para protegerlo del mal espíritu (c. r. pag.154 ss). En todo caso su interés aparece patente --- poco antes de lo escrito. Fue este procedimiento de señales que indican la presencia de la Providencia. Y que una vez realizado el hecho, y sólo entonces, toma la certeza del carácter de

signos de los hechos antecedentes, que sólo revela la cifra su --
caracter induditable de cifra después de realizado lo que anuncia;
antes habrá el temor y la fe tan sólo. San Pablo puede descubrir --
ya con certeza el sentido de las palabras divinas que le imprecaban
en la vía de Damasco. Así también ahora los signos que aparecieron
en el umbral de la conversión del indio se revelan como tales, una
vez realizada ésta. Y la Providencia aparece con toda su fuerza --
en el final de la historia mexicana (supra p. y ss). El pasado que
antes se tenía que ver en guerra o muerte con la Providencia, véase
ahora sostenido, desde lejos, por ésta. Y ambos puntos de vista --
son auténticos, sólo que el primero apareciera en el momento de to-
mar conciencia de la culpa, y el segundo después de efectuada la --
negación, cuando hemos trascendido nuestro pasado.

Pero si ahora puedo reivindicar el pasado es sólo porque --
de cercano se convierte en lejano, se vive y operante en yerto --
ineficaz. En este segundo momento, lo indígena cambiará de signi-
ficado negativo se vuelve á positivo; y el truco se habrá logrado sólo
lo gracias a un purificador alejamiento.

Sin embargo el alejamiento del pasado, si bien hace posi-
ble la reivindicación del indio, no basta por sí sólo para lograrla.
Fue menester que América se sintiera colocada en un inminente --
peligro histórico para que apelara, por salvarse, al indígena .

Habíamos visto como se manifiesta a el ser americano ante --
la "instancia" europea (supra p.). Ella es el intermedio que escoge
la Providencia para revelar el nuevo mundo. Y desde la Conquis-
ta y la Conversión sientese América pendiente de aquel movimiento--
que la manifiesta en su ser mismo. Depende de los juicios ajenos --
y se sabe enajenada por ello. En la dimensión "externa" de su ser,

es su mundo tal y como la luz divina, a través de su instrumento europeo la descubre; son los juicios europeos los que la determinan; su ser es aquel que en su tribunal se dictamina. Pues su enajenación no es producto de un azar fortuito, no proviene de que casualmente se hubiera puesto de pronto Europa a medirla y a juzgarla; sino que, desde un principio, sabe América que su ser depende de otra instancia, que es dependiente. Y cuando de Paw y otros muchos europeos crean la leyenda negra sobre el Nuevo Continente, siente él como el juicio adverso proviene de la instancia que la es revelando en su ser y se horroriza al verse así sometido al capricho ajeno, a merced de una libertad hostil. Muchos europeos, en efecto, venían a América como un objeto preciso ante ellos, la declaraban inferior y pretende que acepte ese punto de vista como único válido sobre ella. Europa se constituye en donadora de sentido y significado de América; es ella la que determina sus probabilidades, la que pesa sus cualidades y determina sus efectos. En trascendencia, el mundo constituido entorno a sus significaciones propias, queda aplastado por lo que el otro quiere manifestar en él. Queda su ser reducido a lo que es de Hege ante el juicio europeo, limitado a lo que efectivamente representa en la Vista 19. Aparece América, en su ser "terreno" como una "facticidad"; se niega toda dimensión fatiga a su realidad y por tanto, toda trascendencia. Siente entonces como le arrebatan su mundo propio para dejarlo ahí, fuera de ella, pendiente de una trascendencia ajena; siente que sus posibilidades propias se encuentran a merced del otro, que su realidad misma se organiza según aspectos ajenos ¿cómo escapar a la red que le aprieta? En medio hay el más directo tender a su vez una trampa al agresor. Fue José Martí y más tarde Ramón Ferrer de ---

Nier, si bien por distintos caminos (1).

El criollo niega que el punto de vista europeo sea el único válido. En este movimiento juzga, a su vez, a aquel que lo determinaba. Vuelve sobre la misma Europa los argumentos con que ésta le acusa a. Pero, por lo pronto no introduce elementos de determinación que esta le aplicaba. Se enfoca la argumentación ad hominem que utiliza Clavijero (supra p. 7 ss). El historiador criollo juzga a su juez; pero lo hace según una lógica común a ambos, según un punto de vista que puede aplicarse por igual a los dos continentes. Por tanto, lo que hace, en el fondo, es apelar a un criterio universal que no se identifique con ninguno en particular y que sea capaz de aplicarse a todos. En el punto de vista de la lógica, de la razón universal. En ella se basan todos los argumentos de Clavijero; su argumentación es la misma que utiliza Europa, sus demostraciones idénticas. La razón será el único punto de vista válido para transar la disputa, el "criterio" último y supremo; a ella apela el criollo contra su juez.

Así, frente a la restitución ajena, América se constituye, a su vez, en "instancia revelante" de Europa. Pero para poder hacerlo con toda autoridad y validez, precisa mostrarse portadora de una "luz" o "criterio" capaz de manifestar efectivamente el ser europeo: tal es la razón universal. Por otra parte, el criollo aceptará el juicio europeo, pero sólo en tal que sea portador del mismo criterio; el resto de las opiniones podremos recusarlas como no revelantes de nuestro ser efectivo, hasta que no serán portadoras de la luz a la que concederemos poder de manifestar efectivamente nuestro ser.

América se establece así en absoluto pie de igualdad frente al juicio ajeno. Para ello coloca un criterio universal, despegado

sonalizado, que trasciende por igual a ambos continentes sin identificarse con ninguno de ellos. Juzgando a Europa y América por igual, determinaciones según idénticos principios, mantiene su poder la Raza. Ella, desde su lejana atalaya, observa a los dos continentes y a los dos concede idéntico rango. De ella pende ahora el ser de América. El criollo ha suspendido el criterio que lo revelaba de la instancia europea, para colocarla en la impersonal lejanía de la raza. Por ese movimiento, América, trascendida por Europa, trasciende a su vez a esta. Más ahora ya puede ella acotar también al otro, al constituirse como intermedio y depositario de aquel "criterio" universal. Ella participa de la raza y, por su medio, mide y juzga Viejo Mundo. Se ve determinada por el punto de vista universal pero, a través de él puede a su vez determinar a los otros; por su intermedio puede enajenar a quien la enajena, trascender a quien la trasciende.

Pero si nos limitáramos a este primer proceso emancipador, tropezaríamos con un escollo bien soluto. En primer lugar, América presenta todavía a Europa como única realidad la que ella misma determina según sus juicios propios. Cierto que ella también juzga a Europa pero no por ello deja de aceptar que Europa es capaz de determinarla íntegramente en su ser sin que nada escape a su albedío. En otras palabras, América parece consistir en pura dimensión "externa" de ser, parece constituirse exclusivamente por los juicios que sobre ella se plantean. En segundo lugar, incluso cuando la misma América por boca del criollo se pone a juzgar a su vez al Viejo Mundo pareciera que lo único que hace es devolver sobre Europa su propio punto de vista. Los mismos juicios con que el Viejo continente determinaba al Nuevo, los devuelve éste a su punto de partida, gracias al llamado a la raza universal que ambos trasciende. Pero entonces ¿qué es América sino el simple --

lugar en que las categorías europeas se tuercen para aplicarse a su punto de partida? ¿qué es más el punto en que la mirada europea se refleja sobre sí misma? El Nuevo Mundo sería simple espejo, espejo puro del Viejo, destinado a devolverle a éste su propia imagen, sin poder darle nada propio. Su destino sería permitir a Occidente tomar conciencia de sí mismo, verse realizado allí afuera en una tierra extraña. América sería pura y simple imagen, copia de lo europeo, indispensable para que éste se conozca interiormente. Y como todo espejo, sería un puro ver con los ojos vueltos, una mirada sin sostén ni sujeto, un hilo de luz sin llama que lo cause, quedaría suspendida en el aire, evanescente, incorpórea, sin substancia propia.

Solo habrá una manera de salvarse: encontrar un contenido substancial que lo e intencionalmente, totalmente distinto y ajeno al europeo. América, para lograr su libre liberación, precisa presentar a Europa una realidad que llene dos requisitos: Primeros: que a cada caso tal a los juicios europeos, que no pueda ser determinada totalmente por estos, que, por su diversidad substancial, dé siempre la impresión de escapar a las determinaciones de la instancia que trata de aceptarla. Segundo: que especifique a la instancia americana como totalmente distinta de la europea: de tal modo que tenga que la autoridad independiente y que no parezca tan solo utilizar los juicios europeos; para que la aceptación que América dirige sobre Europa no sea simple reflejo sino emanación de una realidad con consistencia propia. En suma: la que enturbe el espejo con un elemento opaco y denso; el espejo se transformará entonces en cuerpo opaco que absorbe a la luz que pretenda revelarla.

Pues bien, tal realidad queda simbolizada por el indio. - Lo indígena es lo más diverso de lo occidental, es lo único que da especificidad y consistencia propias al punto en que las categorías ajenas regresan a su punto de partida. Gracias a él, - América no será ya puro espejo, no será ya simple imagen. Ser - el contrario, se presentará con especificidad y substancialidad propia ante ella. - De tal suerte que el juicio que parte de América de la impresión de surgir del fondo corpóreo y silencioso del indio. Se aquí parece nacer el indigenismo de Clavijero. El deseo de independencia, albergado en el corazón del criollo, se dirige, para alcanzar sus propósitos a la más realidad del indio. (2).

Vimos ya como el europeo, al entrar a América, enajena - su capacidad de trascendencia y lo considera como feticheidad pura. Para liberarse recurre a esta al indígena. Y los dos objetivos que, por su medio, pretendía conseguir el criollo pueden resumirse en uno sólo: reconocer una dimensión de su ser que no se reduce a lo "externo"; hacer que el otro reconozca la dimensión "interna" de su ser o, en otras palabras, hacer que el - otro reconozca su capacidad de trascendencia. Pues bien, esto - lo logra Clavijero al concebir la historia indígena como "ejemplo clásico" (ver p. 7 y 8).

Considerar una época histórica como clásica, implica dotarla de cierta comunidad con nuestro presente. No podemos llamar clásica a una cultura que estamos totalmente extraños. Si - la colocamos como ejemplo, admitimos cierta capacidad de encontrarnos en ella. Los reconocemos, en alguna forma, en el modelo entre él y nosotros existe una comunidad parecida a la que existe entre arquetipo e imagen. En lo clásico, leamos nuestras --

propias posibilidades, realizadas en una encarnación plena. El acto ejemplar del héroe nos presenta nuestro propio acto posible, ya realizado. Por eso es "ejemplar", porque nos marca la dirección -- ideal de que es capaz nuestra acción. Así, reconocemos en el modelo, nuestra propia trascendencia, en tanto realizada afuera, en tanto efectuada en una contextura semejante aunque distante a la nuestra.

Por otra parte, concedemos al modelo un carácter normativo; él es la "presentación" que más se acerca a la idea. La hazaña -- "ejemplar" del héroe no se considera en tanto que mero acto individual; celebramos la esfera contingente de ese acto hacia la universalidad al ver en él una instancia normativa universal.

La acción heroica incita nuestra propia actividad a la imitación.

Desde el momento en que elevamos una acción a título de -- "ejemplaridad", postulamos que es igualmente universal. Lo clásico "presenta" pues en sí un ideal normativo. Sin dejar de ser individual se trasciende fuera de su situación hacia lo universal.

En suma: al elevar un pueblo a la categoría de héroe reconocemos en él una doble presentación de trascendencia: por un -- primer movimiento, vemos realizada en él nuestra propia trascendencia; por un segundo, postulamos que la trascendencia realizada se eleva a universalidad. reconocemos en él una presentación del propio ideal posible y éste reconocimiento recae sobre nosotros -- e ignoramos entonces. Así, él es, en cierta forma, nuestro propio ideal en tanto que recae sobre nosotros para instar nuestra -- libertad.

Clavijero constituye la inflexión en el ejemplo clásico. Y logra, no sí-función en su actividad individual, sino proyectando su obra a la universalidad de lo humano. Él es el héroe y no el

individuo; sus actos heroicos se pasan el estrecho límite de su situación para alcanzar lo normativo; así, pone él en el individuo universalidad y trascendencia. En eso radica su humanismo; por eso cobran sus peroraciones perfiles grandiosos que despiertan en nosotros el respeto moral; por eso encienden la exaltación e incitan a la imitación. Pero todo esto significa que Clavijero proyecta sobre el pasado indígena su propia capacidad de trascendencia; ve en él sus propias posibilidades realizadas hasta su plenitud. Es su hazaña posible la que está ahí en el héroe, es su capacidad propia de acción la que se realiza en cada acto grandioso. El indio revive, pero como simple presentación de posibilidades ajenas: las del oráculo. Es un haz de posibles ajenos proyectado que a él se le sujeta. El indio real proporciona la materia bruta y el héroe; y el oráculo se encarga de revestir e informar esa materia con la proyección de sus propias posibilidades. Así, le presta vida y sentido al pasado muerto; lo revive al hacerle don de su propia trascendencia.

Que si tal no hiciera, América seguiría al día un pueblo neotado en su sociedad por el europeo y que solo podría elevarse, para recuperar su trascendencia, hacia el mismo europeo que se la arrebató, reconstruido a éste por modelo. Clavijero transfiere el ejemplo clásico; lo aventura del Viejo Mundo y lo enraiza en el Nuevo. Así, supera sus propias posibilidades que un día la había ensalzado; las recupera al verlas ahí, plagadas en la historia. En ella vive su propia trascendencia, en ella se reconoce como libre, al considerar su propio acto realizado en plenitud. Ya no es Europa quien se ve de plasmar sus posibilidades; a no es ella quien antecederá el alcance de sus actos juzgándola y objetivándola, ni quien le marca el límite

de su libertad. América proyecta sus posibilidades a su propio grado y las ve elevadas ante sí misma en el indio ejemplo clásico. A él se aferra, y conserva así, siempre a la vista su propia capacidad de trascendencia; ya no tiene que apelar al ojo ajeno para ver lo encerrado; su propia libertad y la materia corpórea del indio se encargan de ello. Además, América misma es ahora capaz de presentarse ante el otro, no ya como una facticidad sino como movimiento de trascendencia hacia lo universal.

El indio no es sólo el pueblo particular y situado que ve Europa, es también el modelo. Lejos de encerrarse en su situación, elevase a lo ideal. Y como tal, existe adhesión universal y, por tanto, europea. América se coloca a su vez en lo alto y juzga desde arriba al Viejo Mundo. La que era plaza de afuera del otro se eleva a categoría de modelo, para que Europa misma se reconozca en él como su imagen.

A través del indio puede el orificio presentar a Europa un ser que no depende ya de su juicio. En el indio muestra él su trascendencia ya realizada y se la demuestra al otro. Así se le hace presente al europeo la dimensión "interna" y libre de su ser a través de un intermediario: el indio. Es sólo una especie de pantalla en que el orificio insere a sus papi filiformes libres para que el otro los vea ya así, fuera de él. Así se ve este obligado a reconocerle a América su trascendencia.

Al "humanizar" al indio adquiere este sentido propio. El pasado ya no se ve como accidental; hasta puede elevarse a modelo. El choque entre la Providencia y el pueblo en tanto individuo — tiende a desaparecer; el antiguo conflicto se resuelve. Pero, en su lugar, aparece una característica del indio que anuncia un nuevo conflicto: la superstición (pg.157 ss.). Lo demás hace marca-

el choque con lo divino, lo supersticioso al choque con la Razón. Es supersticioso, no quita aún engañado por concejas satánicas, sino el débil de luces, el flaco en entendimiento que no sabe salirse firme a su Razón. El pecado del indio ante la historia, tiende a explicarse ahora como desviación de la sana Razón. Su conflicto ya no será frente a un curso de acontecimiento que coeiba en dirección providencial, sino frente a una dirección humana racional que, al buscar su ilustración, deja a un lado a los cultos de fe en la naturaleza racional. Pero el choque no se presenta en Clavijero; apenas si tenemos que adivinarlo. Es que nuestro autor encuentra ante toda, en la Razón universal, la manera de emanciparse de otro, no percibe nunca que ese punto de vista lejano puede, a su vez, entrar en conflicto con lo personal del indígena. No se da cuenta del dilema que rodea en sus manos entre el pueblo con vida y sentido personales y la mirada objetivadora e impersonal de la Razón universal. Pero este es asunto de una etapa posterior en el indigenismo. Habrá que transitar a otro paso (véase cap. 8 y 9) de este mismo momento histórico para que haga crisis el nuevo conlichto.

NOTAS AL CAPÍTULO V.

(1) Este proceso podría explicarse en parte según la dialéctica marxista del "Ser por el otro" (cfr. Leitro et le Esprit. - Cahiers Paris, 1943 la. parte). El fenómeno que describimos tiene semejanza con la analización por la "mirada" del otro y los procesos de la "mirada" frente a esa mirada. No obstante preferimos atenernos a nuestra terminología por miedo de traicionar el pensamiento del propio Castro al darle una aplicación concreta en los procesos históricos no aquí estudiados. De no hacer tal co-

reríamos el riesgo de violentar incesantemente ora los conceptos de la filosofía ajena, que no siempre podrían conservarse con el significado que quiso darles su autor, ora la realidad misma estudiada, que tendría que hacerse corresponder artificialmente a aquellos conceptos.

(2) Emilio Uranga ha captado perfectamente esta función del indigenismo que consiste en buscar en el indio una elemento substancial que presentar ante la mirada del otro. (Cfr. "Ensayo de una Ontología del mexicano" en Quadernos Americanos; num. 2; Año 1949). Sus reflexiones, que no creemos aplicables a todo el indigenismo, coinciden en lo fundamental con el fenómeno concreto que acabamos de explicitar, en estas páginas.

CAP. II. - EL INDIO EN EL MUNDO DE HOY.

1) Metamorfosis del pasado indígena:

"¿Qué era la religión de los mexicanos sino un cristianismo trastornado por el tiempo y la mala feza equivoca de los jerarquizados? ¿Qué cosa hoy sobrevive inflada el es fruto por el entusiasmo (1). Cristianos sí, los subditos del rojo - Huiztilocotli los servidores del estado Teoctliuoca; cristianos los pueblos que rendían al Sol su homenaje, que adoraban la culebra y bebían la sangre de sus semejantes. ¿o si eran cristianos, ¿cómo ha de haber aquel que lo atorina la que -indiers a Sacandá platoniana? ¿cómo a en aquellos se es de ritos las ferrea y a travagantes creencias? ¿qué ha pasado con sus horrendos cultos y sus leyes supersticiosas? Ojala, fantasía, invento y todo ese tótrico mundo que nada bueno da tal si no es el velo con

que el misionero se centrara a sí mismo la realidad. No hubo religión nefanda en el indio, ni adoraciones impías: aquello fue una misera y trágica alucinación en las mentes encendidas por el colonialismo o por la codicia aventurera. Y será Fray Servando quién - cuando supremo hechicero, se encasgue de des-acertar. El, con su varita mágica, irá tocando todos los rincones del mundo indígena y, a su conjuro, todo volverá a su ser auténtico.

Ante todo, habremos de saber que aquel sabio Cuetzalcoatl, lucero del alba, dios de los vientos, señor que gobierna y manda, no es otro que Santo Tomás, el incógnito discípulo de Cristo, quién, proveniente de Asia, predicó en el Nuevo Mundo la Santa Palabra. El era también el "Viracocha" de los peruanos y el "Chilacantlan" de los mayas. Y después de él, será su discípulo, San Bartolomé quién continuará la predicación; santo varón al que veneraron en "Copilco" nombre que nuestro guía nos hace leer como "dón de está Bartolomé" (1). Así, desde el principio mismo de la Iglesia, fueron los indios cristianos. (2). Porque el Evangelio dejó en ellos huella tal que su religión entera se derivaba de él. Conservaban los obispos descendientes de Santo Tomás; y los señores sacerdotes aztecos guardaban del apóstol su poder, pues se llamaban "vicarios" y "licenciados" suyos. (3). Y si seguimos acompañando a nuestro guía, veremos cómo todo el mundo indígena gira y se trastueca. Toca la varita a Huixtliuochtili, el del arco y las flechas, y bajo su casa se canta lo ya diluible e su estirada: el helante. (4). Toca a Huixtliuochtili llamársele también "señor de la Corona de Espinas" () y a él no hombre die que naciera de una virgen. Así, la hermosa fiesta que efectúan en su honor y ve también describirá estereotipado, conviértese según nuestro extraño guía en ...ciclo de ciclo oriental. (7). Teocatlíhuac era el dios único y capitular, y todos los demás nombres eran sólo imágenes de dioses e invocaciones distintas de Dios y de la Virgen (8).

La monstrosidad continúa resulta de pronto la misma Virgen María a -
quien presentaban niños, no para sacrificarlos como pudiera pensar
cualquier melancólico sino para presentarlos al templo a imitación -
de los judíos (9). Pues tanto querían al pueblo hebreo, tan fiero-
mente se inspiraban en él, que edificaron un templo - el de Tenoch-
titlán- en el que usaron de material el de Jerusalén; y, para su -
inauguración, sacrificaron el mismo número de víctimas que éste, a
lo que los mexicanos -quizás más devotos- reemplazaron los carneros
por succulentos mortales (10). En otras cosas imitaron también al -
pueblo hebreo, como en el relato de su famosa peregrinación "que-
duró 40 años y que no es más que una copia literal del de los is-
raelitas por el desierto con las mismas ansiedades y prodigios" ---
porque "los indios tenían en su poder...toda la Biblia..."(11). No
señalan todos los sacramentos; y el massachusettismo con que se ag
bija en la cara era nada menos que el crisma u óleo santo con que
se ungián los judíos (12). Más hasta la lengua hebraica de transfor-
marse en el ejercicio. Pues las extirpaciones que hasta fray Ser-
vando se dieron del nombre de "Efrata" se equivocaron de se lo a -
medio. Porque es nombre que proviene del hebreo "Efrata" que quiere
decir "espejas" y que tanto Tomás seguramente los enseñaría. "Efr-
Efrata con s suave como lo pronunciaban los indios significa espeja -
espejo o espejo es espejo Efrata y mexicanos es lo mismo que cris-
tianos" (13) no se a aquí el prodigio más que enseñan a la Trini-
dad - en cuyo nombre eran bautizados- nombrada en hebreo (13).--
En una palabra, que toda su "filología" se reduce a Dios, Jerusa-
lén, su Madre, Santo Tomás, sus siete discípulos llamados "Cocó Qui-
cote-coatl y los mártires que murieron en la persecución de Huéncamé"
(14)Y, por eso, cuando llegaban los catequizados no pensaron los arte-
cas recibir una conciencia distinta a la que ya tenían; "Todos creían
efectivamente que su otra religión era la misma suya, aunque desdi-

guarda por el tiempo" (15). Y los errores, supersticiones y ritos malignos con que taparon los españoles, se debieron a una triple causa: la falta de configuración de la doctrina evangélica a través de los tiempos, las oportuñidades que sucedieron a la venida de Santo Tomás, (16) y las persecuciones que tuvieron que sufrir los "cristianos".

La metamorfosis se ha operado, aunque desviado de ella, el indio conoció la verdad y supo de la gracia. Ya no podemos llamarlo idólatra ni gentil; el indio que encontró el español en Huastán o Veracruz era un cristiano, ungido por el bautismo, heredero de la gloria al igual que el español, en gracia como él.

Habíamos visto como en Sanzón e incluso en Clavijero, suponía la era precortesiana una época de tinieblas en la que el hombre ciego y alejado de Dios se extraviaba sin remedio. El pueblo azteca estaba "oculto" por la Providencia; vivía al margen de la historia que ésta regía según sus designios. Ahora en cambio, al trastocarse como por encanto el significado del mundo azteca, desaparece el negro hiato que existía en su historia. Ya no es lo precolombino oscuro tránsito entre dos revelaciones, como en Clavijero. Toda su historia, lejos de permanecer oculta a la Iglesia de Cristo, transcurrió en su seno. Y el azteca no es ya el pueblo escondido y condenado por la Providencia. Esta vez la gracia, le envió a Tomás, su instrumento, y lo recibió en su gracia. Pues "esta opinión (la de la predicación de Santo Tomás) es la más conforme a la Sagrada Escritura y a los Santos Padres, la más digna de la misericordia de Dios con una inmensa parte del linaje humano" (17); que se era propia de la Providencia "haber dejado crecer entre las tinieblas de la infelicidad durante 10 siglos la mayor parte del mundo en la cual

parecía haber puesto Dios al mayor golpe del género humano " (18). Así, ni por un momento envuelven las tinieblas al indio. Siempre se inclina sobre él la divinidad, iluminándolo. Antes aparecía la historia americana asociada en dos por la conquista: allí estaba la oscuridad, el horror de la cruz; aquí la reconciliación, la luz de la nueva vida. Ahora, en cambio, sólo hay un camino - uniforme a la luz de la cruz. Como toda marca de dirección - de la ruta y señala proféticamente la próxima etapa, la llegada - del blanco. La conquista, el volver a través a Cristo, no hace sino cerrar el ciclo arcaicamente y completar la obra ya empezada.

2) Liberación racial de América

Pero podemos preguntarnos: ¿cuáles son los motivos por los que Fray Bernardo se dedica a presentar un panorama histórico tan extraño al tradicional, una visión tan desconcertante? ¿cuáles es el nervio de esa exposición, acaso toda ella en idea tan pura y extravagante como la del cristianismo del azteca? ¿por qué la torpeza casi abasiva de nuestro autor en defender ideas casi fantásticas y de nulo valor probatorio?

Al igual que Clavijero siente Teresa de Hier en su carne la herida ardiente que le produce el juicio de apatito del europeo. "No parece sino que el sobre patria -se queja- está destinada a ser el disparador de los españoles más hábiles" (19). La calumnia europea contra América no era exclusiva de un sex sino - cosa tan extendida; además, la independencia está fresca y, el dedo del español se alza aún a la hija ingrata. Europa no puede dejar de ver al Nuevo Mundo como a su hijo o a su hijo, como una rebelión pendiente aún de ella. ¿Por qué, pues, está la raíz misma de

esa "pretensión europea"? Parece presentir fray Cervando que radique en el hecho primordial del descubrimiento. Porque significó éste - el vuelco decisivo de América, su tránsito a la nueva vida y la manifestación de su realidad histórica. Por eso es que el español se esforzó siempre en recalcar lo tenebroso del pasado precolombino. De ahí también que presentará al indio como demoníaco: "los españoles y misioneros arrebatados en no ver si no al diablo, aún en las cruces, todo lo endiablaron sin escámpulo" (20). Así, incapaces de reconocer en América la palabra del Apostol, utilizaron al diablo como recurso para negarla: "El diablo y los profetas ladinos son ... el recurso constante de todos los escritores españoles para negar los testimonios que, a cada paso, han encontrado de la predicación evangélica" (21).

Los europeos mantienen el viejo título de su soberanía - sobre el Nuevo Mundo: ellos le dieron la luz y los liberaron del demonio. La "conversión" es la marca de su paternidad y se afirma: "por que se han hecho del Evangelio un título de dominio, contra la intención de su autor" (22).

E el padre Hier no puede tolerar ese hecho, que, para siempre, tiene un sello de vasallaje en América; "porque ciertamente no puede sufrir -confianza- que los españoles nos llamen como suelen hacerlo, Cristianos nuevos hechos a punta de lanza, y que no hemos merecido de Jesucristo una celda de misericordia, sino después de los siglos entre la esclavitud, el pillaje, la desolación y la sangre" (23). El único medio de acabar radicalmente con todo esto es - negar el vuelco definitivo que realiza América con la conquista. Y fray Cervando, paladino de la lucha a toda costa de separar conversión y conquista, retrotrae esa aquella parte del primer siglo cristiano. El descubrimiento pierde entonces la significación profunda que se le atribuía. Si siquiera la conserva en lo natural, porque--

-según nuestra fraile- ya desde mucho antes de la venida del español, estaba América en comunicación con el resto del mundo: se tuvo en comercio con la China, por donde vino el apostol y, desde el siglo X, habían en sus tierras colonos noruegos, daneses-irlandeses y escoceses (24). Todo el significado primordial de la Conquista se derrumba. Ahora aparece como una operación militar cualquier cosa. El español encuentra ya el Evangelio en las nuevas tierras pero se niega a verlo. Se enseñaban contra los vestigios dejados por el propio Santo Tomás y, al destruir la religión indígena, atentaban contra la suya propia (25). Ahora son ellos los ciegos y no los indígenas. Lejos de que estos se opusieran al curso universal y providente de la historia cooperaban a él. El antea espere a aceptar de buena gana una religión que ya les habían antiguamente predicado. Es el español quien se niega a ello al destruir los restos de la predicación primitiva. Y lo que es peor, demostraron que no era la religión lo que les importaba en América: "Por lo cual dice Acosta -cita Fray Servando- que a no haber tenido (la Conquista) otro objeto que la religión se habría establecido sin una gota de sangre" (26).

Nuestro apasionado personaje advierte sin duda la hostilidad que su obra y teoría había despertado entre los españoles. Es una "resaca incómoda para los europeos" (27) y sorrello, "los enemigos de las glorias de nuestra patria han de llamar fábulas, delirios y hasta blasfemias e impiedades" (28).

¿Puede que pararía, en efecto, si, por obra de algún todo poderoso hechicero fuese resultando cierta la hipótesis de Fray Servando? O sea su propia respuesta los europeos -dice- "fueron en que todo era una coalición de los españoles para igualarlos con los indios dioses indígenas del Pilar, quitarles la gloria de haber llevado el Evangelio, desmentir la gloria de la conquista"

ción de las Indias, y mirar así por sus derechos el derecho del rey sobre ellos"(29) ¡Nada más y nada menos! ¡La tesis del final le parecería algo, tendría por resultado igualar el español al indio y socavar los cimientos de la dependencia americana.

Y eso es -sin duda alguna- lo que pretende el criollo. No puede tener otro motivo su doctrina, aparentemente ilusoria e inocua. Con ella se coloca América exactamente en el mismo plano histórico que Europa. La Providencia vela por igual sobre ambas y les da idénticos dones. Ante un juez imparcial no se podrían establecer distinciones ni jerarquías entre ambas: tantos derechos concederlos a la una como a la otra. Y Fray Servando parece elegir un símbolo de esta igualdad ante la historia y ante la Providencia: la Virgen de Guadalupe frente a la del Pilar. Según su curioso "sermón", la guadalupana fué dejada por Santo Tomás como vestigio de su predicación; al igual y como la del Pilar fué dejada por Santiago en España, según la tradición. El Apostol Santiago convierte a España, Santo Tomás a las Américas; las Virgenes que veneran ambas naciones sin olivan su igualdad. Tal nos parece el motivo oculto y quizás poco consciente del descabellado sermón de nuestro escritor; sentido que se revela en una frase señalada más arriba en que pone en boca española la acusación de que él pretende darles a los mexicanos "imágenes del Pilar" (30); similares indicios pueden verse en otros pasajes (31).

Pero la igualdad ante Europa se extrema y alcanza más todavía. Si son pueblos que nada se deben mutuamente y que siguieron rumbos paralelos, cada cual deberá tratar de fincarse en su propia tradición y tanto valdrá la del uno como la del otro. -- Fray Servando rechazará el pasado de la colonia y tratará de enraizarse de nuevo en uno más remoto, el precolombino. "La negación y rechazo de todo cuanto España significa para el nuevo --

Mundo —dice O'Gorman—, y el consiguiente deseo de olvidar el pasado colonial, dió lugar, colorario romántico, a la reinstauración del pasado precolombiano...." (32).

Al igual que en Chile, en África se levanta frente a su antiguo amo. El rey se inaugura frente a su juez y se establece en su igual. Pero para que fuera posible este movimiento fué necesario acudir de nuevo al indio. En él habría el criollo de buscar los motivos y derechos de su revuelta.

- (1) "Carta de despedida a los mexicanos escrita desde el castillo - de San Juan de Ulla" in Escritos y Memorias; prólogo y selección- de E.O'Gorman; Biblioteca del Inst. Univ. U.N.A.- México 1945.- 43.
- (2) "Carta ..." p. 42.
- (3) "Apuntes para el sermón sobre la Aparición de Nuestra Señora - de Guadalupe". En Colección de Documentos para la Historia de la - Guerra de la Independencia de México de 1808 a 1821, reconstruc- ción de De nández y Sávalos; México; 1879 Tomo III, 9.
- (4) "Carta ..." p.41.
- (5) Historia de la revolución de Nueva España, Antiguamente Anáhuac; 2a. Ed.- México 1922; Tomo II, p. XI.
- (6) "Carta....." p.38.
- (7) Historia...II, p.xxxii.es.
- (8) Historia...II, p.xxxix es.
- (9) Cfr. "Cartas..39; "Apuntes..." 9 y Cartas del Sr. Fray Servando Teresa de Hier al cronista de Indias Doctor Dn. Juan Bautista Cu tez.....México 1875.-p.9.
- (10) "Carta..." p.42 y ss.
- (11) Ib. p. 43.
- (12) Ib. p.37-8.
- (13) Ib. p. 40-1.
- (14) Ib.p.45.
- (15) Cartas... a Muñoz p.1 9.
- (16) "Apuntes..." p.11.
- (17) Cartas... a Muñoz. p.1-9.
- (18) Cartas... a Muñoz p. 203.
- (19) Ib.p. 72.
- (20) Historia... II; p.xxxviii.

- (21) Historia.. II; p.xiv.
- (22) Cartas...a Muñoz p.9.
- (23) Historia... II; p.viii.
- (24) "Carta..." p.44-5.
- (25) Historia..II,p.xvii.
- (26) "Carta..." p.42.
- (27) Cartas...a Muñoz . pg.15.
- (28) "Carta..." p.47.
- (29) Historia...II; p.iv.
- (30) Historia...II; p.iv.
- (31) cfr. por ejemplo: Historia.. II; xxxviii ss.
- (32) Fray Servando Teresa de Mier; selección notas y prólogo de Edmundo O'Gorman; Imprenta Univ.- México 1945; pg. del --"prólogo". Debemos señalar nuestra deuda pa a con este ensayo de O'Gorman que utilizamos como guía en la elaboración de este capítulo.

CAP. 7.- LO INDIGENISTA COMO REALIDAD ESPECÍFICA QUE

SE TIENE EN LA "INDEPENDENCIA" AJENA (S. SIGLO XIX Y XX).

Habíamos visto cómo, en Clavijero, el Indigenismo se basaba en una previa inversión de la valoración del pasado. Perdida la cercanía de su acción pecaminosa, vuelve a verse con amorosos ojos y puede ya valorarse positivamente. Pero es en fray Bertrando en quién el cambio de signo del pasado alcanza su extremo. En un Sahagún, el ser "externo" del indio, su figura ante la Historia y la Providencia, había permanecido oculto hasta el momento preciso del descubrimiento y la Conquista. De allí que sólo se manifestara al chocar con la Historia en el momento de la Conquista y al aparecer condenado por ésta (supra p. 17 y ss). Hubo así un pasado del indio pecaminoso, el anterior a la predicación evangélica; pero desapareció al llegar Santo Tomás a sus reinos. El momento en que la Providencia revela al ser americano ya no será el de la Conquista sino el de la predicación del apóstol. Se revela entonces que el pasado precolombino, lejos de haber permanecido siempre al margen de la Ley y de la Gracia, estuvo por largo trecho iluminado por éstas. El pasado trastruca su signo: ya no es oscuro ni negativo, sino luminoso y con recto sentido; ya no choca con el curso de la Historia sino que coopera con él. La Providencia vela sobre el azteca al igual que sobre cualquier otro pueblo cristiano. África poseía pues plenamente su ser ante la Historia y ante la Providencia, conocía la superficie "externa" de su realidad, antes del Descubrimiento. Y la conocía en su doble aspecto: en el natural, pues que ya nombres de otros rumbos habían manifestado su existencia (supra p. 17), en el so-

bre natural, pues que el indio poseyó la gracia a la llegada del - apostol. Lo cual quiere decir que la Conquista pierde todo su original significado; ya no es ella el momento manifiesto del -- ser americano.

Todo esto tiene dos consecuencias inmediatas: Primera: se otorga a América un ser ante la historia anterior a la venida del español y se desliza a éste de la misión reveladora que le concediera la Providencia. La "instancia reveladora" ya no será el Conquistador ni el misionero, sino tanto Tomás e incluso los orientales que con él vinieran. Segunda: se convierte el pasado indígena, posterior a la predicación evangélica y anterior a la llega de Cortés, en algo plenamente positivo y protegido por la misma divinidad. Con lo que podremos reivindicar de nuevo la realidad pre-cortesiana.

Sobre esta inversión valorativa se levantará un movimiento de liberación frente a Europa que recorda, en sus puntos fundamentales el que realizó Clavijero, si bien se realiza por una vía simplista. Vimos como la Providencia, para manifestar el ser Americano, había utilizado un medio indirecto: la "instancia" europea. Puesto se confundió ya sin decirlo con ella; pero si le concedió la prerrogativa de ser su instrumento. La dependencia del - Nuevo mundo arraiga en el doble hecho del descubrimiento y la conversión. La liberación más radical consistirá por tanto en cercenar a estos de Europa, es quitarle al Viejo mundo el papel de intermediario entre América y la Divina Providencia. Y esto logra nuestro autor haciendo explícita la divinidad intermediaria bien --- distintos: tanto Tomás, e incluso los científicos o los horrores.

pero esto implica simultáneamente la creación de un ter-

cer punto de vista, que está radicalmente separado de Europa. Es la misma Providencia. Toma esta el lugar que Clavigero reservara a la razón universal y realiza una función similar a la suya. Lo que ahora se hace es desligar a Europa de su caracter de instrumento privilegiado. Se separa totalmente "lo "luz" o "criterio - revelante" de la "instancia" europea. En tal forma que esa luz - utiliza de hecho otros instrumentos para su labor manifestadora. El Europeo ya nada tiene que decir sobre el auténtico ser de América más que carece del criterio providencial en que funder sus derechos. La Providencia al igual que antes la razón universal - mantiene una relación idéntica con respecto a ambos continentes, brilla para todos los igual y a todos concede idéntico cargo. (supra p.), Frente a ella Europa, lejos de servir a sus designios, los contraría, al destruir la relación predicada por Santo Tomás (supra p.). Símbolo claro de la igualdad que se establece: - Santo Tomás frente a Santiago y la Guadalupeana frente a la Virgen del Pilar (supra p.); prueba patente de que la luz divina ilumina con idéntica claridad ambos mundos.

En rigor los dos podrían utilizar su criterio para juzgar al otro. América, a su luz, podría erigirse en instancia - revelante de Europa. Y de hecho fray Servando podrá decir que -- en la Conquista es el español quien se revela culpable de destruir los cimientos del evangelio y perseguir a los creyentes en quezacoatl - Santo Tomás (a quienes llamara nuestro criollo, "resistencia") . En una acusación se desentraña con otra. El acusado se convierte a su vez en tribunal, gracias a la liberación definitiva - entre la instancia revelante que lo condenaba y el criterio a -- cuyo nombre lanzaba la condena.

Fray Servando parece moverse, en su relación con Europa,

en un ambiente del todo similar al de Clavijero. Su indigenismo presenta la misma fundamentación. Sin embargo supone un importante cambio. En él, el tercer punto de vista que permite la emancipación no es la Razón sino la misma Providencia, centro del momento primero del Indigenismo. Dentro del mismo movimiento liberador, supone pues una vuelta romántica hacia los valores del pasado. Frente a la confianza ingenua del jesuita ilustrado en la todopoderosa Razón, Fray Servando vuelve a colocar a América directamente bajo el signo religioso. Su Indigenismo se acerca más, en este aspecto, al del momento anterior y supone un estado de retroceso entre los dos autores que consideramos en el Segundo Momento (Clavijero y Orozco y Berra). A la par, nos es evidente como una misma acción emancipadora, fundada en un proceso dialéctico similar, presenta diversas facetas según se colga que bajo signos históricos distintos; en nuestro caso: Ilustración y Romanticismo.

CAP. 8.- DANIEL GROSSE Y TERRA.

Dejamos a Clavijero y, pasando sobre un siglo de distancia, nos surorgiamos en la última gran obra consagrada a la civilización indígena: la de Don Manuel Grosse y Terra. Buenos tiempos aún los ojos del mundo vivo y humano que recreara el jesuita aún recordamos al pueblo heroico y sangriento, clásico ejemplo de virtud y fortaleza, cuando, a través la obra de nuestro nuevo guía, nos sentimos transportados a otros países. Caminamos por rítmicas páginas, escalamos sistemáticos libros y eruditos capítulos, descendemos por paradójicas escueltas y análisis precisos y apenas si en algún recodo olvidado creemos reconocer una cifra del mundo perdido; en alguna piedra que nos hace un signo, algún nombre que llena a nuestra memoria, algún acontecimiento que nos despierta. Por lo demás el paisaje es bien distinto: ahora examinamos por un conglomerado de datos. Allí están todos, limpiamente ordenados, pulidos, esperando su turno. El inventario es perfecto, nada falta, la civilización indígena está completa: -- allí están todos sus temas, sus datos, perfectamente alineados.. uno tras otro; duermen su sueño. Parece que todo lo indígena hubiera ocurrido e la cita. Y sin embargo ¿dónde está lo que más -- ansiosamente buscamos? ¿dónde el mundo articulado y orgánico, -- que Sahagún y Clavijero nos habían acostumbrado a vivir? ¿dónde esa presencia insalvable de un pueblo endemoniado y heroico, ígneo y sutil, e lípido y trágico? ¿dónde nos responde: el indígena se ha ataxizado en sus redazos.

Al propio tiempo, la perspectiva personal del autor ue-

proyectara su sentido peculiar y unitario al pueblo estudiado — se esconde celosamente. Difícil parece, a primera vista, encontrar ese oculto sentido que nos diera la clave de la visión de Orozco. — a la objetivación del mundo indígena corresponde la — del propio autor bien para vos se sugiere a sí mismo. Pero no por ello habrá que abandonar la empresa; pues no hay obra que — no esté sostenida por un personal sentido. Recogeremos a lo largo de las dos mil páginas todo indicio, toda cifra que nos hable de un mensaje; y si no aparece será quizá que habría que — buscarlo en el mismo sin sentido.

Habrás hablar a los datos brutos. Cuando no el ritmo o el sonido de la frase, el método mismo empleado nos revelará la dimensión de perspectiva que buscaremos. Más que seguramente lo más personal en una historia aparentemente impersonal será su método.

1) Método antropológico

Desde las primeras palabras de la obra, podemos anotar — un preciso indicio del método que seguirá Orozco toda a lo largo de su historia (1). Para explicar la mitología mexicana debemos antes recordar — así sea someramente — el origen de toda mitología. En todo pueblo primitivo se dan determinados hechos que explican lo mítico; la mitología indígena, caso particular, se explicará por esos hechos. El índice se estudiará según un método preciso: desde las cosas que presiden al nacimiento y evolución de todo que lo primitivo o semi-civilizado. El índice se considerará, desde el principio, como un caso más en la humanidad, como un pueblo entre otros similares, cuyo estudio — no podrá logicamente diferir del estudio de cualquier otro — pueblo similar. Este tipo de índice presidirá toda la inves-

tigación histórica.

Existe un tratado de leyes que se aplican a cada caso. Instará a las leyes para que este se explique. Así por ejemplo, es el saber mítico propio de toda civilización primitiva. Su interpretación podría aplicarse universalmente como un etapa natural en la evolución de la tradición de la tribu. (cfr. I; 415) Cómo explicar entonces los mitos de las nobles etnografías a las leyes generales. Todos se aclararán perfectamente por ellas. Recordemos por sólo que todo mito es expresión de un acontecimiento social o fórmula mágica de una relación astronómica o un fenómeno natural. Así la pintoresca leyenda del sacrificio de Huitalanacalli se reduce al recuerdo de un cierto desmemoria con una tribu vecina (I;127); las ceremonias y ritos de Huitalanacalli a un conflicto de sacerdotisas (III;72-5). El mito de la lucha entre Cuetzalcoatl y Tezcatlipoca se expresa más que la obra mágica del astrónomo de Tezcatlipoca y la luna y las luchas religiosas en Tezcatlipoca (I; 7. II; 152). Y las preciosas leyendas de los sacrificios de Cuetzalcoatl frente a Tezcatlipoca al punto si sólo quedan perfectamente aclaradas por los ritos mágicos religiosos (II;55). La creación del sol, agua, y la vida paso a paso, en la época de la creación, la dedicación de las pirámides teotihuacanas al sol y a la luna y la danza de la antigua religión (II; 17. I;35. Cfr. otro ej. en II; 121). No nos parece interesante tanto la peculiar significación de este mito, su revelado sentido humano, al punto de ser la expresión del pueblo astuto. Parece que involucra fundamentalmente un sacrificio pleno y simple según una ley social más general. La ley natural totalmente el hecho lo explica además más. Y tal parece que, al recibir su luz, el mito se aclarará, como siempre, todo su sentido. Si acaso quedara-

un residuo inexplicado, colmamos de deberlo; nada interesaría a nuestro propósito. El historiador o poeta de circo Proceso debe aplicar la regla al hecho concreto estudiado; si hebreo, el hecho aparecerá claro, lógico, casi obvio, su papel se agotará en tal demostración. Y él cesa de hablar allí donde la ley termina su acción explicativa más allá otra cosa cabe? ¿debe?

Procedamos, por ejemplo, a aplicar la religión azteca con su secuencia de honores sacrificios. Buscaremos quizás incardinar el hecho en la mentalidad hebreo-cristiana que lo y existió. Trataremos de encontrar su sentido en la visión trágica que del mundo tiene el rabí, en su finísimo sentimiento de las relaciones del hombre con la divinidad? Buscar fuera ajena a una historia científica. Reliquemos sólo vida el mismo sí todo de antes. Tratemus de encontrar una ley válida a cualquier sociedad que nos dé razón del extra o suceso. Y tal es la fuerza de Proceso pero lo más interesante se es que, cuando ese instante, el problema cambia de faceta y revierte sobre particular. Algunos como se plantea la cuestión: "¿esta especie de la humanidad alcanza alguna explicación posible?" gran grande falta es que no admite disculpa ni merced petencia de la razón? Tal vez pudiera merecer alguna" (I:193 y subsecuentes) El hecho debe explicarse: su justificación reside en esta explicación. Y es que, ante la razón, toda cosa queda condenada si se explica. El hecho se plantea pues ante el uso de razón. Si lógicamente explicamos el suceso el juez ofensivo responderá el agravio. Y excoetna Orosco una regla general que explique el ofensivo de la ofrenda ingenua al sacrificio humano. Evolución carlotina en la calidad y número de las víctimas, hasta llegar a la víctima humana, que era la consecuencia dolorosa de una lógica inflexible, torcida en

sus principios" (I;195 sub.nas.). El sacrificio humano es efecto de un proceso lógico inflexible. Por eso ante el pensamiento caería en el a-l-t-o. Podría el sacrificio haberse dado en cualquier pueblo - animado de razón y, de hecho: "Vamos a todos los pueblos convergier-en un punto (el de los sacrificios humanos); aunque ignoramos los - caminos por donde llegaron, se les vé coincidir en una línea común, - sin que tengamos todos los elementos para la gar del raciocinio" - (I;19). Hemos encontrado más una regla general en que suscribir -- nuestro caso indígena. Y aunque pueda a primera vista parecerse la justificación de Grocco bien común y natural, más vale, en el fonde muy reveladora. La falta particular se justifica si puede explicarse, en decir, si puede como entenderse en un proceso lógico general capaz de ser aplicado a cualquier pueblo. Estará suscribir el caso propio en un juicio universalmente aplicable, para que éste aparezca límpido y puro. Que ante la razón el hecho que se hace inteligible queda, por ello, libre de toda culpa.

Idéntico método usaron antes en todas las pasos de la investigación. Si queremos comprender la aparición de las primeras - industrias americanas ¿apelamos a la "constitución humana", ¿ilamamos a los móviles generales de nuestra inteligencia! (cfr.II;301).-- Si se trata de la tarea bien ambiciosa de interpretar el nacimiento y primeros pasos de las naciones del Anáhuac, nos bastará recordar las etapas que en regular secuencia precieden toda evolución social-humana, desde la familia hasta la nación. (cfr.II;381-3). -- con esta explicación aclaratoria no vamos quedar tranquilos y seguros de - haber comprendido el pueblo estudiado. Que poco interesa lo que -- científicamente no pueda ser de tal modo determinadas.

Y si el indígena está en deuda con la ley general pues -- que a ésta parece deber su ser inteligible, esta recibirá, a su vez

tributo del indígena. Será él un caso específico en el género y una experiencia concreta en la teoría científica. Existe, por ejemplo, una regla sociológica: "El desarrollo de la humanidad depende no sólo de su aptitud intelectual, sino de los objetos que la rodean, de sus condiciones que no siempre pueden ser bien apreciadas. La configuración de un país, sus accidentes geográficos, determinan la vida y las costumbres de sus moradores." (II;317). Y el caso azteca está allí para confirmarlo: "Los objetos que rodean al hombre determinan sus ocupaciones; los mexicanos, nativos en una isla, debieron necesariamente convertirse en cazadores" (I;378). Por último sus mismas ocupaciones y habilidades se presentaron para comprobar la relación general de dependencia del hombre a su medio. (Cfr. por ej: I;378). El hecho azteca confirma la previa hipótesis como la caída de un cuerpo particular cualquiera en el vacío confirma la ley gravitatoria. En un caso como lo particular es un caso más reemplazable por otro cualquiera.

Soberbio ejemplo de esta actitud y método de Crozco la historia del pueblo calichimca. Toda ella es la más palpable muestra de la ley general que preside a las naciones. Es la lucha constante de un elemento civilizador y otro salvaje, conflicto eterno entre el nómada y el labrador sedentario, entre el hombre de la ciudadela y el templo, y el de la guerra y la paz. Todas las guerras de los calichimca se explican por el mismo motivo siempre repetido: la defensa de la civilización contra la barbarie; hasta llegar al definitivo triunfo de uno de los dos términos incompatibles. Así revélase toda la vida de ese pueblo presidida por una lenta evolución hacia la cultura, a veces interrumpida, otras frenada, pero siempre progresiva. (Cfr. por ej: III;117, 120; 124; 129;177 etc). El pueblo náhuca combatía

la ley universal de los pueblos hacia el progreso, la lucha universal del civilizado contra el bárbaro. Y en esta ejemplificación agótase la comprensión de la historia chichimsca.

Y hémos aquí al pueblo indígena perfectamente encuadrado, medido de arriba abajo, de frente a espalda, cuadrado por la red de leyes universales. Sólo aquí convertido en una ficha más en un fichero; o en una divertida figurita plástica que hace como pasar de lo universal a lo particular, del género a la especie, por toda la arena arbolada de Beringio. Su carácter le será señalado, por el lugar que ocupa: si le toma la gaveta de los pueblos civilizados, civilizado será; si ocupa el lugar de los extraños, extraño. Allí está el pueblo indígena, frente a Crocco, pasivo, inerte, disuente y no analizado y clasificado. Nada pide; espera pacientemente su gaveta y el lugar que le corresponde en la estadística.

2) Historia frente a Revelación:

En nombre de la objetividad se tomará una coherente actitud frente a la intrusión de lo sobrenatural en la historia. Vimos ya como el criterio sobrenatural, y además en Sahagún, subsistía aún en Clavijero, si bien abandonaba en éste cada particular suceso de la historia para referirse tan sólo a su totalidad. A fin por fin, se repensará todo criterio sobrenatural de la historia. Y es que si la enfocamos desde el punto de vista de las leyes objetivas, nos veremos permitir intrusiones religiosas.

El problema se presenta claro en las pretendidas coincidencias de tradiciones indias con los mitos bíblicos. En referencia a este problema hubo, antes de Durán y según dato, dos tiempos de escuelas: la filosófica, dirigida por Humboldt, que busca

ba sólo fijar orígenes, establecer relaciones"; y la religiosa la más numerosa" a cuyo frente iban nuestros escritores de -- historia antigua (y que) tenía por objeto ajustar la cronolo-- gía y ciertos hechos primitivos con la relación de la Santa Bi-- blia" (I;59). Esta escuela se vació en forzar los hechos e in-- terpretar arbitrariamente los datos para lograr su objeto. Tal es el caso del diluvio en el que "lavije o, siguiendo a Siguanza, pretendió reconocer la tradición bíblica en pinturas que -- nada de eso representaban (cfr. I;57 ss). Tal también en la ex-- plicación de los soles indígenas en donde incluso se traster-- nan los datos objetivos; "el eslabo --dice Orozco se ha hecho-- intencionalmente por aquellos escritores, que inspirados del -- deseo cristiano, de dar un origen autorizado, de ajustar las -- tradiciones indígenas con las verdades bíblicas, no titubearon en llevar al último lugar al tonatihu para hacerlo coincidir-- con el diluvio de Noé" (I; cfr. también: I;II). Pero aún suce-- dió con Itzilkochiti y Vey la. Sigamos la costumbre de Oroz-- co: "Estos soles corresponden tan diversos de los que narran-- las pinturas totonacas, que tan conocidas debían ser Itzilkochiti, presentan una evidente intención de conformarse con la-- cronología bíblica. Verdad, de la escuela de Itzilkochiti, -- lleva adelante el intento, no sólo desplazando los datos, sino-- dándoles tortura en el lenguaje totonaco, hasta hacerlos caer de manera que, a poca distancia, confiere en con el diluvio uní-- versal, la confusión de las lenguas, la dispersión de las gen-- tes, el dilago de Jesús cuando cayó al mar, y la muerte del-- Salvador. Tormentando y torciendo para esto, siendo cierto; -- más no tiene otro fundamento que los deseos de la piedad" (III 22. cfr. también I;15 nota). La interpolación arbitraria de los-

datos bíblicos tuerca la objetividad y veracidad el dato histórico. A nombre de esta deberá condenarse.

Sin embargo, no por ello se niega que la civilización -- indígena guarde vestigios y tradiciones de los sucesos bíblicos -- (Cfr. Por ej. I;30). Lo que se rechaza es que, a nombre del criterio bíblico, se modifique el dato científico. Se acepta la Escritura pero no se admite la intención expuesta de encontrar su huella en la historia, aún a costa de trastocar la serena valoración objetiva. Cifemos un ejemplo: "Una vez por todas.-- nos dice nosotros-- no negamos el diluvio universal; negamos que la estrofa examinada -- sea el documento que lo compruebe. Los nabos conservaban el recuerdo del diluvio, y ahí están sus soles cosmogónicos ator iguáandolo" (III;130).

Crozco católico confeso cree en la revelación como cree en la historia cuál será la relación que guarden ambas creencias pertenecen ambas a distintos campos y Crozco-- aunque nunca lo asiente expresamente mantiene cuidadosamente su separación estricta. -- Uno es el terreno de la historia y en él campea soberana la razón, otro muy distinto el reino de la Escritura. Y no hay contradicción sino armonía entre ambas creencias. Habrá que rechazar la verdad -- bíblica en la historia cuando pretende entrometerse en la objetividad del dato científico trastornándolo, pero no cuando permanece -- paralelo a éste, absteniéndose de tocarlo. Tal tesis aparece al menos deducirse del método seguido por el mismo autor a fin de alguna manera elusión como la siguiente: "se comprende que los grandes mamíferos surgieron, cuando terminó el período geológico a que correspondían, les faltaron las condiciones biológicas que les tenía sujetos al Sumero Hacedor del Universo; o más bien, según -- la ciencia enseña, desaparecieron a consecuencia de un gran cataclismo diluvial" (II;298). Explicación sobrenatural y explicación-

natural no se contradican, pero tampoco se apoyan la una en la otra. Una es la enseñanza de la ciencia, otra la creencia sobrenatural: se trata de dos paralelas que nunca se cruzan. Y de hecho, a lo largo de los cuatro tomos, sólo oímos la voz de la pura razón. Sólo en una ocasión, al tratar del origen del hombre en América, llama Orozco a un criterio de fe religiosa: la hipótesis del monogenismo. Pero aún en este caso el monogenismo se toma como una simple hipótesis científica, como un instrumento racional de esclarecimiento de la historia objetiva. Y se presenta la necesidad de admitirla no por el criterio revelado sino porque ello "está fundado en la lógica, en la ciencia misma. Los hechos que nos sirven de punto de partida son innegables" La tesis de la procedencia de la vida en América a partir de otros continentes, inspirada en la idea monogenista, debe admitirse sólo por ser proposición de alto valor científico. "Estas deducciones viene a confirmarlas la ciencia -insiste Orozco- elevándolas casi a categoría de demostraciones" (II;293).

La historia, al mirarse desde el estricto punto de vista de la objetividad, pierde en éstas sus rasgos sobrenatural que aún guardaba en Clavijero. No hay intrusiones divinas en su reino, ni siquiera en los extremos de la historia. No las hay en su comienzo, según ya vimos. Tampoco en relación a su fin. Para cualquier hecho hay que agotar las explicaciones puramente racionales. Y Orozco parece tener fe plena en que estas se encuentren aún para todo acontecimiento. Así las semejanzas de los religiones indias con la cristiana, que tantos estuvieron tentados de atribuir a Dios o al diablo (Cfr. Sahagún y Clavijero) será posible explicarlos naturalmente en la hipótesis de que Netzalconatl fuera un misionero nórdico y él hubiera introducido tales semejanzas. Si realmente hay vestigios de verdades cristianas en la civilización

india, ni siquiera le enseñó por la mente a Crozco llamar a su -
auxilio sobrenaturales influencias. "El Ixtlilxochitl dijo extríg-
tamente la verdad (acerca de las tradiciones cristianas de los in-
dios), entonces no cabe otra explicación sino que estas tradicio-
nes tuvieran origen en los tiempos de Quetzalcoatl" (III; 22); --
sobres) y en otro lugar nos recordará la misma explicación pura-
mente natural: "estas tradiciones, -dice- son semejantes a las re-
laciones bíblicas corresponden en nuestro concepto, a los tiempos
de Quetzalcoatl" (III; 17).

En cuanto a los pretendidos prodigios acontecidos en-
tiempos de Tlotozuma, que a algunos parecieran providenciales avie-
sos de la venida del cristiano, siempre encontrarán en Crozco ex-
plicación racional adecuada. Que parece no haber caso en que la -
razón natural no penetre, ni rincón que la ciencia no descubra. -
Con gran cuidado se examinó una por una los prodigiosos fenóme-
nos y no hay ninguno que no se revele capaz de lógica explicación
Así el gran fuego nacido en el monte no era más que una erup-
ción del Popocatepetl (III; 435); los penetrantes vestigios de -
Netzahualcoyotl no tenían "nada de profético, de extraordinario, -
ni maravilloso", sino que se reducían a deducciones lógicas de --
las noticias legadas por Quetzalcoatl, el misionero nórdico, y de
los informes de las primeras expediciones de los españoles (III; 4-9)
El prodigio extraordinario sucedido a la princesa Xapantain, que-
tanto maravilloso y dió que pensar a otros hist. ladres, es nada-
atribula al nuestro, pues, según él, "se resuelve en siendo un -
caso de catalepsia" (III; 474). Los extraños sucesos del traslado -
de la piedra de sacrificios a Ixcocitlán se explican conside-
rando las dificultades reales del transporte que de fieron ser sa-
zonadas con peregrino en fatuosas; que "la humanidad, en todos los
tiempos y en todos los siglos, se ha extraviado buscando lo pro

digioso y lo desconocido" (III; 480). En cuanto a las mil fábulas propagadas, fáciles son de explicar. Algunas eran obra del mismo pueblo que con ello criticaba al monarca; tal la del labrador que profetizara ante el soberano (III; 514). Otras nacían de boca de los adivinos de Moctezuma. "Estos cuentos agoreros —explica Orozco— dieron origen, en nuestro concepto, a esa multitud de leyendas prodigiosas y de pronósticos extravagantes recogidos en las tradiciones aztecas; estrechados entre una necesidad cierta y la necesidad de explicar lo que no alcanzaban, optaron por halagar al receloso monarca inventando fábulas, admitidas por el supersticioso rey, creídas de una manera no justa por el vulgo novelero" (III; 502). Otras, por fin, se comprenden por psicosis del vulgo y su natural tendencia a creer consejos (Cfr. III; 475, 503-4). Todo pueden explicitarse; pues no hay acontecimiento ninguno en él que pudiera parecer maravilloso. "Las leyendas maravillosas son obra de las imaginaciones populares. Esforzando con persistencia hasta llegar al origen de estas fábulas, casi siempre se da con una persona que afirma con seriedad haberla presenciado. Puede, entonces quedar la duda acerca del testigo, si es un individuo que miente para enriquecerse de los donos o especular con su ventura; un loco refiriendo las visiones de un cerebro trastornado; un juicio se engañado por una aberración pasajera de los sentidos; un infeliz, juguete de su propia incapacidad o de la astucia ajena; un inteligente que ha estado en presencia de una ley natural por él ignorada" (III; 504).

La historia pierde así, por fin, todo arraigo en lo sobrenatural, aun el mínimo que Clavigero le ha fe conservado. Pero al propia tierra pierde también su línea unificadora que, hasta ahora le había dado una unidad, una dirección y un sentido, los hechos al no admitir más que una explicación objetiva, pierden su direc-

sión de sentido, se atenúan, apenas relacionados entre sí. La historia toda tiende a desmoronarse en nuestras manos falta de un esqueleto que la mantenga en cohesión y firmeza. Su antigua armazón le ha sido casi adosamente extraído del cuerpo. Y el big turí de la ciencia es responsable del hecho. La operación destructora se ha realizado con éxito y no parece que nuestro historiador se preocupe por encontrar una armazón que reemplazara al antiguo.

Al abandonar el hilo religioso que sostenía su historia, se revela patente la entrega total del indio a la pura razón objetiva. Nada su espíritu al criterio sobrenatural para juzgarlo, nada sino otro criterio más práctico y útil quizás pero mucho menos humano: el criterio científico racional.

3) Imagen real de un pueblo muerto:

El indígena, convertido en exclusivo objeto racional, surge desornado, sin bagaje subjetivo. Es un cúmulo de hechos, fríos, claros. Están allí y hablan por sí mismos; inútil será buscarles un sentido oculto o un significado simbólico. Será una muestra más de un pueblo antiguo semi-civilizado, con todos los caracteres típicos de cualquiera de estos. Pero como aparece su imagen a la serena y desapegada mirada de la ciencia. Se trata de una raza fuerte y dura, su vida por el frío y por el aire; salvaje aún, tal como ella era siempre, ferocidad y brío; y así lo hubieron sentido los colonizadores y cilindros de nuestra civilización (Cfr. por ej. I; 380):

Los hechos históricos, abandonados a sí mismos, van dibujando la silueta de un pueblo bárbaro y terrible. Fantasmizados por la superstición, impulsados por un insaciable instinto de sa-

tanza y de dominio, pasan las hordas antecoras por las tierras del Anhuac. Todas las naciones les temen y los odian. Su valor es indomable y su fè y voluntad irrevocables a costa deàn siempre a la tri y en sus peores infortunios (Ofr. por ej: III; 183):

Alcanzado el poder, la imagen de nuestro pueblo apenas se modifica. Siguen siendo los hombres bárbaros y rudos que "no saban su tiempo conatiendo u orando" (I;145). Por todos lados, la religión oprima en terror y superstición los espíritus; no ha bña fiesta, ni juego, ni acontecimiento alguno en la vida que no fuera por ella enegrecido. Mientras, las guerras esclaban los fértiles valles y reducían a escambros las ciudades; "guerras -- a veces o tanto bárbaras e inútiles, sin más provecho que hacer -- eland de una valentia feroz" (III;45). La guerra era la ocupación central, campirante; con el cuadrante mismo de aquel -- pueblo bárbaro. "La guerra no sólo tenía por objeto traer victi -- ses a los dioses y enmenber el territorio del imperio; era la -- necesidad de proporcionar -- concepción y enriquecer una multitud -- de guerreros feroces, gente bruta, que desperdaba el trabajo -- personal y encontraba su padre en las escenas y canchista. Se -- nunció esa serie de expediciones depredatorias a todos pueblos, esa -- devastación sin freno, esa cara salvaje desplegada contra los -- vencidos." (III;42').

Y en su organización interna, se ve ese signo un despiadado -- despotismo. Mirado en el seno de la historia universal, se redu -- ce el pueblo indígena a un tipo de semejante a poco con las -- orientales.

Despotismo que llegó a ser monstruoso desde tiempos del -- primer Toteozuma. El supervisor era due o de la tierra, de la ba -- ciencia, de la vida y de la hon a de sus súbditos; más era, porque -- era el representante de los dioses, un dios a quien se debía res --

peto, amor, adoración. Mas si de aquí el más conatoso de los des-
potismos, igual al no superior al sufrido por los antiguos pro-
"los orientales: los sufrimientos y las lágrimas de los súbditos
nada valían ante el capricho o el artojo del soberano". (III;334)
La sociedad estaba dividida entre una reducida capa de guerreros no
"los que sólo vivían pa a la op esión y la conquista, y una gran-
masa anónima de miserables plebeyos. "La relación de estos hechos
semejantes a los masovillosa que de los pueblos as áticos nos ---
cuentan, llaman profundamente la atención, al ver ---
cortesanía ceremoniosa y fastuosas prodigalidad, con el orgullo --
desmandado de un déspota, y el sacrificio pasivo de la comunidad,
trabajando en p provecho de unos cuantos felices". (III;338). Mis-
table condición de todos los pueblos del Imperio, que demás de --
soportar el acoso de guerra y religión, se veían sometidos a inso-
portables tributos (cfr. por ej: I;304). El pueblo azteca y en el
escogidos pueblos, se levantaban así sobre un mar de hambres mise-
rabiles y sujetos a la peor de las esclavitudes bajo su deslumbrada
dora apariencia de opulencia y grandexa, descubre Tenochtitlán un
cuadro real de ---
"El rey, los sacerdotes, los no-
bles, los soldados, las clases privilegiadas, vivían en la comodi-
dad y la abundancia; pero los demás, ataca al suelo, arrojados --
por el trabajo, con malo y escaso alimento, vegetaban para sus sa-
foces, sin recompensa y sin esperanza... Aquella sociedad se di-
visían marcadamente en e vencedores y vencidos; entre señores y-
esclavos; entre e privilegiados poseedores de los bienes de la tie-
rra, e flotas de soberadades, sin otro porvenir alafte e que la ---
muerte, alcanzada en el campo de batalla e de el ara e un dios".
(I;305). Añádase a sus cosas la construcción de --- los textiles --
en la que los aprendices, a meloches e los ---
lanceros de, hilo, ---

explicaban billeros de trabajadores "sin cuidarse de las penalidades que sufrían, ni delarse de la multitud que en ello dejaba la existencia". (III;27). Y, por si fuera poco quedaba eternamente sellado el despotismo al consagrar como dios al despota. "La medida que el pueblo se iba subyugando a la vida espantosa de las tiranías, se le inculcaban aquellas ideas religiosas, haciéndole concebir una idea divina del monarca: por eso se tenía a este como la segunda persona del dios". (III;31). El dios rey era símbolo y encarnación de tan bárbara sistema.

En nada se diferenciaba esta imagen de la cualidad pueblo oriental semi-civilizado. Y, como en todos ellos encontramos en éste sus crisis de civilización y adelanto. En medio de las guerras de las herejías religiosas, se levanta Ixtococo con sus reyes sabios. En él reina parecido despotismo pero éste se ve ligeramente templado por su sabia organización social y su tendencia constante a la paz y la cultura. Al lado del guerrero despiadado, se sienta el historiador o el poeta; y, en el seno de su pueblo espléndido y hermoso, distóicos extraños como si un ensueño con el cielo y la tierra su mensaje.

Si tal aparece el pueblo azteca ante los hechos ocasionados, pareciera ser a su historia. Era un conjunto de acontecimientos que se suceden fría y lógicamente ante nuestros ojos. Al acercarse a los hechos, nada nos mostrará el pueblo azteca de privilegiado o ejemplar, nada que nos recuerde el "malas tiempo" con que lo engañará el viajero; es un pueblo salvaje entre otros muchos. Lo son sus figuras, héroes de educación sencilla, son hombres bárbaros llenos de limitaciones. Y la luz de este estudio notamos como el viajero había imaginativa ante la realidad la historia. Nos recordamos de que su mundo la figura no era el objetivo, sino que

estaba estructurado por su propia perspectiva. Era la proyección del propio Clavijero sobre su historia la que convertía esta en ejemplo clásico y humano. Orosco en cambio, se despersonaliza, él va ateniéndose a los hechos tal cuales. La historia se deshumaniza, falta el sello que se proyecta sobre ella otorgándole un valor y un sentido. La imagen ideal del indio, que Clavijero había hecho surgir del pueblo azteca, se cae aquí como humareda. -- Volvemos a la escueta realidad de lo fáctico, de lo pasivo y visual, en carencia de otro historiador que, como aquel, sepa fecundarla. Veamos el retorno de la historia de la aventura portentosa del jesuita a su raíz más ordinaria.

Los reyes aztecas ya no tienen el carácter agridulce que un extraviado humanista pudiera atribuirles. Chimaltepec, por ejemplo, nada tiene del héroe trágico y noble que pintara Clavijero. Su actitud ante la derrota y la muerte no explica fácilmente.... por un impertinente apocriantismo. En lugar de una soberbia figura presa de adverso destino, aparece un soberano no más o de una nación presa de un momento de crisis (cfr. por ej. III; 213 ss). ¿Para qué invocar tragedias cuando todo puede explicarse llanamente?

El tiempo es Nezahualcoyotl el soñado protagonista de sucesos tan raros. Algunos de ellos como la entrevista con el tirano bastia pierden ahora toda calidad de aventura y heroísmo. Y al juzgar de su vida y obra, habríamos que guardarnos de dejar que el entusiasmo gane al sereno juicio. No se ve ninguna sobrehumana figura el rey de Texcoco. Vivió entre los pueblos semi-bárbaros que lo rodeaban, entre ellos se desarrolló por su influencia y buen gobierno; pero muchas de sus hazañas y hechos son simplemente el inventario de virtudes y defectos. (cfr. III; 338).

En cuanto a Xocotzama Ihuicamina, que fuera para Clavijero paco héroe, se nos describe ahora en un tirano feroz y casi roquigante. Lleno de crueldad y fanáticas supersticiones, vivió para inventar los usos bárbaros y caprichosos ritos. Nada tiene de héroe clásico. Parece más bien un simple jefe de banda, conquistador y dominante. Es el típico ser primitivo, el dictador de una sociedad rudimentaria, en cuya mentalidad solo cabe el anhelo de la guerra y el terror del mito mágico. Y por injusto se revelan los otros reyes. Como Ahuizotl, usurpación de la corona más absurda, estupidamente divinizada por sus súbditos (I, III; 427); o el infeliz Xocotzama-recundo que alcanza los honores extraordinarios. En un tiempo "la idea fundamental de aquella institución, que era la unidad civil y religiosa..... cayó en los reyes del nuevo rey las últimas disposiciones, y saliendo del límite de lo nacional y de lo justo, entrara en el dominio de los caprichos de la humanidad; el gobierno político pasó de la forma de un deber que impondría, al seroton se convirtió en un dios" (III; 432). En la conclusión, la figura del rey desaparece en toda su abstracción y confusión. Mientras en Clavijero se afirman santamente divinidad, valores y trascendencia, al ser hasta su misión se reduce de hecho, en Xocotzama es tan sólo un hecho casual más de adorno que sirve a la elisión de la institución por la superstición. El ejemplo claro de esta limitación de intereses cívicos, la presentación del tirano de Xocotzama al pueblo en la obra. El hecho es el mismo en ambos; pero en Clavijero el parlamento de Xocotzama parece lleno de sentido y lógico; no sólo en la divinidad de los caprichos ni en ofensas que de ellos se cuentan y sus palabras son de una seriedad y dignidad dignas; es un hombre que razona gobernanza y define valores frente la situación. En Xocotzama en cambio, su parlamento nada tiene de nacional y soberano; Xocotzama es un simple tirano que solo quiere servir al mito irracional

de sus prejuicios establecidos y de sus teorías antropológicas. Clavijero había querido racionalizar artificialmente al rey indio - con tal de humanizarlo, - desde el momento en que se le - los hechos. A aquel desconocido proyectar sentido en el material histórico, a éste reflejarlo todo.

La historia ha pasado así en realidad; se ha limitado a - los hechos. Pero ha perdido su sello personal y vivo. El pueblo indiano es un fenómeno al lado de otros casi idénticos: los protagonistas no son ya héroes legendarios, son tipos bien conocidos y clasificados: es el táyeta oriental, el sacerdote primitivo, el jefe de banda salvaje..... Y vemos al pueblo nahua como algo definitivamente pasado, tan lejano como el solta o como el brahú. Por primera vez sentimos que el indio no está presente, que el nahua es muerto. El pueblo azteca es desde ahora - un bello tema arqueológico.

5) Esquema de una cultura aborigen:

En esta nueva actitud se revela la cultura del - pueblo estudiado. El observador se coloca en actitud de entrecerco frente a su objeto. Recordando lo que, como antes contemplaba a sus sucesos, ve ahora al modo de un simple arqueólogo. Esta vez de reducir el objeto su propia e íntima del momento. Ahora que conserva el todo lo visto en ella. Desde su lejano punto de observación, el historiador científico conoce una cultura - con otras, los hechos, coloca entre las cosas en su lugar y posición debidas, con el tacto y disciplina de todo artista imparcial. Esta es la posición que desde inconscientemente sin - duda aspira a alcanzar en toda su obra.

En adición esta la cultura real descubierta, a toda -

nente similar a la que un sabio australiano, pudiera experimentar ante las maravillas del Nilo o de la India. Admiración tan curiosamente dependida de su objeto, tan pendiente y danzante en el aire, que se nos antojaría poder sublevar aunado su objeto como vaso y en vez de nubes sobre armonio, o aunque su mismo sujeto se trasladase de americano en alcega o perna.

Así, serenos, impersonalmente, aquí está en teatro "que revela un alto grado de cultura" (I;147) y además su arquitectura - de acuñada si bien imperfecta hechura (cfr. I;354-5) o su arquitectura, esbelta y a veces grandiosa (cfr. I;351-3). Ni tampoco dejará de haber consistido el origen de una obra de pluma y caligrafía (cfr. I;310;342-3;351 etc.) o su adelanto en otras maneras indistintas (cfr. I;291;299;337 etc.)...

Para lo más importante de esta actitud será, sin duda, - que el espectador, al surgirle lo más que alcanza al esfera poética, trata de tener el parol de la Humanidad, es decir, de un hombre abstracto que no estuviera colocado en ningún lugar particular, y que representara en general todo lo que es el espectador. Y a un observador en tan ineficaz y extraña posición, la cultura - que se despliega ante sus ojos, aparece á como un acto continuo de realización de valores esenciales, valores cuya presencia - difiere son tanto y modo de acurria Humanidad que los contempla. Este modo de mirar inconsciente en lo que, a veces su faz indiscreta en reveladoras alusiones. Tal por ejemplo cuando, después de comparar la escritura mexicana con otras similares, nos dice que es una "escritura diferente a los esfuerzos que la Humanidad ha hecho para fijar el pensamiento" (I;526 sus. nos). Reveladora también su explicación del calendario tolteca, la perfección de este "escritura muestra perfección. Pero mientras en Clavijero esta extrañeza conduce espontáneamente a ensalzarlo y

a colocar al indio por sobre las demás naciones, en vez de la -
reacción es exactamente la inversa: se ve el calendario como un
precioso descubrimiento de la humanidad, que parece indiferente
atribuir a uno u a otro pueblo; y, para poder explicar el hecho
adecuadamente, nada mejor que atribuir el calendario tolteca a
una derivación del juliano. En el primer caso el historiador, -
inserto en el pueblo que estudia, se siente ligado a su desti-
no peculiar; por eso el descubrimiento se atribuye celosamente
a la colectividad en la que él mismo participa. En el segundo -
caso el observador, ajeno al pueblo estudiado, si quisiera se -
le ocurre tratar de conservar para él la gloria del descubri-
miento, trata de explicarlo racionalmente, y espontáneamente lo
deriva de otro descubrimiento ajeno. Dos reacciones espontáneas
e inconscientes ante el mismo suceso que nos revelan bien dis-
tintas situaciones.

Interesante también para el modo de valorar la religión
anteca. Objetivamente considerada, aparece como una "desatinada
religión" (I;342). Su culto resulta torpe y absurdo. "Como si -
no fueran suficientes los horrores de la víctima humana, los
reyes pontifices y batalladoras de Tenochtitlán por emulación -
supersticiosa, a más bien por temer por a los dioses que se
ministraban los obispos por el sacrificio. Nunca inventando -
exquisitas maneras de hacer más lenta y dolorosa la agonía del
prisionero. Hacendosino el corazón a la vista terrible de las -
escenas sangrientas, los dioses se acordaban en no perdonar su
propio error; sus reacciones y de ilusiones contra miedo, as-
trollando que se convirtieron de una manera tan general y conti-
nuada. Por mucho que la esclavitud sea al leer estas aberracio-
nes, al fin brota del indio la calificación contra culto tan ab-
surdo" (I;187). Su extravagante superstición, por otro lado, con

ducia a actos de repugnante salvajismo. "El derramamiento de sangre y la crueldad de los sacrificios presididos (sus) prácticas salvajes." (I;152). Y nada es digno de sus sacrificios. Nuestro desprendido espectador asiste a la terrible hecatombe de la inauguración del templo mayor y describe, en las páginas vivas de su obra, su auto horror. "Bravo estruendo" y rostruoso, recóndito y salvaje. Se ve sus ojos: el lance correr de la sangre, el alargarse incansable de las negras figuras sobre la piedra sucabra, el hedor, la podredumbre de la carne deshecha, los ritos y danzas frenéticas frente a la silenciosa multitud que aguarda su muerte; horror tedio y de noche dentero. Y, quizás por vez primera, nuestro observador se siente poseído de extrema emoción y terror, hasta que deja escapar su voz indignada: "Me aprista de angustia el corazón - el relato de tantos horrores, y la razón se turba volitando en los extravios de la arrogante inteligencia humana. No se encuentran palabras bastantes para calificar ese lujo de sangre empleado en el horrible culto de los dioses, y profundo disgusto se apodera del ánimo al penetrar en aquel tenebroso ceremonial" (III;395). Por primera y quizás por única vez Quirce se apasiona y emite su juicio sobre el hecho histórico. Pero aún entonces su horror no es individual, es la humanidad la que se horroriza por su boca - ante los "extravios de la inteligencia humana". Que incluso, en su horror, no pierde nuestro autor la posición de representante de lo universal en que se ha colocado.

Y, sin embargo, de vez en cuando, sorbidos al autor animarse por una simpatía subjetiva que lo inclina hacia el indio, pero no hace falta, en forma alguna, del hecho mismo observado; sus motivos son ajenos a la historia real y objetiva. Quirce vé como autores extremados, particularmente enojados, aprovechar la religión indígena para arrojar un baldón de infancia sobre el

indio. Ofendido en su amor nacional trasciende el sacrificio de -
side universal, no tan sólo americano ¿qué entonces hacer de -
los nombres de la bandera infamante? "Se puede establecer --o sea decir--
que los europeos cometen un acto de injusticia y de irreflexión -
al levantar el grito contra esta barbarie de los americanos achaca-
ndoles como crimen particular el que tan sólo es propio suyo y -
común. Cuanto de los indios digan, ese sobre la cabeza de todos -
los pueblos; ese afectado horror está fuera de lugar; si alguien -
está inocente que tiene la primera piedra"(1;193). Vemos que el au-
tor parece ofendido en su amor propio, pero que no por ello aban-
dona el punto de vista del lejano espectador. Precisamente puede
contestar al europeo porque se coloca en la altura de lo univer-
sal, porque habla a nombre de la humanidad. La descripción objeti-
va se ve interrumpida un instante por la intervención personal del
autor que, por primera vez, se individualiza en la obra. Pero no por
ello llega su movimiento subjetivo a interferir con el estudio de
fondo y objetivo. Lo particular de su actitud se define precisamente que
su simpatía hacia el indio no se proyectará nunca sobre la visión
del mundo indígena para estructurarlo o darle personal sentido. -
Lo subjetivo permanece al margen de la historia real y sabe guar-
dar sus fronteras. Vemos cómo el estudio de la religión se resque-
ta de esta doble actitud.

La simpatía subjetiva del autor, sin interferir en la -
historia, se ve tan sólo de acicate a la razón para empujarla a
encontrar una explicación objetivamente válida. Para ello necesi-
ta emplear su método científico. Y se ve cómo consideramos el caso
de la religión indígena al una ley general de las sociedades; no
vamos a repetir el ceremonial; vamos a notar sólo que con ello
el hombre se acerca al plano de la humanidad, hace suya la causa de
ésta y no solamente la del indio. Cuando se está en esta posición se sitúa

posía subjetiva no le impide permanecer en el terreno de la objetividad. Todo lo que diga a este respecto -recalca- "no es solo en favor de las antiguas virtus, sino de la humanidad entera" (I;188) Y acumulará citas y más citas para mostrar que el sacrificio es -de profecía universal (cfr. I;188 ss.); hasta que se muestre como un lamentable error de la humanidad" (I;19). Al subvertir la falta individual en un error universal, el indio quedará -siempre- oprobado y justificado. Por eso dice nuestro autor en frase lucidamente -acertada: "hasta es explícito, y no defenso" (I;201).

Hasta aquí llega el uso de del método objetivo. Pero Orozco no parece quedar plenamente satisfecho. Repara de clarividente -los errores, expresará todavía su espíritu personal; pero si quisiera evitarse todo favoritismo de conciencia ante el indio. "Un -cuanto a mí -dirá- voy más adelante. Prefiero la víctima humana, a la superior de Dios y a la que alia con el sistema del ateo; para mí encierra más sentido que el fetiche del negro total, que el evasivo y desentendado "golem israhel" del sacerdote" (I;19). Pero aquí estamos en el terreno de la opinión, no de la ciencia y Orozco no se atreve a prolongar más su disquisición.

Igual tratamiento a sacrificios de la antropofagia. Su justificación "que la antropofagia ha sido común en el mundo antiguo; está cuestión grave colocada en el mismo terreno que la de -los sacrificios humanos" (I;198). Una vez, añadió el su personal sentir: el indio la practicaba por sentimiento religioso, no por vicio y, cuando a escoger entre dos males, siempre es preferible el exceso de piedad al vicio antropofágico.

El carácter objetivo, infelizmente aludido de la escena, encierra a sentir involucra su posición. Atenuada por su situación concreta que le es imposible dominar, pronto dejará que los motivos subjetivos se le apoderen de las manos y vuelvan a retrozar-

entre el tejido compacto de la historia oficial.

6) Nacionalismo y mundo indígena:

Raras veces, en el sereno relato, Oroxco parece irritarse y tomar de pronto la defensa y el partido del indio. La reacción es casi siempre frente a la opinión de algún salto extranjero que se ojala le pierda. Bajo la mirada del otro, Oroxco el hombre, se sobresalta un instante, abandona su serenidad en una fulguración imperceptible para volver inmediatamente a su lejana posición de observador. Notemos su agrio reproche a Humboldt, no sólo por su opinión suspicaz ante el indio, pero "Humboldt, desconfía de sus propios ojos; prefiere dudar a conceder superioridad a los "árabes" sobre los civilizados" (II; 4). Recordemos su satisfacción victoriosa al ver secretamente humillado el prestigio que por lo indígena siente el Norteamericano. "A pesar de la prevención con un norte-americano para las cosas propias de las pieles rojas, - Atchens en Ucután andaba de sorpresa en sorpresa, y tal vez, a pesar suyo, exclama conalidas veces que aquello no lo imaginaba, que nunca había visto cosa semejante" (II; 418). O su indignada repulsi6n de Juanes Alarc6n cuando alardea de hacer disminuir la magnitud de las construcciones de Teotihuac6n (IV; 300).

En los tres primeros tomos, dedicados a la civilizaci6n e historia indigenas, variadas son estas insistentes e inmediatamente se ven ahogados en el océano de una objetividad incesante. Solo al pasar a la conquista, observamos poco a poco como va el autor individualiz6n que en los hechos; sentimos el halo de su pasi6n, cada vez más intensa, rozar los acontecimientos narrados; hasta que llega a hacer plenamente suya la causa del indio que lucha por su independencia. En las últimas páginas de la obra, parecemos encontrar otros historiadores; es ahora un defensor entu-

siasta y decidido que no tiene miedo de gritar su parecer, que trata, por todos medios de ensalzar y apoyar al indio en su batalla. Sin embargo esta actitud tomará en matiz particular que aparecerá mas claro si comparamos su posición con la que tomara Un Clavijero. En el Orozco que escribe sobre la conquista parece darse un caso enteramente similar al del jesuita. En ambos se hallamos como punto de partida una reacción frente a la opinión extranjera que pretendia denigrar a América. Pero en Clavijero la situación era muy otra. El trata a de arrigarse en una tradición que le fuera propia, frente a otra que le había sido impuesta. Al buscar en el pasado lo más propio y característico, aquello que no distinguiera frente a lo ajeno, el indigena toma un valor particular y un sentido pleno de riqueza su mundo recobra vida, adquiere perfiles de rara grandeza humana. Sin abandonar su particularidad se convierte en un ejemplo clásico, universal. Clavijero frente a Europa, ha encontrado la tierra propia, con sólo proyectar sus propias ansias sobre el pasado. Orozco en cambio, se ha colocado en el polo contrario. El mundo indigena se ha atizado ante sus ojos, en un objeto muerto de ciencia. Al sentir sobre sí el impacto de la crítica extranjera, su susceptibilidad se siente herida, su nacionalidad ofendida. Y al ver al hombre nacido en su misma tierra, enfrentarse con el invasor extranjero siente renacer su patriotismo. Pero no puede cambiar las cosas, no puede insuflar vida a algo que él mismo ha muerto. Su susceptibilidad herida se contentará con irónicas y pasajeras protestas, y al llegar a la Conquista, se abandonará al nacionalismo. Este ya no estructu á el mundo indigena con un sentido propio. Orozco se contentará con blanirlo como una bande a. Su defensa sonará un poco hueca, sin algo, sonará a uso: a simple patriotismo, a nacionalidad herida. El indio no parece sentirse como - #

algo propio, no es fuente de tradición, no es generador de sentido histórico. Ahora sólo puede ser un partido que se toma, una insignia venusta que se recoge, un instrumento de defensa en una contienda. Y tal parece que Cortés tratara de llenar artificialmente un vacío que él mismo abrió sin darse cuenta y que ahora le ocupa. Desprovisto de tradición en que apoyarse, sin raíz en que fijar su secularidad perdida, el historiador toma un nombre, una bandera y cree con ella ocultar su herida abierta.

La narración de la Conquista es, toda ella, una defensa patriótica. La victoria española aparece como resultado de todo un nudo de traiciones y perdidas, cúmulo de actos de "ascendalismo--bandolerismo", de asesinatos premeditados, de crueldades inconfesables. Y Cortés abandona su imparcialidad de juez lejano; enciéndese su indignación ante "las debilidades que mostraban sin embargo los conquistadores, sus malos instintos, sus inmoderados deseos de oro y de esclavos, su amor por la guerra y la destrucción..." (IV; 418; cfr también: 317, 340 ss., 385, 488 etc.)

Ante a ellos realiza el espíritu patriótico de aquellos aborígenas que peleaban sin tregua. Como parece ausencia de interés historiador, hasta el hecho de que, desde el comienzo, se haya opuesto algún cacicillo al avance, como Nicotencatl, pues "él sólo en todo su pueblo, se mostró patriota, manifestándose firme contra los invasores..." (IV, 221); o Cuiclanhuac porque "no vio jamás con reverencia a los potentísimos hijos de Tuetzalcóatl, tratólos siempre con desconfianza y celo, siendo su voto constante como consejero no dejarle penetrar en el imperio ni poner sus ciudades de paz en México", y a este Cortés: "con esta conducta se mostró patriota y se vio" (IV, 493; cfr. también: 41). Así también el gran Tzucutencatl "el joven patriota, fundador del combate, abo recador de los conquistadores, (quien) fue el primero que se rebeló contra el empujamiento

de Moctezuma, el primero que alzó la voz y la mano para escarnecer y herir al mal ciudadano, identificó su suerte con la de la patria resuelto a pelear hasta el último trance" (IV, 496). Y, a su lado, - hacen contraste los que ayudaron a la caída de su propia nación. Como Moctezuma, "figura inocua" que había descendido a arrastrarse - por el cielo"; o Ixtlilxóchitl, "el hombre impío", traidor a su real hermano y a su tribu.

Lejos queda ya el historiador desinteresado. El hecho histórico, clasificado previamente y debidamente verificado, empieza a utilizarse como arma de combate. El acontecimiento objetivo es ahora un dardo que se arroja al enemigo de la patria. Y el lugar que ocupa cada individuo en la batalla de los hechos verificados racionalmente, servirá para condenarlo o absolverlo. Pues existe una categoría objetiva que puede efectuar perfectamente el trillado: la de patria. Por ella, los indígenas, una vez más, quedan perfectamente divididos y sellados en dos grupos: los patriotas y los traidores. Pero ahora la determinación servirá de bandera y de espada. Podrá arrojarse al adversario el epíteto de "villano", y el de "héroe" - al amigo. Y ellos no tendrán necesidad porque los hechos están así, perfectamente determinados por categorías objetivas. La historia, - antes lejana y fría, conviértese, de su lito, en instrumento de ataque y defensa.

NOTA AL CALCE DEL CAP. 3.

1) Historia antigua y de la Conquista de México.— México 1880; T. I; pp. 3-4.— En lo sucesivo citaremos anteponiendo el número del tomo, en romanos, al de la página en arábigos.

CAP. 9.- LO INDIGENA COMO UNA-ENTIDAD QUE DIFERENCIA.

La concepción de Orozco y Serra parece, a primera vista, - diferir substancialmente de la de Navajero. Sin embargo encontramos entre ambas una básica semejanza. El jesuita fué el primero -- que, para huir de la acotación europea, colocó al indigena bajo un punto de vista universal y de último criterio: la Razón. La concepción de Orozco deriva del mismo supuesto fundamental. El indigenismo de Fray Servando, abandonó, solo por un momento esa posición. - Ahora, una vez más, el signo histórico de un vuelco. Bajo la tutela de la historiografía nacionalista que impera en su siglo, Orozco vuelve a tomar la posición apenas bosquejada por Navajero y la lleva hasta su límite.

La Razón todo lo penetra, todo lo revela; nada hay misterioso ni oculto ante ella. El indio, frente a su criterio inquisidor, encuéntrase sin defensa. No puede aferrarse a ninguna dimensión oculta de su ser pues, si ella existe, la historia no dejará de tenerla en cuenta. La única superficie de su realidad de que habrá de ocuparse será aquella que la Razón universal ilumine.

De allí que desaparezca por completo la dualidad entre el "pueblo-ante-sí" y el "pueblo-ante-la-historia". Frente a la Providencia manteníanse los dos términos por igual. Porque ella vela, - por un lado, sobre la dirección total de la Historia humana y, por el otro, sobre el destino individual. En tanto rige la primera, - enajena al indio, pero en tanto cuida de su salvación no deja nunca de respetar su libre intención (supra p.). En ella se ve lo indigena en las dos dimensiones de su ser. El conflicto está siempre palpitante. El pueblo en tanto individuo choca contra lo supraindividual; aparece como pueblo trágico.

En Orozco, en cambio, sólo queda la cara "exterior" de su realidad. Ya no hay ningún fondo opaco a la mirada de la razón. - Lo indiano es exclusivamente lo que esta es capaz de revelar. En un puro ser determinado por lo univo sal agótese su realidad. Que da el indio entregado al juicio lejano. Su trascendencia se resuelve en hecho puro, perfectamente clasificable; sus intenciones, en categorías universalizables. Lo indiano sólo existe en tanto objeto de un sujeto impersonal; su ser coincide con lo que éste determina en él, es puro "exterior", pura superficie sin profundidad - y sin envés.

El conflicto trágico desaparece; pero no porque se elimine lo supra-individual, sino justo por lo contrario: porque éste aplasta al pueblo en tanto individuo hasta eliminarlo totalmente. Pues que se disuelve aquel pueblo en lo universal, sin esperanza de recuperación. En es a oblación suprema bérbase toda culpa, pero no por la purificación trágica, sino por la supresión del conflicto mismo que originara la culpa (supra. p.).

Le ahí también que desaparezca en el indio todo enigma o misterio oculto, toda intención demoníaca, todo engaño en su mundo. Pues nada podemos encontrar ahí a en él que chocara con el sentimiento universal de la Historia (supra p. y ss.). Toda trascendencia o significación propia ha quedado eliminada.

Y Orozco trata de identificar su personal perspectiva con la de aquel universal punto de vista. De ahí su situación de -- espectador impassible y sereno (pg. 208). Esto implica que se cae loca en imposibilidad de proyectar su propia trascendencia sobre el pasado indígena, como lo hicieron Clavijero. Porque tal faena es obra personal del historiador. La razón, en cuanto tal, es univo sal e impersonal no presenta posibilidades propias. El poder de -

proyectar estas hacia el pasado aparece sólo cuando el historiador deja reflejar en su obra un sentido personal, cuando acepta, por lo tanto, su situación y perspectiva peculiares. Pero el punto de vista de la Razón universal es de todos y de nadie, es impersonal no se confunde con ninguna particular situación. Desde la lejana atalaya que elije Grozco no puede revivirse en el indio ninguna -- dirección de trascendencia. Le quita al indígena toda dimensión de futuro, así fuera, esta simplemente p. estado. Los personajes aparecen tales y como fueron "de hecho", como aquello que su pura facticidad revela. No se reviven sus posibilidades porque ninguna se le concede; ni se otorga impulso libre a su acción (cfr. pg. 205).

¿Y qué qué se distingue esta situación de la del ente sobre quien la muerte hiciera presa? Podría definirse lo que ha muerto -- por las mismas características. Es aquello que sólo posee en su ser la dimensión revelada por una instancia ajena; que no posee ya ningún trasfondo de significaciones propias que oponerle; es también -- aquello que está ya irremisiblemente fijado en su facticidad, limitado para siempre en élis, sin posibilidad ninguna de trascenderla. El ser de lo indígena es ahora un ser muerto. Se ha petrificado, mineralizado en las manos del historiador. Y, como cosa entre las cosas, sólo puede tener ahora un valor: el de la utilidad. El ser mineralizado del indio se alinearán junto a otros enseres; su superficie sólida y rugosa quedará firme asidera a la mano que lo prendá. Lo indígena se ha convertido, por su muerte, en un viable instrumento.

Volviendo de la traza y lejana mansión de la Razón impersonal, el historiador se dirige a su archivo. No es el Juez imparcial quien ejee esos ficheros que alojan el ser objetivado del -- indio, es el hombre práctico quien desde su taller, selecciona y acaricia sus fichas, convirtiéndolas ahora en instrumentos de su lucha.

Quiere empezar su tarea combativa y sacarle satisfecho; gracias a su viaje por el reino de lo imparcial y desinteresado ha logrado acumular numerosas armas. Ahí está el arsenal completo, dispuesto a servirle sin demora. Pueden las pruebas lanzarse sobre el enemigo, seguras de dar en el blanco. Porque han sido sobre el enemigo, seguras de dar en el blanco. Porque han sido constituidas en un largo proceso de "Imparcialidad". Los hechos están perfectamente determinados por categorías universales y nadie podrá negarse a su eficacia. El historiador los lleva en su seno: su ser es maráneo, inmutabile; y su inconmovilidad está garantizada: es la Razón universal -- quien la mira los a y ante ella nadie puede rebelarse.

Así utiliza Grozco el ser indígena como arma patriótica.-- (vg. 213 ss) para, para ello, fue antes necesario trastocarlo en --- cosa-objeto; marcar en su frente el sello de la imparcialidad y el desinterés; convertirlo en algo inmutable e intercambiable, garante de la máxima efectividad práctica (1). Al hablar de la Conquista por Grozco, sin embargo, dejar volar sus emociones sentimentales patrióticas. Estos reposan ahora sobre una base firme y petrea, imparcial e inconvencible: el ser indígena, al que aconteciera morir en sus manos.

NOTA AL FINAL DEL LIBRO 9.

(1) Puede leerse una magnífica elucidación del parentesco que existe entre la historiografía "natale" y el ejemplo es Grozco y Betra, y la eficacia práctica de la historia, en Crisis y Porvenir de la Ciencia Histórica: Impr. Universitaria; México 1947; pp. 83 y ss de Edmund McGowan.

Mez complace reconocer aquí la deuda de gratitud que hecos

contraído con ese libro excepcional. Sus ideas nos han ayudado en mucho para aclarar no sólo este punto concreto sino también otras cuestiones generales que nos planteara nuestro trabajo.

LO INTERESA LA APLICACION DE LA APLICACION Y EL APLICACION

LA INSIGNIA

El presente documento es el resultado de un estudio que ha sido realizado en el seno de la Comisión de Estudios de la Insurrección, y que tiene por objeto definir el tipo de insignia que debe ser utilizada por los miembros de la organización.

TERCER MOMENTO:

En este momento se debe tener en cuenta que la insignia debe ser sencilla y fácil de reconocer, y que debe tener un significado claro y preciso.

LA INSIGNIA REPRESENTA LA ACCIÓN Y EL ALCOR.

La insignia debe ser una representación gráfica de los principios y objetivos de la organización, y debe ser capaz de inspirar a los miembros de la misma.

En consecuencia, se propone una insignia que consista en un triángulo equilátero, con un color que sea fácil de distinguir del fondo. En el interior del triángulo se debe colocar un símbolo que represente la acción y el alcor.

CAP. 10.- EL MUNDO NUEVO Y EL INDIGENISMO SOCIAL.

1) El indigenismo como problema social:

En la antecámara de su Independencia, América se había visto precisada a considerarse a sí misma para entablar con Europa. Pero si miró entonces hacia su realidad, lo hizo siempre con la atención puesta en el otro; no le importaba tanto verse a sí misma como realmente era sino enfrentarse a Europa una imagen distinta de la que ella quería ver. Así, busca viajar a una realidad opaca al europeo, el indio. América se juzga a sí misma, pero su juicio se establece para uso del otro, para consumo ajeno.

Ahora, en cambio, se ha reparado el Nuevo Continente. Y — después de la Independencia se encuentra sólo, por primera vez, con sígo y sus problemas. América hace recuento de sus acciones inflexivas, empieza a recogerse en sí misma, a arrojar la mirada sobre su propia realidad; quiere juzgarse ante sí misma y ya no ante el teatro europeo.

Y la primera impresión que despierta su realidad a la mirada inquisitiva es una imagen desgarrada, herida, mutilada. Es un historiador ya lejano quien empieza a tener esa institución desagradable y quien por primera vez la hace consciente. Desgajado, escindido está México, y entre sus demarcados reinos la discordia: Hay con pueblos diferentes en el mismo terreno; pero lo que es peor, dos pueblos hasta cierto punto enemigos", escribe Francisco Pimentel en 1854 (1). Al volver la atención sobre su realidad, encuentra al americano una masa hosca, extraña, azorada de un discordante antagonismo. El indio está aislado, sólo; alejado del resto de la población, aún cuando parece encontrarse a su cercano. Su condición es bien triste: muestra a las claras la inercia y la degradación. Pi-

mental se pregunta por las causas que han originado su estado; - cinco enuera, de las cuales depende la primera de su civiliza- ción precolombiana y las otras cuatro de su historia segrega- miento.

El aislamiento es ante todo espiritual. El indio, des- tiere nuestros autos, sigue siendo idólatra. La Evangelización fue incompleta y aporreada; presidida a menudo por la fuerza, que- no engendra convencimiento (7). Y aduce múltiples citas para con- vencernos de que la conversión indígena fue solo externa y ficticia, y para acabar concluyendo que "los misioneros se alucinaron cre- yendo católicos a los indios por que observaban las rituales ex- ternas del catolicismo,.....(al tal que) los indios no se han - de católicos más que ciertas formas externas" (8). El aborigen - se quedó con una religión híbrida católico pagano y lejos de ca- nar en sintonía religiosa con la Monarquía, perdió, a pesar de - los empujones y elevadas intenciones de los misioneros.

A la segregación espiritual añácese la social. Las le- yes de Indias, filantropicas y justas en la teoría, dieron malos resultados en la práctica. Se abrió al indio para protección; se le trató como menor edad, se le captivo alzado de la vida pro- piamente nacional. Siempre permeable, de hecho, en servidumbre - sin esperanzas de emancipación. En aislamiento es, por fin, psi- cológico; pues es visto siempre con desprecio, lo que lo ha humi- llado y abatido. La degradación del indio es consecuencia natu- ral esta segregación en todos los órdenes.

Al observar al indio, siente mental que África se le quiebra entre las manos y lanza un grito de alarma. Ante la di- versidad lleva un ideal de unidad: define la nación como unión, - "Nación es un reunión de hombres que profesan creencias comunes que están dominados por una misma idea, que tienden a un mismo

fin". Y la pieza que falta para lograr esa unión es el indígena, en cuanto se presenta segregado de la nación. Por eso concluye nuestro autor: "mientras los naturales guarden el estado que hoy tiene, de vice no puede aspirar al rango de nación propiamente dicha" (4).

Así mientras en Clavijero, al ver la propia realidad frente de la opinión ajena, el indio se une a sí para proporcionarle su propia tradición; ahora, al recogerse América sobre sí misma, el indio se revela desahogado, desgajado; retrocede y vuelve a alejarse de nosotros. Ya no se acusa su enlace conigo, sino su alteridad. Y sólo al verlo a sí como una realidad distante, surge el ideal de una unidad por lograr, la concepción de la nación como armonía y concordia de elementos separados.

Unos días tarde, Francisco Milnes, siente el mismo desajuste interno de México. "Hay entre las dos razas una cura la que nadie ha podido o querido describir" (5). El patriotismo latinoamericano le parece desprovisto del sentido nacional, pues "el indio es patriota para su raza, pero no para la que lo ha oprimido, defendiendo con heroicidad no el territorio nacional, sino las montañas y en los territorios lejanos" (6). Frente a tal situación propone un ideal de nación como unidad que habría de formarse a partir de unas cuantas verdades "comunes a todas las clases" (7).

Y mayor aún se le aparecerá la escisión a Volins Urribe, la nacionalidad india, según él, unificación en el "ideal" y unificación en el "hogar", es decir, de la unidad espiritual y material. Y la unidad de ideal queda definida como "unidad de origen, de religión, de tipo, de costumbres, de lengua, de estado evolutivo, y de descentro, de procedencias y de asociaciones" (8). Es evidente que no existe tal cosa en México, antes bien la más completa heterogeneidad. Como tal aún existe una total diversidad en lo mate-

rial. Ante el panorama de un pueblo que se le antoja cercenado en
sil pedazo, surge la asociación hacia la total unidad: "tiempo -
es ya de que formemos una nación propiamente dicha -exclama- la -
nación mexicana" (9)

El indio es no sólo el elemento esclavido, sino el de inferior
conciencia social; su lejanía es cada; su separación significa
ca miseria y servidumbre. Presenta Pimentel la terrible condición
social de los aborígenes. Aunque parte de ellos es ya libre, la -
mayoría padecen la peor servidumbre en las haciendas. Son explota-
dos por todos, por el dueño criollo y por el funcionario mestizo,
de cuyas exacciones presentan un ejemplo las "cozotas" "alcabalas".
Tan triste es su situación que sólo se alegra al ver morir y llo-
ra al ver nacer (10). Unos venen el mismo problema en la Con-
quista; así estará la raíz de la separación del indio. Su posición
no difiere entonces de la del esclavo frente a su dueño español;-
y aún perdura en lo esencial la misma situación. Empieza a verse a
la raza indígena, en estado grupo social homogéneo, como un grupo
esclavizado a través de las épocas por los otros grupos sociales.
La historia de la raza indígena es historia de "victorias y sufrí-
mientos", nos dice Pimentel (11). La independencia aparece ahora
como una guerra y venganza del oprimido; de o, después de ella, -
el indio, rescatado y esclavizado de nuevo, dejó el escenario
a las otras razas; se aleja y presencia desde lejos sus luchas; -
parece que "el hombre de la raza blanca ve con secreto gusto -
la destrucción de las otras razas, en espera de que así llegue -
más pronto el momento favore le para salir de su latargo, y res-
tablecer en el país la más exacta que cree correspondiente" (12).-
Así el indígena aparece como colectividad explotada, que, a veces
lucha por su emancipación pero, los días incuba su rencor, la dis-
tancia resulta mínima. Es lo que revela ya un Molina Enríquez. En

este, raza y clase se implican mutuamente. Intenta hacer una clasificación de los sectores sociales del país en lo que se mesclan los componentes étnicos y los elementos propiamente económicos y sociales (13). Se utilizan conceptos fáciles para designar propiamente clases y, aunque el autor permanece siempre consciente de su separación e la par que entra dependencia, se toma como antecedente grupos sociales para designar caracteres étnicos y a la inversa.

El indigenismo ha dado un paso decisivo. Ya no se presentaba fundamentalmente ligado a la historia sino a la sociología y a la economía. Antes interesaba sólo como pasado, como tradición; ahora se encuentra vuelto a la situación presente. El indio es un factor vivo y actuante dentro de esa situación; es un factor eficaz y por su eficacia se lo buscara. El indigenismo cambia su centro de gravedad del momento pasado al momento actual. Y en lo actual quedara centrada la significación y el valor de lo indígena.

2) El punto de vista del "masista".

Algunas veces, de modo esporádico, se habia planteado ya el problema indigena desde un punto de vista social; pero sólo ahora aparece toda una concepción nacional basada en la apreciación social del indigena. Solo ahora se utiliza sistemáticamente la realidad indigena como problema humano, dentro de una interpretación general histórica y política de México.

El sentido político del indigenismo de este periodo se refleja patente en un libro. Si el indigena ha permanecido en el triste estado que señalaban, por vice, ha sido por obra y culpa de los partidos conservadores que se han mantenido en el poder y han continuado la política de aislamiento del indio. El, en con

do, como liberal, se preocupa -dice al sereno- del indio y lo defiende. Sólo el partido li cual puede ayudar al indígena. Porquante esto - se esperaba en repetir Quines- levantase sólo un obstáculo: el conservador, que, casualmente, resulta ser el mismo oig tuculo que se ofrece al liberal. Así nos revela Quines las enteladas de su p ocupación por el indio, aunque se pretenda desinteresa tieng un objeto: enfrentarlo al conservador, convirtiéndolo en suizo aliado de los partidos liberales. El partido reaccionario representa -según lo caracteriza el propio Quines- a las clases criollas terratenientes; el liberalismo, en cambio, a la pequeña burguesía reciente, que aboga por la industrialización y la revolución democrática; ¿un mejor aliado en su lucha que el campesino indígena, sojuzgado por el hacendado criollo? Así el interés pro-indígena, a primera vista puramente abstracto y filantrópico, parece haber en fuentes bien concretas e interesadas.

En Molina Enriquez el interés político aparece ya sin esbozo. Examina nuestro autor el movimiento de las clases sociales en México desde la Independencia. La lucha se entrelaza no solo en motivos de clase sino de raza. Frente al "criollo conservador" y al "criollo nuevo", terratenientes o capitalistas dependientes de la financia internacional, lucha un grupo revolucionario y liberal que Molina llama "vestizo". Los motivos que enfrentan unos a otros son tanto intereses materiales como de "equidad" por la psicología y concepción de la vida de las otras razas. El "vestizo" (13a) aliado a una parte de los criollos lleva a cabo la reforma y, tras varias luchas, llega, con ayuda, al poder. Pero aunqu desde entonces guade de nombre la dirección del Estado, - la situación real es muy otra. En tiempos de Molina, el "criollo nuevo" forma una clase privilegiada cuyo capital se encuentra ligado al inglés y al norteamericano. El porfiriismo sostiene en

ese grupo y, a la vez, mantiene al "criollo conservador" en la plena posesión de su propiedad agrícola. De ahí el espíritu revolucionario del "mestizo" que se alimenta en su situación de clase desplazada. Y, el impulso revolucionario, resulta evidente que precisará de un aliado: la clase más oprimida por el "criollo": la indígena. Si logra ser él, "mestizo", quien la dirija, podrá triunfar contra el "criollo" en la lucha decisiva que se avecina.

El indigenismo ha dado un vuelco decisivo. Antes estaba en manos del criollo. Para éste podría el indio servir de arma contra Europa; más solo podía interesar entonces como historia y tradición; pues que el indio contemporáneo poco o nada importaba en la disputa. El asteca del siglo XVI podía ser un aliado, el indio explotado en las minas y en los cultivos, sólo sería un ome cigo, que bien fácil resultó hacer nuestro el pasado atado como está de pies y manos ante nosotros, pero mucho más difícil nos es conquistarlos al presente. Ahora, en cambio, el pro lema está en manos del "mestizo". También éste tratará de comprometer al indio en su propia lucha. Pero poco o nada podrá importarle ya su historia; el combate se avecina y sólo la tangible realidad de sus mentes y de sus brazos podrá interesarle. ¿Cuál será pues el papel que habrá de representar el indio en sus propósitos?

Pixantel, al lado de la defensa del indio, no deja de hacer la apología del mestizo que, más tarde, citará Molina Enriquez: "Mientras el indio es sufrido nos dice el mestizo es valiente aunque fuerte" (14). Alaba el valor de este último e incluso encuentra elogios para el "mucuchisco" del lépero o del ranchero; el mestizo es pródigo, alegre y sociable, "es agudo, despierto y de fácil comprensión". Y frente al indio, resulta seguramente muy superior: "El mestizo puede corregirse con sólo que se le moderen por medio de una saludable disciplina; pero dónde encontraremos

un tónico bastante activo para elevar al indio a la vida civilizada?" (15). Esta última idea reaparece en Bulnes: el mestizo es fácilmente salvable y es, además, "susceptible de una gran civilización"; el indio en cambio ¿podría ser jamás realmente salvado? (16).

Pero una vez más es Molina Enriquez quien recoge y desarrolla profundamente esas ideas. El indio es superior al blanco por su adaptación y "selección" al medio; el blanco es superior, en cambio, por su más adelantada "evolución" (17). El mestizo reúne en sí ambas cualidades: tiene la resistencia y adaptación del indio, la actividad y el progreso del blanco. Por eso, su carácter "no puede ser más firme, ni más poderoso"... "Lleva, por una parte, a la acción; y por otra a la elevación del objeto en la acción misma. Apenas puede encontrarse un mestizo que no tenga grandes propósitos" (18).

Resulta claro que se juega con los significados de la palabra "mestizo". En, en un sentido, el elemento racial, en otro la clase social de que antes se habla. Las virtudes de la raza se atribuyen al grupo social y viceversa. El grupo social se nombra representante exclusivo de la raza mestiza. Ser necesario, en rigor, preguntarnos por la casta racial a que pertenecen los censados que estudiamos para clasificarlos de "mestizos", en el sentido indicado. Así, el concepto racial se convierte en un símbolo de un condicionamiento social. Gracias a él, el grupo social adquiere una carácter ético y profético, de que carecía por sus propias características económicas o políticas. Al manifestarse como representante de una raza, el grupo "mestizo" toma conciencia de su misión.

Esta será el "mestizo", el grupo más excelente - el único capaz de lograr aquella unidad que, según vimos, era --

indispensable para formar una nacionalidad y una patria. En efecto sólo él puede tener ese ideal. El indígena no lo tiene por su situación de aislamiento, de división e incultura. El criollo sólo tiene conciencia de grupo que pretende defender sus exclusivos intereses; se encuentra además ligado fuertemente a intereses extranjeros. El mestizo presenta, en cambio, una unidad de costumbres y deseos, una "comunidad de sentimiento, actos e ideas" que hacen de él una gran familia (19). La unidad patria se logrará con la "disolución" de las clases criollas y con la absorción de todos los grupos sociales por el mestizo. "Es absolutamente indispensable -proclama Molina- ...que en el elemento mestizo se refunda toda nuestra población para que se transforme en la verdadera población nacional" (20). Y esto no se lo hará hasta que el "mestizo" posea plenamente el poder, que el grupo burgués "mestizo" mantenga el poder resulta así condición indispensable de la "creación de la nacionalidad" (21).

El mestizo empieza a crear un ideal y un rito que lo expresa. El rito se le aparece como una constitutiva tendencia a hacia la unidad; como una radical diversidad, es este de lo uno. En esa tendencia vital él, "Mestizo", recula, a la vez, el impulso y el fin; es él quien pone en movimiento la acción hacia la unidad y es el resultado final a que esa acción tiende. El es ansia de unidad y, al mismo tiempo, su pobreza.

Ya Pimentel proponía, como salvación al desmoronamiento interno de México, la fusión en el mestizo. Este portador de un mensaje de unidad y paz, ofrece al indio la más alta misión: la de unirse a él en su tarea salvadora.

Y, a este mensaje de unidad, añádanse en México, Molina Mariquez, - el de un nuevo y depurado socialismo. Frente al catolicismo semi pagano del indígena, y al catolicismo clerical del criollo, los

"mestizos" "desocian a esa religión desde demás fines materiales- y la guardan en lo más profundo de su conciencia para no mancharla de lodo en las agitaciones de la vida" (22). Los "mestizos" son -- católicos -- dice Molina-- "en la forma religiosa más elevada que ha ya podido alcanzar la Humanidad en su larga peregrinación a través de las edades por la superficie de la tierra" (23). Tal se anuncia el mito del mestizo. Profecía y aspiración de unidad que quizás habrá de proyectarse más allá de los límites nacionales. Así pues el anuncio de la supremacía mestiza: "Los mestizos consumarán la absorción de los indígenas y harán la completa y de los extranjeros aquí residentes a su propia raza, y a consecuencia de ello, la raza mestiza se desvol verá con libertad. Una vez que así sea no sólo positará el inevitable choque con la raza americana del norte, sino que, en el choque, la vencerá" (24). Germina -- el mito vascoceliano de la "Raza Cósmica", en el que se elevará a un plano universal el ideal del mestizo.

El americano vuelve los ojos hacia su propio país; y si se agita en él la vive sidad y el desgarramiento es porque así -- lo ve el mestizo desde su locación espiritual. Él representa la aspiración a la homogeneidad nacional y la necesidad de unión entre los elementos de un pueblo heterogéneo no hará más que simbolizar su propio ideal. Así como se le aparece como diversidad radical en tensión hacia la unidad, porque tal visión responde exactamente a su proyecto. Y al aspirar la unidad no es más que exigir el acto que habrá de patentizar la realización de su plan personal y, por tanto de su dominio. Homogeneidad y unión forman el signo de su raza mezclada. Al formular estas se coloca él mismo en el centro y en el término de la historia americana. Su mensaje -- propio, la misión que él mismo elige para sí, es la de otorgar -- unidad; y precisamente por eso y tan sólo el -- proyecto nacional se

lo parece como un campo en que reina sobre una la diversidad y que está condenado al fracaso si no logra armonizar los contrarios. Tal es la realidad porque tal es su proyecto personal.

Pero lo más importante es que también la inversa es exacta; que no se le ha ida hecho conciencia al mestizo su proyecto de unidad, que no hubiera elegido ésta por misión, de no estar así presente el indio, acusando con su alteridad, el desgarramiento y la heterogeneidad del país, señalando su fatua discordia. Al mirar al indio, se reconoce al mestizo como impulso hacia la unidad. Después el indígena quien, indirectamente, revelará al mestizo su propia misión. El mestizo, al volver sobre él su atención, ve reflejado en los ojos del indio su propio proyecto. Sólo porque el indígena está ahí, separado, en un radical aislamiento y diversidad, se hace conciencia al mestizo su propio ideal. Al buscar la salvación del indígena, el mestizo se encuentra a sí mismo. El es el ejemplo viviente, la confirmación expresa de la teoría mestiza que postula la unidad. Y el mestizo puede ya ser "indigenista" porque serlo equivale a laborar por su propio ideal. Y su indigenismo será el impulso y el cuidado por mantener viva la fuente que le revela su proyecto. El indígena debe á ser un aliado insustituible. Su papel consistirá en mantener constante su tensión hacia la convergencia y la unidad. El mestizo se identifica con ésta y se convierte así en esta ideal del indígena. Por eso necesita volverse hacia este: porque sólo al indígena lo ve como su propio proyecto y porque sólo él lo pone como fin. Y veamos ya cual es el destino que, en reconocimiento, asignará el mestizo al indio dentro de la visión que a través del mismo indígena se le ha revelado.

3) Occidentalización del indio:

pimentel, con gran simpatía se pregunta por las medi-

das que habrían de regenerar al indio indolente y salvarlo de su triste estado. Tal parece, a primera vista, que se colocará en la situación del indio, que se dejará guiar por el interés puramente caritativo y desinteresado de su redención. Sin embargo, si leemos un poco entre líneas, aparecerá otro punto de vista más honroso. No que dudemos de la buena intención de nuestro historiador. Pero si sus propósitos podemos dejarlos a salvo, el resultado real de sus soluciones —que es lo que ahora nos interesa— parece decirnos algo bien distinto.

"Debe procurarse —dice Vimentel/..... que los indios olviden sus costumbres y hasta su idioma mismo, si fuere posible. — Sólo de este modo perderán sus preocupaciones y formarán con los blancos una masa homogénea, una nación verdadera" (25). Es decir que la solución consiste sencillamente en que el indígena.... deje de ser indígena; o, en otras palabras, que no hay solución para el indígena; la habrá sí, para el individuo que haya sido indígena en sus costumbres, lengua etc. pero a condición de que ya no lo sea. Y esta también, en el fondo es lo que propendrán un Molina Enriquez, al promover la absorción del indio en el seno del mestizo.

Para transformación, según Vimentel, deberá de acompañarse con un importante requisito: el abandono de sus sistemas de propiedad comunal y la adquisición de otro de propiedad privada. Nuestro autor pide respeto para las haciendas y rechaza todo remedio a la situación indígena que se basara en medidas agrarias. Por el contrario, hay que convertir a los indios en pequeños propietarios rurales, reduciéndoles los terrenos que no puedan cultivar los hacendados por falta de medios. En suma; que Vimentel ve la solución en la conversión radical, tanto material como ideológica — a las ideas y sistemas de un nuevo social superior: el burgués —

mezclado. En realidad se propone una cosa: la desaparición del indígena en tanto tal indígena, es decir, en tanto clase social agraria y primitiva; para transformarse a las relaciones de trabajo de la urbe civilizada o a la pequeña propiedad de un sistema liberal.

Pero no deja de presentarse la dificultad evidente en tal transformación; parece muy difícil que el indio olvide totalmente su lengua, costumbres e ideas para adquirir otras radicalmente distintas. Y Hímental ve incluso otro peligro que seguramente habría de resultarle un tanto más molesto. Podría suceder que el indígena se liera un aliado demasiado aprovechado y que "con talento maligno" se revelara contra sus amos. "¿Habría hemos visto a menudo algunos abogados de color exitar a los naturales contra los propietarios, decirles que ellos son los dueños del terreno, que le recobran por la fuerza" (26). De así que sólo quede un dilema para el indio: exterminio o transformación; "el resultado de nuestras observaciones nos conduce naturalmente a esta tremenda disyuntiva como único y definitivo remedio: matar o morir!....afortunadamente hay un medio con el cual no se destruye una raza sino que sólo se modifica, y ese medio es la transformación" (27). Tal sería la única solución.

Pero ¿se trata acaso del punto de vista del indígena? Claro está que no. El dilema lo plantea el mestizo desde su situación peculiar y quiere decir, bien traducido: "no aceptas totalmente mis sistemas culturales y materiales resignándote a la situación que en ellos yo te designo, o debes perecer". Y el mismo Hímental se adelanta a esa objeción que pone en caso de algún hipotético adversario: "Alguien podría decirle -admito- que el medio propuesto no sigue el interés del indio sino del mestizo; y he aquí su respuesta: "no se le debe ver (a la raza indígena) como aislada, sino como parte de una nación y en consecuencia, ligados sus intereses a los del país a que

pertenece. El querer remediar a los indios tiene por objeto evitar los males que su situación ocasiona a México" (28) Y lo mejor es - que el interés de la nación ha resultado identificarse, por distintas vías, con el interés del mestizo. La conclusión entonces no puede ser más obvia.

Más tarde Molina Urquiza sustentará un punto de vista en gran parte similar. Claro está que aquí no hay la defensa de la propiedad hacendada lo sino, por el contrario, la valiente propaganda del agrarismo. Y es que los años han pasado y ahora las reivindicaciones del campesino indio resultan en el aliado indispensable contra el terrateniente criollo. Según Molina, el indio debe incorporarse al mestizo: para ello debe ser "hechos reservas de tierra" el camino que llega hasta él. Idea similar se advierte en Gullones. La salvación del indio reside en su incorporación al sistema económico de esa clase "mestiza" que aspira a la industrialización "Mientras el industrialismo no saque al indio de las garras del hacendado, no será aquel más que un animal de servicio" (29).

Pero donde mejor se ve esta solución en Alberto María Carreño (30). Vuelve éste a plantearse el problema de mental y - discute con él. La solución podría resumirse en esta frase la "realidad social" que falta en México, no se logra "mientras no modificamos de una manera radical la manera de ser nuestros indios" (31). Para ello sólo hay un camino: total occidentalización. Y eso implica, en el todo, (o al menos) el abandono de la sociedad comunal y la implantación de un sistema de propiedad individual como defensa decisiva contra cualquier movimiento agrarista. Cuando el indio tuviera libertad de producción y pudiera capitalizar - nos dice - tendríamos progreso (32). Es decir: que sólo cuando acepte las ideas económicas del liberalismo y se hunda a un sistema económico burgués, se salvará; tal sería la traducción exacta de las an

tema es proposición a.

Así coincide en todos los autores considerados la solución.- Consiste en convertir al indigena al grupo social inmediatamente superior; cambiar totalmente su régimen de vida y propiedad. Su mentalidad y sus costumbres, hasta aceptarlas con las del sistema "mestizo". Y no discutimos todavía si sea esta o no la solución real para el indigena, pero si resulta evidente que dicha solución no está inspirada en el punto de vista del propio indigena. Y, -- considerada desde ese punto de vista, la proposición, lejos de aparecer liberadora, se reviste de otros caracteres. "Liberar" al in die supone aquí convertirlo en un elemento capaz de ser aprobado por el "mestizo"; hacer que acepte y secunde las ideas de -- éste; convertirlo en un elemento de trabajo eficaz dentro de su mundo. "Incorporar" al indigena quiere decir aquí hacerle abandonar cualquier ideal exclusivo de su raza o de su clase para --convertirlo al "mestizo"-- acepte la dirección y dominación de éste.

... las características de ... "mestizo" ... grupo social ...

NOTAS AL CALICE DEL CAP. 10.

- (1) Memoria sobre los causas que han ocasionado la situación actual de la raza indígena de México y medidas para remediarla; México 1864.
p. 218.
- (2) Ibid. p.139.
- (3) Ib. p.131.
- (4) Ib. p.217. La idea que de la nación tiene Pimental y que se repetirá en Molina y Molina Enriquez, recuerda notablemente la famosa de Benán.
- (5) El porvenir de las naciones hispanoamericanas ante las cosas is-
tas recientes de Europa y los Estados Unidos; México; 1899; p.71.
- (6) Ibid. p.75.
- (7) Ib. p.9.
- (8) Los grandes problemas nacionales; México; 1909; p.289.
- (9) Ib. p.351.
- (10) op. cit. p.20.
- (11) Ib. p.191.
- (12) Ib. p.195.
- (13) cfr. op. cit. p.37 ss.
- (13a) Escribiremos de aquí en adelante "mentiso", entre comillas, - para referirnos no a la casta racial sino a ese grupo social de que habla Molina y que más se caracteriza por elementos económicos y -- políticos que raciales.
- (14) op. cit. p.285.
- (15) Ib. 237.
- (16) op. cit. p.31.
- (17) op. cit. p.257-8.

- (18) Ib. p.333.
- (19) Ib. p.307.
- (20) Ib. p.328.
- (21) Ib. p.309.
- (22) Ib. p.316.
- (23) Ib. p.315.
- (24) Ib. p. 216.
- (25) op. cit. p.226.
- (26) Ib. p.233.
- (28) Ib. p.238.
- (29) op. cit. p.74.
- (30) Aunque se trata de un autor contemporáneo, el ensayo en que plantea por primera vez el problema indígena fué escrito en 1909 y pertenece, tanto por su época como por las ideas que lo animan, a la etapa que venimos analizando.
- (31) Problemas indígenas; México; 1935; p.335.
- (32) Ib. p.73.

CAP. II.- EL INDIGENA COMO EL OTRO POR QUIEN ES RECONOCIDO.

Estaba el criollo vuelto hacia la Vieja Europa. De ella dependía y contra ella reaccionaba. Separado ya de la savia materna, el americano independiente vuelve sus ojos hacia sí y trata de recogerse. Es el mestizo el responsable de este recogimiento (supra p.).

Pero no puede conocerse a sí mismo directamente. Por que el yo no puede captarse totalmente de modo inmediato, siempre que trata de hacerlo, su propia realidad se le escapa, fluye, se quiebra y desaparece. El Yo no puede fijarse a sí mismo, no puede acotarse, no convertirse ante sí en un objeto compacto y pleno, para encontrarse, precisa de una realidad fuera de sí. Por eso, cuando el mestizo trata de conocerse en este mestizo, tiene que establecer inmediatamente la realidad del otro, del no-mestizo. Tiene que dirigirse a lo ajeno, a lo aliado, a lo escindido de él. América se ve como una realidad escargada en la que se enfrentan sus elementos - un alteridad (supra p.); y sólo en su escisión, puede el mestizo hallarse a sí mismo; sólo en la alteridad encuentra la vía del conocimiento de sí. Vía que consiste en el encuentro de una realidad que posea dos características paradójicas: que sea lo externo y distinto de él y que, al propio tiempo, se sienta como lo reflejo. Podrá el Yo conocerse a través de una alteridad que hacia él se aleje. Tal es, para el mestizo, lo indígena.

El indio es lo ajeno al mestizo, el otro por excelencia. Allí está, separado, nuevo, extraño. Su mundo, sus valores, son radicalmente distintos, presentan hostilidad a todo el trívulo en que vive el mestizo. Lo indígena es lo no-mestizo propiamente dicho, la alteridad más radical (supra p.). Pero, a la vez, el indígena señala hacia el mestizo. Tal, al menos, cree ver éste al descubrir en él --

indicado su proyecto de unidad. El mestizo ve en el indio -dijimos (supra p.) su propia misión. Sólo al considerarlo escindido y ajeno se le ilumina su proyecto de unidad. Al dirigir sobre él su propia reflexión lo manifiesta como una realidad que aspira a completarse en él. Mestizaje es la meta a que tiende el indio. En él reside su única salvación, su única esperanza. La vía redentora de su acción consiste en convertirse inoponente al mundo del mestizo, en aceptar sus valores, sus ideas, su dirección. Y vimos como, según el mestizo, debía el indígena ver la salvación en su estado de alejamiento y deyección en la afirmación de la unidad que simboliza el mestizo y considerar como fin propio el del mestizo. Así, cree por el ir éste que el indio se aleja hacia él como a su fin. El mestizo se constituye en fin del indio. Al manifestar al indio se conoce a sí mismo en su proyecto propio y en la autonomía de su fin. El indígena es pues el es eje en que vive señalado su propio proyecto libre. Juega lo indígena un papel parecido al que juega en el mito el jesuita proyectado sobre el pasado azteca su propia trascendencia por a veces realizada y afirmada fuera de él y poder presentársela al otro (supra p.). Ahora el mestizo ilumina al ser del indio y lo revela como una realidad en la que se afirma el propio ser del mestizo como trascendencia y como fin autónomo.

En realidad es el mestizo quien se acerca a sí mismo a través de la alteridad del indio; logrando así indirectamente lo que no había alcanzado de modo directo: captarse a sí mismo. En su poder conocerse y saber de su vocación personal, precisa pasar el mestizo por el otro, viéndose en él reflejado. Sólo se encuentra cuando el otro se revela como su afirmación.

Pero hasta ahora la afirmación del mestizo por el indio es sólo una característica que el mestizo revela en el ser ajeno, al

buscarse a sí mismo. Pertenece pues al ser "exterior" del indio, en tanto manifestada por una realidad fuera de él. La revelación del mestizo como fin autónomo, vende pues --en última instancia-- de su propio acto revelante. No sólo en cada momento derrumbarse, desvanecerse como simple ilusión creada en la imaginación del --mestizo. No puede él conformarse con esto. Necesita que el indio mismo dé su asentimiento al ser que en él revela; que acepte como suyo el papel que el mestizo le otorga. En otras palabras: es necesario que el Otro "reconozca" el mestizo como fin.

Pero para que realidad sea capaz de reconocer precisa ser considerada como persona y, por tanto, como trascendencia. Debe ser en Otro-persona y no un Otro-cosa, un acto activo, real, presente, capaz de rebasar constantemente su situación propia, --capaz de abrirse a las cosas y a los Otros. Por eso no interesa --el indígena como simple haber sido, como objeto muerto de la historia. Y el Indigenismo traslada su centro de gravedad del recato pasado al presente actual y de la historia precortesiana a --la sociología y a la economía (supra p.). Por que ya no interesa la realidad que fuera, sino la que es, personal y capaz de trascendencia. El criollo, que no buscaba el reconocimiento del indio, que se conformaba con verse en él reflejado aunque no --lo reconociera, veía viéndolo en el horizonte de su historia-recato; el mestizo en cambio, lo verá como el Otro-persona en su mundo.

Y el indio reconoce efectivamente al mestizo. Quizás no tiene plena conciencia de su acto. Afirma al mestizo sin un --propósito plenamente deliberado e intencional. Pero su conducta ante el mestizo es la del reconocimiento. A él está sujeto; su --acción, su trabajo están dirigidos al mundo de valores que él le presenta y dirige. Sea cual fuera su íntima intención, su comport

tamiento todo no es más que una constante afirmación del mestizo, un permanente reconocimiento de éste. El mestizo consigue lo que buscaba: en la sumisa y lajasa mirada del indio, ansiosa de acogimiento y unidad, en su actitud torpe y apocada tendida a los valores del mestizo, en su voluntad fácil y aturdida, paciente al usufructo ajeno, lee el mestizo su propio reconocimiento. En la misma acción efectiva del indio encuentra el criterio seguro para juzgar al indio sin caer en ilusión. El comportamiento mutuo que media de hecho entre mestizo e indígena revela al indio como reconocedor del mestizo, a través del juicio de éste último. Entonces se afirma el mestizo como fin; se yergue en su plena autonomía. (1)

Pero el reconocimiento no es aquí recíproco. El mestizo, -- con todos los valores que representa es fin tanto ante sí mismo -- como ante el indio; pero éste es sólo medio, medio para la realización de la final unidad y convergencia en el mestizaje. Así el -- indio reconoce al otro como fin pero no es reconocido a su vez por éste. Sólo se admite la existencia del indio en cuanto cumple ese papel. Se reconoce su capacidad de trascendencia pero no para que se erija a sí mismo como fin, sino sólo para que sea capaz de -- aceptar constantemente el fin que el otro le otorga. Se la reconoce para encadenarla inmediatamente a la afirmación del otro, -- para ligarla a la aceptación del ser que en él revela el otro. Se reconoce su trascendencia sólo en tanto ya se ha realizado en un comportamiento exterior que de ella se exige; no interesa por ella misma, sino por la facticidad con que se muestra a los ojos del otro. Es pues una trascendencia dirigida forzosamente hacia un -- fin que desde fuera se determina, es trascendencia trascendida. Y sólo si se mantiene en tal situación, sólo si su comportamiento se somete a la reiteración tácita y constante del papel que el otro-

le otorga, podrá respetarse. Y el dilema era tajante: o aceptaba-- el mestizaje o habría de morir (supra p.). El indio se salva pero-- sólo sojuzgándose. ¡Su vida a cambio del perpetuo reconocimiento del otro! Y es que el mestizo no puede destruir al indio porque lo necesita; quiere conservarlo. La fórmula de esta conservación será la -- "transformación" del indio. En ella se niega al indio en su peculiaridad y autonomía pero se le conserva en su existencia; con tal de -- que acepte la sujeción al sistema social y económico y cultural -- del mestizo.

El mestizo necesita perpetuamente del indio; pues sin él dejaría de reconocerse como fin autónomo. Por eso pretende convertirlo en su aliado indispensable y natural frente a otros grupos contra -- los que entra en lucha (supra p.).

Pero además, precisa de un comportamiento del indígena garante de su constante reconocimiento. Y este se manifiesta -- ante todo -- como trabajo. Por el trabajo en beneficio del mestizo, manifiéstase el indio como su constante confirmador. El trabajo para el otro es -- la cadena del indígena; es aquello que lo ata a su función reconocida del otro. De ahí que, en nuestro caso, el mestizo propugna y exige la total occidentalización del indígena, su "transformación" radical. -- (supra p. y ss). Sólo por ella podrá el indio ligarse a su trabajo en beneficio del mestizo, y sólo así quedará solidamente consolidado su afirmación del otro. "Transformarse" quiere decir aquí convertirse en el otro-persona. reconocedor del Yo mestizo.

El es la primera etapa en el tercer momento de la captación -- india indigenista. En ella, el mestizo empieza a tratar de reconocer a sí mismo; y sólo parece lograrlo al colocar ante sí al indio como al -- teridad. En una siguiente etapa se -- buscará todavía más este intento de autococonocimiento y autoafirmación. Pero entonces variará el mestizo en su posesión y en sus métodos. Lejos de considerar al indio como-

el Otro, lo asumirá como parte propia.

NOTA AL CALCE DEL CAP. II.

(1) De hecho, por su acción, se manifiesta el indio, en su ser "externo" como dirigido hacia el mestizo. Este le exigirá que asuma esa dimensión de su ser y se responsabilice de ella. En el fondo se trata de una exigencia similar a la que le hacía el espáñol en el Primer Momento del Indigenismo: que se haga responsable del papel que de hecho está jugando en la Historia.

Y así como entonces a la acción de asumir la culpabilidad sucedía la de borrarla; así también ahora el movimiento de asunción de la esclavitud sucede al movimiento que habrá de eliminarla, (en la segunda etapa de este mismo momento).

CAP. 12.- EL INDIENISMO ACTUAL.

El nuevo indigenismo presenta múltiples aristas y facetas. Lejos de permanecer en el estadio de una pura teoría abstracta, -
inferna muchas creaciones prácticas. Aparece como tendencia más o -
menos definida en muchas direcciones de la pintura, la escultura
la música y hasta en algunas de las modernas manifestaciones ar-
quitectónicas. La influencia de las ideas indigenistas se hace -
sentir en la educación y en múltiples tendencias sociales y polí-
ticas. Y a la vez que se difunde en varios rumbos, parece desvan-
cerse ante nuestra vista; se nos antoja imposi lo poder acotarla-
estrictamente dentro de los límites de una teoría conceptualmente
formulada. Su extensión corre parejas con su vaguedad. Sólo en -
algunos escritores cobra la tendencia indigenista precisa figura-
y nitido perfil; sólo en ellos parece desarrollarse y adquirir --
conciencia de sí misma, hasta alcanzar un nivel de reflexión origi-
nal y madura. En unos se manifiesta ésta en un esqueleto concep-
tual y en una ideología dirigida principalmente a los problemas -
sociales y antropológicos; en otros se orientará más bien hacia -
una recreación histórica y poética. Las facetas serán varias, pe-
ro en todas encontraremos el mismo amor al indígena, el mismo des-
velo por su problema; unos están por ese amor, por más reparados
que permanezcan en otros aspectos técnicos. Y todos ellos partici-
pan quizás en parte de todo inconsciente de una actitud vital sig-
nificativa y síntesis históricamente. Podemos pues estudiar a esos auto-
res dentro de una unidad común de tendencia y pensamiento; sin --
que con ello se implique, naturalmente, que esa unidad sea con-
ciente querida y aceptada en todos los casos, sino más bien in-

puesta por la común situación vital.

Se nos habrá de dispensar, en fin, que nos limitemos a aquellos representantes de las ideas indigenistas que nos parecen alcanzar un nivel reflexivo más maduro; pues que sólo en ellos podemos descubrir la concepción del mundo que los anima, cual es nuestro propósito. No creemos en modo alguno agotar las múltiples manifestaciones de la misma tendencia y seguramente, muchas de las que estudiamos siguen teniendo particular interés, sólo que por su estado de vaguedad conceptual o incipiente desarrollo no se prestan a nuestros propósitos.

I.- EL PARADOJA DEL INDIGENISMO.

El indigenismo contemporáneo prolonga, en muchas de sus facetas las ideas de los autores que estudiamos en el capítulo precedente. De ellos recibimos un precioso legado; la conciencia de la existencia de la propia realidad, de la desgarradura de la propia tierra. Y esta conciencia presidió la dirección que pudimos llamar "social" del indigenismo. De ella parte, y en ella parece establecer su mismo fundamento.

Se levanta el indianismo actual, sobre un hecho social y cultural que se esfuerza en determinar cada vez con precisión mayor; la radical separación de la raza indígena. Y ese punto de partida es quizás esencia lo del catiz peculiar de las teorías indigenistas. "El problema central del indígena es el aislamiento" establece Miguel Ochoa de Benizabal; (1), causa y también reclusión de una raza, abandonada de la vida nacional, excluida de su economía; aislamiento que originará su decaimiento y retraso (2). También Manuel M. Gaxio acusa esa separación del indio. Su especificidad se revela a nuestros ojos aún educados a la europea. La población indígena tiene necesidades y aspiraciones bien distin-

las a las de los sectores occidentalizados. Y vano será pretender aplicar idénticas medidas a uno y otro sector. (3).

La conquista introduce el elemento físico que impedirá la completa asimilación del indio a lo occidental. Y se hace necesario cambio de una vieja tesis que vino expuesta desde tiempos de Sahagún. Las leyes indígenas estaban perfectamente adaptadas a la vida aborigen; "los colonizadores trataron de destruir esta legislación de un golpe, y de hacer reconocer y aceptar a los indios las leyes importadas de España que les eran totalmente exóticas" (4).-- Mendizábal, a su vez, señala la inadaptación de las leyes de la Colonia y el fracaso final de la única legislación que se aplicaba: la del realismo (5). La Independencia, lejos de suponer un mejoramiento para el indio, agravó su estado, al terminar con las últimas defensas indígenas. La Colonia contenía, así fuertemente, en las Leyes de Indias, un principio protector y conservador del aborigén. Al abolirse estas con la Reforma, y al destruir las últimas comunidades indias, desaparece lo único que aún podía el indio adaptarse. -- así se da la paradoja de una Constitución, la de 1857, que apenas es apta para un 20% de la población y que, para el resto, resulta "exótica e inapropiada" (6). Situación que parece continuar en nuestros días. Sigamos como resumen cambio el problema: Con raras excepciones los sistemas generales que presiden la vida de la población de América han sido principalmente formulados por y para beneficio de los elementos sociales de origen occidental, permaneciendo relegados los de filiación indígena, a vivir en condiciones de inferioridad física, política y económico-cultural, porque dichos sistemas no están adaptados a su modo de ser" (7)

Consecuencia de todo ésto; la inevitable decadencia del pueblo indio. Obligado a obedecer leyes que desdeña porque no comprende, encerrado por barreras inadaptables y extrañas, el indio se ve

imposibilidad para desarrollar sus propias creaciones y observa - como lentamente va pareciendo todo lo que le es propio. La investi- gación antropológica dirigida por Gamio en un sector tipo de la po- blación indígena mexicana revela tristes resultados. En el Valle - de Teotihuacán dirige Gamio el estudio más serio y concienzudo que- se haya realizado en México. Sus conclusiones, que emanan de una -- población-tipo, podrían aplicarse a la generalidad de la población- indígena mexicana. "La población del valle --concluye Gamio-- presen- ta en sus tres etapas de desarrollo, precolonial, colonial y contem- poráneo una evolución inversa o descendente. En efecto, durante el- primer período los habitantes de la región ostentaban un florecien- te desarrollo intelectual y material, según lo demuestran copiosas- tradiciones y los majestuosos vestigios de todo género que nos han- legado. La época colonial significó decadencia para la población, - que perdió su nacionalidad, pues sus leyes, el gobierno, el arte, - la industria, la religión, los hábitos y las costumbres autóctonas- se vieron destruidos u hostilizados sin cesar por la cultura de los invasores, que poco o nada supieron o quisieron darles a cambio de lo que les arrancaban....." (8).

La religión cristiana no logró --según Gamio-- ser asimila- da plenamente. Permaneció en un estado proceso, mezcla burda de ca- tolicismo y paganismo. Por ello en lugar de lograr un adelanto espi- ritual, sólo causó un retroceso. Plió todo lo que de grande y - moralizador tenía la religión autóctona para dejar de ésta sólo gru- seros ritos y supersticiones infantiles. Privado de su impulso reli- gioso original, de la mitología y dioses que los inspiraban, los -- indios poco o nada recibieron en cambio; pues que no pudieron o no- supieron asimilarse los nuevos y elevados valores religiosos que el español les aportaba (9).

Y a la división externa del indio en relación con los de-

más elementos nacionales, además aún una división interna. Vébanse, siquiero en sus líneas generales las ideas anteriores, señalándose particularmente esta última. Pues el indio, sobre la base de una gran heterogeneidad racial, presenta también la mayor heterogeneidad social; el interés que profesa se reduce a su municipio y no siente solidaridad ninguna hacia sus hermanos de raza, sino, a veces, el más tenaz antagonismo.

Veró lo más grave es que detrás de las barreras étnicas la cultura y mentalidad indígenas subsisten en gran parte. Antonio Caso hizo a propósito Huicapil en esa condición peculiar de nuestra realidad cultural; "La raza azteca todavía sigue viviendo fuera de la civilización general; que la lengua y la religión, el alma colectiva de los conquistadores, no se expresa ni entiende por los indios; que los criollos y mestizos segregados del resto del grupo demográfico, no han podido ni sabido forjar con los indígenas un pueblo...." (10). México sufre aún del "desnivel geográfico" que media entre la cultura porcentaliana y la hispánica. Las dos culturas se manuecen frente a frente. Lanzadotal se oía, aún con mayor fuerza, esta bipolaridad de las culturas. Ahí e aún aún la "Weltanschauung" indígena; ahí está su tipo de mentalidad, "religiosa" en gran parte, que no ha podido asimilarse los categorías de una mentalidad "lógica"; más esta responde a otro nivel de desarrollo. "La ideología de los indígenas actuales -contiene- no sólo no es esencialmente del ideario prehispánico, en ocasiones prehispánico, en ocasiones prehispanico" (11).

Y, en otro ensayo al mismo que el indio parece: "La misma mentalidad exactamente que hace cuatro siglos" (12).

Aguatín Vázquez, por fin, hace ver la imposibilidad de una destrucción cabal de lo indígena. Si ello era posible ni el Español se lo propuso. Perduró pues lo indígena con sus rasgos específicos, a través de toda la historia hasta nuestros días (13).

La persistencia de la mentalidad india se nos revela en sus industrias, en sus costumbres, en los vestigios de muchas instituciones primitivas (14), en muchas manifestaciones artísticas. Pero donde más clara se muestra es en su religión. Basado en las investigaciones del valle de Teotihuacán, establece Gavio la tesis siguiente: "Las ideas religiosas indias se fueron conservando pero se les revistió con el ropaje del catolicismo" Y aduce nuestro autor varios ejemplos de tal disfraz, como el caso de las danzas, de la veneración de los santos etc. "Innumerables observaciones análogas podrían agregarse para hacer ver que en la época colonial las ideas religiosas constituyeron un burdo politeísmo, ya que los indígenas nunca comprendieron los dogmas católicos y, en cambio, desnaturalizaron sus antiguas ideas autóctonas....."(15). que tal sería la tragedia del cristianismo en América: haber conducido —de ser exactas las observaciones de Gavio— al total fracaso del ideal franciscano de la Nueva Iglesia. Al lado de una religión que llama católica aunque no presente en pureza la ortodoxa, descubre Gavio en el Indio una religión sincrética que llama, a falta de mejor nombre, "Católico pagano".

Hendicébal es partidario de la misma tesis y aduce también numerosos testimonios antiguos y modernos para confirmarla. Los misioneros, según él, transigieron en parte con la religión primitiva con tal de facilitar la conversión. Se originó así una yuxtaposición de elementos religiosos. La conversión fue real desde un punto de vista "político" y administrativo, es decir en su aspecto externo, pero muy relativa en el plano interno; "la mentalidad religiosa de las multitudes, su concepción de la divinidad y de las relaciones de los dioses con la naturaleza y con el hombre y los deberes de éste para con aquella no cambió en nada alguno" (16).

Y también redondea Trujillo siguiendo a estos y otros --

muchos investigadores, nos entrega una preciosa recopilación de citas y hechos que nos muestran la pervivencia de la religión indígena y están destinados a proporcionar una base sociológica incontrovertible a la tesis anterior. (17).

Nos encontramos así con la juxtaposición de dos elementos culturales totalmente distintos. Esta visión parecería coincidir enteramente con la de los autores que estudiamos en el presente capítulo. Sin embargo un matiz general, poco explícito pero ciertamente presente separa ambas perspectivas hasta darles significados enteramente diversos. Desde Pimentel a Molina Enriquez, la mitad indígena-descajada de la criollo-nestina, resulta totalmente extraña, alejada e irreductible. Se allí que su único porvenir los parezca el de hacerla desaparecer como tal para convertirla íntegramente a la otra mitad. En el fondo de toda su concepción late pues el sentimiento del indio como lo más ajeno y extraño, algo que parece imposible llegar a considerar como propio. Aquí, en cambio, se advierte en toda la ideología, un matiz bien distinto. Ciertamente sigue viéndose lo indígena como algo separado y escindido de nuestra vida y cultura - tal y como acabamos de hacer notar - pero a detta añácese una contraria característica de lo indígena. El indígena es a la vez, algo propio, algo que está en nosotros y nos constituye tanto en lo biológico como en lo espiritual. En Gacio esta ideal llega a expresarse con honda insistencia. La cultura indígena - que acabamos visto - totalmente separado de nosotros aparece, al propio tiempo, como una raíz indispensable de nuestra propia especificación frente a culturas de otros países.

Gacio ve la cultura incorporada, como esencial alteridad. Ella ha pervenecido inadapta a nosotros. La cultura europea - por decir - ha estado murando inútilmente durante varios siglos por arraigarse íntimamente entre nosotros. Sin embargo, solo en reducidos -

grupos sociales existe "con vida artificial dicha cultura" (18). Se ha formado así, en América una "forma cultural "indianista", patrimonial de sedantes y de "indianismo" (19), que no responde a su situación y que solo trata de imitar lo ajeno. Frente a esta permanece la cultura indígena que casi nada posee de la "Cultura -- Invasora", así como una cultura típica, propia de las clases sociales, intermedias y de la mayoría mestiza; esta no es ya ni europea ni indígena. Y la cultura extrajera que se le aparece a Gaitano como responsable de nuestras deficiencias en arte y literatura. Porque el americano no puede hacer plenamente suya esa cultura que permanece siempre como lo otro frente a él. Y llega también hasta negarnos capacidad para asimilar productos culturales europeos; tales como el arte. "No comprendemos el arte europeo -- no -- dice -- no lo "sentimos", hay que confesarlo" (20)

Y será el indígena el encargado de recordarnos nuestra especificidad frente a lo ajeno. Aquí ya no se tratará de aducir -- igualdad de derechos frente al otro continente, sino más bien de distinguir, en el interior de la propia América, lo que es peculiar de lo que sigue siendo ajeno. El indígena aparece entonces -- como núcleo de lo auténticamente americano. "La más pura fuente -- de la americanidad, el más vigoroso rizo que liga a los hombres de este continente con el suelo -- que viven es el indígena que -- aliente desde Alaska hasta Patagonia" (21).

Por un lado percibía lo indígena como lo extraño; lo veíamos a distancia nuestra, francos vestigios lejanos de sus ritos y -- supersticiones primitivas, de su mentalidad asociativa, de sus -- costumbres arcaicas. Por el otro se nos presenta como una de las raíces de nuestra más auténtica especificidad, de nuestra "americanidad". Es lo extraño y recordado a la vez que lo propio. Y Ga--

no parece darse cuenta de esta aparente contradicción. Pero no por ello deberemos arredrarnos; pues las inconscientes contradicciones a que llega un pensamiento son a veces la expresión más real de la situación real que reflejan.

Por lo pronto encontramos ya un cambio considerable en relación al indigenismo que estudiábamos en el capítulo precedente. Entonces lo indígena era fundamentalmente algo lejano y cercenado de nosotros. Ahora, en cambio, aún sabiéndolo lejano, lo aceptamos también como algo propio, lo asumimos como un elemento de nuestra propia peculiaridad. Tal sucede como si el mestizo tratara de recuperar al indio, de hacer suyos los valores de éste, de recobrar su espíritu arcano. Y esta "recuperación" que damos expresa en el terreno de las relaciones culturales y sociales, la encontramos en otros pensadores bajo distinta forma. Si repasáramos algunos ensayos de Aguirre y Vélez, encontraríamos una preocupación fundamental; la búsqueda de lo que él llama "mexicanidad", y como elemento esencial de ésta, desfilase lo indígena. Buscar en nosotros el alma india con sus secretos; y "rescatar de su lejanía" substraído dentro del alma nacional" (22). Por eso, lejos de hacerla desaparecer, habrá que encontrar en ella una de las fuentes de lo mexicano. La religión, el arte primitivo, sus formas lingüísticas, su cultura, todo es testimonio de la "mexicanidad" (23). El mestizo acoge así dentro de su propio espíritu a lo indígena. Y para designar ese movimiento, empleará Vélez un hermoso nombre: "La mexicanidad-identificación de lo español y lo indígena- es, equivalente, una asimilación" (24). "Asimilación", dice Vélez, "comerán" dirá Accorlon Pérez Martínez. Pues en él también aparece el indio arcano incorporado a lo propio: "lo autóctono ha utilizado en tal forma lo occidental; ambos elementos se encuentran tan penetrados uno en el otro dentro de lo mexicano; contienen una sola substancia y un pa-

cimiento a una sensibilidad característica y particular, pero universal al mismo tiempo, que tal comunión es la mejor prueba de -- las excelencias de lo indígena y lo español" (25). Unidad substancial de elementos heterogéneos, conciencia simultánea de lo diverso y lo uno. Que el mestizaje aparece ante todo como un desgarramiento íntimo, como una comunión en lucha o como una pugna comunicativa: "La mexicanidad- dice Vélez-ante todo es hondura, luz, y angustia; el drama del mestizaje -lo heterogéneo- que quiere anular sus negaciones, encontrar su espíritu y contrarlo en el magnífico escenario de su naturaleza" (26). Con discordia y amor asientan por igual su poder en el espíritu mestizo. - Pérez Martínez siente renacer en él la pugna ancestral: "El conflicto entre Cuauhtémoc y Hernán Cortés vive en nuestra sangre sin que alguno de los dos haya podido vencer" (27).

Tal es nuestra íntima paradoja de la que el indio da testimonio. En él, una vez, más veces, se refleja nuestro conflicto. Pero ahí o el indio ya no es sólo alienación; lo vemos escindido, pero -- al propio tiempo, forma parte de nuestro espíritu. Al constatar su separación sólo lo vemos aferrar su conciencia; "y cuanto más lo negamos, cuanto más se dice que México no puede esperar nuevos signos del indio, es porque lo indio por late con fuerza mayor en la carne y el espíritu." (28)

Antes se consideró a el mestizo como un grupo aparte y -- nuevo, desligado del indio; aquel ser primitivo y colérico, que quizás pueda él aceptar como testimonio de su propio pasado, pero que en todo caso, ya ha dejado de ser definitivamente. Ahora, en cambio, intenta el mestizo salvar la lejanía para recuperar lo indígena, y se da cuenta que lo tiene incorporado en el mismo. De ahí -- la esencial paradoja de su situación. Lo indígena es lo propio a -- la vez que lo extraño, lo mismo y lo diverso a un tiempo. La para-

doja se le revelará al nortino en dos caras distintas; si arroja la mirada hacia afuera, la verá reflejada en los elementos sociales, en la disparidad de culturas, en las relaciones entre razas y grupos sociales distintos. Si atiende en cambio, a su interior el desgarramiento toma á el rostro de lo humano y personal. No será ya choque entre selectividades sino entre elementos diversos - en la intimidad. De allí las dos discusiones fundamentales que -- creemos distinguir en el Indigenismo. Se nos aparecen como dos caras, entena la una, interna la otra, de idéntico conflicto. Al proyectarse ésta en el seno de los socialistas aparece una dirección que podemos llamar "social", al recogerse en el seno del espíritu, surge una dirección que, a falta de mejor nombre, llamaremos "espiritual". Ambas caras -- creemos nosotros -- se implican mutuamente; aunque a menudo, los pensadores que estudiamos no adquieren conciencia de su dependencia e incluso, casos se rebelan contra ella. (29).

II.- LA CULTURA INDIA Y EL INDIGENISMO.

1). Antinomias entre culturas.

La paradoja que preside al actual Indigenismo no parece -- hacerse plenamente consciente en su dirección social y práctica. -- Cambio nos presenta, según vimos, el de la penosura de una cultura totalmente alejada de nosotros, pero que, a la vez, se considera como fuente de nuestra peculiaridad. Y así queda la contradicción manifiesta sin que trate de explicarse. Pero si bien no se desarrolla ésta bajo estos planteamientos, sí aparece disfrazada bajo otros términos antinómicos. Cambio se enfrenta a la cultura india y esta le presenta una exigencia contradictoria: por un lado hay que conservar lo propio y original del aborigen, por el -- otro, es indispensable acercarlo a nosotros, hacerlo progresar --

para que abandone su nocivo alejamiento.

Parece, por un lado, que para conservar la originalidad y peculiaridad de lo indígena, habríamos de dejar que permaneciera unido en sus hábitos y modos de vida primitivos, en su naturalismo ingenuo, en sus ideas bárbaras y en muchos aspectos nocivos; y hasta habrá quien pretenda retrotraer al indígena a su cultura y vida precolombinas. El exigiría el respecto a la peculiaridad del indio y la necesidad de su liberación de toda cultura extraña, si llevamos esta pretensión hasta su extremo. Pero, por otro lado, resulta evidente el progreso material y espiritual del indio, exige que asimile los valores más adelantados de la cultura occidental. "Curiosa, atractiva y original esa vida arcaica que se declina entre artificios, espejismos y supersticiones; esa en todos sentidos sería preferible para los nativos estar incorporados a la civilización contemporánea de avanzadas ideas nuevas, que aún cuando desprovistas de fantasía y de sugestivo ornato tradicional, contribuyen a conquistar de manera positiva el bienestar material e intelectual a que aspira sin cesar la Humanidad" (30). Si llevásemos igualmente esta exigencia a su extremo, habría que propugnar la total aniquilación de los modos de vida indígena y su suplantación por medios occidentales. La exigencia de peculiaridad parece pues chocar irremisiblemente con la exigencia de progreso.

Hará de tratarse de coordinar los dos extremos sin caer exclusivamente en ninguno de ellos. Su solución variará según los criterios culturales de que se trate. En el arte deberá reinar un criterio espontáneo de selección; el indio deberá desarrollar libremente sus creaciones artísticas; su propio gusto y criterio habrá de reinar "omnipotente", sin cortapisas ni componendas" (31). Por el contrario, cuando el conocimiento científico y adelanto técnico se trate, o de los objetos de utilidad práctica, deberemos substi-

tuir en todo caso los materiales atrasados del indigena por los occidentales. Claro que esta substitución tendrá por guía no la destrucción de lo indigena por el mero hecho de serlo, sino la destrucción de lo atrasado y perjudicial, fuera indigena u europeo. "No se trata de excluir o substituir con criterio científico ciertos objetos por el sólo hecho de que sean de procedencia indígena prehispánica, sino de proceder así respecto a todos los objetos cuyo uso produce resultados deficientes o perjudiciales, cualesquiera que sea su tipo y procedencia cultural" (32). Pero el caso será mucho más difícil en todas aquellas circunstancias que no podemos colocar entre las anteriores; es decir, aquellas creaciones culturales que impliquen cierto atraso técnico pero que, al propio tiempo dependan esencialmente de una mentalidad religiosa, artística y social propia del indigena y que es preciso respetar. En estos casos, resuelve Gamio, habrá que reunir los dos criterios anteriores. Conservar y estimular los hábitos naturalistas autóctonos y respetar la tradición y personalidad indígena, pero, al mismo tiempo, procurar el progreso económico y cultural. Así en el caso de la medicina espírica indígena. En vez de hostilizar a los curanderos indios, propone Gamio estudiarlos, estudiarlos y enseñarles paulatinamente mejoras en sus métodos propios, sin pretender por ello imponerles una ciencia radicalmente extraña; alago por el entrenamiento elemental de curanderos indios y aún de brujos en prácticas sanitarias" y por la preparación técnica de parteras espíricas" (33). Así irán progresando sin violencias hacia un conocimiento científico, conservando a la vez su saber tradicional y su influencia psicológica y social, en gran medida beneficiosa, hasta que, inevitablemente, vayan siendo reemplazados por profesionistas. Algo parecido sucede con respecto a ciertos métodos de producción indígenas. Habrá que proteger las peque-

las y artísticas industrias aborígenes en contra de la gran industria. Y a veces veces a Gario indignarse ante el desecato que implica la desaparición de la pequeña artesanía indígena. "Se sugiere la "fordización" de los artículos artísticos indígenas, sacrilegio por el que quienes promuevan tales sugerencias ameritan ser excomulgados por el Indigenismo censuro" (34).

Así la occidentalización del indígena no deberá realizarse de golpe ni violentamente. Habrá que tener siempre respeto a la peculiaridad de la cultura indígena, tratar de hacerla progresar sin sujetarla ni imponerle a nuestra propia mentalidad y cultura. Podremos tratar de adaptar los sistemas sociales y educativos que los rigen a sus características propias; procurar su evolución pausada, sin violencias. Pues "el indígena no puede incorporarse de golpe a la civilización moderna, como el niño no puede transformarse en adulto de la noche a la mañana; esto es obvio y no requiere discusión" (35). En suma, las soluciones a la antinomia van variando según los casos; pero siempre tendiendo a mantener el equilibrio entre dos exigencias: el respeto a la personalidad indígena y la necesidad de su progreso.

En Othón de Mendizábal encontramos una solución similar al mismo problema. Por un lado se defiende la necesidad de occidentalización. Es indispensable la transformación económica del aborigen aunque tuviera esta por resultado ocasionar una pérdida de lo meramente folklórico (36). Sobre esa primera transformación habrá de efectuarse otra cultural pues la cultura primitiva del indio le resulta a todas luces perjudicial (37). El fin es uno sólo: llevarlos de la explotación e inferioridad que sufren (38). Pero esta occidentalización deberá hacerse respetando la libertad y necesidades propias del indígena, sin oprimirlo (39). Lo ideal teóricamente sería una política de "pequeñas nacionalidades" que mantuviera las -

características de cada grupo individual. Y sólo de esta gana abandona Mendizábal esta solución ante la imposibilidad de lograr la re-construcción de las antiguas comunidades que sufren ya de un alto grado de descomposición (40). Dejemos al mismo autor resumir su posición: "la línea que sugerimos la de la incorporación del indio a la vida económica del país"; pero esta deberá ser funcional y no violenta, no de imposición; y esto es válido también en el terreno cultural porque "también tenemos que aprender mucho de los indígenas" (41).

Y esta epinocia cultural puede fácilmente traducirse por otros términos. Claro está que la nueva formulación no se encontrará expresada en los autores mencionados pero no por ello deja de derivarse naturalmente de su propio planteamiento. Creemos nosotros que la antinomia entre culturas encierra en su fondo otra oposición más grave y radical; la de la liberación o sojuzgamiento del indio.

Según el primer miembro de la oposición, habría que dejar en absoluta libertad al indio en sus costumbres y cultura; habría que dejarle, incluso, la libertad de elegir para sí la ignorancia y el atraso. Según el segundo miembro, habría que sojuzgarlo enteramente, abolir su libertad con tal de que así logre la total liberación de su ignorancia y sus prejuicios. Las dos posiciones extremas hablarían en nombre de la libertad del aborígen, pero desembocarían su realidad en su esclavitud. Dejar al indio en su vida precortésiana, no capa de respetar su dignidad, supone inhabilitarlo para que luche contra la opresión e impedir que se libere de sus propios prejuicios, los responsables en gran parte de su servidumbre. Occidentalizarlo a la fuerza, por otro lado, no a efecto de emanciparlo, implica por lo pronto tratarlo en plan de objeto, obligarlo a

adoptar medios de vida ajenos, esclavizándolo a ellos. El indianista fanático trata al indio como hombre libre pero, en el fondo quiere que permanezca esclavo. El occidentalista exaltado quiere al indio libre, pero, de hecho, lo trata como esclavo. Tal es la antinomia verdadera.

La solución de nuestros autores no nos la traduciría, a su vez, de acuerdo con este nuevo planteamiento. Creemos que se guía en el fondo, por un criterio; el de la liberación real del indio de las fuerzas que lo aprisionan. Siguiendo a Gasic, comprenderemos, que en el arte haya que respetar plenamente su libre arbitrio pues que significa un gran instrumento de independencia frente a lo ajeno; la independencia artística no nos hará temer, por otro lado, que llegare a convertirse en instrumento de sujeción voluntaria. Pero otro caso bien distinto es el de la ciencia. Allí, si acordáramos libertad absoluta al indio, se volvería ésta contra él y lo haría incapaz de una lucha ventajosa frente a otros elementos sociales. Por eso habrá que reemplazar su vida propia por otra más civilizada. En el fondo, el civilizado resuelve desde fuera los asuntos del indígena; decide, por él, de aquellos objetos, ideas e ideas que debe conservar y de aquellos otros que debe destruir o modificar. Así no será el libre arbitrio del indígena quien decide de su progreso sino que, desde fuera, deberemos ejercer su voluntad para resolver, por él, sus problemas. Que tal es la inevitable paradoja de toda lucha arbitraria; tener que prescindir así fuera por un instante de la libertad del oprimido para poder liberarlo de su opresión. Pues mientras no tiene este conciencia plena de su situación de esclavo, mientras no conoce ni sabe utilizar los medios para liberarse, habrá que liberarlo aún en contra de su propia voluntad. Y muchas veces será el explotador quien sin que lo busque ni lo quiera el explotado liberará a este de su yugo; aunque solo fuera por sentirse él mismo limpio del estig-

ma de explotador. Esa parece ser la situación del mestizo indigenista frente al indio; y su generoso impulso libertario se fincará, en gran parte, en su afán de propia purificación.

Más aquí surgirá la tentación del liberador; tratar al otro como una simple cosa, avasallar totalmente su libertad se pretexto de emancipársela. Pero tanto Vario, como Mendizábal, trataron por todos los medios de evitar el escollo. Ciertamente que habrá que conseguir el progreso del indio desde fuera de él, tomando sobre nuestros hombros su elección personal, empero habremos de cuidarnos en todo momento de no entrar a zace en su propia tierra. El proceso de será ser pausado y orgánico, no violento. No se trata de imponerle barbaramente la civilización más perfecta, por una especie de revolución violenta, sino de hacerlo ingresar en ella por medio de la exhortación, la educación y el trabajo continuado. Por eso tenemos que hablar su propio lenguaje, por eso respetaremos incluso sus ceteros científicos primitivos tratando de perfeccionarlos paulatinamente pero sin destruirlos de golpe. La liberación desde fuera deberá ir acompañada del asentimiento confiado del mismo indígena. Eligiremos por él, pero él deberá en todo momento ratificar la elección que nosotros hayamos hecho.

Si comparamos estas soluciones con el "Dilema" de Pizentel, veremos que el cambio de posición es considerable. En aquel año -- había una alternativa, occidentalización total o exterminio. Dilema éste que sólo podrá plantear quien se sitúe fuera del indígena, -- quien se sienta fundamentalmente ajeno a él y desligado de su suerte. La antinomia en cambio se plantea desde una situación que se encuentra a la vez fuera y dentro de lo indígena; fuera, porque sólo alejado del indio puede ver su necesidad de occidentalización; dentro, porque solo colocándose en cierta forma en el punto de vista del indígena y haciendo propia su situación, puede postularse la ne

cosidad de conservar su especificidad y plena libertad frente a lo ajeno. Por lo tanto, contrariamente al dilema de Bismarck, sólo podrá plantear la antonemia quien se sienta a la vez ligado y desligado del indigena; que sienta al indigena a un tiempo como propio y como extraño. ¿Cuál es la condición del individuo que se encontraría en tan paradójica situación? Antes de responder a esta pregunta deberemos preguntarnos por la raíz social de la tendencia indigenista.

2).- Los Etapas en la Situación y Vocación del Indigenista.

El indigenismo revela una preocupación dirigida a la práctica. En los estudios acerca de las relaciones culturales Gamio buscará ante todo sus resultados económicos y sociales. "Sus resultados constructivos pueden tener estas conclusiones -- se pregunta -- aparte de los de carácter académico: Y más adelante responde indirectamente al establecer las finalidades del indigenismo: -- son estas mejorar las condiciones sociales, culturales y económicas de la población indígena, sin importar en que su tipo racial sea el indigena puro o bien el mestizo en cualquiera de sus gradaciones. No vamos al efecto a ocuparnos de hoy de que ya viven en superiores etapas evolutivas y cuentan con medios suficientes para satisfacer normalmente sus necesidades y aspiraciones, por el sólo hecho de que son indígenas"(42). Lo decir que se trata de una lucha en favor del oprimido, sea de la raza que es, y no estrictamente de una lucha en favor del indigena. Lo que importa es redimir de la sujeción así sea el esclavo indigena, blanco o negro; y si el movimiento se relaciona con el tipo del indigena lo hace accidentalmente: porque de hecho resulta que el más oprimido, el más explotado, es casi siempre el indigena. El indigenismo es por lo tanto esencialmente un movi-

miento indianista, esencialmente un movimiento o liberador contra la opresión. Su problema será por tanto económico y social. Por eso cuando Cassio se enfrenta con el problema de separar lo indígena de lo mestizo o hispanico, no utiliza como pauta la raza ni la lengua, sino la cultura material; es decir, la serie de utensilios y objetos de uso común; porque estos objetos nos permitirán separar las culturas que se enfrentan pero, al mismo tiempo, darán una pauta segura de la posición social y económica de los pueblos estudiados. (43).

Mendizábal a su vez, pide que el Departamento Autónomo-indígena sea un organismo "de acción decidida y castiza" y no de pura investigación teórica, su fin será el de estudiar "desde un punto de vista enteramente práctico" la táctica adecuada para resolver el problema indianista. (44). que es, esencialmente, de carácter económico (45). El problema de razas se reemplaza claramente por un problema de estratos sociales y económicos. El autor nos hace notar que, desde la Independencia se reemplaza el concepto de casta por el de clase social (46). El concepto "raza", para tratar lo indígena, resulta "anticientífico y debe ser reemplazado por" -- otras categorías sociales (47) 161-3;33; V, etc). Y el mismo Antonio Caso expresa claramente el tránsito de una noción a la otra: "La etnología del mundo entero, así en Inglaterra como en África, y en la India, como en Egipto, comprobaba que la noción de clase social debe substituir como concepto sociológico, a la de "raza". (48). En nuestro caso, la raza culturalmente opresida corresponde aproximadamente a la clase económicamente desposeída; de allí que se reemplace el segundo concepto por el primero. Así, el interés dirigido a primera vista exclusivamente hacia lo indio, oculta, en el fondo, un interés más profundo hacia la clase social opresida. Si tal cosa es cierto deberá presentarse el indigenismo ind

vitables implicaciones políticas. Y tal sucede en realidad. El indigenismo se ve obligado a declararse totalmente incompatible con determinadas tendencias políticas. Una de ellas es la de los "ultraconservadores", constituidos por la clase latifundista y por los industriales que pretenden sujetar al trabajador a la peor esclavitud; otra es la de los "ultraradicales", constituida por un "soviatismo exótico" y que se rechaza por inadaptable. Sin embargo el movimiento se declara apolítico. En algunos comentarios desfavorables a toda acusación política del Instituto Indigenista, Gamio declara la apoliticidad de este, pero añade que debe ocuparse de la rehabilitación material de la vida del indio "aunque esta labor, que no es política en sí misma, sea o pueda ser objeto de interpretaciones políticas" (49). Por otro lado se proclama el derecho de combatir los prejuicios raciales y culturales, de combatir los sistemas injustos que pesan sobre el indio, en lo económico, como en el latifundio, en lo social y jurídico como las leyes y constituciones inadaptables. Y repetidas veces, se promueve por la implantación de un "mutualismo o comunismo rural (no bolchevismo)" (50). Como se corrobora todo esto con la anterior declaración de apoliticismo. Lo único que podría entenderse por esta última sería que el indigenismo no aparece afiliado a ningún partido concreto o a ningún hecho público determinado; lo que no excluye su radical discrepancia política. Su posición sería -según frase del propio Gamio- la de una "política sin nombre" (51). Pudo que cumple su misión con expresar abstractamente problemas y situaciones sociales como estas, colocándose por encima de los intereses de tal o cual personal o movimiento político.

Latifundista por su parte, no se vacila en la posición política que parece estar implícita en su actitud indigenista. Apoya --

con denuevo la necesidad de la colectivización agraria, la que no se fundamenta en una tendencia racial hereditaria del indio, sino en su situación social y geográfica. El ejido, "célula social por excelencia", reconstruye y vivifica la comunidad local indígena (52).

Y no podemos olvidar, por fin, que el indigenismo nace en la no a de los movimientos agrarios no isanos de fuerte cepa india y mestiza. El mismo Mendirá al nos recuerda esa relación al hacer notar que con Zapata el indio -por primera vez en la historia- llega a imponer sus reivindicaciones propia (53).

Aho a a podemos intentar responder a la pregunta que formulábase al final del párrafo anterior. Vimos como el indigenismo de un Pimentel o de un Molina Enriquez, era la expresión de un grupo social que se llamaba a sí mismo "mestizo"; clase compacta de antecedentes perfectamente definidos y objetivos propios. Para ese "mestizo" era el indio algo ajeno que había que transformar para convertirlo en útil instrumento manejable. El nuevo indigenismo expresa a un elemento social colocado en situación un tanto anti-gua. Los mestizos no forman ya un grupo compacto. Mientras unos siguen perteneciendo a aquella clase liberal burguesa que se opusiera al criollo, otros sienten muchos intereses y afanes ligados a los del indio y separados del resto de los mestizos. A es es no les interesará exclusivamente definirse frente al indígena sino más aún frente al resto de mestizos. Buscarán tomar conciencia de sí mismos frente a ellos y se sentirán ligados al indio. Empezarán entonces a ver esta como cosa propia, empezarán a hacerse conscientes y responsables lo que de indígena hay en ellos.

Pero result a aho a que la no ión de "mestizo" ya no es un grupo social determinado e igual sucede con el de "indígena". Los conceptos de raza, que a los en sían perfectos noción de clase, vienen a a reemplazarse por conceptos esencialmente sociales y económicos. El sería pues en estos términos la situa-

ción de ese mestizo disidente que se separa de la antigua clase - "mestiza" y trata de unirse al indígena"

Se trata del intelectual que trata de expresar el punto de vista de grupos sociales explotados. Pero se encuentra con que sólo una pequeña porción de esos sectores posee una cultura y tipo de vida plenamente occidentalizados -los proletarios y semiproletarios urbanos- mientras que los demás -elemento campesino primordialmente- se encuentran en un estado de alejamiento económico y social. Nuestro indigenista expresa el punto de vista del trabajador urbano aliado al trabajador rural; aquel busca la liberación de éste; se siente separado de él, pero con él se une en una lucha común. Lo que los separa es, ante todo, un tipo de vida distinto, basado en los distintos tipos de organización económica y social a que pertenecen. Así sería más preciso decir que se trata de un punto de vista de las clases explotadas (proletarios y semiproletarios) en un sistema de producción capitalista aliadas a las clases explotadas en un sistema de producción precapitalista (campesinos). Por eso el mestizo indigenista se sentirá a la vez unido y separado al indígena campesino de nivel primitivo de vida; unido por la común explotación y por su participación en la lucha, separado por su distinta función en distintos sistemas productivos.

Pero lo más grave es que esta selección antigua de carácter económico queda doblada, por una selección cultural similar. El elemento social expirido en el sistema industrialista naciente se encuentra formado por individuos, de distintas razas, pero todos ellos ya occidentalizados o en vías de occidentalización; los unos por haber nacido en el seno de esa cultura; los otros ^{por} haberse convertido a ella al proletarizarse. El campesino, en cambio, en su mayor parte, permanece unido en el primitivismo de su cultura. La separación es bien grande. La antinomia es lo económico- #

y social se refleja en lo cultural. El indigenista quiere doblar su alianza al indio con un ideal cultural que los fuera común y reflejara su mutua lucha. Pero educación y mentalidad los separan. Precisa respetar a su aliado, pero a la vez encontrar lazos espirituales que los unan y rompan su alejamiento; de allí la doble necesidad de respetar lo indígena, y a la vez, de occidentalizarlo.

En el "Mestizo-indigenista" encontramos representada la paradoja de su situación. Las dos nociones juxtapuestas simbolizan su diversidad, la distinción que media entre los individuos en su mayoría de raza mezclada, de una cultura occidentalizada si no plenamente occidental, sujetos a una sociedad de tipo capitalista ("mestizo") y los individuos, en su mayoría de raza india, de una cultura primitiva y no occidental, sujetos a una sociedad y economía de tipo pre-capitalista ("indigenista"). El guión (-) que relaciona los dos nombres simbolizaría su unión en un interés práctico común y en una mutua simpatía.

Así la cultura y en gran parte también la raza, los separa. Pero ésta separación se encuentra paliada por la relación entre sus clases; la clase trata de unir lo que raza y cultura habían escindi-do. Así vuelve a relacionar la voluntad lo que biología e inteligencia alejaban. El tipo de mentalidad del mestizo, que recibiera de occidente, lo separa del indio; pero su interés económico, su afán de liberación y de lucha lo acercan a él. Separado está de él por la reflexión, unido por la acción; se siente ajeno en la especulación, próximo en la práctica. Y -atenazado por su voluntad de acción crea así un ideal, un mito futuro que exprese su anhelo de unidad.

El indigenismo de nuevo tipo, tratará como el anterior de justificarse por su proyecto ideal. En tanto encontramos todavía la idea de la nacionalidad como una unidad por construir. He aquí, para ejemplo, uno de los fines del Instituto de Antropología formulado

por nuestro autor; "Preparación del acercamiento racial, de la fusión cultural, de la unificación lingüística, y del equilibrio económico de dichas agrupaciones, las que sólo así formarían una nacionalidad coherente y definida y una verdadera patria" (54).- Nacionalidad equivale para Gamio, a mezcla y convergencia. "Fusión de razas, convergencia y fusión de manifestaciones culturales, unificación lingüística y equilibrio económico de los elementos sociales.....deben caracterizar a la población mexicana para que esta constituya y encarne una Patria poderosa y una Nacionalidad coherente y definida" (55).

También en Ychánove Arujillo reaparece la misma idea: "No hay mexicanidad -nos dice- porque México no constituye un pueblo ni una cultura homogénea" (56); aún no se forma un alta colectiva", y hasta que la adquiramos no seremos un pueblo propiamente dicho. Parecería pues que nos encontramos ante una concepción idéntica a la tratada en el anterior capítulo. Y de hecho, Gamio y Ychánove se acercan aquí al punto de vista del "Mestizo" semejante al de un Bolina. Sin embargo encontramos un pequeño matiz que los diferencia.

Pero -y aquí está el caso interesante- en esa mezcla y convergencia, será lo indígena fundamento y núcleo. Nacionalidad americana no podría concebirse siquiera si no se relaciona inmediatamente con su término correlativo: indigenismo. La tradición indígena, nos dice Gamio, "es la más honda raíz de nuestras nacionalidades americanas" (57). Ni cabe pensar en una cultura nacional sin considerar al indígena. Es aún, lo indígena se presenta como fundamento de una cultura nacional. "La cultura indígena -proclamará Gamio es la verdadera base de la nacionalidad -en casi todos los países americanos" (58).

En Ychánove encontramos otro dato por el que interesan

te; El mestizaje en el que lograría la homogeneidad, está íntimamente ligado a lo indio; "obtiene sus características principales del indígena" (59). Por otra parte -y aquí está lo capital- el mestizaje ideal futuro no será idéntico al actual; el proceso de mezcla va variando en sus componentes y se aproxima paulatinamente al elemento indígena. Digamos al mismo autor: "A partir de la independencia la raza mestiza ha sido habitualmente considerada como la llamada a constituir en un porvenir más o menos lejano, la población única de México y, por cierto, una población cada vez más blanca. En realidad el derrotero de nuestro mestizaje -salvo algún hecho superviviente que contradice el desarrollo del fenómeno ha sido y es desde la independencia en el sentido de una creciente indigenización" (60). Por lo tanto el mestizaje del futuro, lejos de suponer la continuación del predominio del mestizo tal como ahora está constituido, supondrá un predominio del indígena. Basado en el resultado de los censos demográficos establecidos por el Dr. Askinasy, "concluye con "el elemento indígena debe, a la larga, dominar el elemento europeo" (61); decida que sólo se traduce en lo biológico sino también en lo cultural. "E. observa la "decadencia de la influencia cultural blanca en M. y la correlativa creciente mestización cultural del país, que tanto lleva la atención a los observadores extranjeros, mestización que al conservar sus características preeminentes de la parte indígena de la población, da a la cultura general del país un tipo marcadamente indigenoide. Así el proyecto de mestizaje no se dirige al mantenimiento y natural-prolongación del mestizaje actual, sino a la creación de un futuro mestizaje, distinto del actual y mucho más cercano a lo indio o -dicho en otras palabras a la realización de un elemento social nuevo que reuniera en armónica síntesis los caracteres del actual mestizo y del indígena.

Por otra parte no hay que olvidar que la cultura indígena no ha muerto definitivamente; tiene aún posibilidades de renacer. Para Mendizábal los valores del indígena se encuentran "latentes" y a nosotros toca el saber despertarlos (62). Para Gansio lo que más importa de la cultura prehispánica es aquello que es capaz de resurgir en el futuro, conforme a este criterio divide Gansio los valores de dichas culturas. Hay estos -según él de dos clases- unos "dinámicos" que aún persisten sin necesidad de variación; otros "estáticos" que fueron destruidos pero que son capaces de volver a aparecer (63). Ambos nos interesan; los primeros en cuanto presentes- los segundos en cuanto capaces de actualización futura. La obra de arte indígena se nos dice, por ejemplo, "no ha muerto definitivamente" pues si bien desapareció su expresión material, persiste la mentalidad indígena que le dio ser y puede volver a "hacerlo. Esa extinta y bella obra es un valor estético potencial, susceptible de transformarse en arte dinámico y efectivo si el aborigen vuelve a contar con estímulos económicos y psicológicos, así como con facilidades técnicas para rescatar sus peregrinas creaciones" (64)

Incluso Bohmave cree en la posibilidad -ciertamente muy limitada- de una resurrección. Señala algún caso de "reversión histórica", última y a veces consecuencia de la incompleta conquista material española." (65).

Por otra parte, ambas culturas parecen capaces de acoplarse. La cultura indígena es "más natural, espontánea, "intelectual", dice Gansio está perfectamente adaptada a su ambiente, presenta caracteres de originalidad y persistencia que le dan mayor arraigo a la tierra americana; pero no parece aún en gran grado técnica y científica. La cultura occidental en cambio, presenta ese adelanto aunque carezca, en nuestros países, del arraigo y originalidad de la primera. (66) Ambas pueden hacerse mutuo dar de sus virtudes. -

Al igual que el mestizaje futuro implicará la unión del mestizo - actual con el indígena, así también se define el perfil ideal de una cultura futura que unirá las expresiones espirituales de ambas castas. Si se hace la labor que el programa anuncia Gamio que "es muy probable que grandes creaciones de las viejas culturas indias vuelvan a surgir acomodándose a los tiempos modernos y en trascendental consorcio con la civilización occidental dando a los pueblos del continente y en especial a los indo-ibéricos una nueva fisonomía de la más genuina americanidad" (57). Gamio encuentra así en la historia -sin proponérselo quizás- el signo definitivo de lo que él anhela para su pueblo. La historia le sugiere su propio e individual mensaje: "La plasmación de esa originalísima cultura indo occidental que, cuando esté totalmente modelada y erigida, cualquiera que sea el tiempo que en ello se cumple, maravillará al mundo por sus altos valores" (58). Parecida ilusión se acusa en Hinds: "México -no dice- ha sido siempre un ardiente crisol de razas y culturas" y la historia pasada se convierte también en boca de nuestro historiador, en su verdadera "misión" (59). Una vez más la historia sirve de anuncio a nuestro propio proyecto; los valores históricos nos hacen un signo, un punto que nos señala el porvenir ideal; y desde el umbral de nuestra vida, en ese porvenir va iluminándose la historia, va descubriéndose su mensaje oculto.

Antes, en el mito del mestizo, la unidad futuraarente de nacionalidad, se consideraba ya realizada tal cual en el grupo social "mestizo" ya existente. La homogeneidad y creación de la patria se harían por simple convergencia de los otros elementos de la nación en aquella clase social privilegiada, o por su subordinación a ésta. El mestizaje ideal futuro no haría más que elevar a extensión general lo que ya está realizado en el mestizo actual. Existe pues una clase que ya realiza anticipadamente el mito ideal -

y que será, por tanto, su depositaria exclusiva y la única llamada a realizarlo en toda la nación. Ahora en cambio, el mito se -- transforma. El ideal futuro de convergencia no encarna aún en ningún grupo social. Está por realizarse fragmentado, y su realización, lejos de implicar la desaparición del mestizo actual implicaría su desaparición así como la desaparición del indígena actual. No se logrará la homogeneidad por el acercamiento progresivo a una clase ya existente sino por la convergencia y la conversión final hacia un tercer elemento aún no existente.

Mientras antes se postulaba la existencia de un grupo social como ideal, ("el mestizo"), y la subordinación a él de los demás grupos, ahora se anuncia la desaparición de los grupos existentes (mestizo e indígena) para dar lugar a un elemento social -- único en el que no puedan plantearse ya las diferenciaciones actuales. No será pues el "mestizo" actual el garante exclusivo de la realización del ideal, pues que precisa indistintamente del indígena. En un caso, era pues un mito creado por una clase "mestiza" el otro es un ideal creado por el mestizo indigenista que representa de un modo, un tanto impreciso, a las clases oprimidas en contra de las aspiraciones de la misma clase "mestiza" anterior.

3).- La Historia pendiente del futuro.

No parece haber entusiasmarse mucho por la historia en cuanto tal, ni siquiera por la indígena. Esta se justifica en realidad por el ahora. La Arqueología resulta ridícula si se limita a investigar las ruinas del pasado; más que no es una manera de matar el tiempo, de investigar si Moctezuma calzaba alpargatas o sandalias y saber si Cuauhtlémoc se hacía "maniqueo" por sí mismo o -- confiaba las regias extremidades a broncados telettistas". (70).

Ni tampoco tiene el menor valor si se dedica al sero --

ericio de conservar antigüallas "porque así" o "porque son bonitas". En muy distinta forma la concibe Lami. "La arqueología --nos dice-- es parte integrante del conjunto de conocimientos que más interesa a la Humanidad y que se da omnia Antropología o sea "el tratado o ciencia del hombre" (71). Es decir que la Arqueología --ciencia de -- lo muerto solo tendrá sentido como capítulo de una ciencia de lo vi-vo; la Antropología. La historia no presenta para Lami valor en sí, en cuanto puro estudio del pasado y suerta conservación de éste. "Ella lo tendrá sentido si la dirige al conocimiento de la vida actual, "para poder apreciar de idéntico los fenómenos sociales que presiden a esta última (la vida actual) es indispensable el conocimiento de -- los fenómenos históricos correspondientes" (72). Así la función -- propia del pasado indígena no será aplicarse a sí mismo, sino al -- servicio del conocimiento del presente. "La evolución arqueológica -- histórica de nuestras poblaciones nativas es...un postulado necesari-o para (lograr) la debida comprensión de sus actuales condiciones devida" (73).

La historia objetiva y científica de Orozco y Berra había-- terminado para siempre con la vida propia y originaria del pasado -- indígena. La historia indígena, por sus modos, se convirtió definiti-vaente en una serie de objetos perfectamente clasificados y ordena-dos, sin su propio vital propio. Aho a se se intentará ya revivir ese -- pasado muerto. Los estudios históricos y arqueológicos tendrán la -- misma serda objetivadora que un caso su huella más clara en Orozco.-- Tan sólo se intentará utilizar adecuadamente el material objetivo. El indígena del pasado se ha convertido en serie de objetos, de coo--sas muertas entre nosotros; y el objeto toma fácilmente el aspecto -- de un haber, de una posesión que podemos utilizar en cualquier momen-to a nuestro antojo. La historia neocorteziana es así un ordenado -- arsenal de cosas utilizables en cualquier momento; es un archivero

giganteste de experiencia útiles, de informes indispensables. Y vi-
mos ya (pg.221) la relación esencial que existe entre la objetiva-
ción del hecho histórico y su utilización práctica. Ahora Gansio no-
hará más que seguir esa misma dirección. Por eso es que para Gansio -
la historia solo empezará a tener auténtico sentido cuando seamos -
capaces de extraer de ella algún informe valioso para la situación-
presente. Tal concepción revela al menos sus siguientes palabras: -
"La historia ofrece valor trascendente, si la consideramos como un-
cónico índice, como fuente inagotable de experiencia por medio de-
las cuales la humanidad ha alcanzado sus distintas etapas de floreci-
miento y decadencia y, sobre todo, si utilizamos esas experien-
cias para representar el lindear de las vivificaciones contemporá-
neas" (74). Y es que Gansio es perfectamente congruente. Convertida
la historia indígena, desde ahora en ordenada clasificación de da-
tos, resulta evidente que esa clasificación carece de sentido por
sí misma. Sólo lo adquirirá si lo utilizamos en el presente. Reco-
brará entonces utilidad y valor ya que no vida propia. No podremos re-
suscitar aquel sentido unitario y autónomo que le inspiró vida, pero
sí podremos tener ante tales cuartos aislados del seno del archivo-
ro y mantenerlos sólo fuera por un momento un sentido ajeno desde el
presente... No es que el presente se proyecte sobre el pasado - como
en el viajero que le da sentido y valor en cuanto al pasado. Sino --
que el pasado renuncia a su sentido propio y autónomo para adquirir
otro prestado: El del acto presente. El parecer como algo útil, al-
transferirse por ello en una acción concreta actual, pasado se ---
niega en cuanto tal se transfiere en presente. Y sólo al actualizar
se en éste adquiere sentido. La historia indígena no ya en su conjun-
to por sí, pero sí en algunos aislados materiales adquiere así ---
cierta vida artificial y nueva: la del presente; en verdad ya ---
que otra vida podría haberse. ---

Enajenándose al presente, la historia presta servicio. Aparte de ayudar al conocimiento de lo actual, servirá para que el indio tome conciencia de sí mismo. Mas hay que hacer ver al indigena que "desde el esquimal de Alaska hasta el indigena de la Tierra del Fuego, todos ellos forman una gran familia cuya vieja cultura alcanzó muy alta y brillante expresión en varias regiones de América, cuando muchos de los pueblos europeos que hoy se precian de más civilizados, ambulaban como criaturas primitivas en hocues y llanucas. Hay que hacerles ver que son los verdaderos descubridores del Continente, los primeros en explorarlo y en identificar y ofrecer a la humanidad los ricos recursos de su suelo virgen..... (hay que hacer) que se afanen de su raza" (75). La historia es un instrumento para lograr la conciencia de unidad y solidaridad en el indio actual. También será factor educativo para que desaparezca su complejo de inferioridad al tener conciencia de lo que en otras épocas fuera capaz. (76).

Para lo más importante es que ahora aparece la historia regida por nuestras intenciones y proyectos futuros. Conforme estos sean escogeremos los datos del pasado; para servir a nuestras acciones dirigidas siempre al porvenir, emplearemos sus experiencias y sus cifras. Que "lo más importante es elegir en el mundo ilimitado de lo historiable, lo que nos conviene para determinado fin, e historiarlo sensatamente" (77). Es decir que el valor de cualquier hecho histórico, su permanencia u olvido está abandonado a nuestra libre elección. El pasado indigena pende de nuestro acto; todo está definitivamente conjugado a los fines que proyectamos. El eje se ha invertido y la vuelta ha sido completa. El mundo indigena no es cosa de pasado; todo él pende del futuro, es asunto del porvenir. Para que la cultura indigena no caiga irremisiblemente en el vacío conviene ligarla con fuertes lazos al presente presente, amarr

ciador de futuros. "Es preciso que en el hilo del que pende no hay solución de continuidad ninguna.

Como se nos revela partidario de una continuidad evolutiva constante desde el mundo precolumbino hasta nuestros días. "La historia prehispánica -nos dice- debiera constituir la base de la colonial y la contemporánea" (78). Su estudio sobre la población del valle de Teotihuacán se basa igualmente de modo implícito sobre esta tesis de la continuidad ininterrumpida de la cultura. Se considere Teotihuacán como un todo constituido progresivamente, por diferentes etapas evolutivas. El arte -por tomar un ejemplo entre muchos se estudia en su evolución unas veces descendente, ascendente, otras, desde la época de las pirámides hasta hoy; y en igual forma se procede con relación a los hábitos o a la industria" (79).

Pero donde mejor se muestra a este enlace de lo pasado, a lo presente es en la interpretación histórica de Mendizábal. Parte ésta de un criterio general; la interpretación económica de la historia. Trátase de desemmascarar en cada caso, tras la faz de la lucha política o religiosa, el resorte económico que le da vida. -- que aún en los conflictos más puramente ideológicos late siempre -- según Mendizábal -- aquella causa oculta: "Las luchas religiosas... sólo fueron manifestación ostensible de los ocultos resortes económicos que lanzaban, entonces como ahora, a unos pueblos contra otros" (80). Quiso por ese criterio, descansa en la historia de nuestra América un elemento esencial: el indio. Esa capa social se acusa en el centro de todo la perspectiva histórica; en su evolución nos explica a la vez la evolución de México. Y el criterio económico es lo que le da, en Mendizábal, tal preeminencia. Por eso deberá pasar por cualquier al indígena mismo. Así, analizará todo un ensayo esquemático de historia precortesiana desde un punto de vista económico. Las culturas determinadas por las necesidades ali-

menticias y las exigencias sacerdotales (82) y, en un precioso estudio, se analiza la influencia de un elemento económico, la sal, en el desarrollo de las civilizaciones americanas (83). La superposición de culturas distintas - caso característico en los pueblos tolteca-chichimecos- expresa la superposición de capas sociales - diversas; y todo el desarrollo cultural queda explicado por esta división (84). Los conflictos religiosos, por fin, las pugnas míticas, rituales o dinásticas se presentan como un velo que cubre otras luchas más reales entre grupos sociales oprimidos contra sus amos; tal por ejemplo el famoso duelo Tezcatlipoca-Quetzalcoatl (85).

La conquista se explica de semejante manera. En sus causas le parece "una expresa exclusivamente económica" (86). Su éxito se explica al condicionarla como lucha entre distintas clases indígenas; pugna entre las clases aztecas privilegiadas y las clases oprimidas que se alían a los españoles para buscar una oportunidad favorable a su liberación; aunque su lucha tuviera por fin el resultado la substitución de las clases indias opresoras por otras españolas (87). Igual o parecido criterio rige en la explicación de las conquistas del Sur y Norte de Anahuac (88). La evangelización, en fin, resulta un instrumento involuntario de la sujeción final del indio ("la religión, que había sido en las sociedades indígenas el principal elemento de dominación, serviría también a los españoles para dominar económica, social y políticamente a los pueblos indígenas de América." (89)

La colonia se caracteriza esencialmente por "la explotación directa del nativo por el español" (90), que fué causa de su parcial aniquilamiento (91). Pero lo noble de este hecho es que toda la colonia se levantaba y sostenía sobre el indio "único tra-

bajador y productor de riquezas en la Nueva España" (92). Que: no fueren ni el fértil latifundio, ni la rica veta argentífera la base económica de las colonias españolas, sino el elemento humano de trabajo, el indio, que las había producido" (93). El indio, aún en los momentos en que parece pasar a un plano segundo, en que la historia parece olvidarlo, pertenece pues en el centro de la evolución social, él sigue siendo el nervio de la sociedad hispana y criollo; la historia se centra en él quizás sin ella misma saberlo.

La independencia poco o nada cambia a esa situación; la explotación sigue, sólo el amo cambia (94). Hasta que, en la Revolución Agraria, empieza el indio oprimido a sentar sus reivindicaciones propias. En ella se le oresa como clase y -gracias a ese su primer actor reivindicativo- proyecta una luz definitiva sobre la historia anterior. Se revela así como una sorda lucha permanente en la que criollo, español y mestizo, se enfrentan al indio por la posesión de la tierra y, de la que la Revolución Agraria no constituiría más que el episodio final (95). Y esa lucha de las castas por la tierra -nos dice Mendizábal- "Es la que ha dado origen a nuestras innumerables revoluciones, asonadas y motines" (96). Así la historia toda apunta hacia el indio y viene a desembocar en él como última fuerza social. Por su acto de aparición en la escena política, el indio, ilumina todos los acontecimientos pasados. Se revela una nueva dimensión de éstos: el indio aparece en su centro: él alienta sordamente en todos los procesos evolutivos del país, él es el esqueleto permanente, la fuerza básica sobre la que se van levantando todos los demás ingredientes de la sociedad; él marca pues el rumbo de la historia. La clase explotada, a quien pertenece el advenir, da un nuevo sentido al pasado. Y, al dejarse organizar por esa clase, la historia se orienta hacia el futuro. El indio ha dejado de ser el elemento arqueológico de la historia para convertirse

se en su exacto contrario; el anunciador de los ruinas por venir.

III.- RECUPERACION ESPIRITUAL DEL INDIGENA.

Proyectandose al campo social, la paradoja del indigenismo nos condujo a la recuperación del indigena como colectividad humana. Por la acción, inmerso en el mundo de la práctica, el mestizo intenta hacer suyo aquel elemento colectivo que se le escapaba. Hemos asistido a su intento de unidad con el indio en tanto elemento de clase en su situación actual presente y en su evolución histórica pasada. Pero ya vimos también como en otros autores, la conciencia indigenista adquiría una dirección inversa, como se recogía en el interior del espíritu escindido del mestizo (p. 255 ss). Ahora tiremos ahora a un segundo intento de recuperación; espiritual e interno este, dirigido a lo que de peculiar y distintivo, ya no de sociológico, tiene el indigena.

El mismo Gamio pide que penetremos en el indigena sin dirigirnos unicamente al factor social, sino tratando de conculgar -- con su particular mentalidad. Ha de conocer al indio en su peculiar concepción de mundo y vida. Debemos abocarnos a un estudio del indio no sólo social y económico, sino también psicológico. Hay que tratar de captar al otro en su altitud propia, o --con palabras de Gamio-- hay que forjarse ya sea luego aliente un alma indigena(97) Mendizábal realiza un intento similar; para ello se dirige a la historia. Un ejemplo característico, su defensa de la moral asteca y -- su explicación de los sacrificios y prácticas de antropofagia, se basan en los móviles que guiaban al nahua, incomprensibles para nuestra mentalidad pero perfectamente justificados en la suya. (98)

Pero en otros autores, toma esa dirección dimensiones más profundas. Tal es Salvador Toscano autor de una preciosa estudio sobre el arte precolombino. Toscano trata de devolver al indio su sentido propio, aquella cualidad personal que los métodos universalizadores de la historia le habían arrebatado. El retorno a lo indígena como fuente de peculiaridad, se realiza aquí en su mundo artístico. La guía en el viaje será un principio estético, la "dinámica de los estilos" (99). Ella nos dice que todo el arte cambia, que no podemos equívocar el valor de un estilo desde otro, que debemos de comprender cada tipo de manifestación artística como una unidad con sentido propio e intransferible, con personalidad singular. "No existe...un criterio de validez universal que nos permita juzgar el arte de los diversos pueblos en su desarrollo histórico...No existen artes bárbaras e inferiores, pues los estilos artísticos no son mejores ni peores, sino diferentes: son el resultado o dirección-dice Heringer- de una voluntad artística" (100). Y esta voluntad varía con las culturas. No podemos pues acercarnos al arte indígena con sensibilidad estética occidental. Debemos recrear en nosotros el impulso que dió origen a la pirámide del sol o a la terrible efígie de Coatlicue (101). Y trata Toscano de revivir el tipo de concepción estética que late tras esas piedras. Muestra el arte indio una primacía del sentimiento de lo "sublime". Dominio de lo "tremendo", reino de lo monstruoso y siniestro en la cultura azteca; arte de la "embriaguez demoníaca" destinado a producir en el ánimo "un hondo sacudimiento". Tránsito de lo terrible a lo sublime en toda su pureza, después, en las puras líneas teotihuacanas. Aparición de un arte que busca producir sentimiento de lo bello, invasión de elementos barrocos, por fin. Tal es el complejo plano más de su mundo estético; tal deberá ser el templo de ánimo con que nos dirigamos a él. Las obras artísticas del indio ancestral adquieren personalidad propia; vuelve a correr por la veta de piedra el

alza que les diera vida; la concepción del mundo que expresaban, nacida de nuevo. Al captar en ellas el sentimiento mismo que las creara, revivimos en nuestro propio espíritu una dimensión del ser indígena.

Intento parecido, aunque en mucha menor escala, realiza Ángel María Caribay en un breve esquema que trata de comprender el tipo estético de la antigüedad nahua y señala sus principales características: abstracción de la realidad a la vez que materialización; cualidades paradójicas que prestan a su arte inconfundible personalidad (102). Agustín Yáñez adelanta más hondamente por parecidos sendos. Van apareciendo las "dimensiones del alma indígena", las líneas vitales según las cuales se ordena para sí el mundo. Es la primera - su fuerza de abstracción que señorea en su arte, su lengua, su religión. La cosmovisión nahua se teje en un simbolismo metafísico; por todas partes reina en ella la "aspiración totalizadora, conceptual y simbólica", parecido a la abstracción, el realismo, crudo a veces, sensual y sanguinario, minucioso y perpicaz o desbozado y terrible. -- Así, desde la fiel representación de lo real, váse elevando el indio por sucesivas esferas de abstracción, hasta llegar a lo más inconsumtil e ideal. Entre polos de extremo realismo y suprema abstracción, - organizase el orden cósmico en la conciencia del nahua, "la raza sobresaliente, sabia y sutil". Y "en el juego de realismo y abstracción aparece otra que podría llamarse facultad de paradoja, conciliadora de términos contrarios" (104). Entre lo real y lo ideal se presenta el mundo nahua como "en doble fondo". Todo objeto adquiere una ambigua perspectiva, todo hecho nos hace un doble signo. De aquí, en parte, su sentido cósmico que descansaba en la tipicidad de fantasía - oculta tras las cualidades inmediatas de las cosas; de aquí también, su "desasimiento" del mundo, su capacidad por alejarse del universo de objetos reales y tangibles. Tal se revela al Yáñez el espíritu #

indígena. Más que el tipo de su "mentalidad", más que el juego de sus categorías intelectuales, se busca algo que está en su fondo, dando sustento a esas categorías mentales, organizando y dirigiendo los procesos asociativos. En aquel sentido unitario, primero, que engloba al mundo en una totalidad organizada; es aquel acto originario del espíritu por el que se refiere el cosmos a la conciencia en una conexión, en un plan singular e intransferible. Véase pues creemos el principio mismo que da peculiaridad al alma y al mundo indígenas; intentase volver a vivir su y objeto inicial; exceptuar la existencia del indio en su expresión propia, en su enigmático mensaje.

Rector Pérez Martínez, es un movimiento similar, céntrase en lo religioso; que el alma del indio vivía inmersa en el mundo fantástico de lo sagrado. Los dioses, personificación de la naturaleza, e an te oces y dedivosos como ella. No reinaban, indiferentes y extraños; comunicaban con el hombre hasta el grado de hacer de él un colaborador indispensable de la divinidad; el hombre servía al dios, dándole de beber el rojo licor de vida; y este, a su vez, servía al hombre por su superioridad sobre la muerte; que "nunca hubo una mayor armonía regida por la muerte entre los dioses y los hombres que en este mundo de lo sagrado en que Cortés penetró" (25). El hombre se veía arrebatado, contenido por lo sagrado; en él inyecta su dimensión más humana: la vida y la muerte. Todo su ser pendía entonces del ritmo mágico, toda su espíritu se proyecta hacia el mundo metafísico en que los principios humanos y divinos se confunden en el sucederse de la vida y de la muerte. Hombre y dios se entrelazan; la muerte en el sacrificio es la única fuente de vida divina. Así, el dios crea al hombre; el hombre al dios; por la muerte aparece la vida y a la inversa; los dioses son venerados de ambos principios; la

destrucción es principio de resurrección y el mismo dios precisa morir en figura humana, para perpetuarse; "extraño retorcimiento de lo sagrado en la mentalidad azteca: la muerte de un representante del dios o la divinidad, no tenía otro objeto que asegurar su propio vigor en la plenitud de su potencia la muerte era un renacer -- (106). Reina pues en el espíritu azteca el choque perpetuo de términos contrarios, el conflicto, la paradoja. Su carácter mismo acusa antítesis internas y su universo entraña la inestabilidad perenne: sucesión de cataclismos, de erenciones y aniquilamiento, de titánicas luchas cósmicas. Vida oscilante y arrebatada que presidió el -- concierto que se formarán de su propia misión histórica: locura sagrada del pueblo azteca que no conoce medidas ni equilibrios, "como una fuerza ciega manejada al azar" (107).

Nuestro autor pretende revivir al azteca personificándolo en una figura: Cuauhtémoc. Asistimos a la suerte del individuo arreollado por las fuerzas históricas superiores que se le imponen. Sus razones pueden ser justas para él, pero nada valen ante otras razones que él no entiende. Deberá parecer junto con su universo; y la caída se acompañará incluso por la afrenta y la ignominia. Acepta su destino estoicamente pero resanace audaz. Su espíritu y su mundo han sido señalados de destrucción; asistirá vivo a su propio aniquilamiento sin comprenderlo. Sólo le queda su hermetismo. Y su tragedia es figura de la de su pueblo. Pesa sobre él el terrible dolor ante lo incomprensible; porque muchas razones podremos aducir después de la destrucción que la justifiquen, pero el hecho mismo -- aconteció brutalmente, gratuito, inexplicable, como acontece -- en el fondo -- tedioso aniquilamiento trágico. Y así quedó la raza india, -- atónita, perpleja y ciega ante su terrible cataclismo... "fueron -- arrancados a un mundo sensible y delicado, sangriento y exquisito, -- tradicional y rutinario, cortándoles el cordón umbilical que los --

ligaba con esa tradición y esa rutina, esa sensibilidad y esa pasividad de su espíritu, de su tribu, de su clan, de su dios, de--
fándolos implacablemente sólo, suspendidos en el -aire. Y esto --
conforma una rara mezcla de éxtasis y hosquedad, amor y pesadur--
bre, ansiedad y fatalismo que hace de los indios de hoy esos sac--
res que "asisten sordos a la vida, llenos sólo con el ruego de la
muerte" (108).

Ahí está de nuevo presente el espíritu indio con sus sig--
nificaciones propias. A través de sus manifestaciones externas --
trato de alcanzar la unidad que presta sentido a su vida y a su -
mundo. Pero por ese movimiento hacia el otro, a la vez que lo ha--
go vivo, es a sí mismo, son las raíces de su propia realidad las -
que trata de hacer conscientes. El mestizo siente latir en él lo -
indígena, reviviéndolo en sí mismo. Váñez busca en el asteca una de
las fuentes de la "mexicanidad", de su ser mexicano, y tanto él con
Pérez Martínez tratan de escalar el conflicto interno del mestizo--
en su símbolo primario: la conquista, "el clima heródico de nuestros
orígenes, que ha de ser el clima de nuestra realidad y de nuestro
destino" (109). El retorno al pasado no es aquí una tarea histo--
riográfica, es más bien de iluminar la parte del propio espíritu que
permanece oculta, anhelo de conciliar la íntima pugna.

Por eso aparecerá el intento en gran parte como libre crea--
ción artística. En la pintura, en la poesía o en el ensayo, lo--
indígena podrá revivirse como elemento del propio espíritu crea--
dor del mestizo. Una vez convocado el pasado en su propia, ha--
brá de proyectarse a su vez, hacia las posibilidades creadoras --
que alberga el mestizo. De ahí que en el arte mexicano contempo--
ráneo, aparezca tan a menudo lo indio en la literatura "recreación".
Se crea de nuevo en el espíritu mestizo, sin dejar, por ello de
ser el mismo: es el ser del pasado recreado por el presente - #

y proyectado a sus posibilidades futuras (110). La historia sirve así de apoyo inicial para evocación. Al conjunto de la contemplación del ayer, surge de nuevo el personaje, con su mundo significativo propio. Pero su renacer sólo es posible en el seno de la conciencia del mestizo, como producto libre de su imaginación. Así el indígena, aún cuando recusa a su propia visión, sólo lo consigue en el seno del mestizo.

Ahí está lo indígena latente, espera para surgir el conjunto de la voz ajena. Sólo volverá a la luz por el impulso del otro, por su libre entrega: lo indio vuelve a hacerse consciente por obra del amor. "Si, nuestro amor al arte antiguo - dice Toranzo - ha no secitado del conocimiento; conocimiento de la historia, de las ideas religiosas, del paisaje, de la raza... Hemos previamente encendido nuestra mirada apocadamente para el pasado con ánimo de descubrir así el arte anterior a los españoles. Sólo por desamor a lo indígena... habíamos señalado nuestro desagrado sin dejar amplia vía a nuestra atracción" (111). Es primero el hecho histórico y, sobre éste, evoca el amor al arte de mundo indígena; que sin la dirección emotiva no revelaría la piedra el sentimiento que la crea ni el papel la idea que aprisiona. (112).

Para romper la dualidad paradójica, sigue el mexicano inconscientemente quizás- dos caminos: la acción es el uno, el amor el otro. Por la primera recupera el principio indígena en lo social, por la segunda en lo íntimo, a través del ser pasado. Así, sobre el hiato que la reflexión cultural había dejado abierto, sobre el muro que levantaba en educación e inteligencia, la voluntad y la emoción señalan el camino hacia la armonía.

NOTAS AL VAIÓN DEL CAPÍTULO 12.

- (1) Obras Completas; México 1948; T. II; p.497.
- (2) cfr. Ib. T.IV.p.145, 140, 334 etc.
- (3) Consideraciones sobre el problema indígena; Instituto Indigenista Interamericano.- México; 1948; p.91
- (4) Manuel M. Gassio: Aspects of Modern Civilization; Chicago; -- Illinois; 1928; p.117.
- (5) T. III; pp.228-9.
- (6) M.M.Gassio: Forjando Patria; Porrúa Hnos; México 1915; pg.16.
- (7) Consideraciones...; pg.37.
- (8) La población del Valle de Teotihuacán; Dirección de Talleres-Gráficos. S.E.P.; México 1922; p.19.
- (9) cfr. Ibid. pp.48 y ss; Aspects...p.112 y ss.
- (10) Sociología; 3a ed.; Ed. Polia; México 1939; p.73.
- (11) T.Ib;p.159; cfr. tam 16a T.III;pp. 49,50,227 ss.
- (12) T.II;p.430. Véase también La Sociología mexicana; de Carlos Echánove Trujillo (Id. cultura; México 1948) p.102.
- (13) cfr. Crónicas de la Comuista; Introducción, selección y notas de A. Gómez; U.N.A.; México 1939; pp.1-3.
- (14) cfr. Echánove T.; op.cit. pp. 100,247, 241.
- (15) La población...p.44; cfr. también Forjando...pp.118,154-5 y - ss.,169 y ss.
- (16) T.III,p.223; cfr. también T.II, pp.514;520; T.III,pp.48-9, - 222 y ss.
- (17) Sociología...p.187 y ss.
- (18) Forjando...p.184.
- (19) Ib. p.178.
- (20) Ib. p.190.
- (21) Consideraciones...p.71.

- (22) Mitos Indígenas; estudio preliminar, selección y notas de A. Vázquez; U.S.A.; México 1942; p.xxiv.
- (23) Ib. p.xi.
- (24) Crónicas de la Conquista; p.3.
- (25) Cronísticas; Vida y muerte de una cultura; Espasa Calpe; México; 1948; p.9.
- (26) Crónicas...p.1.
- (27) Op. cit. p.219.
- (28) R. Pérez Martínez; op. cit. pp.220-1.
- (29) Es que más esta dualidad en la paradoja del Indigenismo la -- que Pérez Martínez sospechaba, cuando preguntaba si su problema: -- "¿Tán explotado quedó el mestizo como el indio; pero el tenía un -- doble problema sobre sí: el económico y el íntimo, impreciso, ge- rral de su dualidad racial?" (Tray Diego de Landa; selección de las Cajas de Yucatán; Introducción de R. Pérez Martínez; P. Sobredo; - México 1938; p.14.
- (30) La Población...pg.52.
- (31) Consideraciones...p.23.
- (32) Ib. p.19.
- (33) Ib. p.77 y ss. cfr. p.86.
- (34) Ib. p.44.
- (35) La Población...p.23.
- (36) cfr. T.IV; pp. 183, 226 etc.
- (37) cfr. T.II; p.500 y ss.
- (38) cfr. T.IV; p.147.
- (39) cfr. T.IV; p.332.
- (40) cfr. T.IV; pp.252, 180, 332 etc.
- (41) T. IV; p.152.
- (42) Consideraciones p.2.
- (43) cfr: Ib. pp. 2, 11, 15 etc.

- (44) cfr. T.IV; p.331.
- (45) cfr. T.IV; p.145.
- (46) cfr. T.V; p.8.
- (47) cfr. T.IV; pp.1-1-3;337; etc.
- (48) op.cit.p.04.
- (49) Consideraciones...p. 0.
- (50) Ib. p.97.
- (51) Ib. p.74.
- (52) cfr. T.II; p.501; t. IV; pp.147,248 y ss.
- (53) T.IV; p.335.
- (54) Resumen de la Colección de Estudios Arqueológicos y Etnográficos, formulado por el Director; México 1918.
- (55) Idem...p.325.
- (56) p. cit. p.184; cfr. también p.182 y ss.
- (57) Consideraciones...p.91.
- (58) Ib. p.8.
- (59) op.cit.p.100.
- (60) op.cit.p.111.
- (61) op.cit.p.112.
- (62) T.IV; p.376.
- (63) cfr. Consideraciones...p.106.
- (64) Ib. p.83; cfr. también p.108.
- (65) op.cit. p.101.
- (66) cfr. Consideraciones...p.8-9.
- (67) I p.113.
- (68) Ib.p.99.
- (69) T.IV; p.154, 100.
- (70) Idem...p.103.
- (71) Ib.p.104.
- (72) La Colección...p.40.
- (73) Aspecto...pp.136. En México al encontraros una idea semejante

- te (cfr. T.II; p.10).
- (74) Forjando...p.109.
- (75) Consideraciones...p.34-7.
- (76) Ib. p.89.
- (77) Forjando...p.113.
- (78) Ib. p.42.
- (79) cfr. La Población...p.107-8 y Forjando...p.257.
- (80) T.II;p.173.
- (81) cfr. T.II; pp.433 y ss, 486 y ss.
- (82) cfr. T.II; p.185.
- (83) cfr. T. II; p.318 y ss.
- (84) cfr. T.II; p.440; T.III; p.251.
- (85) cfr. T.III;p.252; T.II; pp.128-9,315.
- (86) T.III; p.218; cfr. IV; p.29.
- (87) cfr. T.III pp.58,223.
- (88) cfr. T.III p.193 y ss; T.V; p.80 y ss.
- (89) T.III;p.220; cfr. T.III; p.210.
- (90) T.III; p.40.
- (91) cfr. T.III; pp.231,235,326-30.
- (92) T.III;p.231.
- (93) T.III; p.59; cfr. T.III; p.14.
- (94) T.III;p.236-9.
- (95) cfr. T.III;p.70.
- (96) T.IV; p.143; cfr. T.IV; p.336. En H. Pérez Martínez podemos encontrar un estudio monográfico sobre Yucatán, guiado por un criterio semejante (Justo Sierra O'Leilly: Diario de mi viaje a los Estados Unidos; Prólogo de H. Pérez Martínez; Ed. Robredo; México 1938).
- (97) Forjando...p.40.
- (98) cfr. T.II; p.57-9; p.69.

- (99) Salvador Toscano: Arte mesoamericano de México y de la América Central; U.N.A.; México 1944; p.5.
- (100) Ib.; p.3.
- (101) Toscano parte aquí de una serie de experiencias prácticas - realizadas no sólo destinadas a demostrar la relatividad en la sensibilidad estética de cada época y cultura (cfr. Forjando.... pp.100, 213, 71 y ss).
- (102) Epica Mexuatl; selección, introducción y notas de A.M. Caribay; U.N.A.; México 1945; p.3. y ss.- señala el autor también - otras características que toma en gran parte de Alfonso Caso.
- (103) Arte Indígena p.xv.
- (104) Ib. p.xv.
- (105) Guatemala p.83; cfr. p.12.
- (106) Ib. p.15.
- (107) Ib. p.30.
- (108) Ib. p.84.
- (109) A. Sánchez: Indígena... p.13.
- (110) Esta recreación se manifiesta en música en las obras de Chavez, Henrry, Ruizar etc.; en la pintura con Diego Rivera especialmente; en la poesía y la novela con varios autores como Andrés Bello, Antonio María de los Ríos, Gabriel López Chilas etc.; e incluso se debió salutar el primer intento de recreación de lo indígena en el terreno filosófico en el joven pensador zapoteca Gregorio López y López (cfr. San pedro de una filosofía zapoteca; en Filosofía y la India; núm.27; año 1947).
- (111) op.cit. p.7.
- (112) "¡ las sorpresas que esperan al que entra al alma de los indios, de ayer y de hoy, por el único camino que lleva a ella: la emoción y el amor " exclama Angel de Caribay (op.cit. p. xxxix).

CAP. 13.- LO INDIGENA COMO PRINCIPIO OCULTO DE

MI YO QUE RECUPERO ME LA PASION.

En el indigenismo contemporáneo, el mestizo no abandona el intento reflexivo por captarse a sí mismo; antes bien abonda en esa dirección. Pero ahora es otra su situación ante el indígena.-- Separado de la clase "mestiza" que representaba al antiguo indigenista (cap. 10) el mestizo-indigenista contemporáneo busca la unión con el indio. Este no es ya lo separado, lo ajeno. Sino que, por el contrario, se asume como algo propio. Ya no hay captación del Yo a través del reconocimiento del Otro, pues aquí el indio ya no es estrictamente el Otro frente a sí sino un constitutivo de mi propio espíritu. El indio está en el seno del propio mestizo, unido a él indisolublemente. (supra). Captar al indígena será, por lo tanto, captar en mí solamente una dimensión del propio ser. Así, la recuperación del indio, significa, al propio tiempo, recuperación del propio Yo.

También ahora el mestizo-indigenista, al tratar de poseer su propio Yo, ve su realidad escindida. Pero la escisión no es ahora externa a él, sino interna, sucede en el propio espíritu (pg. 255). La duplicidad del Yo y del Otro se translada al interior del mismo Yo. El Yo no se busca ya a través del Otro; sin pasar por éste, vuelve directamente sobre sí. Pero, naturalmente, no puede fijarse a sí mismo, como algo hecho y firme, cual si fuera una cosa-objeto. Trata de describirse como objeto, pero siempre escapa el espíritu ante su propio movimiento reflexivo. Desdóblase la conciencia reflexiva al volver sobre sí misma. Ya, por un lado, el Yo, en cuanto movimiento reflexivo que se enrosca sobre sí mismo;

por el otro, el mismo Yo, en cuanto término de ese movimiento, en cuanto objeto ante la reflexión. Y nunca pueden ambos coincidir plenamente. Queda siempre un trasfondo insignificante, irracional, inaprensible e inexpressible por la reflexión. El Yo no puede poseerse y desposeerse por lo illetrado a ser el mismo. De allí su conciencia de inseguridad y de desequilibrio internos, de lucha fatigosa y de inestabilidad. Así el intento del mestizo por captar la "mexicanidad" como diría Yáñez - aboca a la conciencia de sí mismo como una "calidad encendida". El mestizo ve su propio espíritu como el asiendo la contradicción y la lucha (cuadra pp. y ss).

En el intento por encontrar el propio ser, el movimiento -- reflexivo es patentemente de raíz occidental. Occidental es -- su lenguaje, su educación y sus ideas, occidentales incluso los -- métodos de estudio e investigación. Lo indígena, en cambio, no aparece reflexiva y nitidamente a la conciencia. Permanece oscuro y -- recóndito en el fondo del Yo mestizo. Lo indígena es profundo y agudo, no se hace nunca plenamente presente, permanece cual "misteriosa fuerza" (H. Pérez Martínez) en el espíritu, esperando su despertar. Nos estremecemos ante su secreto y, a la vez, nos atrae su abismo sin fondo. Frente a la claridad luminosa de la reflexión, lo indígena, oscuro y denso, atrae a la vez que atemoriza. Por otra -- parte, el principio occidental se erige sí mismo en juez. El que quien mide y juzga. El principio indígena en el caso del mestizo en cambio, nunca dice su propia palabra, nunca juzga a los demás. Desde el momento en que trata de decir algo, trata que hacerlo a través de la reflexión occidental, por tanto, a través de los conceptos, temas y -- palabras que vienen de occidente. El mestizo, no más que quiera, no puede resucitar el tipo de reflexión indígena ni puede expresarse -- "en indio"; si quiere juzgar toma los conceptos occidentales, si -- quiere mirar, debe hacerlo a través de sus ojos. Lo indígena es --

una realidad que debe ser revelada; iluminada por la reflexión, - en el seno del espíritu mestizo, para que ella, a su vez, nada - revela en otras realidades. Es juzgado por lo occidental y no lo juzga a su vez.

Así, inconscientemente, el mestizo asimila el movimiento-consciente y reflexivo del Yo a lo occidental; y el trasfondo de - su ser que permanece aulito a lo indígena, lo occidental; simbolizará a la luz reflexiva, lo indigo a el agua inapreciable, hon-do y oscuro que trata de iluminar esa luz. Lo indígena sería un - símbolo de aquella parte del espíritu que escapa a nuestra racio-nalización y se niega a ser iluminada. Es así todas esas compara-ciones de lo europeo con un traje que no se presenta cortado a la medida, con una realidad inadaptada, incapaz de captar exactamente nuestra propia realidad (1). Con ello se simboliza quizás la la-bor infructuosa de la reflexión (de un alma europeo) para cubrir perfectamente el espíritu, para adaptarse a todas sus sinuosida-des, no a iluminar todos sus trasfondos. Se califica entonces a lo europeo de "inadaptada" o "científico", cuando que es, en el -- fondo, la reflexión del mestizo la que se da a sí misma ese apela-tivo, ante el fracaso de su intento.

De ahí con ién que, a la inversa, se liga siempre lo indi-gena a lo ancestral, a lo hereditario. Se habla de él como de un legado que está en nuestra sangre más que en nuestra razón. Se -- siente como una fuerza colectiva y esencial, como el principio - telúrico que nos liga a la naturaleza. Es una especie de fuerza-oculto que nunca se hace plenamente manifiesto, pero que el mestizo se sentir en lo fondo, latente y terrible. Es siem-pre grito de la sangre, impulso vano a fuerza ciega y, a la vez, - es símbolo de elementos de la situación: la comunidad, el pasado-ancestral, la tierra. Lo indígena preséntase pues íntimamente en-

lazado a elementos conconscientes, o pensamientos vividos, a fuerzas supraindividuales, a potencias biológicas y naturales. Se refiere a esa esfera del yo que constantemente escapa a aquella reflexión que parecía "inadaptada", esfera no iluminada por la conciencia tática. Así, parece el mestizo simbolizar con nociones de sus auténticos componentes raciales, los elementos de su espíritu escindido.

Y lo que hemos llamado "paradoja" del Indigenismo expresaría esta dualidad de lo uno. El principio indígena es el espíritu del mestizo, en tanto está ahí como trasfondo inaprehensible; no lo es, en tanto no se hace tático a la reflexión, en tanto no puede poseerse.

La reflexión fracasa en su intento por poseer el Yo. En ella no puede el mestizo reconocerse a sí mismo. El espíritu intenta entonces otras dos vías para poseerse. Será la primera la acción, el amor la segunda.

El mestizo se reconoce a sí mismo en la praxis. Pues el Yo, después de su fracaso reflexivo, sí puede encontrarse en tanto se vé a sí mismo realizándose en el mundo; al comprometerse en él, por su acción, se reconoce en sus conductas, en su comportamiento y en los entes mismo en que su acción queda impresa.

Al arrojarse a la acción, el nuevo indigenista no toma la misma postura que el "mestizo" anterior sino su inversa. Ya no es está frente a él en la lucha ni lo sojuzga; ahora se encuentra en la situación explotado; y junto a él ve al indio en su situación similar. Su acción será pues común (suera p. 1). El mestizo encuentra así unidos, en la esfera de la praxis, lo occidental y lo indígena que escindían su espíritu; y, en su actuación común, se reconocerá a sí mismo. Así logrará la acción,

lo que la reflexión no alcanzaba. Indígena y occidental quedan unidos indisolublemente en la empresa común. El ser indígena asumido por el espíritu del mestizo y que no podía manifestarse por la reflexión manifiéstase ahora por la acción. En esta, indio y mestizo se confunden; su comportamiento, en tanto clases explotadas es similar, su reacción fundamental ante una situación semejante, es la misma. Pero si el ser indígena se manifiesta por la acción, esta lo revelará tan sólo en tanto por activo en la sociedad. Por eso se manifestará en el seno de la "clase". Al transferir su cuidado a la acción se expresa el mestizo en términos de clase; ella, tanto también de lucha social, es la realidad en que se encuentra a sí mismo, pues que en ella ve al fin unificado por la acción los principios que actuaban en él desunidos.

El mestizo indigenista se especifica junto al indio, frente al Otro, que ahora toma la figura del explotador extranjero o criollo. Se pone caso distinto a él en cultura, en situación social, en raza. Su ingreso a la acción supone pues un primer momento de especificación y de alejamiento frente al Otro; supone una primera negación, la negación del Otro. Por eso se tilda al criollo o al mestizo occidentalizante, de "desarraigado", de "iniciador", de "heisético". Pero este movimiento primero de especificación sólo se lleva a cabo con el fin de anular en lo futuro todo movimiento semejante. Se asegura su desigualdad y distinción frente al Otro, sólo para llegar a negar, después, toda desigualdad y toda distinción.

Porque, en la praxis, capta el mestizo indigenista su propio proyecto y expresa, él también, su acto propio. Sueña al mestizaje futuro en que desaparecerán las distinciones y desigualdades entre las razas actuales (suena ^{la desaparición}). Manténgase mestizo actual; ---

en el advenir, del indio, del blanco y del mismo mestizo actual; desaparición — se entiende — no en lo biológico, sino en aquello — que hace a una raza considerar a la otra como inferior o desigual. Al momento primero de la especificación, sucede el de la negación de ésta, la negación de la primera negación. Vendrá el momento — en que no haya jerarquías en las razas ni dominio de una sobre la otra; en que todas las que ahora se diversifican, se reconozcan recíprocamente. Así, en el momento mismo en que el mestizo se encuentra, restituye su propia desaparición como tal mestizo para advenir a una sociedad sin separaciones de castas. Sólo se encuentra a sí mismo para perderse voluntariamente etc. Pero esta pérdida — será ya una negación libre y una consagración plena. Se pierde para ganar se y, en su renunciamiento, se recuperará al fin definitivamente. Porque sólo por su medio logrará el recíproco reconocimiento entre los hombres.

Mientras en el período anterior la idea del mestizaje — significaba afirmación del mestizo, aquí significa su negación — (pg.274). Por eso allí, el mito del mestizaje expresaba la estabilización del presente, su consolidación definitiva; ahora en cambio expresa la transformación total del estado actual, la revolución hacia el futuro. Para el Explotador, el mestizaje era insignia de su propia autonomía; para el Explotado es anuncio de su propia negación como Explotado y símbolo del futuro reconocimiento recíproco entre los hombres.

Se añá también que, en el período anterior, se centra el indigenismo en el aspecto social y económico, mientras que, en este otro, se encuentra pendiente del futuro (supra). Porque — lo que ahora le da sentido es sólo su anuncio profético. Su valor lo recibe de aquel fin humanista a que tiende. Sin él, carecería de todo sentido; con él, se organiza y se orienta.

El indigenismo actual se nos aparece como un momento dialéctico - destinado a ser negado. Sólo existe para destruirse. Se afirma lo indígena como valor supremo, para poder negarlo después de una sociedad donde se reconocen mutuamente el indio y el blanco. Es -- pués un tránsito y no una meta. Como tal, el indigenismo es forzamente parcial y negativo. No abarca la realidad toda porque no sólo no pretende abarcarla sino que intenta incluso negarla. Sólo vé un aspecto de la realidad, porque sólo afirmando un aspecto en contra del otro esto, es posible llegar a sintetizar ambos. Parcial y todo, es quizás el único momento que conduzca a la integración final de todos los elementos de nuestra realidad comunitaria. Al reivindicar el valor de la raza y grupo social que resulta más no juzgado y despreciado, se prepara la eliminación de todo vasallaje y despoticismo. Al luchar por su propia liberación, el indio (al igual que el negro o cualquier otra raza "inferior") lucha simultáneamente por la liberación de todos los grupos sociales y raciales menos explotados que él. Porque si él, el péc esclavo, logra el reconocimiento y el respeto, habrá que lograrlo también para todos los hombres. Y al luchar, al unirse con él en su lucha, lucha igualmente por una comunidad sin esclavitud a través del único medio para llegar a ella.

Así para salvar al indio habrá que acabar por negarlo -- en tanto tal indio, por superar su especificidad. Pues que en la comunidad sin desigualdad de razas, no habrá ya "indios" ni "blancos", ni "negros", sino hombres que se reconocen recíprocamente en su libertad. Las designaciones sociales perderán todo sentido social porque aunque subsistieran las razas ya no serían obstáculos para las relaciones humanas. El indigenismo debe postularse -- para perecer; de él ser una simple vía, un momento indispensable -- en el camino. Sólo en el momento en que llegue a ne-

garse a sí mismo, logrará sus objetivos; porque ese acto será la señal de que la especificidad y distinción entre los elementos raciales ha cedido su lugar a la verdadera comunidad. Y, de parecida manera, sólo logrará el indio su reconocimiento definitivo por todos los hombres, su reconciliación final con la Historia, en el momento en que pueda negarse a sí mismo. Entonces cesará para siempre siempre su lucha con la Historia universal; la condena que le agobiara desde la Conquista. La hora de su libre renuncia marcará para él la del triunfo definitivo; el instante en que acepte y logre perderse como indígena, destruyendo su especificidad para acceder a lo universal, señalará su liberación definitiva. (2).

Pero aquí -como ya habremos visto- el "indígena" se convierte en "proletario". Gracias a esa conversión, se universaliza. Inefecto, cuando el mestizo recupera al indígena en la práctica, no lo recupera propiamente como raza sino como clase. Por otra parte, al postular la comunidad futura sin distinción de raza, asume en la acción la universalidad de los humanos; pues que actúa por la liberación de todo hombre, sea de la raza que sea. (3).

Sólo al "pasar" al proletariado queda el indígena, por fin, reunido en la universalidad de lo humano y conciliado con ésta. Al aceptar el peso de lo universal, logra borrar definitivamente los vestigios de su pasada culpa, que fue manifestada al chocar con el curso universal de la Humanidad (cfr. cap. 3). Pues su pecado fue quizás el aferrarse perdidamente a sí mismo (a su locura religiosa, a su coquera espiritual) y su salvación se le, tal vez, desprenderse totalmente de sí, renunciar por fin, voluntariamente a su mundo exclusivo y egoísta, para aventurarse con lo universal. Pues quizás sólo pueda librarse quien está dispuesto, en cambio, a arriesgar definitivamente su propia yo.

Pero la vía de la acción no es la única por la que inten-

ta el Yo del mestizo recuperarse a sí mismo. Otra vez más íntima y sutil, más auténtica y personal, más sabia aún y generosa. Dirige-se al mestizo al pasado indígena. Pero ahora ya ha asumido al indígena como dimensión real de su espíritu; el pasado al que tiende es ya su pasado. Quiere captar un elemento de su propio ser y lo ve expresado en el ayer: es pues su ser mismo el que allí se expresa. Reconoce en el pueblo desaparecido un girón de su propio espíritu; se reconoce en él. El pasado no es algo extraño, pátrio y alejado (como fuera en Grocco); es cosa propia, constitutiva del Yo. Porque es tan sólo la expresión viva de una dimensión oculta del espíritu, de objeto-cosa transformado al siendo en existencia.

¿Cómo se presentará el hecho histórico a quien está animado por temple de signo tal? Grocco que, pueden ya revelárenos dos actitudes posibles ante la historia que se han manifestado todo lo largo de este ensayo. Según la primera actitud, nos acercamos al signo o dato histórico en un inicial estado de expectativa o ser-plejidad. No sabemos aún lo que nos va a decir, ni el mensaje que nos va a revelar; ni siquiera conocemos si nos hablará en nuestra lengua o en otra bien distinta. El hecho, por lo pronto, calla, y no sabemos aún si tenemos los instrumentos para descifrarlo: es un "enigma", un signo. No pretendemos determinarlo según leyes ya conocidas, sino que esperamos impacientes lo que él, según su propio sentido, quiera sugerir en nosotros. Se trata pues de una actitud de inicial entrega ante el signo; de renuncia a las tablas verificativas adquiridas por el espíritu. Esa serplejidad inicial es una expectativa ante un este libro, espontánea, ineludible del hecho histórico. Esperamos que, en el curso del suceso histórico, aquel signo humano vaya sumando a sus significados propios, que, mientras no se revelen, no podemos aún prever. Así, en el esperar comprensivo, revivimos el hoy e pasado como trascendencia. 2

porque, ante nuestros ojos, el enigma apunta a sus significados propios y se rebasa hacia ellos. En realidad, es nuestra propia transcendencia la que el signo histórico ha despertado. Él ha sido el estímulo, el impulso que ha actualizado determinadas posibilidades significativas nuestras. Es en nosotros dónde el hecho revive, en el seno de nuestro espíritu. Al pasar por nosotros, lo puramente fáctico recobra su transcendencia. Y decimos su transcendencia porque es aquella que él por virtud propia ha despertado; el historiador, en perplejidad y entrega, no imponía el enigma ningún cauce, sino que a él se los pedía. Él sólo completará la dirección que el signo señala, como el mortal que escucha los augurios de un oráculo.

Según la segunda actitud, en cambio, nos acercamos al hecho histórico con una estereotipada lista para abarcarlo. Nos interesa encontrar en él lo que buscamos, no lo que él libremente quiere darnos. El hecho ya no es un enigma con sentido propio aún in cognito, sino un "problema", un conjunto de datos resolubles por despejar según métodos que ya dominamos. Pues el enigma señala a su significado y es él mismo quien lo indica; el problema, en cambio, nada señala; es una masa de hechos que precisan recibir de afuera un sentido; mientras el método científico no despeje la "masa", mientras no encuentre una aplicación al problema dado, no tendrá éste ningún significado. En la historia "enigmática", cada signo tiene su vía propia de potencialización, "adivinamos" su sentido y su método propio de comprensión, no lo "resolvemos". En la historia "problematizada", en cambio, no encontramos más que lo que previamente hemos querido encontrar; no se nos habren significados nuevos, ni nuevas vías de comprensión; sólo se nos presentan aplicaciones concretas y apostaciones particulares en la estructura metódica y sistemática que ya poseemos. Las dos actitudes son

opuestas: la primera supone entrega ante el ser pasado, la segunda dominación; la primera es vidente en su perplejidad, la segunda ciega en su inquisición. Orosco y Terra se colocó frente al problema. La dimensión "espiritual" del Indigenismo se coloca en gran parte al menos frente al enigma.

Pero todo esto tiene una importante consecuencia. El "problema" histórico, una vez resuelto, queda convertido en un punto objeto ante nuestra vista: el hecho está ahí, perfectamente determinado y regulado. Queda, por tanto, definitivamente alejado de mí, como cosa externa entre las cosas (cfr. cap. 3). El "enigma", en cambio, después de indicar su mensaje, vive en nuestro espíritu como dimensión propia de él. Porde debe manifestarse en sus propias posibilidades significativas; y él es tan sólo el movimiento significativo mismo que despierta en nuestro espíritu. El pasado renace en el ser del historiador, incorporado a su existencia, proyectado, como ella, hacia sus posibilidades significativas futuras.

Apropiarse así el Indigenismo el ser del indio; dirigiéndose al pasado y repitiéndolo en su propio espíritu. Apropiarse el ayer significa pues hacerse de su propia realidad, recuperar una dimensión oculta de su propio Yo. Así, el Indigenismo logra por una segunda vía, recapturar lo que a la reflexión se le escapaba. Por la historia enigmática, el ser indígena latente en el espíritu mestizo, se manifiesta en cuanto que el mismo se da sus significaciones propias y revela su íntimo sentido. Mitigase la escisión del propio espíritu. Y aunque la recuperación del Yo no podrá nunca ser completa, lograse descubrir el infinito camino que a ella conduce. Camino, no de la soledad dominadora e inquisitiva sino de la entrega vidente de que hablanos. Por esa entrega, y sólo por ella, se apropia el ser pasado y oculto a quien se entrega. Entrega perpleja y vidente que se apropia el ser a quien dona.

¿qué es ella sino amor? Por el impulso amoroso hacia lo indígena lo respetamos en su enigma; sólo porque precede nuestra entrega, aparece éste como misterio con significado personal. Por eso a la captación del pasado como dimensión de nuestro ser -- deba preceder el cuidado amoroso (supra).

El mestizo-indigenista busca recuperar su ser por un movimiento de dos dimensiones: la acción es la una, el amor la otra. Pero acción y amor, integrados en el mismo movimiento, dan un nombre al impulso que los une: "pasión" es amor expresándose en actividad, es actividad transida de emoción (4) y así como según vemos el movimiento de su acción llevaba al indigenismo -- a postular su propia destrucción, en aras de su reconocimiento futuro; así también en el movimiento apasionado hacia su propio ser, presidiendo por una vívida entrega, logrará el mestizo recuperarse a sí mismo, salvándose de su interior desgarramiento; según la sabia palabra Kierkegaardiana: "el que se pierde en su pasión pierde cosas que el que pierde su pasión"; pues éste, con la pasión, todo lo pierde; aquel, en cambio en su renunciamiento lo recupera todo.

NOTAS AL CASO DEL CAP. 13.

(1) cfr. Samuel Ramos: El perfil del hombre y la cultura en México; ed. Cerebro; México 1938 y Leopoldo Zea: "Un torno a una filosofía americana" en Cuadernos Americanos; num.3; año 1942.

(2) Parece sometido el indio a dos movimientos de renuncia de sí mismo. En la Conquista se manifiesta su ser "externo" como culpable; debió asumir pues esa culpabilidad supraindividual y exterior, destruyéndose como tal pueblo culpable para acceder al pueblo nuevo ya reconciliado (supra p.). Pero su conversión no fué completa. Permaneció en seno del pueblo nuevo lejano, escudado, según lo revelará el "mestizo" (supra p.); nunca acabó por negarse plenamente a sí mismo y nacer a vida nueva. Y, al aparecer como lejano, su antigua mancha parece revivir, revelándose ahora bajo otro aspecto: el de la esclavitud. Esta se manifiesta al considerar al indio en el seno de la comunidad que lo trasciende; como antaño la culpa, el estigma de esclavitud no pertenece a la esfera de su intención sino a su ser efectivo, ante la historia. Por segunda vez, deberá asumir ese ser si quiere salvarse. Lavar la mancha de la esclavitud lo logrará, también ahora, renunciando a sí mismo, destruyéndose en su especificidad de esclavo para advenir a la sociedad nueva en que no existan diferencias de razas. Al asumir lo universal en el proletariado y negarse como indio, no hace más que repetir su movimiento de eradicación y reconciliación con lo supraindividual comunitario, llevándolo a su término.

(3) La clase campesina a que pertenecen la mayoría de los indígenas, es de suyo la clase nueva universal. Ella es la fuente de todos los particularismos y regionalismos y, por sí misma --

no llegaría nunca a la conciencia de una solidaridad humana universal. Para que el indio adquiere conciencia de universalidad y, por tanto, pueda proseguir, su lucha libertaria, debe "pasar" a la clase más universal de la historia: el proletariado. Ese "paso" será una negación de la limitación del indígena a su conciencia y vida regional y particularista, a la vez que una conservación de los valores espirituales del indio que quedarán asumidos por el proletariado. Para sumir la universalidad de lo humano sobre las distinciones de razas, precisa pues renunciar en cierta forma a sí mismo y adquirir la conciencia universalista del proletariado; cosa que logrará al proletarizarse o al dejarse dirigir conscientemente por esta clase.

(4) El carácter "apasionado", según la conocida caracteriología de René Le Senne, se distingue por reunir las dos "potencias" de actividad y emoción. (Traité de Caractériologie; Presses Universitaires de France; Paris 1946.

CONCLUSION

Volvamos por un segundo nuestra vista al camino recorrido. Desde la meta advertimos que la vía cobra una dirección unitaria. Su curso, lento y zigzagueante, se muestra como un proceso dialéctico que apunta hacia una recuperación y apropiación total del indígena.

El Primer Momento, con la Conquista, marca el instante decisivo de la condenación y destrucción del mundo precolombiano. En él, queda lo indígena negado y rechazado, aparece como una realidad destinada a la destrucción. Y sin embargo, aún vivo, todo el universo antecesor subsiste aún, en los vestos de una cultura que caen, día a día, bajo la mano del conquistador o del misionero; aún opera arrastrando a la idolatría y oponiéndose, sólo, a la Buena Nueva. Lo indígena es presente y operante. Y precisamente por su proximidad y eficacia, su negación es más rotunda; por ella, véase condenado al aniquilamiento. Lo indígena aparece como garcano y angulino pero, desde ese mismo instante, se inicia la larga vía que conducirá, a pesar de sus muchas desviaciones, a la recuperación y afirmación definitivas. Porque, desde su conversión, se levanta, sobre el destruido mundo aborigén, la proeza de reconciliación. Por lo pronto, es sólo reconciliación del Nombre nuevo en tanto niega su ayer, pero el día llega en que éste vuelva a posesionarse sobre su mundo perdido.

En el Segundo Momento, lo indígena se aleja sin remedio, ya no lo sentimos como una realidad actual sino que lo reducimos a la historia del pasado remoto; ya no opera sobre nosotros, sino que resulta ineficaz e inofensivo. De garcano se ha vuelto lejang. Este alejamiento podría parecernos su abandono y negación,

ción, pero, lejos de ello, constituye la vía de la recuperación. -- Porque al ponerse a distancia nuestra, queda purificado de su magnitud. Clavijero y Fray Servando pueden ya señalar su revaloración y ésta no tendría efecto si no fuera por la distancia inoperante -- que mantiene al indio. En Bronco, la separación se acusa con mayor fuerza. En él se objetiva definitivamente. Pero sólo gracias a esa muerte queda plenamente purificado de todo vestigio denotativo. En este momento adquiere el indigena valor positivo; y ello no por que lo sintamos próximo, sino precisamente por lo contrario: porque lo mantenemos a distancia. Si el momento anterior parecía lo indigena como cercano y negativo, aparece ahora como lejano y positivo. En Segundo Momento se muestra pues como la total negación -- del primero: estamos en la Antítesis.

El Tercer Momento se levanta sobre esta purificación realizada sobre el pecado lejano. Esto no parece guardar ya ni la sombra del pecado. Es posible entonces iniciar un nuevo movimiento de acercamiento de lo indigena. Si ya presenta valor positivo, no habrá peligro alguno en aproximarlo; su misma positividad nos incita a ello. Pero este movimiento no es un simple y llano retorno al -- Primer Momento. Ahora negamos el Segundo, en tanto convertimos lo indigena de lejano en cercano; pero lo conservamos en tanto mantenemos su valor positivo. No es pues una simple inversión del momento Anterior sino su superación. El Tercer Momento muestra lo indio como cercano y positivo; constituye pues la Síntesis de los dos Momentos anteriores.

Tal es, a grandes rasgos el proceso que sigue el indigenismo. Los tres Momentos marcan puntos indispensables para la recuperación de lo indigena. A pesar de su aparente independencia, cada uno se levanta sobre el anterior y lo supera. Pero ahora es ne

hacer que describamos con detenimiento este proceso que hemos descrito a grandes rasgos. Para ello consideraremos paralelamente tres facetas en la evolución: el movimiento que efectúa el indigenismo, la transformación correspondiente que sufre el ser del indio y el criterio revelante responsable de ella. Aunque, bien entendido, esta división se presenta sólo en beneficio de la exposición. En realidad, las tres facetas se implican necesariamente entre sí y sería imposible separarlas.

Primer Momento: nos parece suficientemente explicitado para volver sobre él.

Segundo Momento: supone, como diríamos un movimiento de alejamiento. Pero este no se realiza de una vez sino en dos etapas sucesivas.

Primera Etapa: (Clavijero, Day Hervando).— Se trata de un alejamiento en el tiempo. Lo indígena se relega a la Historia Antigua de México; lo que permite, según diríamos, su valoración positiva. Correlativamente, el ser indígena se revela como "haber sido", es decir como puro pasado. Pero, eso sí, es un pasado que el criollo reconoce por suyo. Acepta que forma parte de su propia situación colectiva; hasta el grado de que lo enfrenta a Europa como realidad que lo especifica frente a ella. Es pues un pasado propio, en el sentido de que se acepta como constituyente de su situación. Sin embargo su propiedad es imperfecta, supone un primer pasado hacia la impropiedad: Porque al asociarse a lo puramente pasado y no aceptarse como presente, lo indígena se asume sólo como elemento definitivamente superado de la situación; como algo propio pero inactuante su propiedad es pues imperfecta y llega larvado su signo contrario. Gracias a que es puro "haber sido", se revela también como conservable, pero sólo conservable en tanto pasado, en tanto se mantiene a distancia nuestra. Correlativamente, por fin, el criterio que reve

la lo indígena se coloca en la lejanía: la Razón universal. Sin -- embargo se considera esta en tanto utilizada por el criollo. El -- Criollo personalmente juzga, desde su situación aplicando aquel -- criterio. Es pues una Razón propia y personal.

Segunda Etapa (Crozco y Herrera): el alejamiento se acentúa has -- ta llegar a su extremo en todas sus facetas. Sobre el alejamiento -- anterior en el tiempo, se realiza un alejamiento en la situación. Es -- decir que, de hecho, ya no interesa lo indígena como pasado del -- propio historiador; es un mero objeto intercambiable por otro cual -- quiera; el historiador se muestra indiferente ante él; lo conside -- ra en igual nivel que el pasado egipcio o el noruego; todos poseen -- la misma objetividad. Lo indígena es ahora pasado impropio en tan -- to no se asume como elemento de la propia situación. El alejamen -- to es de doble potencia: temporal y situacional; alcanza su extre -- mo. Pero también la positividad alcanza el suyo. El pasado lejano -- e impropio es algo conservable aunque sólo en su total lejanía. -- El historiador "científico", al igual que el arqueólogo, clasifica y -- ordena documentos y piedras; nada debe perderse; todo hay que guar -- darle celosamente. Lo indígena alcanza su límite de conservación y -- purificación. Es totalmente inoperante e inofensivo; tanto, que se -- convierte en plena pasividad ante nosotros, se deja utilizar a -- nuestro grado como instrumento. Su positividad es total; no alber -- ga ningún mal; al igual que cualquier otro objeto. Correlativamente -- el criterio revelante se aleja. Es la misma Razón, pero ahora total -- mente impersonal e improuna, en tanto que el historiador quiere al -- canzar un punto de vista imparcial y distante, abandonando la pro -- pia perspectiva y situación para planear anchamente sobre las co -- sas. En todo este momento se notará que la Razón aparece como la -- luz adecuada para revelar el pasado en tanto puro pasado y, al pro

pio tiempo, para purificarlo de malicia. En ella, en último término, la responsable del alejamiento y cambio de signo de lo indígena.

Tercer Momento: Así como el anterior suponía dos etapas de alejamiento, así también este supone dos etapas correspondientes de acercamiento.

Primera Etapa: (Precursores del Indigenismo Actual): Gracias a la valoración positiva ya realizada, se posibilita una negación de la lejanía. Se efectúa un acercamiento en el tiempo, pero no en la situación. La supresión de la lejanía es aún parcial. Se ve al indio como presente y ya no como pasado. Pero lo consideramos en situación distinta a la nuestra. El "mestizo" no puede abusar del estado de deyección y aislamiento en que se encuentra el indio; su situación es muy otra. Por eso, aunque sea un elemento actual, se sigue viendo como alejado y escindido, como "alteridad". Lo indígena es pues un presente impropio. Sin embargo de este movimiento se conserva la valoración positiva. El indio es conservable hasta el grado de que el "mestizo" necesita de él para sus propios fines. El "mestizo" se alía al indio, lo protege para que éste pueda afirmarlo. Este acercamiento está implicado por una aproximación del criterio revelante que será ahora la acción; pero no la propia, sino la ajena. Se quiere que sea el indio quien reconozca al mestizo y revele en sus actos su carácter. El "mestizo" no quiere hacerse responsable del ser explotado que revela en el indio no asume la acción propia como manifestado real de la explotación ajena; sino que se atiene exclusivamente a que el otro, de hecho revela su sujeción en su comportamiento. Es pues una acción impropia, en el sentido de que no se acepta como respon-

table ni como persona.

Segundo grado: (Indigenismo actual): segundo grado de acercamiento, sobre la aproximación en el tiempo, se efectúa un acercamiento en la situación. El movimiento es total; alcanza su extremo, lo hacen blancos: recuperación, auto-indigenismo - consolidación y valoración, positiva. En aproximación se realiza el considerar al indígena como elemento propio. El indigenismo actual se considera ahora en la misma situación que el indio; lo maneja como elemento de su situación social y de su espíritu mismo. Indica una interiorización de lo indígena, bajo este de ser alteridad para convertirse en elemento del Yo social y personal. Pero al llevar la aproximación al límite, lo indígena se proyecta hacia el futuro. Nos reconocemos en el pasado y presente indio y lo repetimos en nuestro mismo, recordándolo y proyectándolo en el venir. Sólo así puede el pasado llegar a ser plenamente propio sin riesgo de desaparición, por la repetición, lo convertimos en permanente presencia de ser y lo proyectamos al futuro. Lo indígena es el ser actual y futuro propio. Por otra parte se considera como elemento interiorizado, positivo, capaz de reintegrarse ahora a la unidad de nación. El indigenismo actual marcará un paso, se evidencia, en el inicio de esta recuperación total que sólo se realizará plenamente en condiciones de totalidad. Corresponde al criterio revelado de interiorización. Es ahora, el momento y el ser actual, lo que se revela en la conciencia la Razón, confía a constancia de objeto; la acción y el amor se interiorizan al yo. Y al aproximarse la interiorización, la manifestación se realiza en tanto en el ser, acción y amor.

amor (y, por ende, pasión) lo son para entregarnos el presente y el futuro.

Podemos resumir todo el proceso descrito en el siguiente cuadro:

	Movimiento:	Ser indigenista:	Criterio revelante.
Primer Momento:	<u>Cercanía y valoración negativa.</u>	<u>Presente y rechazable.</u>	<u>Providencia.</u>
Segundo Momento:			
Primera Etapa:	<u>Alejanamiento en el tiempo que permite valoración positiva, conservable.</u>	<u>Pasado propio y gracias a ello, conservable.</u>	<u>Razón personal (propia).</u>
Segunda Etapa:	<u>Alejanamiento en la situación que permite valoración positiva.</u>	<u>Pasado impropio y gracias a ello, conservable.</u>	<u>Razón impersonal (impropias).</u>
Tercer Momento:			
Primera Etapa:	<u>Valoración positiva que permite acercamiento en el tiempo.</u>	<u>Conservable y, gracias a ello, presente impropio.</u>	<u>Acción ajena (impropias).</u>
Segunda Etapa:	<u>Valoración positiva que permite acercamiento en la situación.</u>	<u>Conservable y, gracias a ello, presente y futuro propios.</u>	<u>Acción y amor personales (propias).</u>

8 Observaremos en este cuadro que el movimiento dialéctico efectuado por el Indigenista, se aparece en dos procesos correlativos de interiorización. El objeto de la conciencia indigenista se interioriza cada vez más en esta, por la vida ya adélica extremo en el pasado impropio. La interiorización supone dos movimientos: del pasado al futuro y de lo impropio a lo propio; realizados estos, se alcanzará la plena interiorización en la recuperación final. Pero es también interiorización del criterio revelante en la conciencia indigenista, por la misma vía del alejamiento extremo en la razón impersonal, que conducirá a identificar el criterio con la acción y el amor personales y concretos. Así, como final del proceso, la conciencia indigenista, se vuelve sobre sí misma. En - 8

objeto llega a constituirse a ella misma. El indigenismo evoca a una toma de conciencia de sí; que sólo se hizo posible gracias a aquel largo camino.

Ninguna etapa de la conciencia indigenista está cerrada en sí misma. Antes al contrario, en cada una podemos encontrar elementos de las demás más aún, en todas ellas aparecen las mismas categorías fundamentales para captar lo indígena. A pesar de las divergencias y los matices distintos, el ser indige a se revela ante todas con ciertas notas comunes. Trataremos pues de enunciar cuales son las características generales que ofrece al ser indígena a lo largo de las distintas modalidades concienciales que lo manifiestan.

1o.- Lo indígena aparece, ante todo, como una realidad siempre revelada y nunca revelante. Ante él se originan "instancias" europeo, criollo y mestizo; pero él, a su vez, nunca toma ese papel. Providencia, razón, acción, amor, SON OTROS TANTOS criterios que iluminan su ser manifestándolo; pero él no aparece como portador de ninguno de ellos; nunca los utiliza, a su vez, para juzgar al otro. Así, hablamos del indio, lo medimos y juzgamos, pero no nos sentimos ni medidos ni juzgados por él.

Esta característica toma diversos matices según las distintas etapas. Se agudiza en el alejamiento total del indio; tiende a desaparecer, sin lograrlo, en su acercamiento extremo; pero siempre subsiste. En su límite (Orozco y Herrera) aparece el indio como puro objeto, determinado y regulado por nosotros; lo vemos como pura facticidad, sin trasfondo ninguno en su ser. En un paso menos extremo de alejamiento (Clavijero), lo considera-

nos como una especie de masa informe en la que podemos inscribir nuestras posibilidades. Tratamos de leer en él nuestra propia transcendencia. En un primer acercamiento (Precursores) le concedemos capacidad de transcendencia, lo consideramos no ya como objeto-cosa sino como objeto-persona, pero sojuzgamos su autonomía para afirmar la nuestra. Hacemos que el indio es capaz de jugar nos y nos interesa conservar esa capacidad, pero nosotros mismos determinamos cual deba ser, en cada caso, su juicio, marcándole un fin en nuestro propio mundo; así, nos anticipamos a su transcendencia acotándola y determinando desde fuera sus posibilidades. Lo único que nos interesa de su ser no-revelado es que —afirme su ser revelado. En la recuperación, por fin, (Indigenismo actual), lo hacemos nuestro; pero permanece siempre como parte oculta de nuestro ser que tratamos en vano de iluminar con nuestra mirada reflexiva. Aún en nosotros mismos, no es él quien ilumina sino que depende la luz que recibe. El indio puede ahora recuperar su transcendencia, pero sólo en el seno de una transcendencia ajena. Para que pueda jugar y medir, para que pueda rebasarse hacia sus posibilidades, necesita hacerlo en el seno del otro, como parte constitutiva del mestizo en la "recuperación — espiritual", del proletariado en la "recuperación social".

En suma: siempre somos nosotros los que organizamos y constituimos su mundo fuera de él; y nunca sentimos la sensación de que sea él quien constituya y organice nuestro mundo fuera de nosotros. Y si alguna vez llegamos a sentir que nos mira y juzga es porque, ante nuestros ojos ya no aparece como indio.

2o.- Consecuencia inmediata de esto, es que el indio se encuentra sometido, en su realidad misma, a un extraño proceso — Juega y se transforma su ser al pasar de mano en mano. Español,

criollo y mestizo llaman en sus luchas propias al indígena; pero no esperan su respuesta; lo hacen responder según el tono que cada uno busca. El indio queda plasmado en distintas formas según sea el grupo que solicite su ayuda. Está entregado al otro, a su merced. Lo aderezan desde fuera, desde fuera lo arreglan, lo presentan, lo hacen decir discursos y representar papeles. El indio juega en la historia, sin saberlo. Allí arriba, mestizos y criollos arreglan sus papeles, distribuyen su actuación, su situación histórica; lo nombran su aliado enemigo; mientras el indio, indiferente, ignorante de su propio proceso, sigue laborando tranquilamente allá abajo. En su suelo no se ha preocupado quizás nunca por jugar algún papel histórico, pero arriba, dónde se determina su actuación, dónde su situación se computa y se estatuyen sus propósitos, todo lo ha representado. Así fue como resultó enemigo del español a la luz de la Providencia, aliado del criollo a la luz de la historia, del mestizo a la luz de la sociología. El indio se encuentra envuelto por un mundo que lo acosa; lo abuelve o lo acusa y determina su suerte sin que él lo sepa. Y nunca puede él mismo acceder a los ojos que lo miden, a los jueces que lo salvan o condenan. Para hacer llegar hasta ellos su opinión o voluntad, su confesión o su alegato, sólo tiene un intermediario: el mestizo. Él es el único que puede ir más allá de escucharlo. Pero si quiere, de una vez, fijar aquel mundo que lo juzga y envuelve entre sus mallas, si quiere escapar al proceso que lo acosa y encararse con sus jueces, sólo le queda una vía: renunciar a así mismo; dejar de ser indio para asumir el papel de un miembro en aquel mismo mundo que lo acosa; convertirse al occidental y al mestizo.

30.- Lo indígena aparece también como una realidad en la que puede reconocerse, sin que por ello deje de ser dis-

tinta de mí. Es como la superficie de un estanque -turbio a veces límpido otras- pero que siempre no permite encontrar el esbozo de mi propia figura. Lo que busco ver en su superficie es mi propia capacidad de libertad y trascendencia; aunque la manifestación de este intento variará con cada caso. En Clavijero leeré en el inicio la ruptura de mi enajenación por el otro y la liberación del juicio condenatorio ajeno; en los Precursores del Indigenismo actual veré mi reconocimiento como fin autónomo; en los Indigenistas contemporáneos, descubriré mi propio ser pasado y oculto que renace y se recrea hacia el futuro.

De ahí que, a veces, se no aparezca como anuncio de mi propio advenir y como indicación de mi proyecto. Proyecto de mi señorío sobre el otro (Precursores...) o, a la inversa, proyecto de liberación ante quien me juzga (Clavijero, Reservando, Indigenismo Actual). Porque en él no hago sino reconocermé a mí mismo como fuera de mí mismo. Es el como un espejo en que, mágicamente puedo verme proyectándose ya en el futuro.

40.- En otras ocasiones, puede también aparecer lo indígena como una realidad que me da consistencia. El indio se sustantifica y se distingue. Esto se realiza al oponer a la reflexión lúcida una realidad que la rebasa y que no se deja iluminar totalmente. La reflexión que trato de captarla surge a provenir del otro, y en ese caso, lo indígena aparece como aquella realidad que me especifica frente a él (Clavijero); o bien puede tratarse de mi propia reflexión, en cuyo caso, aparece lo indio como realidad oculta que me individualiza (Indigenismo actual).

50.- Por fin, se revela el ser indígena, como una realidad de doble fondo. No es objeto puro, facticidad simple (salvo en el caso de Orozco), pero tampoco es trascendencia reconocida. Es -

objeto fctico a la vez que capacidad de trascendencia nunca reali-
zada. De ah que aparezca siempre -cuando lo juzgamos y determina-
mos- como disfrazado y oculto. Nos percatamos de que nunca lo cap-
tamos en su propio ser, de que siempre se nos escapa en algo. De -
ahí también que su mundo se revele -tan anudado- en una doble di-
mensión: en tanto determinado desde fuera y en tanto capaz de signi-
ficados propios. De ahí que, ante él, nos sintamos estridos a la vez
que atemorizados; no porque nos sepamos determinados o dominados --
(enajenados) por él, sino porque presentimos que, en su fondo, más
atrás de todos nuestros juicios y lecturas, se alberga una realidad
oculta y misteriosa que no podemos alcanzar. En la conciencia de --
ese trasfondo permanente de su ser, se levantan todas esas descrip-
ciones de su realidad como conflicto y choque entre lo personal y li-
bre de su ser y lo que de él se muestra ante la historia (Sabagán,-
Indiferentismo Actual etc.). Porque siempre, por más que lo ilumine-
mos con nuestras categorías concienenciales, permanece un sentido ---
personal, desconocido y no realizado en la superficie que muestra -
ante nosotros: su capacidad de trascendencia.

INDICE--GENERAL.

INTRODUCCION.

PRIMERO MOMENTO: LO INDIGENA MANIPULADO
POR LA PROVICENCIA.

Cap. 1.- Hernán Cortés.
1) El descubridor de secretos. 2) La valoración del
Humanista. 3).- La valoración del caballero medieval.
4) La nueva sociedad. 5) La misión económica del nue-
vo imperio.

Cap. 2.- Fray Bernardino de Sahagún.

I.- Perfil sobrenatural de América.
1) En punto de ser poder de Satán. 2) Caída y con-
versión de un continente.

II.- Perfil natural de América.
3) El hombre caído y su civilización. 4) Teolo-
gía natural.

III.- La actitud práctica.
5) Los dos polos de la perspectiva. 6) Des-
trucción o adaptación.

Cap. 3.- Lo indígena como elemento trágico.

SEGUNDO MOMENTO: LO INDIGENA MANIPULADO
POR LA ACCIÓN DEL INDIGENA.

Cap. 4.- Francisco Javier Clavijero.
1) Rebelión contra la reina Agustina. 2) La histo-
ria Mexica, ejemplo clásico. 3) Orígenes y fines de
la historia mexicana. 4) El indio y su cultura. 5) La
relación del indio.

Cap. 5.- Lo indígena como realidad específica que se libera
de la "instancia" ajena (primer aspecto).

Cap. 6.- Fray Servando Teresa de Mier.
1) Metamorfosis del mundo indígena. 2) Liberación
radical de América.

Cap. 7.- Lo indígena como realidad específica que se libera
de la "instancia" ajena (segundo aspecto).

Cap. 8.- Manuel Orozco y Berra
1) Método generalizador. 2) Historia frente a -
Revelación. 3) Imagen real de un pueblo muerto. 4)
Espectáculo de una cultura objetiva. 5) Nacionalis-
mo y mundo indígena.

Cap. 9.- Lo indígena como cosa-objeto que determina. . . .

VERÓNICA ROYALDO: LO INDIGENA MANIFIESTADO
POR LA ACCIÓN Y EL AMOR.

Cap. 10.- Precursores del Indigenismo actual.
1) El indio como problema social. 2) El punto-
de vista del "mestizo". 3) occidentalización del-
indio.

Cap. 11.- El indígena como el Otro por quien me reconoz-
co.

Cap. 12.- El Indigenismo actual.

I) La paradoja del Indigenismo.

II) recuperación social del indígena.
1) antinomia entre culturas. 2) Situación
y vocación del mestizo indigenista. 3) La
historia pendiente del futuro.

III).- Recuperación espiritual del indígena.

Cap. 13.- Lo indígena como principio oculto de mi Yo que
recupero en la pasión.

CONCLUSION.

