

SOBRE LOS FUNDAMENTOS DE LA IDENTIDAD NACIONAL MEXICANA CONTEMPORÁNEA: LOS DEBATES EN TORNO AL MESTIZAJE *

Michel Bertrand **

Resumen

A partir del siglo XVI, la América ibérica se construyó en base al establecimiento de un sistema social segregativo que yuxtaponía dos entidades étnicas: las llamadas Repúblicas de Indios y de Españoles. Los mestizos o los mulatos, a pesar de gozar de la libertad, no se beneficiaban de ninguna existencia legal. En México, si la independencia llegó a derrumbar dicho edificio jurídico colonial, ello no significó en la práctica social la desaparición de las fronteras socio-raciales establecidas desde siglos atrás, pero sí favoreció, a lo largo del siglo XIX, un debate en torno a la conformación de la nueva nación surgida de la independencia política, obligando a pensar el mestizaje. Con la Revolución, esta reflexión desembocó en una exaltación de dicha realidad mestiza, proceso en el cual la obra de José Vasconcelos, muy especialmente *La Raza Cósmica*, marcó un verdadero hito.

Palabras clave: mestizaje - indigenismo - identidad nacional - México

Abstract

From 16th to 19th century, *Ibero America* was constructed on the basis of the establishment of a segregative social system juxtaposed to two identified ethnic organizations: the so called Indians Republic and the Spaniards one. All those that were not framed within these legal borders, «mestizos» or «mulatos», in spite of enjoying the freedom, did not benefits of any legal existence. In Mexico, if independence got to collapse this colonial legal building, by the way quickly disconnected of all reality, it actually did not mean the disappearance of the established partner-racial borders from centuries back. Nevertheless, the independence favored, throughout 19th century, a debate around the conformation of the new nation, forcing to think the miscegenation. With the Revolution, this debate ended with an apotheosis of this racially mixed reality, process in which the work of José Vasconcelos, very specially *La Raza Cósmica* (*Cosmic Race*), marked a true landmark.

Key words: miscegenation - indigenism - national identity - Mexico

* Una primera versión oral de este texto ha sido presentada en el Coloquio Internacional «Passer, dépasser les frontières» organizado en Toulouse en mayo de 2004 bajo el título «Penser le métissage au Mexique». El texto escrito se beneficia de las discusiones a las cuales dicha presentación dio lugar.

** Université de Toulouse II. Dirección postal: Maison de la Recherche, FRAMESPA-UMR 5135 Bureau A-310 5, Allées Antonio Machado F-31058 Toulouse Cedex 1, Francia. Correo-e: mbertran@univ-tlse2.fr

Entre los interrogantes que carcomen las conciencias de los latinoamericanos, como lo demuestra hace mucho tiempo su abundante y rica producción literaria y filosófica, el de la identidad ocupa un lugar central. El tradicional «¿quiénes somos?», lejos de ser un interrogante exclusivamente latinoamericano, ha adquirido en el subcontinente un contenido existencial extremadamente exagerado, por no decir cansador. Más bien, a pesar de la abundancia de páginas que han intentado esclarecer este tema hasta el día de hoy, lejos está de ser zanjado de manera definitiva y mucho menos satisfactoria, incluso para los mismos latinoamericanos.¹

En efecto, hoy, en los albores del siglo XXI, cuando los latinoamericanos tratan de definir su identidad, gran parte de ellos se piensan a sí mismos casi naturalmente como mestizos o, más bien, en relación al fenómeno del mestizaje. De hecho, en América Latina se ha hecho corriente distinguir tres grandes conjuntos étnico-geográficos que se yuxtaponen para componer el conjunto del subcontinente. El primero estaría constituido por una «América Latina blanca» –por decirlo de la manera más sencilla posible, la del cono sur– donde, por todo un conjunto de razones que no vienen al caso desarrollar aquí,² el mestizaje representa más bien una realidad marginal. Esta sería la América de las grandes oleadas migratorias del siglo XIX que acogió en una treintena de años, entre fines del siglo XIX y comienzos del XX, a una decena de millones de hombres, mujeres y niños provenientes de las regiones más pobres de Europa central y sobre todo meridional. Un segundo subconjunto corresponde a las «Américas negras»,³ centrado en las Antillas, abierto a los espacios costeros del subcontinente, tanto atlánticos como pacíficos, donde la realidad del mestizaje no llegó a minar la fuerza de las raíces africanas. La unidad de esta América se forja en la común y temprana adopción del modelo económico de plantación en base al sistema de explotación de la mano de obra esclava. El último subconjunto responde a la existencia de una «Indo-América», coincidente con las altas tierras del oeste del subcontinente, desde las altas mesetas del Anahuac hasta las cimas de los Andes meridionales. Corresponde a zonas de fuerte concentración de poblaciones amerindias antes de la catástrofe demográfica del siglo XVI, que había atraído, desde los comienzos del Imperio Castellano, la colonización de población. Bajo el marco de un sistema colonial hispánico que buscó, desde sus inicios, imponer una segregación fundada en los orígenes étnicos,⁴ estas regiones estuvieron sometidas a un fuerte y temprano proceso de mestización.

¹ En México, este debate sobre la identidad, ya sea que se trate de su definición «nacional» como al contrario de su contenido «étnico», ha tenido un resurgimiento desde la irrupción del EZLN en el terreno político-militar a raíz de la revuelta de Chiapas ocurrida el 1° de enero de 1994.

² Estas, primero, se relacionan con la debilidad demográfica de las poblaciones amerindias, puesta en evidencia, para esta región del continente desde el siglo XVI, por la «Escuela de Berkeley» en los años '50. También tienen que ver con el nivel de desarrollo y tipo de organización social de dichas poblaciones semi-nómadas –fundado en base a jefaturas que las reagrupaban así como con el establecimiento, a fines del siglo XIX, de una «frontera» estilo «turneriana».

³ Para retomar el título del libro que contribuyó de manera decisiva al descubrimiento de esta realidad, Roger Bastide, *Les Amériques noires. Les civilisations africains dans le Nouveau Monde*, [1967], París, L'Harmattan, 1996.

⁴ El religioso dominicano Bartolomé de Las Casas concibió, en efecto, a partir de los años 1520, un sistema colonial que protegería al Indio del «mal ejemplo» de los colonos. Después de una quincena de años de esfuerzos, llegó a convencer a las autoridades, primero españolas y luego coloniales, de «intentar la experiencia» en una región rebelde de la capitánía general de Guatemala. Su inmediato éxito persuadió

Sin ser totalmente satisfactoria –¿dónde ubicar en efecto a Brasil, verdadero país-continente, que no se integra fácilmente a esta tripartición o, mejor dicho, que esta tripartición atraviesa? – esta distinción entre las tres Américas y sobre todo la identificación de una «indo-América», diferente a la de los otros dos conjuntos, pone en evidencia un fenómeno demográfico y cultural muy importante para las Altas tierras americanas: claramente, la de una profunda mezcla entre los componentes de la población amerindia y europea de estas regiones.

La identificación contemporánea de una América mestiza, y en cierta manera su aceptación, es el fruto de un lento proceso intelectual que se puso en movimiento desde el siglo XVI, es decir, simultáneamente al establecimiento del sistema colonial que acompañó, suscitó y favoreció a su vez, aunque prohibiéndolo, este mestizaje. Sin embargo, este proceso tan prematuro no alcanzó sino tardíamente su reconocimiento, su aceptación e, *in fine*, su reivindicación. En efecto, no hay que olvidar que, particularmente en el imperio español, la idea misma de mestizaje ha sido largo tiempo negada. Ella contravenía completamente el ideal social impuesto por el colonizador, el de una estricta segregación fundada en la yuxtaposición de dos entidades étnicas únicas que disponían de una existencia legal bajo el marco colonial: la *república de Indios* y la *república de Españoles*.⁵ En el sistema colonial español, las «fronteras» que separaban a estas dos entidades étnicas que se cruzaban en el cotidiano, encubrían, en principio, un contenido jurídico que expresaba la fuerza y la persistencia de las barreras mentales forjadas bajo el marco de la Reconquista y traducidas en términos de exaltación de la pureza de sangre, cuya vigencia se conocía bien en la España de entonces.⁶

Por lo tanto, la realidad del traspasamiento de estas fronteras, tanto jurídicas como culturales, es confirmada desde el momento mismo del establecimiento del sistema colonial, como lo testimonia la demografía colonial y el crecimiento del componente mestizo en la población. Simultáneamente, todo era hecho para volver invisibles y transparentes, a estos mestizos privados oficialmente de todo derecho y de todo estatus. Si la independencia, a comienzos del siglo XIX, significó el abandono de la negación jurídica de una realidad humana, no fue sino muy lentamente que fue reconsiderada la «frontera cultural» que separaba a los grupos que se consideraban étnicamente «puros» de las poblaciones mestizas. Son las etapas de este proceso intelectual, de «traspasamiento de las fronteras» y de legitimación del mestizaje, las que van a permitir, progresivamente en América Latina, «pensar el mestizaje», y que serán reconstruidas aquí, especialmente

a la Corona de generalizar el sistema con la proclamación de las Leyes Nuevas en 1542-1543, bajo cuyo origen surgió el modo de organización de la sociedad indígena colonial. André Saint-Lu, *La Vera Paz. Esprit évangélique et colonisation*, París, 1968.

⁵ Sobre los fundamentos de este principio segregativo estructurante de la sociedad colonial hispánica, ver Jean-Paul Zuñiga, «La voix du sang: du métis au métissage en Amérique espagnole», *Annales. Histoire Sciences Sociales*, N° 2, marzo-abril de 1999, pp. 425-452. Esta realidad segregativa es sin duda matizada para el caso de Brasil como lo ha puesto en evidencia, desde hace largo tiempo, el antropólogo brasileño Gilberto Freyre, *Maîtres et esclaves. La formation de la société brésilienne*. [1933]. París, Gallimard, 1952. Esto no impide el difícil surgimiento de la aceptación de la negrura en Brasil como lo muestra Richard Marin, «Du silence à la science. L'apparition de l'afro-brésilien dans le champ des sciences sociales», en M. Bertrand y R. Marin, *Ecrire l'histoire de l'Amérique latine, XIXème-XXème siècles*, París, CNRS Editions, 2001, pp. 131-153.

⁶ Bartolomé Bennassar, *Un siècle d'or espagnol*, París, Robert Laffont, col. «Les Hommes et l'Histoire», 1982.

para el caso de México, una vez adquirida su independencia. Esta reflexión se organizará alrededor de dos puntos centrales. En un primer momento, tomaremos en cuenta los debates y los combates que suscitó esta cuestión del mestizaje a lo largo del siglo XIX, es decir, en un momento donde precisamente los intelectuales mexicanos intentaban dar un contenido o para decirlo de otra manera inventar o imaginar una comunidad nacional en formación.⁷ En un segundo momento, consideraremos el proceso surgido con la Revolución Mexicana y que desembocó en la proclamación de la abolición de las fronteras étnicas heredadas de la colonización. Es claramente sobre ella que se fundó la identidad mexicana contemporánea construida con la Revolución y que, en los comienzos de este milenio, tiende a mostrar sus límites, particularmente a través de la contestación surgida desde el neo-zapatismo.

Debates y combates en torno al mestizaje

La independencia significó el abandono del esquema de organización social impuesto desde el siglo XVI. Sin embargo, y al mismo tiempo, los fundamentos mismos de la sociedad mexicana quedaron esencialmente iguales. Si las fronteras raciales desaparecieron con la caída del Antiguo Régimen jurídico, la «pigmentocracia», asociada al modelo colonial, quedó como una realidad omnipresente de la vida social. Tal permanencia no deja de generar interrogantes en el historiador, respecto de los contenidos que es necesario asociar al proceso de las independencias. La continuidad observada se alimentaba, en efecto, de dos fuentes intelectuales opuestas —el pensamiento conservador y el pensamiento liberal— pero, *in fine* y sobre esta cuestión, no exentas de superposiciones inesperadas y al mismo tiempo complementarias.⁸

El pensamiento político conservador se impuso con la independencia. Aunque fuera una parte activa de la ruptura que desembocó en la independencia, al menos no rehusó de ver proyectada en otros aspectos de la vida colectiva nacional la ruptura adquirida en el campo estrictamente político. En especial, en lo que a lo social se refiere, preconizaba el mantenimiento de la yuxtaposición de los grupos socio-étnicos que componían el mundo colonial sin dejar de deplorar la ausencia de homogeneidad racial en el país. Además, en esta heterogeneidad, no podía dejar de verse a una de las principales causas de la debilidad del estado y del desorden general del país. Tales prolegómenos les permitía justificar su aspiración a la existencia de un poder fuerte, construido de hecho sobre la base del modelo colonial, del cual surgió, además, la tentativa imperial llevada a cabo por Agustín de Iturbide: el nuevo emperador se convirtió en el garante de la preponderancia de los grupos sociales dominantes y minoritarios frente a las masas, fuesen ellas indias o mestizas.

⁷ Para retomar el concepto forjado por Benedict Anderson, *Imagined Communities*, 1993.

⁸ Sobre esta ausencia de enfrentamiento teórico entre dos cuerpos de doctrina claramente establecidos, a pesar de una rivalidad política constante entre liberales y conservadores latinoamericanos, ver J. M. Lemogodeuc (coord.), *L'Amérique hispanique au XXème siècle. Identités, cultures et sociétés*, Paris, PUF, 1997, 1^{re} parte, «La quête identitaire», pp. 3-21. Para el contexto político de este período, se puede remitir a T. Halperin Donghi, *Histoire contemporaine de l'Amérique latine*, Paris, Payot, col. «Le regard sur l'histoire», 1972 y P. Riado, *L'Amérique latine de 1870 à nos jours*, Paris, Masson, col. «Un siècle d'histoire», 1980.

Entre los pensadores que adhirieron a esta visión de la sociedad en el nuevo Estado independiente, se encontraba Lucas Alamán, uno de los principales historiadores mexicanos de la primera mitad del siglo XIX, convertido en uno de los referentes esenciales de este pensamiento conservador mexicano. En una obra particularmente abundante, denunciaba el arraigo de los clivajes raciales en el país calificándolos de «distinciones ofensivas».⁹ Comparando la situación mexicana con la del gran vecino septentrional, señalaba la distinción radical con la nación estadounidense en formación, a saber la ausencia de homogeneidad de la nación mexicana exclamando:

En países que carecen de homogeneidad en la masa de su población, y que por esto, más bien que una nación, son una reunión de naciones de diferente origen.¹⁰

Ahondando esta comparación, constataba que a diferencia de los Estados Unidos, la dominación de un grupo étnico sobre los otros no estaba, en México, inscrita en la ley. En fin, y con el propósito de evitar cualquier enfrentamiento que resultara en un riesgo de exterminio de un grupo sobre otro, tal y como los trágicos sucesos de Santo Domingo venían mostrando a la manera de verdadero contraejemplo, concluía sobre la necesidad de un poder supremo fuerte, concebido en base al modelo del poder real colonial. Según su punto de vista, este poder habría tenido por misión contemplar a todos los grupos socio-étnicos con la misma benevolencia y sobre todo asumir la obligación de proteger a los más débiles. Sin decirlo expresamente, lo que el historiador conservador expresaba no era otra cosa que la perpetuación intelectual de la segregación y de las fronteras étnicas como condición necesaria para vivir juntos en la futura nación y, sobre todo, como garante de la superioridad de la fracción europea, descendiente de los conquistadores. Conforme a la tradición hispánica a la cual él se refería, fundaba esta cohabitación en el otorgamiento de *fueros*, es decir de libertades y de privilegios específicos a cada uno de los componentes nacionales con la idea de dotar a estas fronteras étnico-sociales de una base jurídica sólida.¹¹

El proyecto conservador, frustrado con la caída del primer imperio y la proclamación de la República Mexicana, fue final y definitivamente marginado en México con la victoria liberal de Benito Juárez en 1854, ya que los herederos de éste último lograron permanecer en el poder hasta 1910, bajo el marco del Porfiriato. La derrota conservadora abrió pues paso al pensamiento liberal y positivista que construyó y propuso un nuevo proyecto de nación para México, radicalmente diferente del precedente.

Dicho pensamiento liberal dista de ser una especificidad mexicana del siglo XIX.¹² Sin embargo, en este país, se encarna a través de aquellos a quienes se atribuyó el califi-

⁹ Afirmaba: «No hay distinción más ofensiva en la sociedad que la que nace del origen de las personas». Lucas Alamán, *Semblanzas e idearios*, México, Ediciones de la UNAM, Biblioteca del Estudiante Universitario, 1939, p. 174.

¹⁰ *Ibid.*, p. 175.

¹¹ Es este proyecto aquí resumido el que desarrolla en la parte «Ideario» de su obra, *Ibid.*, pp. 175-177.

¹² El liberalismo en América Latina se basó en algunos temas esenciales que consideró fundamentales para la transformación de una América prisionera de su pasado colonial y religioso. Entre ellos, el racionalismo filosófico heredado del Siglo de las Luces y que ocupa un lugar central, obrando sobre el anticlericalismo. A ello hay que agregar una visión inspirada en el pragmatismo anglo-sajón que da un lugar preponderante al progreso técnico e industrial.

cativo de *científicos*, versión mexicana de la conjunción entre liberalismo, positivismo y cientificismo. Discípulos de Augusto Comte, estos positivistas latinoamericanos se preocuparon antes que nada de traducir en la acción política los principios de su teoría, coincidiendo entonces, frecuentemente, con las líneas expresadas por los propios liberales. Rechazaban, al igual que estos últimos, el poder de la Iglesia católica heredada del sistema colonial, defendiendo la necesidad de laicización de la vida pública. De la misma manera, concebían como ellos que el progreso científico y tecnológico condicionaba todo desarrollo económico. En fin, según ellos, la libertad constituía la piedra angular de este desarrollo, convirtiendo al mercado en la condición necesaria para este crecimiento. En este sentido, todas las reglas heredadas del sistema colonial, que tenían por objeto proteger a los individuos más débiles insertándolos en estructuras colectivas –familias extendidas sometidas a la autoridad patriarcal, comunidades controladas por los ancianos, corporaciones sujetas a la autoridad de los maestros...–, constituían, para ellos, vestigios que era necesario hacer desaparecer. Aspiraban, en efecto, a abrir, por no decir abatir, lo más posible aquellas grandes barreras concebidas como protectoras durante la época colonial. Esto debía permitir la constitución de un verdadero mercado a escala nacional y, más allá, permitir a América Latina, aislada durante tres siglos bajo el amparo de un monopolio ibérico impuesto a la fuerza, participar del movimiento de progreso y crecimiento venido de Europa. En América Latina, la filosofía positivista se transformó en una verdadera religión del progreso, en la cual la ciencia se convirtió en su elemento organizador y la divisa que la identificó puede resumirse en dos palabras: «Orden y progreso».¹³

Se comprende en qué medida tal discurso, tal proyecto nacional, se identificaba idealmente con los intereses de las burguesías latinoamericanas. De forma que, en América Latina, vino a combinarse, sin grandes dificultades, con los discursos profundamente reaccionarios que buscaban justificar el orden de las cosas y, en especial, las desigualdades sociales. Es así como, bajo la apariencia de discursos científicos, particularmente aquellos inspirados en la antropología física, fundamentada en la antropometría y la frenología, entonces triunfantes en la ciencia europea, se observa en ellos un desplazamiento de las desigualdades económicas hacia el campo de lo social; justificando o explicando estas últimas a partir de los rasgos raciales. Este pensamiento, que se apoyaba en las teorías raciales del Conde Arthur de Gobineau o aún más sobre las de Gustave Le Bon o Georges Vacher de Lapouge,¹⁴ tuvo en América Latina una importante repercusión.¹⁵ Las conclusiones a las cuales llegaba ponía en relación la parte de las «razas» consideradas inferiores en el proceso de mestizaje con los retrasos, debilidades y males que sufría el subcontinente. Defendía la necesidad de contribuir, vía la inmigración masiva de poblaciones europeas y un intenso mestizaje, al necesario blanqueamiento de la raza. Finalmente, asociaba este proceso propiamente racial, a una suerte de darwinismo social y étnico que, si se dejaba actuar sin impedimentos, debía asegurar el triunfo de los componentes raciales naturalmente más poderosos.

¹³ Esta divisa se convirtió además en la que eligió la joven República del Brasil para identificarse luego de su proclamación en 1889 y ha llegado hasta nuestros días.

¹⁴ Pierre André Tagueiff, *La couleur et le sang. Doctrines racistes à la française*, Paris, Editions Mille et Une Nuits, 1998.

¹⁵ Es el caso claramente de Brasil, Richard Marin, «Du silence à la science...», *op. cit.*

Se comprende pues, en qué medida este pensamiento liberal y cientificista, aunque fundado en presupuestos totalmente contrarios a los del pensamiento conservador, al momento de concebir una identidad nacional desembocó, sin embargo, en conclusiones cercanas e incluso similares a las de éste. Partiendo del principio de la igualdad de los hombres anunciado por el Siglo de las Luces, cuando no de las razas, rechazaba toda idea de protección respecto a un grupo étnico cualquiera, actitud que a sus ojos contribuía a frenar la acción del principio fundador de la libertad. A la inversa de los conservadores, rechazaba el principio de los *fueros* asimilables a los «privilegios» y, por lo tanto, contrarios al principio de la igualdad. Concebía el encierro del Indio en su estatus colonial como un verdadero obstáculo al progreso humano: para el pensamiento liberal, las fronteras jurídicas construidas alrededor del Indio tenían, sobre todo, por finalidad mantenerlo en su atraso y aislamiento.¹⁶ Por el contrario, imaginaba la necesaria promoción del indio y el progreso, del cual se beneficiaría, gracias a su integración y fusión en el universo de los Blancos. Y si bien en México este fenómeno migratorio jamás representó oleadas comparables a las que conoció Brasil en la misma época, o Argentina unos lustros más tarde, acompañaba este proyecto de aliento a la inmigración europea con una perspectiva asumida de blanqueamiento de la raza. La desaparición de las barreras étnicas, heredadas de la colonización y mantenidas por los conservadores debía permitir, por un proceso de asimilación e identificación con el dominante, el inevitable triunfo del modelo cultural europeo, juzgado superior, ya que era considerado como el único realmente portador de la «civilización» frente a la «barbarie», heredada del componente propiamente americano.¹⁷ En esta perspectiva liberal y positivista, las élites identificaban el futuro de sus países a semejanza del modelo europeo: según su punto de vista, éste constituía la única referencia aceptable en la época, al punto que, como lo escribe justamente Carlos Fuentes a propósito de México, estas élites gustaban de pensarse ellas mismas como europeas, cuando no francesas.¹⁸ Sin embargo, esta representación estuvo lejos de ser una especificidad mexicana, más bien fue una visión compartida por las élites de todas las sociedades del siglo XIX latinoamericano. Ella se expresa, en efecto, desde el norte al sur de América Latina, si bien en ciertos países, como Argentina, Brasil o México, adquirió mayor volumen y amplitud en relación a una vida cultural más intensa. Es decir, en todas partes, las élites apostaron a que América Latina introdujera la civilización identificada con el mundo blanco.

El surgimiento del modelo de civilización europea en América Latina fue tan fuerte y la alternativa «civilización/barbarie», concebida por el liberal Domingo Faustino Sarmiento, tan restrictiva y esquemática, que suscitó un profundo y vivo debate a lo largo de

¹⁶ Esta visión de las cosas se expresa, desde antes de la independencia, entre varios de los precursores de este pensamiento liberal del siglo XIX. Se puede citar el caso del canónigo Abad y Queipo, miembro del cabildo de la Catedral de Valladolid, en Michoacán, antes de convertirse en su obispo, quien lo expresa muy claramente en un informe dirigido a la Corona en 1799. Manuel Abad y Queipo, *Colección de los escritos más importantes que en diferentes épocas dirigió al gobierno...*, México, CONACULTA, col. «Cien. de México», 1994.

¹⁷ Este viejo debate latinoamericano fue, de alguna manera, inaugurado por Domingo Faustino Sarmiento con la publicación de su novela *Facundo* en 1845. El mismo fue después retomado por varios pensadores del subcontinente al punto de devenir en uno de esos *topoi* retomado regularmente al momento de reflexionar sobre la identidad latinoamericana.

¹⁸ Carlos Fuentes, *El espejo enterrado*, México, FCE, 1992.

la segunda mitad del siglo XIX. Otros intelectuales se propusieron regresar a la cuestión central planteada por el escritor argentino relativa a los orígenes de la barbarie: en la mirada hacia el pasado, tanto colonial como independiente, ¿de qué lado se encontraba, en efecto, esta barbarie? El surgimiento de estas voces discordantes se encarnó, claramente, en la respuesta ofrecida a D. F. Sarmiento por otro escritor argentino, el autor del *Martín Fierro*, José Hernández.¹⁹ A la inversa de su predecesor y enemigo íntimo, contribuyó a fundar y exaltar el mito del gaucho en tanto que expresión de la vieja cultura rural de la Pampa, incluso cuando ella misma, en ese fin de siglo, se encontraba en proceso de desaparición. En particular, exaltaba los fundamentos estabilizadores de la sociedad argentina, ya sea que se tratara del orden familiar patriarcal, de la sumisión a la religión o incluso del rechazo a la modernización económica y social deshumanizante. El propósito del autor era abiertamente político, como lo testimonia en el prefacio de la primera edición. Afirmaba querer denunciar los abusos y malestares de los cuales era víctima la clase de los desheredados del país, esforzándose, para ello, en describir sus costumbres, sus trabajos, sus vicios y sus virtudes. En esta segunda visión, propiamente *costumbrista*, la importación de la modernidad occidental, impuesta por el Estado liberal, aparecía claramente como causante de la ruptura de los lazos tradicionales de la sociedad rural y del vaciamiento de su contenido. En este sentido, si bien había «barbarie», ella era, fundamentalmente, exógena, proveniente explícitamente del «progreso», o sea, del modelo europeo impuesto por la fuerza por la autoridad política liberal. Incluso más, estos contemporizadores del modelo europeo llegaron a reivindicar la «barbarie» endógena que podía albergar la cultura tradicional para constituir la en uno de los fundamentos de la identidad latinoamericana. Rechazando la dependencia, *vis-à-vis* de la Europa triunfante, afirmaban la necesidad de reencontrar los fundamentos propios de la civilización latinoamericana para asentar su originalidad.

Este tipo de debate, propiamente argentino, pero que se encuentra en muchos otros países de América Latina,²⁰ quería responder tanto a las aspiraciones y sueños liberales como a la percepción de la civilización europea, en todos sus pormenores, como la única fuente de la cual el subcontinente debía alimentarse. Incitaba a encontrar las raíces de lo que constituía la especificidad de la identidad latinoamericana, reenviándola a sus hondos orígenes, tanto indios como negros, y no sólo europeos. Esta profunda corriente de pensamiento, que tomó formas variadas y a veces contradictorias, recorrió toda América Latina a fines del siglo XIX. Reagrupada por los especialistas bajo el término genérico de «modernismo», exaltaba el mestizaje y reivindicaba la abolición de las fronteras étnicas aún en vigencia un siglo después de la proclamación de las independencias.

¹⁹ José Hernández, *El gaucho Martín Fierro*, [1872], Buenos Aires, 1948.

²⁰ Esta corriente literaria *costumbrista*, teñida a menudo de romanticismo y fuertemente naturalista, se encuentra en el México del siglo XIX en el que Ignacio Manuel Altamirano puede ser considerado su principal representante. Abogado de profesión, tomó parte activa en la lucha contra Maximiliano. A partir de 1867 se convirtió en uno de los principales representantes de una corriente literaria nacionalista, incitando a encontrar en la literatura «el color local, el lenguaje, las costumbres que [nos] son propias». Su principal novela, *El Zarco*, publicada luego de su muerte en 1901, pone en escena a un héroe que rompe totalmente con el modelo romántico de la literatura europea buscando expresar «lo mexicano».

La abolición de las fronteras étnicas

En México, la afirmación de esta nueva forma de expresión coincidió con la crisis revolucionaria iniciada en 1910. En el campo intelectual y cultural se abre paso la aspiración a romper con el peso del modelo cultural anterior, rechazando la referencia europea predominante, lo cual se expresa, muy especialmente, con el surgimiento de la llamada «generación de 1910». Esta última reagrupó a un conjunto de intelectuales –Alfonso Reyes, Alfonso Caso, Luis Cabrera y José Vasconcelos, entre otros– quienes participaron de la fundación de un lugar de encuentro y debate devenido después famoso, el *Ateneo de la Juventud*, llamado más tarde *Ateneo de México*. Unos y otros habrían podido hacer suya esta frase del pensador brasileño Oswaldo de Andrade que escribía, a propósito de la situación de América Latina a comienzos del siglo XX:

*L'indépendance n'est pas seulement indépendance politique mais surtout indépendance mentale.*²¹

Su credo, común, puede ser resumido en una frase del biógrafo de José Vasconcelos quien, a propósito del rol del intelectual en la sociedad, presentaba así su concepción de la acción:

El pensamiento era una forma de acción y ésta no era sino una actualización del pensamiento.²²

Con tales convicciones, inevitablemente se encontraron en el corazón de la tormenta revolucionaria desencadenada en 1910 y del gran cambio de valores que la acompañó. Y si bien estos intelectuales, de orígenes diversos y con preocupaciones diferentes, a nivel político van a disentir bastante rápidamente, sin embargo, casi todos ellos van a conservar un ideal compartido: el de su vocación de hispanoamericanos. Esta fuerte convicción los llevará, inevitablemente, a interrogarse sobre los fundamentos de esta identidad colectiva y a revisar el debate sobre la parte que le correspondía al modelo europeo. Simultáneamente, este interrogante supuso una evaluación –que no se había llevado verdaderamente a cabo después de la independencia, pues el período colonial había sido objeto de un ocultamiento sistemático, y la metrópoli había sido víctima de un verdadero «matricidio»²³– del componente propiamente hispánico de esta identidad latinoamericana buscando valorizar la importancia de sus raíces amerindias.

²¹ «La independencia no es solo independencia política, es sobre todo independencia mental», citado por Héliane Kholer-Rodrigues, «Le modernisme brésilien: émancipation littéraire ou imitation des avant-gardes européennes?», *L'Amérique latine entre la dépendance et la libération. Hommage à Jaime Diaz-Rozzoto*, París, Les Belles Lettres, 1990, p. 364.

²² John Skirius, *José Vasconcelos y la cruzada de 1929*, México, Siglo XXI, 1978, citado por Antonio Lago Caballero, «Prólogo», *José Vasconcelos*, Edición de María Justina Sarabia Viejo, Ediciones de Cultura Hispánica, Madrid, 1989, p. 13.

²³ Pedro Calzadilla, «Que faire du passé colonial? Les historiens hispano-américains du XIXème siècle face à la colonisation espagnole», en M. Bertrand et R. Marin, *Ecrire l'histoire de l'Amérique latine...*, *op. cit.*, pp. 31-48.

En relación a este importante trabajo que llegaron a realizar sobre sí mismos, José Vasconcelos fue claramente quien lo hizo de manera más profunda. Su particularidad, en el seno del grupo de los «modernistas», se debe quizás a aquello que lo condujo a volcar su pensamiento en una muy abundante obra tanto literaria como filosófica e histórica,²⁴ así como a involucrarse plenamente en la actividad universitaria y luego política en los años 20. Él lo expresó muy claramente en una conferencia que dictó en Viena en 1925, en la cual invitaba a reflexionar sobre el nacionalismo en América Latina comenzando por la elección de este interrogante propiamente existencial: «¿Quiénes somos, qué somos?».²⁵

En el punto de partida de su reflexión y de sus replanteos se sitúa su descubrimiento de las realidades iberoamericanas. En contra de toda la tradición histórico-filosófica liberal preponderante a lo largo del siglo XIX, él se propone reevaluar de inmediato la herencia hispánica. En este sentido, la parte correspondiente al nuevo contexto mundial, creada por el creciente poderío del gran vecino del norte de México, ocupa un lugar esencial, lo mismo que la herida siempre dolorosa de la amputación de casi la mitad del territorio nacional que significó la guerra contra el mismo, seguida del tratado de paz firmado en 1848 en Guadalupe-Hidalgo. Tales prolegómenos no eran fácilmente admisibles para una antigua colonia que, después de un siglo, seguía fuertemente impregnada del discurso anti-español forjado en el momento de la independencia y del cual la obra de Fray Servando Teresa de Mier constituía una de las principales fuentes.²⁶ Si a esto se agrega su propio recorrido personal, que lo llevó, poco a poco, a alejarse de la Revolución y a acercarse a la Iglesia católica, sobre todo poco antes de su muerte, se comprende que tal proyecto le había valido muy rápidamente en México ser catalogado de conservador. En realidad, y como lo ha expresado perfectamente Octavio Paz, esta lealtad, según la mirada del colonizador, no debe ser entendida como una expresión cualquiera de tradicionalismo volcado al pasado, actitud clásica que sería la de los conservadores latinoamericanos del siglo XIX, conforme a la imagen de un Lucas Alamán, por ejemplo. Para José Vasconcelos, este presupuesto se quería al contrario inventor de un futuro a la escala de América Latina: partiendo de la idea del universalismo español del cual América Latina era a su vez, y en cierta medida, la heredera y la prolongación, podía afirmar y reivindicar la aspiración a la unidad del continente. En este sentido, J. Vasconcelos reinventaba o reinterpretaba el «bolivarismo», entendiendo a éste como una federación de pueblos que compartían una cultura y una herencia hispánica comunes, que oponía al «monroísmo», comprendido como una integración de las naciones hispánicas en el seno del imperio del norte, bajo el marco de un panamericanismo, factor

²⁴ Entre los numerosos trabajos de José Vasconcelos, se pueden citar aquellos que están más en relación con nuestro tema de reflexión, como *La raza cósmica* (1925), *Indología* (1926), *Bolivarismo y Monroísmo* (1937) y su *Breve historia de México* (1937).

²⁵ José Vasconcelos, Conferencia pronunciada en Viena, diciembre de 1925, publicada en *Amauta*, Lima, N° 4, pp. 13-16 y N° 5, pp. 22-24. Ver también, Claude Fell, *Écrits oubliés. Correspondance José Vasconcelos/Alfonso Reyes*, México, Publicaciones del IFAL, 1976, p. 168, que precisa el lugar exacto donde esta conferencia fue pronunciada.

²⁶ Servando Teresa de Mier, *Historia de la revolución de Nueva España*, Edición Crítica, André Saint-Lu y Marie-Cécile Benassy (coords.), París, Publication de la Sorbonne, 1990 y Michel Bertrand, «Entre rupture et tradition: les cheminements de fray Servando face à la crise de l'Indépendance», *Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, N° 67, pp. 73-88.

de disolución de una identidad. En este sentido, José Vasconcelos daba al bolivarismo un contenido mucho más profundo, propiamente identitario, y no exclusivamente geo-político, como lo había podido concebir su padre-fundador. Anclado sobre esta base claramente asumida, podía pues escribir:

No somos simplemente una América inconclusa, una América segunda de nuestra vecina del Norte. La sajona fue una América libre y abierta para todos los blancos, hecha con los mismos hijos del continente antiguo, mientras que la nuestra es patria y obra de mestizos, de dos o tres razas por la sangre y de todas las culturas por el espíritu.²⁷

Sus preocupaciones identitarias continentales caían pues bajo los ángulos más diversos. No podía evitar la dimensión evidentemente política, lo que lo llevaba a plantear la pregunta relativa a la legitimidad de las fronteras nacionales que dividían al subcontinente. Pero al mismo tiempo, y sobre todo, tomaba en consideración las dimensiones sociológicas, históricas y culturales de sus afirmaciones. En este sentido, al proyecto bolivariano original, simple sueño político para una América en busca de su independencia política, él aportaba una nueva visión, esencialmente fundada en las realidades étnicas y culturales del subcontinente. Así lo señalaba en un texto-discurso que envió a Germán Arciniegas en abril de 1923, destinado a ser leído durante un congreso de la juventud colombiana:

Nosotros queremos la unión de los pueblos ibéricos, sin excluir a España y comprendiendo expresamente a Brasil, y tenemos que excluir a Estados Unidos, no por odio, sino porque ellos representan otra expresión de la historia humana [...] El latinoamericanismo de Bolívar era un sueño político, en tanto el de ahora es étnico.²⁸

Su objetivo consistía en querer fundar un verdadero internacionalismo latinoamericano, proyecto que suscitó, por el contrario, desconfianzas y oposiciones en la misma América Latina.²⁹ Una tal utopía política de disolución de las fronteras nacionales, sobre la base de una unidad cultural hispanoamericana, era, sin embargo, a sus ojos, compatible con el desarrollo y la afirmación de las culturas nacionales. Incluso, esta concepción encontraba su fundamento en la toma de conciencia y la reivindicación de la diversidad –tanto étnica como cultural– como lo era la de México que, en cierta manera, trasladaba a la escala del subcontinente. Desde su punto de vista, la verdadera riqueza de México se situaba, precisamente, en su mestizaje étnico y cultural, eligiendo defender así lo contrario de Gustave Le Bon y sus discípulos en América Latina, quienes afirmaban la existencia de razas definidas por una psicología y fisiología inmutables. En su lógica racial, todo mestizaje no podía desembocar más que en aberraciones, tanto físicas como socia-

²⁷ José Vasconcelos, **Obras Completas**, México, Editorial Libreros Mexicanos Unidos, 1957, t.1, p. 60.

²⁸ José Vasconcelos, «Carta a la juventud de Colombia», **Obras Completas**,... *op. cit.*, t. 2, p. 816.

²⁹ Esto es lo que señala claramente Claude Fell para Chile. Claude Fell, «Introduction», **Écrits oubliés**,... *op. cit.*, p. 22. Al mismo tiempo, esta aspiración a la unidad latinoamericana reunía las aspiraciones de muchos otros jóvenes intelectuales del momento al punto de reunirse en París, en 1925, para una manifestación oficial de la cual participaron José Ingenieros, Miguel Angel Asturias, Manuel Ugarte, Carlos Quijano, Víctor Raúl Haya de la Torre, acompañando al filósofo español Miguel de Unamuno. Antonio Lago Caballero, «Prólogo», *op. cit.* p. 15.

les.³⁰ Al contrario, José Vasconcelos eligió responder punto por punto estas ofensas, ubicándose en el terreno de sus adversarios y forjando, en 1925, el concepto de «raza cósmica». Ciertamente, con esto puede parecer que él también se encerraba en una concepción fundamentalmente racial.³¹ Sin embargo, ello expresa sobre todo la vocación unitaria, fusional, de la población latinoamericana, sin olvidar, por supuesto, los costos históricos, cualesquiera que ellos sean, lo cual supone permitirle asumir toda la historia del subcontinente. Esto es claramente lo que expresa en un discurso pronunciado en mayo de 1923, en ocasión del «*Día del Maestro*», mientras ocupa el cargo de ministro de Educación Pública:

*¿Cómo podremos creer en nosotros mismos si comenzamos negando nuestras raíces y vivimos en el servilismo de imaginar que todo lo que es cultura ha de tener etiqueta de importación reciente, como si nada valiese el esfuerzo de los siglos que han acumulado en este suelo, en diversas épocas, torrentes de civilización que en seguida desaparecen, justamente porque no sabemos ligar el ayer con el presente y ni siquiera los esfuerzos todos de una sola época?*³²

Idea que retoma y precisa dos años más tarde en su obra emblemática:

*La civilización no se improvisa ni se trunca, ni puede hacerse partir del papel de una constitución política; se deriva siempre de una larga, de una secular preparación y depuración de elementos que se transmiten y se combinan desde los comienzos de la Historia. Por eso resulta tan torpe hacer comenzar nuestro patriotismo con el grito de independencia del Padre Hidalgo o con la conspiración de Quito, o con las hazañas de Bolívar, pues si no lo arraigamos en Cuauhtémoc y en Atahualpa, no tendrá sostén u, al mismo tiempo, es necesario remontarlo a su fuente hispánica y educarlo en las enseñanzas que deberíamos derivar de las derrotas, que son también nuestras, de las derrotas de la Invencible y de Trafalgar.*³³

Así, José Vasconcelos basa su concepción de la «raza cósmica» en una reinterpretación de la historia mexicana destinada, en sentido propio y fundamentalmente, a pensar el mestizaje imaginando una comunidad nacional. Para él, México y, más allá, toda América Latina, no entran en la historia sino es con la conquista. Al mismo tiempo, la conquista no perseguía, según él, el más mínimo proyecto de tábula rasa *vis-à-vis* del pasado prehispánico. De forma que reconocía e integraba plenamente, desde sus comienzos, una cierta parte de la indianidad en la construcción nacional mexicana, no siendo esto sólo así porque la colonización española nunca llegara real y profunda-

³⁰ Esta condena del mestizaje biológico se encuentra en el mismo vocabulario que empleaban sus adeptos del racismo cuando aplicaban a los pueblos mestizos calificativos particularmente ofensivos como «razas de imitación y de fracaso» o «razas híbridas y malditas». Es lo que rechaza, por ejemplo, José Vasconcelos en su artículo «Leyendo a Díaz Rodríguez», *El Nuevo Diario*, N° 2225 del 13 de marzo de 1919, p. 1, citado por Claude Fell, *Ecrits oubliés...*, *op. cit.*, pp. 110-113.

³¹ Elección que expresa, sobre todo, los presupuestos del debate científico de la época que concedía, a la cuestión de la raza, un lugar preponderante otorgándole, a menudo, a la misma palabra, un contenido más amplio y neutro que el que le van a dar en los años posteriores del siglo XX.

³² Discurso citado por Antonio Lago Caballero, «Prólogo», *op. cit.*, p. 15.

³³ *La raza cósmica*, extraído de José Vasconcelos, *op. cit.*, p. 32.

mente a hispanizar todo México. Sin embargo, consideraba la huella hispánica como realmente profunda aún cuando admitía su expresión contradictoria, violenta y odiada a la vez —mediante la figura del *encomendero* más que la del *conquistador*—pero generosa y respetada mediante la de los religiosos. En fin, señalaba cuánto la independencia fue conseguida, no por una adhesión ni inmediata ni «natural» de las élites al pensamiento del Siglo de las Luces, sino que, por el contrario, resultó ante todo del desorden reinante en España debido a la invasión napoleónica.

Tal interpretación del pasado, le permitía concluir sobre la ausencia de cualquier tipo de hostilidad real entre las antiguas colonias españolas, en particular México, y España. Según él, dicho enfrentamiento provenía, sobre todo, del comportamiento de las élites en busca de legitimidad y refuerzo de su posición. Ellas, pues, habrían mantenido artificialmente este resentimiento a lo largo del siglo XIX, en razón de su sumisión a los valores extranjeros que, él mismo, identifica, en lo esencial, con el liberalismo anglosajón. La hostilidad respecto a España en América Latina tomaba pues un sentido más bien diferente de aquel que se le quería acordar tradicionalmente: lejos de ser el pasaje obligado de la afirmación de una identidad nacional contra la antigua metrópoli, en realidad no se convertía más que en la marca de una nueva fidelidad al imperialismo anglosajón. Reivindicando el deber de asumir todo el pasado de América Latina, tanto precolonial como colonial, José Vasconcelos invitaba a sus contemporáneos a un esfuerzo de lucidez sobre ellos mismos y su propia historia. Concepción que resumía en una fórmula de choque bien explícita:

*Indios somos por la sangre y por el alma; el lenguaje y la civilización son españoles.*³⁴

En este sentido, las profundas mezclas, de todo tipo, tanto culturales como biológicas, que después de más de cuatrocientos años habían acompañado la historia de las poblaciones que escribían la historia de América Latina, estos permanentes trasvasamientos sistemáticos de fronteras, más o menos aceptados y asumidos, habían contribuido a la creación de una nueva raza, la que José Vasconcelos bautizó con el nombre de «raza cósmica».

Claramente, esta nueva humanidad no podía reducirse a ser una simple suma de sus matrices originales. Ni el *indio* ni el *europeo* podían reconocerse en ella. Esta América ibérica se convertía más bien en un mundo «nuevo», en el sentido más fuerte del término y, según él, no podría serlo la América anglosajona, un mundo en el cual dominaban los *blancos*, copia fiel del modelo del viejo mundo. América Latina devenía plenamente un *nuevo mundo*: no sólo por su territorio, sino también, y sobre todo, por los hombres que lo poblaban.

Es en esta visión de la historia de México y del mestizaje que la caracterizó que, como rector de la Universidad, refundada con la Revolución de 1910 y devenida en la UNAM, eligió, a comienzos de los años 20, el símbolo de la nueva institución, cuya divisa la acompañaría por siempre.³⁵ En el discurso pronunciado en 1953 ante la Confe-

³⁴ Citado por Claude Fell, «Introduction», *Ecrits oubliés...*, *op. cit.*, p. 25.

³⁵ Este símbolo, sin cambio hasta hoy, comprende un mapa de América Ibérica, coronada por un águila y un cóndor, rodeada de la siguiente divisa: «*por mi raza hablará el espíritu*».

deración Nacional de Estudiantes, ofrece, a su joven público, un análisis de los símbolos y del sentido de la divisa.³⁶ En otro texto, ofrece una explicación del sentido que le quería dar a la divisa:

Se significa en este lema la convicción de que la raza nuestra, la «raza cósmica», elaborará una cultura de tendencias nuevas, de esencia espiritual y libérrima.³⁷

La concepción de mestizaje que se había ofrecido aquí era pues la de una fusión, condición de traspasamiento de las fronteras de toda naturaleza, pero en principio y sobre todo étnicas antes que culturales, heredadas de la colonización. Esta visión del mestizaje, expresada por José Vasconcelos, sirvió de base, de verdadero «mito fundador», de la Nación mexicana después de la Revolución. Esta concepción propiamente racial de la identidad mexicana, se inscribía plenamente en los debates que agitaron a América Latina a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX y tomó sentido, sobre todo, con la Revolución, convirtiéndose en su credo. Abrió la puerta a otras aproximaciones que, alejándose de la cuestión racial, llegaron a darle un lugar central a la dimensión cultural del mestizaje como término de identidad: estas nuevas interpretaciones³⁸ otorgaban al fenómeno de la aculturación, del cual la antropología descubría pues los mecanismos, su rol esencial. En la misma línea de estas concepciones, que se complementan sin contradecirse, ya que las dos conciben el mestizaje como la última solución susceptible de reglar, de una vez por todas, la «cuestión nacional», México llegó a concebirse como un pueblo de mestizos, identidad que el Estado populista mexicano del siglo XX ha hecho suya y que ha puesto de relieve en las más mínimas de sus iniciativas, en particular las culturales.³⁹

Al mismo tiempo, esta afirmación de una identidad nacional mestiza no obstaculizó, de ninguna manera, la exaltación de las raíces indias de México a través del establecimiento de instituciones encargadas de conservar, proteger y valorar los vestigios de este pasado indio. De esta manera, desde los años 30, se asiste a la fundación de una verdadera escuela de antropología mexicana, proceso progresivamente institucionalizado con la fundación en 1942 de la Escuela Nacional de Antropología –ENA– por Alfonso Caso, y después, en 1948, el Instituto Nacional Indigenista –INI. El objetivo de este enfoque científico de las realidades mexicanas consistía en incorporar a aquellos que, si bien disponían de derechos de ciudadanía, quedaban fuera de la vida cívica nacional. Entre los no-ciudadanos de hecho, las poblaciones indígenas, rurales y marginales, constituían los batallones más grandes. La ciencia social que se arraigaba poco a poco en el

³⁶ Discurso ante la Confederación Nacional de Estudiantes (1953), José Vasconcelos, *op. cit.*, pp. 107-111.

³⁷ José Vasconcelos, *op. cit.*, p. 14.

³⁸ Algunas de ellas habían estado próximas a las de José Vasconcelos a comienzos del siglo XX pero, progresivamente, se fueron alejando, rechazando el encerrarse en un debate asentado en las bases del siglo XIX. Se trata especialmente de Manuel Gamio o de Antonio Caso, de quienes no es secundario señalar que fueron pioneros de una arqueología mexicana estrechamente asociada a enfoques y cuestiones provenientes de la antropología.

³⁹ La cita que corona la puerta de acceso a las excavaciones arqueológicas del recinto ceremonial en el sitio más sagrado y más cargado de sentido para los Mexicanos, o sea el *Templo Mayor* de México-Tenochtitlán, es muy representativa de dicho proyecto político.

país, constituía, pues, una ciencia de la acción, fijándose antes que nada metas prácticas y políticas. Esta es, explícitamente, la elección que ilustra la creación y organización del museo de arqueología y antropología de México, verdadera puesta en escena del pasado indígena mexicano, plenamente integrado a la concepción de la nación mestiza. Es decir que en México, a diferencia de muchos otros países latinoamericanos de la misma época, la reivindicación de la herencia indígena vino a integrarse enteramente en la construcción de una identidad nacional mestiza al punto de servirle íntegramente de sustrato, de fundamento. Por el contrario, debe señalarse que esta exaltación mexicana del mestizaje tuvo mucho cuidado en ocultar el componente africano de dicha identidad mexicana. En un país donde no existen centros de población importantes de origen africano, el componente negro siempre ha tendido, desde el comienzo de su presencia en aquel territorio, a fundirse, tanto cultural como biológicamente, con los otros grupos étnicos, estimulando, desde el período colonial, el proceso de mestizaje biológico. A tal punto que fue necesario esperar hasta los años 70 para ver apoderarse a la ciencia social nacional, hasta ese entonces focalizada en las poblaciones indígenas, de este último componente del mosaico identitario mexicano.⁴⁰ En este sentido, la exaltación del mestizaje en México, considerando prioritariamente el componente «indígena», a fin de resolver lo que era percibido después del siglo XIX como el «problema indio», tuvo por consecuencia hacer invisible el aporte africano en la construcción identitaria nacional.⁴¹

Tal proyecto de fundación de una identidad nacional ha podido funcionar, sin riesgo, en el México posterior a la Revolución por, al menos, dos razones nada despreciables. La primera, sería el peso demográfico relativo de las poblaciones indígenas en la población total del país: éste no ha dejado de bajar a lo largo del siglo XX. Representando, probablemente, menos del 30% del conjunto total de la población que, entonces, apenas alcanzaba a una quincena de millones de habitantes a comienzos del siglo, el peso medio de estas mismas poblaciones, un siglo más tarde, es hoy día inferior al 10%.⁴² La segunda, remite al *indio* que es exaltado por esta mitología nacional: un *indio* muerto, mítico y abstracto, unitario e imperial, identificado sólo con el mundo mexicano, muy lejos de corresponder al mosaico indígena mexicano constituido por numerosas naciones y lenguas y que, de este modo, resultaron completamente ocultas, tal y como lo ofrecen las representaciones del *indio* en el muralismo mexicano post-revolucionario.

Esta especificidad mexicana aclara la difícil penetración en México—gran diferencia, en particular, con los países vecinos, como es el caso de Guatemala—del más reciente discurso indianista exaltando a las «naciones indias» y exigiendo su reconocimiento, y esto a pesar de la fallida gestión estatal de la etnicidad en la década de 1980. México ha sido, sin lugar a dudas, «el primer país de América Latina en pasar de una política

⁴⁰ La publicación del estudio de Gonzalo Aguirre Beltrán sobre las poblaciones negras de México, marca, en efecto, una vuelta importante sobre este tema. Gonzalo Aguirre Beltrán, **La población negra de México**, México, FCE, 1972.

⁴¹ Elisabeth Araiza Hernández y Philippe Schaffhauser, «Dice que es mestizo pero yo lo veo muy pardo. Indios, negros y mestizaje en la cultura mexicana», en Victorien Lavou, **Les Noirs et le discours identitaire latino-américain**, Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan, 1997, pp. 189-205.

⁴² P. Riado, **L'Amérique latine de 1945 à nos jours**, Paris, Masson Histoire, 1992, pp. 18-19. Sin embargo, un cierto matiz debe acompañar a esta estimación media: ella concierne a la importancia de la distinción norte/sur. En estas últimas regiones, la parte de las poblaciones indígenas es mucho más elevada, situación que encontramos en los Estados de Chiapas, Yucatán y Oaxaca.

integracionista a una política de gestión étnica». ⁴³ Sin embargo, las organizaciones indigenistas no han podido llegar a establecer con el Estado mexicano una relación de fuerzas que le sea más favorable. Situación que traduce la adhesión, al fin de cuentas bastante débil, de la cual se beneficia el discurso neo-zapatista chiapaneco entre los mismos mexicanos. Su reivindicación central, de ver reconocida su condición indígena sin renunciar, al mismo tiempo, a su identidad nacional mexicana, entra en contradicción absoluta con el mito fundador de una nación mexicana mestiza. A la inversa, esta reivindicación, en una de las regiones menos «mexicanas» del país, se beneficia de una repercusión mucho más favorable en la vecina Guatemala, donde las realidades étnicas y sociales están mucho más próximas a las observadas en Chiapas, al punto de haber inspirado, desde hace una decena de años, el discurso de «re-mayasización» en el país. ⁴⁴ Sin buscar pasar a otros contextos, en especial los europeos, las situaciones latinoamericanas, fruto de situaciones históricas bien específicas, este ejemplo mexicano de fundación de una identidad nacional en base a la exaltación polimorfa del principio del mestizaje, constituye un caso interesante para ayudar a pensar las situaciones actuales en las que se encuentran las viejas naciones europeas con el cortejo de inquietudes que suscitan los replanteos de las identidades, nacionales u otras, sometidas a intensos procesos de mestizaje bajo el marco de la globalización en curso. ⁴⁵

⁴³ Henri Favre, *L'indigénisme*, París, PUF, col. «Que-sais-je?», N° 3088, 1996, p. 120.

⁴⁴ He aquí uno de los temas de investigación privilegiados actualmente por los antropólogos guatemaltecos, ya se trate de los trabajos que desarrollan actualmente M. Camus y S. Bustos bajo el marco de una investigación llevada a cabo simultáneamente por el CIRMA y la FLACSO, o los de E. Esquit.

⁴⁵ Es claramente en este ir y venir entre situaciones, incluso históricamente diferentes, pero que nos remiten todas a la cuestión de la «renovación identitaria» en curso en las diversas regiones del mundo, que antropólogos provenientes de horizontes variados han querido establecer las bases de una reflexión colectiva desarrollada en el marco de un coloquio del cual fueron publicadas las Actas bajo el título «Identités, Nations, Globalisation», *Atelier*, N° 26, 2003, Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative, Universidad de Nanterre.