

Los robachicos: antigüedad de la nación

Christopher Domínguez Michael

Los avatares y metamorfosis de nuestras ideas de nación y cultura se ponen en escena en este ensayo de Christopher Domínguez Michael —autor de La utopía de la hospitalidad, Vida de fray Servando, Tiros en el concierto, entre otros—, donde se dan cita la filosofía política, la antropología y la historia.

¡Mal hayan el recuerdo y el olvido!
Manuel José Othón, *Idilio salvaje*, vi

Las naciones son antiguas, el nacionalismo es moderno. Un lector curioso que haya seguido la disputa que sobre nación y nacionalismo sostienen los eruditos, llegará sin dificultad a esa conclusión razonable y ecléctica. La discusión académica se dirime, cabe recordarlo, entre *tradicionalistas* y *modernistas*. Los primeros sostienen que las naciones europeas son al menos tan viejas como la Edad Media y que pueblos como Inglaterra, Francia y España ya eran, más o menos, lo que son actualmente desde entonces. Los segundos creen, al contrario, que es inapropiado hablar de nación, nueva o vieja, antes del siglo XVIII y, particularmente, desde la Revolución Francesa. Para los tradicionalistas, la nacionalidad está asociada a los más atávicos sentimientos étnicos (o raciales, como se les llamaba antes) mientras que los modernistas consideran a la nación una forma social relativamente nueva, imprescindible para llevar a buen término la industrialización, la manera más eficaz de transitar

entre lo agrario y lo industrial. La nación, según ellos, crea al nacionalismo y no al revés.¹

Ernest Gellner fue uno de los inspiradores del modernismo y desarrolló su teoría respondiendo a varias de las objeciones que inicialmente había suscitado. Gellner, un sociólogo alemán de origen checo, fue un funcionalista para quien resultaba secundaria la confrontación de sus modelos con la historia. Para él, no sólo el sentimiento nacional, sino la nación misma, era una forma de alta cultura que se transforma en cultura de masas. Lo que distingue al sentimiento nacional de otras formas de dominio es que, en éste, los individuos brindan culto o devoción a una cultura antes que a un soberano o un sacerdote. La nación sería entonces la forma moderna más acabada de legitimidad política.

La familia modernista es muy variada e incluye un weberiano como Gellner o un marxista como Eric

¹ Para una introducción general a la polémica véase John Hall (ed), *Estado y nación. Ernest Gellner y la teoría del nacionalismo*, Cambridge, Madrid, 1999 y 2000.

Los indígenas tuvieron que olvidar la caída cósmica de sus dioses y abrazar, con un calor tan confuso como insólito, la religión de los conquistadores.

Hobsbawn, pasando por Benedict Anderson, autor de *Comunidades imaginarias* (1986), un librito muy influyente. Pero todos ellos podrían ser reconocidos como herederos de Ernest Renan (1823-1892), el historiador y filólogo francés que con *¿Qué es una nación?* (1882) estableció una suerte de decálogo sobre lo que las democracias liberales (y no sólo ellas) deben entender por una nación.

De manera hermosa, aunque tristemente inexacta, Renan afirmó que una nación es un plebiscito que se renueva día con día en la aceptación que los ciudadanos conceden a las leyes de su ciudad. Y de manera aguda, en un comentario que tras el siglo XX resulta estremecedor, Renan agregó que para sentirse miembros de una comunidad nacional, los hombres deben aprender a olvidar muchísimas cosas. Para acabar siendo inglés, francés o mexicano, un hombre debe olvidar, a través de la memoria colectiva de las generaciones, guerras civiles y guerras religiosas, un sinfín de crímenes y de sevicias. Sin esa capacidad de olvido (o de represión, si se prefiere el término) no hay ciudadano que ofrezca libremente la educación de sus hijos a una cultura que, real o imaginaria, considera como propia.

La derrota del Segundo Imperio frente a los prusianos, en 1870, marcó al pensamiento de Renan, del cual puede inferirse la confrontación entre dos tipos históricos de naciones, las que, como Francia, se inspiran en el derecho de suelo (*jus soli*) y aquellas que, a la manera de Alemania, se confían al derecho de sangre (*jus sanguinis*). Mientras que los franceses se han definido a sí mismos territorialmente, sobre la base de una nación creada por un Estado, los alemanes se concibieron etnocéntricamente, inspirados por la progenitura de sus ancestros y por la comunidad de su lengua.

Gellner corrigió la entusiasta frase de Renan y dijo que la nación, más que un plebiscito diario, es un contrato renovado durante esos momentos que llamamos históricos. Las sociedades industriales, si entiendo bien a Gellner, fueron legitimándose nacionalmente a través de las guerras, las revoluciones y los descubrimientos, entre el siglo XVIII y el XX. En las naciones más jóvenes, aquellas cuyo calendario no es tan abundante en gestas patrióticas ni tan decisivo para la historia universal, éstos acontecimientos plebiscitarios suelen ser sustituidos, en los textos de interrogación nacional, por conceptos so-

ciológicos o rasgos psicológicos, como la fiesta que caracterizaría a varios pueblos o las formas depresivas del temperamento, que define negativamente a otros.

Uno de los grandes méritos de Gellner fue combatir lo que él llamaba la Teoría de los Dioses Oscuros, es decir, lo sostenido por aquellos que asocian los sentimientos nacionales al atavismo perdurable de una comunidad campesina que, aunque nunca haya existido bajo la paradisiaca forma imaginada, está en el origen de todas las argumentaciones nacionalistas. Gellner creía que la invención del campesino (aparezca disfrazado de guerrero azteca, de pastor vasco o de mago celta) como forma primordial e impoluta de primer hombre sobre la tierra es la ocupación primordial de las élites intelectuales de cada nación. Casi podría decirse que la función de los letrados, de los escritores o de los antropólogos consiste en inventar y justificar esas formas elementales de vida religiosa, perdidas o mancilladas tras el paso de la civilización. Sobre esa invención identitaria se fundan la mayoría de las naciones, siendo frecuentemente intercambiables los numerosos relatos de origen de cada etnia.²

Gellner, liberal y racionalista como su maestro Renan, recibió críticas severas que conviene tomar en consideración. Tal parecería, según opinan sus adversarios, que la nación es para él un acto voluntario de los nacionalistas, en óptima concordancia con las necesidades del desarrollo económico y social. La historia moderna, que se le reprocha a Gellner, no es tan sencilla y la pluralidad de los casos históricos deja maltrecha a su teoría.

Introduzcamos por primera vez a México en la discusión y admitamos metodológicamente que la Nueva España fue fundada en el siglo XVI como parte de un imperio universal y católico. Aunque Gellner admite que los grandes imperios incuban, protegen y hacen madurar a las viejas naciones conquistadas, calzar a México en el esquema de los modernistas rejuvenecería al país en un grado inaceptable, fechando el parto nacional hacia fines del Porfiriato e inclusive en los años treinta y cuarenta del siglo XX, cuando los regímenes de la Revolución Mexicana aceleraron la industrialización y el papel

² Ernest Gellner, *El arado, la espada y el libro. La estructura de la historia humana*, FCE, México, 1992.



José Clemente Orozco, *Los dioses del mundo moderno*, 1932

rector del Estado en la economía. Es decir, que la historia de México como nación sería la crónica de su industrialización, lo cual no dejaría satisfechos ni siquiera a los viejos marxistas que buscaron el capitalismo primitivo en la llamada colonia e incluso rebasaría a los más vehementes ideólogos del antiguo régimen que homologaban a la nación misma con el dominio de la Revolución Mexicana.

La variable latinoamericana —que los tradicionalistas podrían utilizar de manera más astuta— altera considerablemente el esquema modernista. Resulta, como lo admite Anthony D. Smith, que la primera oleada de naciones modernas, tras el ejemplo de las revoluciones en los Estados Unidos y en Francia, fue resultado de la desintegración del imperio español en 1821.³ Antes que Alemania e Italia, antes que las naciones nacidas y muertas en el corazón de Europa entre las desintegraciones de los imperios austrohúngaro (1918) y soviético (1991) y antes, desde luego, que las naciones paridas en Asia y África tras la descolonización de 1945, nacieron

las repúblicas latinoamericanas, casi ninguna de ellas fundada sobre el derecho de sangre o la preponderancia étnica.

Como pocas en la historia universal, estas naciones se fundaron en el modelo revolucionario francés de la territorialidad, la unidad religiosa y la homogeneidad lingüística, cincuenta años antes que Renan opusiese el derecho de suelo al derecho de sangre. Que esa elección liberal haya sido nefasta para el destino de América Latina, como lo creyeron los conservadores del siglo XIX y no pocos de los marxistas del siglo XX, es asunto que en este momento no interesa discutir. Aborto, oportunidad perdida o profecía, resulta que el desfalleciente y decadente imperio español logró que sus hijas llegasen primero a la precaria y huérfana condición nacional.

Bañado de escepticismo, el liberalismo renaniano es una lección edificante que empero, no resuelve varios de los problemas que plantea la evolución de las naciones. Historiadores tradicionalistas como Adrian Hastings, al enfocar la cuestión en la lengua y en la religión, nos permiten ver mejor. Hastings considera que la creación de una nacionalidad a partir de una o más etnias, sólo se logra mediante el extendido dominio de una obra escrita

³ Anthony D. Smith, *National Identity*, University of Nevada Press, 1991, p. 40.

en lengua vernácula.⁴ Haciendo gala de un orgulloso nacionalismo, el inglés Hastings encuentra en la *Biblia* del rey Jaime el origen y el sentido de la nación británica, la cual se habría formado primero (y de una manera más madura) que Francia y España, sus rivales históricas. Hastings cree que todo nacionalismo estatal se mira en el espejo del Antiguo Testamento, de sus reyes y de sus aventuras dinásticas; que para todo Occidente, la única protonación es el Israel de los profetas bíblicos. Toda nación cristiana, concluye Hastings, se ha formado al inspirarse en la *Biblia*.

La opinión de Hastings es útil para entender a las viejas naciones, siempre y cuando se les pondere lejos de su muy exclusivista y dominguero espíritu anglicano, que convertiría a Inglaterra en la única heredera moderna de Jerusalén. Sólo gracias al desarrollo de la lengua vernácula, insiste Hastings, las identidades étnicas, en su origen tan defensivas, se convierten en las agresivas identidades nacionales. Otra vez la opinión es seductora, si no fuese porque Hastings tropieza al intentar llevar su teoría más allá de las islas británicas.

La disputa entre los historiadores sobre cuál fue la primera nación moderna y qué tan hondas son sus raíces en el tiempo toma a veces el cariz de otra más de las reyerías nacionalistas. A los anglosajones, por ejemplo, les gusta repetir que hasta la Revolución de 1789 la lengua francesa era un ornato aristocrático que iba desapareciendo en el camino, de posta en posta, tan pronto el viajero se alejaba de Versalles. En ese momento aparecía una amplia variedad de dialectos, aquellos que provocaron que el abate Henri Grégoire, jefe de la Iglesia Constitucional durante la Revolución, batallase por normalizar lingüísticamente a la república, desterrando el *patois*.

El dominio internacional del francés como lengua de las Luces sufría el contrapeso (o la vergüenza) de no ser una verdadera lengua nacional. Siendo indudable que grandes porciones del campesinado no lo hablaban hasta bien entrado el siglo XIX, quienes apuestan por Francia como una nación medievalmente constituida en el mismo grado que Inglaterra, dan al aspecto idiomático un rol secundario. Como Hastings mismo se ve obligado a reconocer que la patria de Juana de Arco tenía una identidad que hasta una pobre muchacha campesina como ella podía compartir. Es evidente al menos que el Estado moderno, a diferencia del tradicional, suele ser intervencionista: a Luis XVI le tenía sin cuidado que sus súbditos campesinos ignorasen el francés.

Si la *Biblia* vernácula es la que hace a una nación, ¿cómo demonios no lograron constituirla los lectores de Lutero? A Hastings, frente a la excepción alemana,

no le queda más que imaginar una suerte de Alemania en potencia que entre el siglo XVI y la hora de Bismarck estuvo constituyéndose tras bambalinas. Pero la sospecha de un Reich latente a lo largo de la injusta separación territorial de quienes hablaban el alemán alimentó, no podemos olvidarlo, la teoría hitleriana del espacio vital.

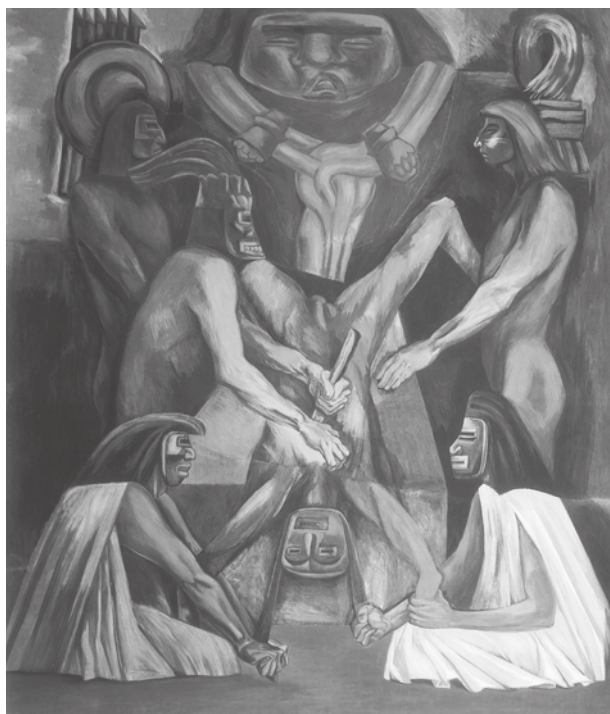
A quienes curioseamos en esas cuestiones nos es fácil establecer una serie de compromisos entre el modernismo y el tradicionalismo. Sin la lengua y la religión no puede hacerse la historia de las naciones, tanto de aquellas que se inspiraron en el derecho de suelo francés, como de las que se nutrieron del derecho de sangre germánico. La primera especie tiende a ser casi contemporánea, como lo prueban los Estados Unidos, Francia y las repúblicas latinoamericanas, cuya situación en el mapa es virtualmente la misma desde el siglo XIX. El segundo grupo, más ligado al culto a los ancestros y a sus relatos de origen, suele provocar inestabilidades fronterizas como las ocurridas en ese medio mundo ocupado durante siglos por los imperios germánicos y eslavos. Estos últimos, padres de las llamadas etnonaciones, fueron el escenario principal, aunque no único, de las grandes matanzas del siglo XX. En términos generales, los nacionalismos más agresivos se inspiran en el derecho de sangre, mientras que aquellas naciones fundadas en el universalismo territorial de la Revolución Francesa suelen crecer por inclusión y reivindicar el genio del mestizaje.

La Iglesia Católica y su cristianismo de conversión, fue, como es obvio, un factor decisivo en la creación ibérica de nuevas naciones territoriales en América. Si la idea imperial retrasa o no el nacimiento del mundo de las naciones, no es una discusión secundaria, pues trae consigo al viejo debate sobre la supuesta modernidad protestante de la colonización inglesa de América del Norte frente al pretendido arcaísmo católico de la conquista española. Hay quienes, como Rupert de Ventós, que piensan lo contrario, que fue la modernidad del imperio español, en el siglo XVII, la paradójica causa de su ruina.⁵

Pero los historiadores coinciden, al hablar de España, que ésta se formó precozmente como nación en una batalla no sólo militar sino teológica: la llamada Reconquista emprendida contra el Islam. Que aquello haya sido una confraternización cultural hasta el infausto año de 1492, como lo suponen Américo Castro y Juan Goytisolo, o si en cambio fue de principio a fin, una cruenta guerra civil como lo han sostenido Ramón Menéndez Pidal y Claudio Sánchez de Albornoz, es otro problema, como aquel que discute el angustioso asunto del antisemitismo en la formación nacional de España.

⁴ Adrian Hastings, *La construcción de las nacionalidades*, Cambridge, Madrid, 2000.

⁵ Xavier Rupert de Ventós, *El laberinto de la hispanidad*, Anagrama, Barcelona, 1992.



José Clemente Orozco, *Antiguos sacrificios humanos*, 1932



José Clemente Orozco, *La trinchera*, 1926

Pero quedémonos con que en el siglo XVI, España poseía una doble condición privilegiada para ser madre de naciones: un pueblo elegido cuya teología católica la obligaba a convertir a los pueblos que le salían al paso. Los estatutos de limpieza tuvieron escasa importancia en el Nuevo Mundo, tierra de conversión y de mestizaje: tarde o temprano todos deberían ser cristianos viejos. Fue la religión, no la etnia, lo que justificó a la conquista española. Y cuando su imperio se desplomó, España dejó expósita a una familia de naciones culturalmente mestizas, incluso en el caso de aquellas —como Ecuador, el Perú, Guatemala o Paraguay— menos homogéneas racialmente.

El punto al que queremos llegar, de la mano de Hastings, que afirma que las lenguas orales propias de las etnias y las lenguas vernáculos, ampliamente escritas, corresponden a las naciones. De las trece colonias norteamericanas a Moscú, pasando por Londres, París y Madrid, varias de las grandes nacionalidades de Occidente se soñaron con ser, gracias a la lectura de la *Biblia*, una segunda Jerusalén antes que una tercera Roma. Son los textos los que dan origen a las naciones y su difusión en lengua vernácula reprime y asfixia a las tradiciones orales. Fue la eficacia laica del latín, más que su sacralidad, la que garantizó su supervivencia y, paradójicamente, su degeneración, que originó algunas de las lenguas europeas modernas, que luego emigraron al Nuevo Mundo.

El efecto multiplicador de los libros es esencial, según Benedict Anderson, en la capacidad de una comunidad para imaginarse a sí misma.⁶ Un ejercicio interesante,

siempre y cuando no se lea como la adaptación apresurada de una teoría, sería recorrer el camino, aún poco estudiado, de la castellanización de los indios de la Nueva España para observar si en esa medida se fue creando una nueva nación. Charles Gibson dice en *Los aztecas bajo el dominio español*, que la inmensa mayoría de la población indígena permaneció obviamente en el analfabetismo. Sin embargo no podemos fiarnos solamente en Hastings y su nación-que-nace-leyendo-la-*Biblia* y en ese sentido la investigación de Dorothy Tanck de Estrada puede sernos de mucha utilidad.⁷

A partir de 1550, dice Tanck de Estrada, las cédulas reales empezaron a ordenar que se les enseñara el castellano a los indios, dado que las lenguas indígenas no eran lo suficientemente buenas “para explicar bien y con propiedad” los misterios católicos. Pero los misioneros pensaban de otra manera. Les parecía que las lenguas mexicanas eran lo suficientemente ricas y dúctiles como instrumento de la evangelización, al grado de que lo que le correspondía al resto del clero era aprenderlas. Ése era el compromiso paulino —crear una nación evangélica entre los gentiles— de los misioneros, sobre todo de los franciscanos, imbuidos de milenarismo. En 1585 el III Concilio Mexicano les dio la razón y confirmó que la enseñanza de la doctrina católica debía hacerse en lengua indígena y no en latín ni en español.

No era solamente el celo lingüístico lo que impulsaba a los frailes contra la castellanización; también pesa-

⁶ Benedict Anderson, *Imagined Communities*, Verso, London and New York, 1991. (Hay edición castellana en el FCE.)

⁷ Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español*, Siglo XXI, México, 1967 y Dorothy Tanck de Estrada, “Castellanización, política y escuelas de indios en el arzobispado de México a mediados del siglo XVIII”, *Historia Mexicana*, volumen 4, 1989, pp. 701-744.

ban sus propios intereses en tanto que poderosos mediadores entre los indios aislados y el resto de la sociedad novohispana. Los frailes impusieron esa visión, mal que bien, hasta bien avanzado el siglo XVII, cuando el rey volvió a ordenar, en 1686, la enseñanza del castellano en las escuelas de indios. Argüía la autoridad que la persistencia de costumbres idólatras se debía al uso de las lenguas indígenas, telarañas donde se mecía el diablo. Otras motivaciones, más bien legales y administrativas, estaban detrás de esa insistencia: la justicia llana requería que los indígenas —que se convirtieron en hábiles y testarudos litigantes de sus propios asuntos— hiciesen sus numerosas reclamaciones en castellano. La justicia real era consciente de que los intérpretes (o los propios frailes) tergiversaban las declaraciones de los indios y embrollaban todo el sistema legal.

Hasta comienzos del siglo XVIII los frailes, como defensores de las obsoletas repúblicas de Indios se erigieron en custodios de una reserva espiritual que segregaba a los naturales del proceso de conformación nacional. Ello no quiere decir que entre los indios no hubiese, también, resistencia abierta a la castellanización, misma que con- citaba la complicidad de una parte del clero. El obispo de Puebla llegó a decir que los indios aborrecían el cas-

tellano y que, aunque lo supieran, no lo usaban. El obispo de Oaxaca testificó, a su vez, que los niños indios recibían mecánicamente la doctrina en castellano, sin comprenderla, mientras que en Jalisco “los indios viejos y principales” se resistían a la castellanización pues “sienten mucha esa introducción, pareciéndoles se tira a borrar cuanto heredaron de sus mayores”.⁸

La reacción, que hoy llamaríamos “etnicista”, de los franciscanos fue muy escandalosa. Tacharon de demoníaca la usurpación y el secuestro de las doctrinas, sospechándola destinada —lo cual también era cierto— a privar a las Órdenes de su reserva espiritual y a los indios de sus legítimas posesiones. Un informe de protesta en ese sentido, de fray Antonio de la Rosa Figueroa, era tan “bultoso” que los superiores del fraile, que lo enviaba al duque de Arcos, desistieron de empacarlo. Otros frailes, en un discurso contrailustrado que hubiese merecido la aprobación de Herder y de Rousseau, decía que era en “oscuro beneficio de Dios” no “permitir que se destruyan los idiomas de las naciones de estos reinos”.⁹

En 1750 la noción moderna de nación, absoluta, totalizante y unilingüe, se enfrentaba, como vemos, con la defensa que los frailes hacían de las Repúblicas de Indios y de su veda lingüística. Y para complicar las cosas, se hacía evidente que la secularización de las doctrinas amenazaba el empleo de los viejos frailes criollos, que iban a ser sustituidos por curas europeos. Y donde no llegaron a ser reemplazados, los frailes recalcitrantes recibieron de su provincial la orden de dar la doctrina en castellano. Queda como eco la defensa que un franciscano hizo de las lenguas indígenas porque el castellano “se les hace difícil por parecerles que su idioma tiene más sal o porque les parece más dulce por ser de su patria o porque lo maman.”¹⁰

El virreinato de la Nueva España, aun en tanto que parte del imperio de los Austrias y de los Borbones, puede ser visto como una nación formada con rudimentos similares al del resto de las naciones europeas. En el siglo XVIII, este proceso se aceleró y la política de castellanización de los indios, aun cuando estemos lejos de poderla medir estadísticamente, expresó la voluntad nacionalizante de las élites. No hubo, por razones obvias, lectura popular de la *Biblia* en la Nueva España, como lo exigirían los historiadores tradicionalistas protestantes. Pero ese fenómeno fue sustituido y amplificado por la consabida conquista espiritual de los indígenas, una de las misiones de conversión religiosa más asombrosas que conoce la historia. En la Nueva España tocó al clero —y muy especialmente a los frailes misioneros— jugar como intermediario entre la nación bíblica y el país real. No

⁸ Tanck de Estrada, *op.cit.*, p. 705.

⁹ *Ibidem*, p. 709.

¹⁰ *Ibidem*, p. 716.



José Clemente Orozco, *Cortés y la Malinche*, 1926



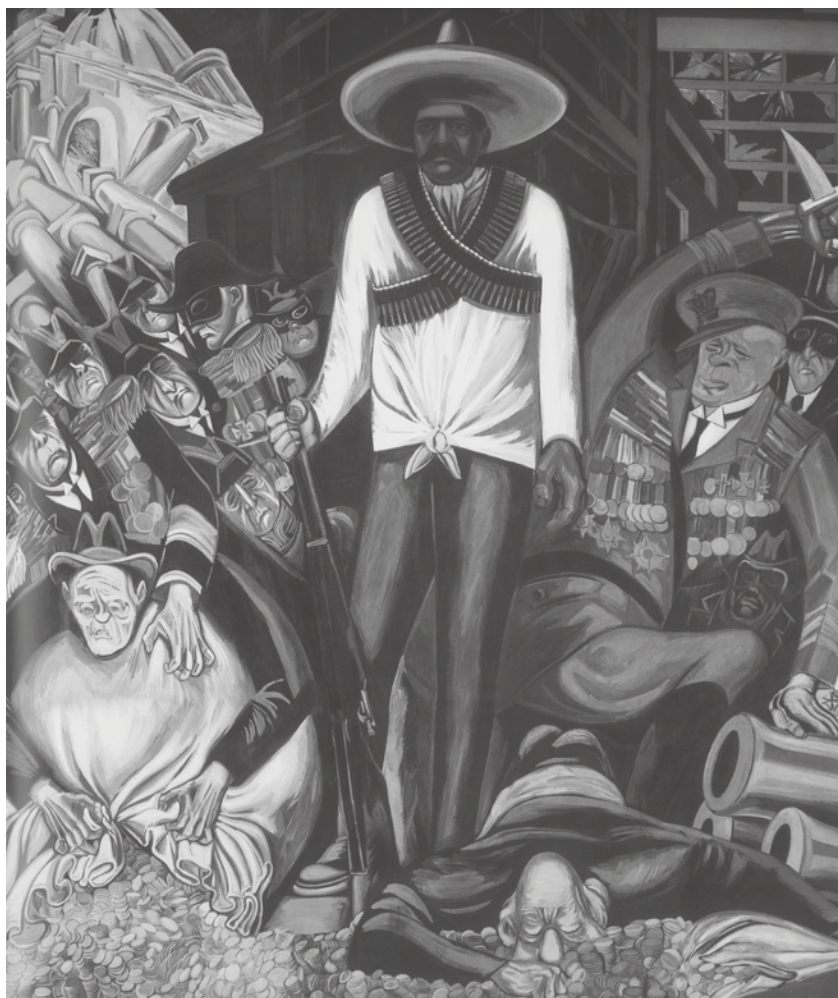
José Clemente Orozco, *Hombre de fuego*, 1938-1939

es extraño, entonces, que a partir de 1810, las guerras de Independencia hallan sido encabezadas por clérigos ni que la Virgen de Guadalupe emergiese, no tan azarosamente, como el más popularmente reconocido de los relatos de fundación que los novohispanos podían citar.

En esta encrucijada podemos regresar a Renan e insistir que, antes del polémico plebiscito diario, el nacimiento oficioso de la nación mexicana requería de una carga tan brutal de violencia como de olvido. Quienes denuncian, desde la ética del siglo xx, la conquista europea del Nuevo Mundo como un crimen de lesa humanidad no se equivocan en la atroz relación de los hechos, sino en las conclusiones que sacan. Lejos de dividir el país en un México “superficial” y europeo encaramado sobre otro, “profundo” y ctónico, artificialmente conservado e inmune a la historia, aquellas supremas violencias crearon, durante las primeras décadas del siglo xvi, una nueva nación. Gellner dice que aquel que sobrevive carga un cadáver.

Como lo sabe cualquier persona que haya hojeado *El laberinto de la soledad* de Octavio Paz o contemplado algunas de las escenas de los murales de Orozco, los indígenas tuvieron que olvidar la caída cósmica de sus dioses y abrazar, con un calor tan confuso como insólito, la religión de los conquistadores. Esa urgencia de olvido, que habría fascinado a Renan si hubiese tenido la oportunidad de estudiarla, se refleja en uno de los aspectos más crueles de la Conquista y en el que, curiosamente, pocos estudiosos han reparado: la conversión de cientos de niños indígenas a lo largo del siglo xvi y aún mucho después.

Mediante regalos, engaños y chantajes los frailes, al voltear a los niños contra sus padres y sus abuelos, dislocaron el orden tan jerárquico de las sociedades indígenas y averiaron irremediabilmente los mecanismos tradicionales de transmisión de la verdad. En los dramas religiosos montados en las misiones por los frailes, dice Ramón Gutiérrez refiriéndose a los indios de Nuevo



José Clemente Orozco, *Latinoamérica*, 1932

México, se daban a los niños los papeles de ángeles o cristianos mientras que condenaban a los adultos a representar demonios, infieles o enemigos. Frecuentemente se probaba la obediencia o el adoctrinamiento de los niños en su capacidad para humillar públicamente a sus progenitores.¹¹

De la conversión de los niños a la castellanización de los indios, la historia de la Nueva España ofrece suficientes evidencias para afirmar, como lo ha hecho despreciadamente Enrique Florescano que los dos y medio millones de indígenas que vivían en México en 1810 constituían “una población culturalmente mestiza”, adaptada del todo a las condiciones ya entonces definitivamente establecidas por la colonización europea.¹² Se insiste en que el cristianismo americano, el catolicismo virreinal fue “sincrético”, como si hubiese religión que no lo fuese. Heinrich Heine mismo en *De Alemania* (1835), aclaraba que el cristianismo alemán tenía mucho de magia pagana. El mundo indígena mexicano, tal cual lo conocemos, es una creación de la sociedad colonial.

¹¹ Ramón A. Gutiérrez, *Cuando Jesús llegó, las madres de maíz se fueron. Matrimonio, sensualidad y poder en Nuevo México*, FCE, México, 1993.

¹² Enrique Florescano, *Etnia, Estado y Nación*, Taurus, México, 1996, p. 279.

La parte “premoderna” de la evolución nacional de lo que después sería México ocurrió durante el virreinato. La mayoría de los elementos que Hastings considera claves en la construcción judeocristiana de las nacionalidades, aparecen palabras más, palabras menos, en el curso de la Nueva España: la santificación del origen nacional, los mitos y las conmemoraciones de la nación amenazada, el papel educador y social del clero, la producción de textos escritos en lengua vernácula, la provisión de un modelo bíblico o teológico, la autonomía eclesiástica y el surgimiento de una doctrina nacionalista. No es difícil ponderar a la historia novohispana en ese esquema, que en cada uno de sus puntos entraría en correspondencia con la tradición guadalupana como relato de fundación, la expropiación del heroísmo de México-Tenochtitlán a favor de la nueva nación, la conquista espiritual y la catequesis en lenguas indígenas, México como tercera Roma, la autonomía relativa concedida a las iglesias ultramarinas, y finalmente, con lo que David Brading ha llamado el patriotismo criollo.

El siglo XIX fue el siglo de Renan. México, con esas guerras y revoluciones que parecían situarlo más allá de la civilización, acabó de convertirse, gracias a esa inestabilidad y no a pesar de ella, en una nación moderna formalmente constituida. Ni Renan mismo hubiese sido tan claro como el General Porfirio Díaz en una de sus respuestas al periodista estadounidense James Creelman:

Es importante que todos los ciudadanos de una misma República reciban la misma educación, porque así sus ideas y métodos pueden organizarse y afirmar la unidad nacional. Cuando los hombres leen juntos, piensan de un mismo modo; es natural que obren de manera semejante.¹³

Entre la Reforma y el régimen de Porfirio Díaz, como lo expone claramente Florescano, se acabaron por cumplirse los requisitos que hacen, según los teóricos modernistas, a las naciones modernas: inicio de la alfabetización estatal, formación de maestros normalistas para la niñez, libros patrióticos de texto, universidades e institutos de educación superior de alcance nacional, monumentos nacionales dedicados a héroes reales e imaginarios, en fin, todo aquello que cabe en la Escuela, el Libro y el Museo. De Carlos María de Bustamante, esa especie de Macpherson criollo empeñado en dotar a la nueva nación de una biblioteca entera de mitos y supercherías fundacionales al esfuerzo sistemático de José María Vigil y Vicente Riva Palacio, con *México a través de los siglos*, México se gradúa en la universidad de las naciones modernas (con episodio épico incluido: el fusilamiento de Maximiliano en Querétaro).

¹³ *Ibidem*, p. 439.

Reivindicar el mestizaje, insistir en la mezcla que da origen a la mayoría de las naciones, se ha vuelto una saludable rutina democrática.

A partir de 1921 el poderoso régimen posrevolucionario sólo multiplicará exponencialmente la tarea soñada por Juárez y Díaz: el Estado como maestro de la patria, interventor e injerencista, pendiente en educar a los niños en un patriotismo basado en la *mestizofilia*, sentimiento integrador que la Revolución Mexicana hizo suyo hasta grados delirantes, más allá del indigenismo que suele adjudicársele inexactamente como principal ideología.¹⁴

La vindicación del mestizaje, como transacción entre el derecho de sangre y el derecho de suelo, es otra de las características del discurso renaniano: el mestizo toma el color de la tierra donde crece. Últimamente, algunos críticos liberales han puesto en duda que México sea realmente una nación mestiza, postulando —en llamativa coincidencia con el marxismo— que el mestizaje es un mito propagandístico desarrollado por la clase dominante para garantizar su imperio ideológico sobre la sociedad. Incluso admitiendo que el mestizaje sólo sea una leyenda piadosa —lo que quizá requeriría demostrarse con un políticamente incorrecto censo cromático de los mexicanos— esta visión soslaya la propia fuerza de los mitos como argamasa de la construcción de las naciones.

Reivindicar el mestizaje, insistir en la mezcla que da origen a la mayoría de las naciones, se ha vuelto una saludable rutina democrática, inclusive en países como Francia, que se supondría habrían resuelto el problema de los orígenes hace cierto tiempo. El helenista Marcel Detienne ha hecho recientemente una excursión a la antigua Grecia, urgido de recordarle a sus compatriotas que nunca hubo nada parecido a un ateniense puro, de tal forma que las viejas fiebres raciales (y racistas) que periódicamente sufren los franceses son, en el mejor de los casos, ridículas.¹⁵

La edad varias veces centenaria de nuestras naciones, crecidas en el Extremo Occidente, tal cual lo llamó

Arturo Uslar Pietri exige rechazar la imagen actual de América Latina en el mundo, lamentable y grotesca. Merced a nuestra incuria y pese a que todavía exportamos regularmente tipos diversos de Buen Salvaje, las antiguas metrópolis nos han dado la espalda y el pensamiento crítico se aleja, aburrido, de unas tierras que debieran ser, por su genealogía, un vivero intelectual. Los latinoamericanos éramos como la clase media baja del planeta que, al no acaparar ni siquiera la miseria extrema, va tirando mediocrementemente, con más pena que gloria. Iniciadas en el siglo XVI como prolongación del imperio de Carlos V, nuestras naciones comparten casi todas las miserias de Occidente, de la misma forma en que, fallidas democracias latinas o exitosos mestizajes, ocupamos una visible posición paradójica en la historia universal del liberalismo. Ésa es la tradición que podría darle sentido a nuestra edad, a nuestra vejez, otorgando su pertinencia al recuerdo y al olvido que nos han constituido como naciones. ■



José Clemente Orozco, *El franciscano y el indio*, 1926

¹⁴ Agustín Basave Benítez, *México mestizo. Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*, FCE, México, 1992.

¹⁵ Marcel Detienne, *Cómo ser autóctono. Del puro ateniense al francés de raigambre*, FCE, México, 2005.