

I

Introducción

Pueblos originarios de México: más allá de la posmodernidad

En México la nación, como el pueblo, no son homogéneos culturalmente, y sólo pueden entenderse en su heterogeneidad
(Leonel Durán, *Cultura popular y mentalidades populares*)

La crisis política y económica que ha azotado a México en los años recientes nos recuerda que entre sus principales víctimas se encuentran los pueblos originarios. La reconfiguración de los poderes políticos y económicos que en los últimos lustros han venido aconteciendo tanto en México como en los Estados Unidos, han renovado el interés de la crítica por el ensayo de identidad nacional. No obstante, este interés no ha subrayado lo suficiente el rol activo que las culturas indígenas contemporáneas han cumplido en la conformación de la siempre

irresuelta *mexicanidad*. El posmexicano que Roger Bartra articula ha logrado escaparse de su melancolía nacionalista, de su *laberinto* a la manera de Octavio Paz, fraguado por las élites en el poder para su control político y cultural a partir de la construcción del “mito genial del mestizo”, siguiendo a Pedro Ángel Palou, cuyos paradigmas ideológicos han servido como estandarte para legitimar un imaginario nacional volcado hacia el exterior.¹ Bartra concluye en su análisis que México debe “construir formas postnacionales de identidad” (*Anatomía* 306). Para autores como Jorge G. Castañeda y Heriberto Yépez, sin embargo, el mexicano es un ser distinto a su supuesta condición posmexicana. Para Castañeda, por un lado, es una realidad social tangible que, debido a atributos culturales como el individualismo y la incapacidad de emprender acciones colectivas, no logra acceder a la modernidad que representa la creciente clase media. El mexicano que vive en los Estados Unidos, en cambio, es la prueba de que se puede ser moderno si se cuentan con instituciones democráticas lo bastante desarrolladas como las que existen en los Estados Unidos, por lo que solo un mexicano eximido de su propia tradición política, impulsará el surgimiento de un ciudadano globalizado, ya despojado de su carácter nacional. El mexicano “del otro lado” es, pues, el arquetipo a seguir.² Por otro lado, para Yépez el mexicano, incluso el *chicano*, aún sigue atrapado en la jaula psíquica de su origen, es decir, aún se identifica con la nación de sus ancestros, puesto que continúa compartiendo los elementos culturales más emblemáticos del “alma mexicana” que se privilegiaron desde la consolidación del México posrevolucionario, a pesar de su inevitable americanización, lo que lo convierte al mexicano en “una bomba de tiempo” a punto de estallar (226-251). De manera que, para Yépez, *ser* mexicano es un sinsentido; de ahí que proponga superarlo y crear un hombre nuevo: otro mexicano.³

Estos puntos de vista, a veces discordantes, corroboran que el tema de la identidad nacional, aunque problemático, continúa alimentan-

1 Véase Palou (*El fracaso* 13-14).

2 Véase Castañeda (373-405).

3 Véase Yépez (23-31).

do el debate a pesar de que el discurso del mestizaje que lo sustenta haya ignorado que las diferencias y desigualdades sociales no se justifican a través de una tradición cultural estable e inmutable, sino, como apunta con razón Homi Bhabha, a través de una actitud crítica de revisión y reconstrucción de la realidad política del presente (*El lugar* 19). En este sentido, la labor del indigenista contemporáneo —señala Mauricio Tenorio— ya

no será defender el México “real”, indígena, *vs.* el México fraude, el México criollo; no buscará forjar patria, sino lograr ciudadanos aunque para ello tenga que violar la frontera, históricamente limitante, de ser mexicano. Dedicado a la solución de problemas, quizá este indigenista del siglo por venir tendrá más vínculo con grupos y comunidades extranjeras que buscan la solución de problemas similares a los de los grupos indígenas de México, y apelará menos a los lugares comunes del colectivo “nación mexicana”. (265)

Más allá del añejo debate sobre la *mexicanidad* que proliferó con la promulgación de la Constitución Política de 1917, la inmensa comunidad de mexicanos y mexicoamericanos que viven en los Estados Unidos es, como lo constatan Castañeda y Yépez, la prueba de que el conflictivo *ser* del mexicano es un asunto vigente y transfronterizo.⁴

El mestizaje ha sido el motor de arranque que ha impulsado a generaciones de políticos e intelectuales para ejecutar proyectos modernizadores que, lejos de democratizar al país, han causado su estancamiento político y económico, deviniendo en una *cruel modernidad*.⁵ Nuestra democracia —apunta Carlos Alberto Montaner— no ha sido más que una “farsa que casi siempre termina en tragedia” (15). A pesar de la ineficacia del discurso del mestizaje, las élites políticas y letradas lo han enunciado como la expresión más elaborada de la identidad mexicana para imponer su contenido ideológico por medio

4 Véase Van Delden (“El ensayo” 84-86).

5 El emblema de la modernidad, a la que la mayoría de los Estados latinoamericanos se afilian, ha deshumanizado sin escrúpulos a los sectores sociales más vulnerables. Véase Franco (*Cruel Modernity* 247-248).

de su ocultamiento.⁶ No obstante, la deficiencia de los proyectos de mestización en México, como en gran parte de América Latina, se debe a la no admisión de la presencia de modernidades distintas a la modernidad occidental imperante (Bosshard 11). Resulta esencial, en consecuencia, conquistar nuevos espacios que garanticen la presencia activa en la vida pública de los pueblos originarios y demás sectores sociales que no se identifiquen con los valores *fantasmagóricos* enunciados por el discurso totalizante de lo nacional.

Una *fantasmagoría*, según lo entiende Marx, es una ilusión óptica, una imagen engañosa que oculta la enajenación social que generan los medios de producción dentro de las estructuras capitalistas. Benjamin y Adorno también entienden la mercantilización de la obra de arte y su pérdida de valor en el mundo moderno como una fantasmagoría.⁷ Sin embargo, aquí utilizo el concepto para referirme a la imagen deshumanizada de los pueblos originarios y demás minorías que el discurso del mestizaje ha articulado para alienar tanto su participación política como su producción cultural múltiple en favor de un imaginario nacional estable, marcadamente represivo e intolerante, que usurpa sus dispositivos legítimos revistiéndolos con un ropaje falso e ilusorio (Bosshard 92). En el pensamiento paciano, empero, esas fantasmagorías exaltan y niegan simultáneamente la heterogeneidad étnica y cultural de los pueblos originarios. En este sentido, lo que aquí propongo es elaborar un análisis histórico de los paradigmas que han justificado los proyectos modernizadores a partir de una crítica poscolonial y transmoderna; ambas aproximaciones buscan desarticular las categorías étnicas y culturales que el discurso del mestizaje ha privilegiado como cimiento de una conciencia nacional fundada en la modernidad occidental.

6 Slavoj Žižek explica que se está “dentro del espacio ideológico en sentido estricto desde el momento en que este contenido —‘verdadero’ o ‘falso’ (si es verdadero, mucho mejor para el efecto ideológico)— es funcional respecto de alguna relación de dominación social [...] de un modo no transparente: *la lógica misma de la legitimación de la relación de dominación debe permanecer oculta para ser efectiva*” (15; énfasis en el original).

7 Véase Zamora (129-151).

De acuerdo con Marco Thomas Bosshard, la crítica poscolonial no busca erradicar la diferencia, sino ratificarla a través de la desarticulación de discursos homogeneizadores como los del mestizaje que desconocen una realidad cultural compleja y heterogénea (59). Asimismo, Enrique Dussel argumenta que la descolonización del pensamiento hegemónico debe gestarse alejada de los centros políticos y culturales de poder, es decir, desde la periferia, desde la *transmodernidad*, la cual asume la racionalidad que ha justificado a la modernidad y a su crítica posmoderna, pero que va contra las propuestas de filósofos como Hegel y Habermas, por tanto, una filosofía que articule el pensamiento de los sectores más desprotegidos (*Filosofía* 42). El pensamiento transmoderno es, pues, la respuesta de América Latina hacia la crítica posmoderna, aún eurocéntrica, que no ha logrado desarticular los paradigmas con los que Occidente justifica su hegemonía sobre lo no occidental, a pesar de su auge entre los académicos.⁸ Su propuesta hace una relectura, un contradiscurso de la ideología que ha construido la modernidad como un espacio inmóvil, absoluto y universal. Esta tendencia homogeneizadora resulta un equívoco, puesto que la civilización occidental no comenzó su proceso de modernización sino hasta los siglos XVII y XVIII, es decir, “Occidente fue Occidente mucho antes de ser moderno” (Huntington 80). Por tanto, la crítica poscolonial y transmoderna brinda las herramientas teórico-filosóficas para imaginarse activamente en espacios descentralizados, que, en el caso de México, significa traspasar la frontera de la *mestizofilia*, la cual puede entenderse, según lo explica Agustín Basave Benítez, como la idea de que el discurso del mestizaje se vincula con la mexicanidad, con

8 Los estudios posmodernos contemporáneos en América Latina buscan ser una crítica radical de las epistemologías y los proyectos gestados del pensamiento moderno a partir del cuestionamiento cultural hegemónico que le ha negado al sujeto subalterno su derecho de representación. Véase Rodríguez (“Reading” 1-2). Asimismo, la crítica posmoderna “es absolutamente abierta, y se entiende en parte como una relectura creativa y transformadora de discursos establecidos en la tradición. No solamente recurre a la tradición filosófica de la época moderna, sino a la tradición occidental en su totalidad” (De Toro 446).

la búsqueda de la identidad nacional (13, 14).⁹ El mestizaje ha sido, entonces, la bandera civilizadora que las élites políticas e intelectuales han adoptado en México como sinónimo de modernidad a partir de las últimas décadas del siglo XIX y principios del XX.

Octavio Paz abrazó los paradigmas de un mestizaje fortalecido con el triunfo de la facción vencedora de la Revolución mexicana, la cual alcanzó su legitimación en 1929 con la fundación del Partido Nacional Revolucionario (PNR), que luego en 1938 se refundaría como Partido de la Revolución Mexicana (PRM), hasta que en 1946 se constituyera como Partido Revolucionario Institucional (PRI), a pesar de que este se haya revelado “como una fuerza más poderosa que los antiguos imperios y como un amo más terrible que los viejos tiranos y déspotas. Un amo sin rostro, desalmado y que obra no como un demonio sino como una máquina” (“El ogro” 318). El PRI se convirtió en un mito indestructible porque desde su fundación ha ejercido el poder con fuerzas inalcanzables para el resto de los partidos políticos (Meyer 75). Pero las élites políticas de los últimos treinta años se convirtieron en un ogro de dos cabezas: el PRI y el Partido Acción Nacional (PAN); juntos, llevaron hasta sus últimas consecuencias los modelos del libre mercado formulados por Adam Smith, David Hume, John Stuart Mill y Max Weber, cuyos sistemas económicos privilegian la libertad y el bienestar individual soslayando el interés común. Sin embargo, la adquisición y el control del capital es solo uno de los mecanismos del proceso de modernización que han reducido los espacios políticos y culturales de los sectores sociales que osen desarticular el discurso de lo nacional.

En México, la aplicación del llamado *Enlightenment Project* articulado por Jürgen Habermas ha controlado la generación de capital, la movilización de recursos, el desarrollo de la fuerza de producción, al igual que el incremento de la productividad laboral; se ha encargado, en consecuencia, de centralizar el poder político para fomentar una

9 El paradigma ideológico del mestizaje propone, en esencia, que el indígena evoluciona biológicamente en la historia de México hasta devenir mestizo. Véase Saldaña-Portillo (407).

conciencia de identidad nacional (*The Philosophical Discourse* 2).¹⁰ Octavio Paz, sin haber sido un liberal en materia económica, sí defendió el liberalismo político que el PRI y sus aliados han representado, pues estaba convencido que la democratización de México tenía que venir del partido heredero de la Revolución. Paz, a la manera de Thomas Hobbes, vio en el Estado priista el aparato rector que conciliaría las querellas y discrepancias de los mexicanos. En eso radicaba su razón de ser, porque de no existir estas diferencias no habría necesidad de un poder común para resolverlas.¹¹ Esto explicaría sus duras críticas al Estado y a su aparato burocrático, al que se debía confrontar, pero que finalmente representaba a la Revolución maderista y zapatista de la que él se sintió heredero. De acuerdo con Soledad Loaeza, Paz vio el Estado como un infortunio que había que contrarrestar para evitar su intromisión en el espacio de la vida privada (“Octavio Paz” 117). Paz se equivocó; el PRI no ha podido democratizarse porque no fue diseñado para ese fin.¹²

La democracia que se proclama en los discursos políticos —nos recuerda Giorgio Agamben— se ha convertido en un concepto vacío de significado porque denota tanto el aparato legal de leyes públicas como las técnicas políticas para gobernar. En ambos casos su interpretación resulta difusa y ambigua (“Introductory Note” 1). De ahí que resulte esencial repensar toda la estructura política del *Estado científico* mexicano a partir del reconocimiento y recuperación de los espacios de representación heterogéneos que la mestizofilia ha subvertido en nombre de un imaginario nacional. El “Estado científico”, según señala Anthony Smith,

10 La “identidad —comenta Carlos Monsiváis—, entre otras cosas, es el consuelo de muchos, la resignación compartida ante las carencias, la solidaridad de la frustración” (“La identidad nacional” 301).

11 De no haber querellas o conflictos sociales, no habría necesidad de un gobierno civil, pues no habría ningún conflicto que resolver. Véase Hobbes (5).

12 Contrario a lo que ha sucedido con los partidos políticos en otros países latinoamericanos con gran diversidad étnica, en México, la población indígena ha votado históricamente por el PRI, a pesar de que no es, ni ha sido, un partido indígena, dirigido casi exclusivamente por blancos y mestizos. Véase Madrid (1).

representa una forma política que pretende homogeneizar con fines administrativos la población que se encuentra dentro de sus fronteras y utiliza las técnicas y métodos científicos más modernos para una mayor “eficacia” [...] El “Estado científico” es, pues, un poderoso disolvente del orden tradicional, en particular en un contexto poliétnico. (369, 375)

En México, el mestizaje ha sido ese *poderoso disolvente* implementado para la homogeneización cultural; los pueblos originarios no han tenido una presencia activa en los discursos nacionales precisamente por su resistencia a abandonar sus lenguas y formas de vida ancestrales. El mestizaje ha impuesto una camisa de fuerza que ha sofocado la realidad intrínseca de un México multicultural y heterogéneo.¹³

John Beverley nos recuerda que la multiculturalidad supone el respeto a las diferencias sin buscar una homogeneización o síntesis (“The Im” 57). El multiculturalismo, sin embargo, ha constituido un obstáculo para los intereses del Estado, puesto que estos se encuentran desvinculados de las preocupaciones particulares de los pueblos originarios; preocupaciones de orden étnico, político y de género, principalmente, que contradicen el discurso de un proyecto totalizante. Asimismo, para Jesús Martín-Barbero el monolingüismo y la uniterritorialidad ocultaron el afán de multiculturalidad que conforma lo latinoamericano y las delimitaciones que delinearon lo nocional (23).¹⁴ Alejarse de los intereses del Estado en favor de los particularismos heterogéneos, no obstante, significaría darles la espalda a las versiones fallidas tanto del liberalismo como del neoliberalismo político y económico que han sustentado la modernidad mexicana. De ahí que el cuestionamiento de sus límites sea determinante, porque significaría una revisión exhaustiva de sus valores universales y pondría al descubierto que es, de acuerdo con Ileana Rodríguez, una filosofía particular que ha logrado homogeneizar la política mundial (*Liberalism* 5). El resurgimiento de los pueblos originarios debe darse, pues, a

13 El paradigma del mestizaje —señala Antonio Cornejo Polar—, “pese a su tradición y prestigio, es el que falsifica de manera más drástica la condición de nuestra cultura y literatura” (“Mestizaje” 867).

14 También véase Kymlicka (8-11).

partir del cuestionamiento de los valores de la modernidad imperante, por lo que la búsqueda de nuevos mecanismos en la implementación de políticas sociales, distanciadas de paternalismos populistas, resulta crucial, como lo han demostrado grandes sectores de la sociedad civil que en los últimos años se han movilizadado para detener la violencia y el ataque feroz del modelo neoliberal, cuyas políticas excluyentes han ayudado muy poco al crecimiento económico del país.¹⁵ El mismo Carlos Salinas de Gortari afirmaba en 2010 que, en el contexto interno de México, los adversarios políticos eran tanto las ideologías neoliberales como las neopopulistas, además de los factores externos como el control de la dinámica de pagos y capitales desde el extranjero, así como “el amago sobre los energéticos mexicanos” (39).

Una de las razones de por qué los pueblos originarios han rechazado el proyecto neoliberal que les ha sido impuesto, es su escasa participación activa en el escenario político. Su intervención significaría, en esencia, retomar los principios democráticos que permitan la desarticulación de los discursos coloniales que han impedido la implementación de políticas que favorezcan la diversidad cultural y el respeto a los derechos humanos entre los pueblos originarios. Hay que tomar en cuenta que en regiones del sur de México —señala Roger Bartra— se han implementado con ideas posdemocráticas “gobiernos supuestamente indígenas, basados en los llamados ‘usos y costumbres’, los cuales no son en realidad más que restos de formas políticas y religiosas de la época colonial” (*Anatomía* 310). Resulta imperativo, entonces, repensar el actual aparato político y promover legislaciones que resguarden los espacios geográficos habitados por los pueblos originarios. De lo contrario, el despojo sistémico de sus territorios continuará siendo una práctica amparada por el Estado que atenta contra sus culturas ancestrales. José Álvarez Junco explica que el rasgo fundamental que diferencia las naciones de las etnias es que estas no poseen un territorio, requisito indispensable para la formación de la conciencia

15 Los movimientos contemporáneos de protesta cuestionan no solo la exclusión social y económica, sino también la concepción misma de ciudadanía y democracia. Véase Rice (5).

nacional y para la participación política, lo que obligaría a retomar, según el pensamiento iluminista de Rousseau, el *contrato social*, el cual defiende los intereses comunes de los individuos.¹⁶ El contrato social que históricamente el Estado mexicano ha privilegiado, no obstante, está lejos de salvaguardar los intereses de la mayoría, y más lejos aún de resguardar los intereses de los pueblos originarios. Si los intereses comunes no son respetados por el Estado, comenta John Crowley, el *contrato social* pierde su razón de ser, de ahí la importancia de custodiar la continua renovación del contrato, es decir, la perpetuación de un gobierno cimentado en el interés común (285).

El iluminismo alemán, teorizado por el romántico Herder, privilegia la libertad natural del hombre frente a la nación.¹⁷ Sin embargo, sus paradigmas deben ser igualmente cuestionados, pues se trata de una perspectiva antinómica y, por lo tanto, problemática. Habría que reimaginar, entonces, la *nación-contrato* y la *nación-genio* en el contexto mexicano para evitar cualquier intento de homogeneización y exclusión, sin perder de vista que se trata de una construcción artificial e imaginada, y no de una doctrina inmutable sin revisión periódica.¹⁸ En este sentido, Daniel Bensaid afirma que el contrato social siempre está sujeto a revisión, por lo que el derecho a la insurrección está dentro de la legalidad (29). No sin razón, Ortega y Gasset rechazó la idea de una sociedad contractual, puesto que esta no se forma con base en acuerdos si previamente no ha existido ya esa sociedad. Sería como “poner la carreta delante de los bueyes”, porque, sin una convivencia

16 De acuerdo con Álvarez Junco, “la *territorialidad* es el principal requisito [...] la reivindicación nacionalista evoluciona inevitablemente desde lo étnico hacia lo territorial [...] una vez triunfante la exigencia territorial del nacionalismo, la diferencia cultural —razón de ser de la reivindicación inicial— pasa a un segundo plano” (13).

17 La idea revolucionaria de nación heredera del iluminismo francés —explica Renaut— “se inscribe en el fondo bajo la idea de libertad; la idea romántica bajo la idea de naturaleza; de necesidad, pues, o de determinismo” (51).

18 Hay que considerar, no obstante, que, donde las identidades étnicas no están polarizadas, los partidos políticos étnicos tienden a utilizar discursos multiculturales incluyentes, lo cual no sucede cuando existe tensión y exclusión étnica. Véase Madrid (5).

previa (sociedad), no puede haber acuerdos (contrato) (13).¹⁹ En el caso del México contemporáneo, no sin tropiezos y caídas, existe una sociedad cada vez más consciente y crítica de sí misma que, paulatinamente, ha venido mostrando su capacidad de organización en contra de la opresión del Estado.

Octavio Paz fue afín al iluminismo alemán de Herder, por lo que favorece la idea de lo nacional, siempre y cuando el Estado (el contrato social) no transgreda el derecho humano de pertenencia natural (Herder 83). De ahí que su defensa del Estado mexicano haya sido a través de la crítica. Para Gil Delannoï, empero, la visión de Herder representa a naciones que conviven en armonía porque el individuo, en principio, goza de mayor libertad que el individuo de Rousseau, por lo que debe de ser protegido de cualquier imposición política proveniente del Estado (35). Pero el romanticismo de Paz —explica Enrico Mario Santí— está más en deuda con los poetas románticos alemanes (Goethe, Hölderlin y Novalis) que con las doctrinas filosóficas (“Diez claves” 615). La degradación del discurso iluminista ha devenido en un liberalismo opresor y antiiluminista que, paradójicamente, el mismo Paz ayudó a construir con su crítica y participación activa en el servicio diplomático hasta su ruptura con el partido oficial en 1968.²⁰ Xavier Rodríguez Ledesma explica que, a pesar de su alejamiento oficial del PRI, Paz siempre estuvo cercano al poder. Basta recordar sus relaciones con algunos presidentes como Carlos Salinas de Gortari, a quien ayudó a legitimar su triunfo en los comicios presidenciales de 1988 al descalificar la disputa promovida por el Frente Democrático Nacional para esclarecer los resultados de la elección (“Modernidad”

19 De acuerdo con José Ortega y Gasset, “uno de los más graves errores del pensamiento ‘moderno’ [...] ha sido confundir la sociedad con la asociación, que es aproximadamente lo contrario a aquélla. Una sociedad no se construye por acuerdo de voluntades. Al revés: todo acuerdo de voluntades presupone la existencia de una sociedad, de gentes que conviven, y el acuerdo no puede consistir sino en precisar una u otra forma la sociedad como reunión contractual” (13-14).

20 Para un análisis detallado de la trascendencia del año 1968 en la vida pública de Octavio Paz, véase González Torres (70-75).

49), de manera que la crítica a su participación activa en el poder sea legítima, puesto que cuestiona la voluntad represora del Estado priista con el que Paz colaboró.²¹ En este sentido, la propuesta de los estudios subalternos que críticos como Ranajit Guha defienden aún resulta pertinente porque hace un llamado a desencadenar la razón crítica de la tutela del Estado (45).

El reconocimiento político y cultural de los pueblos originarios, así como la reestructuración total del sistema político mexicano, resulta esencial para aspirar a una genuina democratización de México. Para lograrlo, Dussel sugiere retomar “la filosofía del *omeyotl* (la “Dualidad originaria”), que se enseñaba en el *calmecac* (escuela de la sabiduría náhuatl) [...] Los aztecas, al pensar dos (*omé*) como el dialectico origen de todo, podían inmediatamente pensar en la pluralidad (los “cuatro” *Tezcatlipocas*) sin el paso irracional del pensamiento griego posterior” (*Filosofía* 25-26). La implementación de propuestas discordantes al neoliberalismo todavía imperante como las de Dussel, requeriría que el discurso de una sociedad plural y multicultural dejara de ser letra muerta y fachada democrática de una insignia estéril que hoy limita la convivencia pacífica, la participación activa y el debate. La modernidad puede, en esencia, siguiendo a Marshall Berman, unificar a la humanidad, atravesando las fronteras geográficas, étnicas, sociales, religiosas y de ciudadanía (15). Sin embargo, la palabra *democracia* se ha convertido en un sistema simbólico en el que se puede criticar lo que se quiera sobre políticas sociales o crisis económicas, siempre y cuando, explica Alain Badiou, se haga en nombre de los valores democráticos, los cuales han devenido emblema, una palabra sin contenido que deja las estructuras de poder intactas (6). Este pensamiento colonial se encuentra enraizado en todas las estructuras políticas que ostentan el poder, lo que ha impedido la participación de los sectores

21 Gabriel Careaga entiende que “[l]os intelectuales siempre han estado ligados al poder ya como ideólogos que describen y orientan los símbolos del poder, o bien como actores en los movimientos revolucionarios del siglo XVIII y XX” (36). En el caso de Octavio Paz, ambas categorías podrían describir su labor como crítico cultural. También véase González Torres (151-158).

más desprotegidos en los proyectos modernizadores de México.²² La democracia ha sido, pues, el pretexto que ha obstaculizado el progreso político y económico de los sectores más vulnerables, como los pueblos originarios, quienes han resistido estoicos los embates de la élite política que los ha relegado a lo que los estudios literarios y culturales latinoamericanistas en la academia estadounidense han definido como subalternidad.

John Beverley justifica el estudio de América Latina desde la perspectiva subalterna puesto que revalora el resurgimiento de las comunidades indígenas con sus propias costumbres y formas de vida, además de otros grupos minoritarios como un elemento activo en la vida política del continente (*Subalternidad* 17). Una de las tareas fundamentales de los estudios subalternos consiste, según José Rabasa, en escribir las historias de las insurgencias indígenas como manifestaciones culturales en las que la modernidad y las tradiciones no occidentales coinciden (*Without History* 57). De ahí que Rabasa sostenga que América no fue encontrada sino invadida, lo que posicionó al hombre europeo en el centro de la nueva configuración mundial del siglo xvi.²³ Europa pasó de la periferia con relación a Oriente al epicentro cultural; dio un salto de la subalternidad a la hegemonía.

La llegada de Cristóbal Colón al continente marcaría el inicio no solo de la destrucción de la realidad americana, sino de un prolongado proceso de desconocimiento que, de acuerdo con Beatriz Pastor, determinaría para siempre la historia contemporánea de los pueblos americanos (3). La presencia indígena en América fue la justificación añorada del europeo renacentista para corporizar el mito del hombre salvaje, el cual había alcanzado su conceptualización

22 Aníbal Quijano entiende la *colonialidad* como un modelo global de poder basado en la superioridad racial europea, cuyo origen se remonta al siglo xvi, con la conquista, y se prolonga en América Latina hasta la actualidad. Véase “Colonialidad del poder” (201-246).

23 Para José Rabasa, el término “invasión” es más apropiado que el de “encuentro” porque muestra la violencia de los colonizadores. El término “encuentro” sugiere una relación de poder igualitaria y pacífica entre ambas culturas. Véase “Writing Violence” 51.

más detallada con Rousseau en el siglo XVIII.²⁴ El filósofo concibe al hombre *natural* como un ser inferior que debe asumir y respetar el contrato social para que la justicia reine sobre el instinto.²⁵ El mito se materializó con el arribo de Colón al Nuevo Mundo, en el que el *Homo sylvestris* americano cobró vida y dejó de ser una representación imaginada.²⁶ Esta imagen comienza a gestarse a partir de la llamada cuna de la civilización europea, es decir, la Grecia clásica. Roger Bartra explica que

el salvaje es un hombre europeo, y la noción de salvajismo fue aplicada a pueblos no europeos como una trasposición de un mito perfectamente estructurado cuya naturaleza sólo se puede entender como parte de la evolución de la cultura occidental. El mito del hombre salvaje es un ingrediente original y fundamental de la cultura europea. (*El salvaje* 13)

A partir del Siglo de las Luces el mito pasa del folclore medieval a la esfera culta gracias a que el Romanticismo ensalzó la función del poeta como redentor de la *barbarie* del hombre.²⁷ Fueron los filósofos y poetas de ese periodo los primeros que bebieron de las aguas del mito, porque su discurso diluye las fronteras entre la emoción individual y la realidad. Los poetas románticos se convertirían en los nuevos

24 Américo Vespucio pensaba que los habitantes de las tierras recién descubiertas vivían en armonía con la naturaleza, lo que los hacía más instintivos que virtuosos. Véase Franco (“Criticism” 2).

25 En palabras de Rousseau, “el hombre pierde su libertad natural y el derecho ilimitado a todo cuanto desea y puede alcanzar, ganando en cambio la libertad civil y la propiedad de lo que posee” (53).

26 Pablo González Casanova entiende que desde el siglo XIX este discurso mítico ha estado operando en los “instrumentos y técnicas propios [que] se incrustan y operan en las ideas, en las constituciones, y las hacen tener una vida simbólica, civilizada-salvaje, occidental-tropical, que va desapareciendo conforme nos apropiamos de nuestra propia existencia, conforme nos desarrollemos” (15).

27 El artista, el poeta romántico, debía vivir con sus contemporáneos para proveer lo que estos necesitaran, ayudándoles a conquistar la realidad y la naturaleza a través del triunfo del arte. Véase Schiller (582).

sacerdotes seculares que conducirían los destinos de su sociedad. De ahí que Octavio Paz viera a los especialistas y sus disciplinas académicas dedicadas al estudio del arte como una contaminación: “El crítico contemporáneo se apoya, para juzgar una obra, en las llamadas ciencias sociales y humanas; desde ellas imparte sus juicios seguro de que *sabe* más sobre la obra que el autor mismo. La sociología le otorga un saber omnisciente; el psicoanálisis y la lingüística hace de cada profesor un mixto de Aristóteles y Merlín” (“Las contaminaciones” 494). Paz rechaza las aproximaciones críticas sobre asuntos literarios o estéticos que no se corresponden con su paradigma de arte moderno porque el Romanticismo se vuelve, de acuerdo con Antonio Cornejo Polar, en “el sentido común de la modernidad” (*Escribir* 12). Los románticos se convierten, entonces, en productores de sujetos estables y homogéneos; de ahí que la admiración de Paz por las culturas de los pueblos originarios se sustente en su poética romántica. Sin embargo, también está consciente del reduccionismo cultural que dicho discurso propone: “Las sociedades indígenas de América [...] no eran realmente primitivas. Algunas de ellas eran plenamente y altamente civilizadas; los mayas, por ejemplo, habían descubierto el cero” (“La democracia” 19). Pero su romanticismo reduce las culturas indígenas a una uniformidad étnica y cultural que ha servido como contraparte del mexicano contemporáneo: el mestizo. El resultado ha sido una dualidad cerrada con la que Paz entendió el devenir histórico y cultural de México.

A partir del siglo XIX con el nacimiento de las naciones americanas, la mestizofilia modificó los paradigmas y las relaciones étnicas que existían durante la Colonia. Siguiendo a Federico Navarrete, los mestizos se convertirían en la encarnación de la identidad nacional, mientras que sus identidades múltiples y dispares también les serían negadas (15-17). El mestizo logra posicionarse como la etnia hegemónica portadora del espíritu nacional, a pesar de que el *blanqueamiento* étnico y cultural de México sería visto como la ruta hacia su modernización. Esa ruta se dirigía hacia los Estados Unidos y Francia, pues abriría las puertas a las promesas del liberalismo político y económico. El “colonialismo cultural —escribe Augusto Roa Bastos— no es sólo imposición sino también fascinación. Deslumbramiento.

Ansiedad incoercible de imitar las formas, las normas prestigiosas, señoriales, imperiales. Ser dominados culturalmente es ser seducidos. A veces violados” (207). Esta fascinación motivó a los intelectuales mexicanos de la Primera República (1824) a construir un proyecto nacional afiliado al liberalismo. En ese contexto caótico, después de consumada la Independencia con la firma del Plan de Iguala por Vicente Guerrero y Agustín de Iturbide en febrero de 1821, México enfrentaba el reto de consolidar su independencia. Las diferencias entre liberales y conservadores fueron el común denominador en el ambiente político de ese siglo. En medio del desorden, Centroamérica se separa del Imperio mexicano, lo que atemorizó a las élites encabezadas por Guadalupe Victoria, Vicente Guerrero, Anastasio Bustamante y Lucas Alemán. Frente al peligro de la fragmentación del territorio, se creó el Estado mexicano.²⁸ México nace a partir del caos. En este contexto decimonónico se forjaron los cimientos del México independiente que soportarían los muros de la ideología del mestizaje a través de la dominación epistémica de los pueblos originarios, lo cual se diferencia de lo que sucedería en ambos extremos del continente americano con las culturas locales. El nacionalismo norte y sudamericano surgió gracias a que los criollos no tenían que temer a la exterminación física, como sucedió con el imperialismo europeo. Después de todo eran blancos, cristianos y de habla inglesa o española (Anderson 191).

En los años previos a la Revolución mexicana, Octavio Paz, gracias a su doble herencia ideológica —la liberal de su abuelo y la social-revolucionaria de su padre—, conoció de primera mano los problemas históricos que aquejaban al campesinado indígena que se sumó

28 Josefina Vázquez escribe: “El nuevo congreso se instaló en noviembre de 1823 con una mayoría federalista pero dispuesta a mantener la unión. De esa manera, el acta del 31 de enero de 1824 constituyó los *Estados Unidos Mexicanos* y, después de largos debates, para septiembre tenía listo el texto de la Constitución de 1824 [...]. En ella se establecía una república representativa, popular y federal formada por 19 estados, cuatro territorios y un Distrito Federal; mantenía la católica como religión de Estado, sin tolerancia de otra, y un gobierno dividido en tres poderes” (151-152).

a la insurgencia de Emiliano Zapata (1879-1919).²⁹ Paz mamó desde la cuna familiar su afiliación al poder político, que nunca abandonaría a pesar de su *pasión crítica*. En entrevista con Julio Scherer, Paz comenta:

Mi padre y mi abuelo eran muy distintos [...]. Mi abuelo —periodista y escritor liberal— había peleado contra la intervención francesa y después había creído en Porfirio Díaz [...]. Mi padre decía que mi abuelo no entendía la Revolución mexicana y mi abuelo replicaba que la Revolución había substituido la dictadura de uno, el caudillo Díaz, por la dictadura anárquica de muchos: los jefes y jefecillos que en esos años se mataban por el poder. (Paz y Scherer 63)

Asimismo, Paz se pregunta en 1992 sobre el proceso histórico en la formación cultural de México y sus diferentes proyectos nacionales:

¿Cuántas veces ha nacido México? [...] ¿Se puede hablar de nación mexicana al hablar de los mayas, los zapotecas o los aztecas? O más cerca de nosotros, ¿Nueva España en el siglo xvi era ya una nación? ¿Nacimos en el siglo xvii con el patriotismo novohispano de Sigüenza y de Sor Juana o en el siglo xviii con los jesuitas o en el xix con Hidalgo y Morelos? Si lo último, ¿la independencia fue un comienzo absoluto, un verdadero nacimiento, o una vuelta a los orígenes, un regreso a Tenochtitlan? Si lo segundo, ¿qué lugar ocupan en nuestra historia las sociedades y culturas anteriores o rivales de Tenochtitlan, como Teotihuacán y Tula, Monte Albán y Palenque? [...] ¿La Reforma liberal de 1857 no fue otro nacimiento, ya que consistió en la instauración de un proyecto nacional radicalmente distinto al de Nueva España? ¿Y la Revolución no fue otro nacimiento? Estas preguntas provocan en mí una suerte de vértigo intelectual. (“El tres” 551)

Paz no responde de manera definitiva a sus interrogantes en su ensayo, sin embargo, sí es posible encontrar varias respuestas, algunas de ellas contradictorias, a lo largo de su obra ensayística. En la mayoría

29 Octavio Paz justifica su doble herencia iluminista y romántica al abrazar ambas causas. Véase Van Delden (“Essays” 473).

de sus reflexiones, Paz solo toma en cuenta los pueblos originarios a través de fantasmagorías que exaltan su pasado precolombino. En el ámbito político, no procura un diálogo igualitario con ellos por no considerarlos modernos.³⁰

Podría decirse que, al igual que Nietzsche, Octavio Paz fue “un perfecto europeo”.³¹ El eurocentrismo de su vasta obra poética y crítica lo posicionó en el centro cultural de México y América Latina hasta convertirse en un punto de referencia obligado tanto para sus contemporáneos como para futuras generaciones de intelectuales. Escritores tan diversos como José Vasconcelos, Julio Cortázar, Charles Tomlinson, Fernando del Paso, Mario Vargas Llosa, Juan Goytisolo, Elena Poniatowska, Carlos Monsiváis y Harold Bloom, entre muchos otros, han dedicado páginas valiosas a la obra del poeta.³² Por su parte, críticos como Enrique Krauze, Guillermo Sheridan, Anthony Stanton, Yvon Grenier y Enrico Mario Santí han hecho estudios fundamentales sobre dos de los pilares que sustentan la obra paciana: la poesía y la

30 Paz, a la manera de John Locke, pensaba que el estado natural del hombre debía ser gobernado por la razón para aspirar así a la igualdad e independencia de todos (Locke 60).

31 Más allá de su aversión hacia Alemania por su origen polaco, Nietzsche afirma: “Soy mi propio *sosie*, mi doble *yo* [...]. Mi origen ya me autoriza a mirar por encima de todas las perspectivas puramente locales, puramente nacionales. No me cuesta ningún trabajo ser un ‘perfecto europeo’” (*Ecce Homo* 22). Para Jorge Aguilar Mora, no obstante, “Paz renunció muy pronto a Nietzsche, para quien sentía una gran afinidad al principio de su camino literario, allá por 1938; si no se hubiera olvidado vitalmente de él, podríamos decir que esta vida que no aspira a la inmortalidad, sino a la constante superación de sí misma, es la descripción poética de un concepto clave en el pensamiento nietzscheano: el superhombre” (“Es como si” 40).

32 Otros críticos que han hecho estudios indispensables sobre la obra de Octavio Paz son Saúl Yurkiévich, Hugo Verani, Guillermo Sheridan, Guillermo Sucre, Alfredo Roggiano, Emir Rodríguez Monegal, Luis Mario Schneider, Héctor Tajonar, Ramón Xirau, Manuel Durán, Jean Franco, Alberto Ruy Sánchez, Danubio Torres Fierro, Eliot Weinberger, Fernando Savater, Jorge Aguilar Mora, Christopher Domínguez Michael, Fernando Vizcaíno, Enrique González Rojo, Xavier Rodríguez Ledesma y Armando González Torres, entre otros.

política.³³ Más allá de la interpretación mítico-histórica que proponen ensayos como *El laberinto de la soledad* (1950) y *Posdata* (1970), gran parte de la crítica ha puesto poca atención a los dispositivos teóricos con los que Paz articula el mestizaje cultural, cuyos paradigmas han homogeneizado las identidades múltiples de grupos minoritarios como el de los pueblos originarios de México.³⁴ Miguel León-Portilla se preguntaba al respecto:

¿Interesó realmente a Octavio Paz ese otro universo cultural, a la vez lejano y cercano, de los pueblos indígenas de México? Y, si en verdad lo atrajo, ¿hasta qué grado se propuso conocerlo y cuáles fueron las consecuencias de ese empeño? [...] Exponer y valorar cuanto expuso Octavio acerca de la historia, el arte y la literatura de Mesoamérica, y también de la influencia que de ello recibió, implicaría escribir un libro. (“Los rostros” 67-68)

Apenas indagar en la tarea monumental que León-Portilla propone, fue la primera motivación para escribir estas páginas.³⁵ La segunda

33 Otra vertiente indispensable sobre la vida y obra de Octavio Paz es la biografía. Guillermo Sheridan ha hecho uno de los estudios fundamentales en el género. Asimismo, Enrique Krauze ha compuesto una genealogía intelectual de Paz, en la que las influencias liberales de su abuelo Ireneo y las revolucionarias de su padre fueron determinantes en el futuro intelectual y poeta. Christopher Domínguez Michael ha escrito una de las biografías más recientes de Paz. Anthony Stanton ha trabajado la vertiente política en Paz sin desatender su quehacer poético, al igual que Jorge Aguilar Mora, Enrique González Rojo, Yvon Grenier y Enrico Mario Santí.

34 Aquí se usará el término *pueblos originarios*, según lo entiende las Naciones Unidas. Sin embargo, es necesario considerar, como lo sugieren Michael Hardt y Tony Negri, que el concepto de *pueblo*, a diferencia de *multitud*, denota una reducción de la identidad (véase *Multitud War and Democracy* xiv-xvii). Por otro lado, *pueblo* también posee una amplia variedad de significaciones con las que se representa a un todo abstracto que termina por no representar a nadie. Véase Merino (151-156).

35 Guillermo Marín ha analizado el eurocentrismo de Octavio Paz con respecto al mundo precolombino. Marta Piña Zentella, por su parte, ha estudiado la interpretación teórico-literaria con la que el poeta abordó el mundo precolombino en México. Asimismo, Luz Palomera Ugarte ha abordado el discurso de Octavio Paz ante el levantamiento armado en Chiapas en 1994.

surge frente al agudo deterioro del sistema político mexicano, cuyos sistémicos escándalos de corrupción han incrementado de forma despiadada la impunidad y la violencia en todos los sectores sociales del país, haciendo eco a los acontecimientos de 1968, 1988 o 1994.

Este ensayo se divide en siete capítulos, incluyendo la presente introducción, en la que se han expuesto tanto las aproximaciones teóricas como la contextualización histórica de la mestizofilia imperante y su relación con el poder político y letrado. En el segundo capítulo se analizan las dificultades de la autorrepresentación política de los pueblos originarios en América Latina. Se estudia el caso de Rigoberta Menchú en Guatemala y la polémica entre académicos con respecto a su testimonio. Asimismo, se abordan los debates decimonónicos en América Latina sobre el blanquimiento cultural, político y étnico que se proponía para el continente en aras de alcanzar la modernidad. Finalmente, se revisa el papel que juega la Revolución mexicana en la conformación del nuevo Estado nacional sustentado con los discursos del mestizaje. El tercer capítulo se centra en la visión poética que Paz elabora a partir del concepto de *revolución*, el cual determina tanto su poesía como su futura obra ensayística. Por otro lado, se analizan las influencias de las culturas de Oriente en su pensamiento, además de la importancia que tuvo en su imagen como poeta e impulsor de la modernidad la figura de Sor Juana Inés de la Cruz. El cuarto capítulo se ocupa de la interpretación mítico-histórica de la historia de México que Paz construye para explicar la soledad del mexicano contemporáneo. Igualmente, se estudia el mito negro de La Malinche que Paz arraigó como un elemento constitutivo de la identidad mexicana. El quinto capítulo expone la polémica relación que Paz sostuvo con la izquierda mexicana e internacional desde sus años de juventud hasta el enfrentamiento de palabras con intelectuales que apoyaron la insurgencia del EZLN en 1994. En este sentido, el sexto capítulo revisa las diferentes luchas culturales que las élites letradas nacionales e internacionales emprendieron a raíz del levantamiento zapatista en Chiapas. Paz, a través de su revista *Vuelta*, jugó un papel determinante en el campo de batalla para condenar la insurgencia y enumerar los peligros que, desde su perspectiva, amenazaban la estabilidad nacional. En el séptimo capítulo, a manera de conclusión, se resumen las ideas cen-

trales del ensayo para concluir con una reflexión sobre la imperante necesidad de incorporar al debate público la participación activa de los pueblos originarios y demás grupos minoritarios.

Entre las obras ensayísticas del poeta que abordo a lo largo de estas páginas, y que a mi parecer construyen fantasmagorías y colonialidad epistémica, destaco *El laberinto de la soledad*, *Postdata* y *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*. Además, he tomado en cuenta varios ensayos publicados en otros libros, así como artículos de revistas difundidos primordialmente en *Plural* y *Vuelta*, la mayoría recopilados en sus *Obras completas* y otras antologías.

Este libro propone, en consecuencia, una lectura de la historia política y cultural del México contemporáneo a través de la obra ensayística de intelectuales como Octavio Paz, quienes, respaldados por su autoridad discursiva, han definido la identidad nacional, constataando otras lecturas sobre la filosofía de lo mexicano, la modernidad y el pensamiento paciano.³⁶ *El México ausente en Octavio Paz* trata de visualizar, en suma, la construcción de espacios culturales descentralizados en los que los pueblos originarios, así como otras minorías, retomen el control de su propia representación más allá de un discurso nacionalista promotor de una identidad monolítica y homogénea.

36 Entre los libros fundamentales que abordan la identidad mexicana, además de *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934) de Samuel Ramos, y *El laberinto de la soledad* (1950) de Octavio Paz, destacan *La jaula de la melancolía* (1987) y *Anatomía del mexicano* (2002) de Roger Bartra, así como los de más reciente publicación, como *La increíble hazaña de ser mexicano* (2010) de Heriberto Yépez, y *Mañana o pasado: El misterio de los mexicanos* (2011) de Jorge Castañeda. Para una lista detallada de los autores “clásicos” que han abordado el estudio de lo mexicano, véase Castañeda (17).