



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

TESIS

“MESTIZAJE: LA TRAYECTORIA DE UN CONCEPTO.
EL CASO DE JACQUES LAFAYE”

PARA OBTENER EL GRADO DE:

MAESTRO EN HISTORIA,
OPCIÓN EN HISTORIA DE MÉXICO

QUE PRESENTA:

LIC. EN HIST. CLAUDIA MÉNDEZ RENTERÍA

ASESOR:

MIGUEL ÀNGEL URREGO ARDILA.

MORELIA, MICH. A AGOSTO DE 2008.



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

INDICE

Introducción.....	1
Capítulo I.....	11
Capítulo II.....	49
Capítulo III.....	88
Conclusiones.....	117
Bibliografía.....	128

INTRODUCCIÓN

Claudia Méndez Rentería

El tema de esta investigación es la manera en que un historiador arma su obra: desde qué fuentes y enfoques constituye el andamiaje conceptual de su trabajo. La pregunta que anima este estudio es cómo y cuáles son los presupuestos que subyacen en un autor contemporáneo. La manera en que éste escribe y lee.

Proponemos entonces una reflexión historiográfica en torno al caso del libro *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, escrito por Jean Jacques Lafaye. Si bien se trata de un nombre conocido entre los historiadores, conviene señalar que este académico es miembro de la tradición de la Escuela de Annales, reconocido por su labor dentro del campo de estudios americanistas y que en el pasado reciente ha trabajado en el Colegio de Jalisco. Sin embargo, su obra rebasa el carácter local al que parece conducir este perfil: en él hay que incluir inquietudes y experiencias en un plano más general, que van desde estudios de corte netamente hispanista hasta reflexiones sobre la imprenta, etc.

Partimos del problema que plantea el hecho de que las formas prejuiciadas con que se asume el mestizaje, tal como la que planteó Nair Anaya al analizar la literatura producida en Inglaterra en torno a América Latina, pueden ser detectadas en otros autores que no son de esa nacionalidad. Compárese al respecto los dos párrafos que siguen:

Mientras en *Quetzalcóatl y Guadalupe...* podemos leer:

A menudo se agitó en Nueva España el espantajo de los apaches; en cambio, fue mucho menos visto el de los pardos (en principio, mestizos de negros y de indios: el término llegó a ser sinónimo de castas), su incorporación al ejército, a partir de Carlos III, iba a hacer de ellos los árbitros del destino nacional durante las guerras de Independencia. Toda la historia de México es la del papel creciente de las castas que antes de asimilarse a una sociedad dotada de un equilibrio nuevo sólo podían expresarse por iniciativas violentas y que hundieron al país en interminables convulsiones, entregándolo a los caudillos surgidos de la anarquía. La historia de la inserción progresiva de los léperos en una sociedad, sea en las milicias privadas de los hacendados, sea en el ejército, sea como tahúres, o aun como pistoleros ocasionales, es en suma de aspectos oscuros, pero para nada despreciables, de la realidad mexicana.¹

En *La otredad del mestizaje. América Latina en la literatura inglesa*, se anota:

[...]para los ingleses, la idea del mestizaje es casi un tabú y constituye una especie de lente opaco por el que se filtra un perfil distorsionado -y en esencia reductivo- de todo lo que ven. Además del tabú racial, las reacciones de muchos autores ingleses están también determinadas por la rivalidad histórica con España. Por lo tanto, el sentido de otredad se encuentra siempre.

En sus escritos latinoamericanos, los autores británicos tienden a expresar una enajenación histórica, la cual se funda en el papel secundario que Inglaterra desempeñó en el continente [...]El tema que surge como rasgo distintivo en la mayoría de las obras [...]es el de la incapacidad de los pueblos latinoamericanos para gobernarse. Se puede decir que la acción de prácticamente todas las tramas situadas en el continente se inscribe en el contexto de revoluciones y rebeliones armadas y, lo que es peor, se da por sentado que este tipo de acontecimiento es el resultado de la naturaleza anárquica e indolente de la población local [...]²

La semejanza aquí resaltada conduce a la discusión teórica en torno al lenguaje que se ha desarrollado desde el siglo XX y que ha tocado de manera directa al conocimiento histórico: ¿cuál es el nexo entre este saber erudito y el colonialismo?, ¿cuál es el papel de la historia en la conformación de la institución imperial?

¹ Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe, la formación de la conciencia histórica nacional en México*, trad. Ida Vitale y Fulgencio López Vidarte, México, Fondo de Cultura Económica, 1990, pp. 51-52

² Nair Anaya, *La otredad del mestizaje, América Latina en la literatura inglesa*, México, U. N. A. M., 2001, pp.14-15

La cita de Lafaye se presta para ser atendida con elementos de la teoría literaria pues su estructura puede enunciar una intención más apelativa que informativa;³ no obstante, la perspectiva de esta investigación es la historia conceptual de Reinhart Koselleck, una propuesta que abarca el análisis de la trayectoria de los conceptos desde sus diversos contenidos. Al centrar nuestro análisis en esta teoría admitimos el subjetivismo que entraña el conocimiento histórico, al tiempo que damos preferencia a la realidad objetiva, y no textual, a la que aquel párrafo alude. Es decir, recurriremos a las fuentes a la par de la teoría y, en lo posible, a la exégesis.⁴ Proceder de este modo nos permite alejarnos de la aparente contundencia del término mestizaje, a la vez que atenderlo desde su misma historia.

Tal enfoque permite situar esta investigación en un marco más amplio desde el cual acercarse a una noción compleja como lo es el mestizaje: sólo en México, la ideología basada en esa noción constituyó el principal fundamento de identidad. Su uso como un futuro programable y controlado derivó en un fallido intento de homogenización. De ahí que el mestizaje haya sido definido como el principal puntal del autoritarismo mexicano:⁵ se argumenta que su utilización como pilar del nacionalismo propició un régimen excluyente, al que se ha llegado a achacar incluso la marginación de mujeres y heterodoxos.⁶

Si bien las posturas son diversas, coinciden en señalar un cambio en ese puntal del nacionalismo. Mientras el politólogo Antonio Aguilar Rivera relaciona las iniciativas

³ Según los criterios esbozados en Roman Ingarden, "Concretización y reconstrucción" en Dietrich Rall, *En busca del texto Teoría de la recepción literaria*, Mexico, UNAM, 1987, pp. 31-54

⁴ Reinhart Koselleck, *Futuro y pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, trad. Norberto Smilg, Barcelona, Paidós, 1993, pp.42

⁵ José Antonio Aguilar Rivera, "El laberinto de las identidades" en *Nexos* 338, México, febrero 2006. pp.

⁶ Adolfo Sánchez Rebolledo, "México 1992: ¿Idénticos o diversos? Una entrevista con Carlos Monsiváis", en *Nexos* 15, 178, octubre 1992, p.49

gubernamentales y las de los activistas del indigenismo –particularmente con el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional- como causa de la crisis, su colega Fernando Vizcaíno habla de una transformación del nacionalismo (entendido como recurso significativo en la conformación de la nación) arrastrada por el avance del multiculturalismo, el reciente proceso de democratización y el de la globalización.⁷ Se trataría de un cambio histórico en las variables relacionadas con la conformación de la nación.⁸

Hablaríamos de un proceso largo, en el que la noción de mestizaje ha empezado a convivir con la que enuncia la composición pluricultural de México. Esta nueva concepción alcanzó rango constitucional en 1992 y dos años más tarde, cobró vigencia en 1994 con el levantamiento del EZLN.⁹ No obstante, tras esta nueva visión parece subsistir la pretensión del color de piel como símbolo de diferenciación, en la que se basó justamente el nacionalismo mestizo. Aun durante los cinco primeros meses del 94, los debates en torno al conflicto armado terminaban por recurrir a la apariencia física no sólo de los alzados sino de los mismos interlocutores.¹⁰ Por todo lo anterior, el mestizaje parece cada vez menos un término que convoque a acuerdos. Merece más atención.

Esta investigación se basa en el análisis del desarrollo que el concepto del mestizaje ha experimentado, así como el de las representaciones textuales que han estado involucradas en esa trayectoria.

⁷Fernando Vizcaíno Guerra, *El nacionalismo mexicano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, p.63

⁸ *Ibíd.*, p.62

⁹Orlando Aragón, *Hacia la reforma constitucional del artículo 4º constitucional de 1992. Indigenismos movimientos y derechos indígenas en México*, Morelia, tesis de maestría presentada en el Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2006

¹⁰ Si bien el mismo Aguilar Rivera hace alusión a esta percepción, véase *La Jornada, El financiero, Nexos*.

La historia conceptual es una respuesta a los embates que ha sufrido la historia en tanto conocimiento que se basa primordialmente en las fuentes escritas. Así pues, propone un estudio de largo alcance de los términos utilizados por los historiadores desde la relación de aquellos con los hechos a los que hacen alusión, y en el que se alterne el análisis sincrónico y diacrónico.¹¹

Luego entonces, la sola mención de esta corriente historiográfica invita a pensar en un análisis de envergadura que rebasa los alcances de esta tesis de maestría: aun restringiendo el estudio al caso mexicano, rastrear la trayectoria del concepto mestizaje implicaría realizar un análisis de los diferentes contextos en que esa noción se fue forjando, así como su interrelación con nociones como la de raza e indio. Es decir, una tarea que requeriría más años de los que contempla el programa de posgrado. El ejercicio consistirá por tanto en enmarcar el carácter paradójico de la representación elaborada por Lafaye en la historia de esa noción.

Sin embargo, aún delimitando nuestro objeto de estudio al caso de este historiador, encontramos un modelo interpretativo en el cual confluyen desde la teología europea y el científicismo, hasta el discurso colonialista, es decir, una rica tradición de la filosofía de la historia. Por todo lo anterior, el presente trabajo se propone alentar una reflexión en torno al concepto del mestizaje, visto como una noción histórica, lejana a cualquier pretensión de “naturalidad” o evidencia. Como una construcción política, que puede ligarse a las representaciones surgidas dentro de la literatura de viajes y que son a su vez la piedra angular del discurso colonial.

¹¹ *Ibíd.*, p.122 Quizá uno de los principales aportes de este historiador a los problemas que entraña la concepción del tiempo social tanto en la filosofía del lenguaje como en la historiografía sea esta ruptura con la concepción binaria entre lo sincrónico y lo diacrónico.

Desde este punto de vista, conviene combinar la teoría de Koselleck con las reflexiones de Tzvetan Todorov sobre la diversidad humana, por un lado y por el otro con las que elaboró Edward Said en torno a la construcción de Occidente.

Con Todorov distinguiremos entre racismo y su vertiente científica: el racialismo o la ideología concerniente a las razas, cuya importancia creció desde mediados del siglo XVIII, a la sombra del desarrollo científico. También de la propuesta de este estudioso, retomaremos la tipología de viajeros contemporáneos que ha elaborado a partir de su misma toma de posición sobre las posturas que han surgido alrededor de la diversidad humana.

Por lo que toca a la teoría desarrollada por Said, ésta resulta necesaria pues si bien Koselleck contempla la estructura de los conceptos como el mestizaje (que han ligado los contenidos de acontecer histórico con la promesa de su realización futura)¹² lo hace desde la función política de tales nociones dentro de una sociedad dada. De ahí que al atender a la dinámica entre los diversos autores del colonialismo aludida en los párrafos anteriormente citados, sea necesario recurrir a los postulados de los representantes de los estudios poscoloniales. Entre ellos, Said ha puesto en evidencia la relación entre la producción del saber y el poder, y por tanto, ha elaborado su teoría alrededor de la relación de la historia y la literatura con la dominación imperial. Recurrir a esa postura nos permite ampliar la perspectiva de esta investigación y enriquecer el análisis historiográfico.

Ahora bien, por discurso colonialista entenderemos aquel cuyos integrantes consideran al Otro como objeto de estudio, marcado con el sello de lo Otro, no

¹²Según la síntesis presentada por Luis A. Torres Rojo en “El indigenismo como concepto de la revolución indoamericana”, p.1(texto proporcionado por Miguel Ángel Urrego)

autónomo ni soberano respecto de sí mismo. Asimismo, en cuanto temática, adoptan hacia esa alteridad una posición esencialista que se expresa a través de una tipología étnica característica que desemboca en el racismo. Según Andel Malek, el autor de esta definición, la noción de esencia es ahistórica pues congela al objeto de estudio dentro de su especificidad inalienable y no evolutiva, en lugar de definirlo.¹³ Podemos agregar que también hace tabla rasa de los pueblos que le resultan extraños, los designa, representa y compara.¹⁴

Así pues, considerando la intención comparativa entre la etapa de formación del México independiente con la acción de los europeos en el movimiento de liberación de Argelia, propuesta por Lafaye en el prefacio de *Quetzalcóatl y Guadalupe...*,¹⁵ la perspectiva de los estudios poscoloniales es más urgente en cuanto uno de sus precursores, Frantz Fanon, representa una antípoda hermeneútica de este historiador. Como activista de la independencia de aquel país africano, Fanon elaboró algunos fundamentos de la crítica al colonialismo durante la guerra, respecto de la cual, lo dicho por Lafaye resulta explicativo en todo el sentido de su modelo de interpretación.

El conflicto argelino es uno de los hilos de la obra de Jacques Lafaye, pero no es el más sencillo: aunque *Quetzalcóatl y Guadalupe...* surgió en 1974, dentro de la coyuntura de los movimientos de descolonización política en el medio francés (así como del periodo de incubación y emergencia del pensamiento poscolonial), su propuesta analógica cayó en medio del silencio y amnesia voluntaria que el gobierno francés impuso ante aquella insurrección.¹⁶

¹³ Edward W. Said, *Orientalism, Western Conceptions of the Orient*, Penguin Books, 1978, p.97

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Jacques Lafaye, *op.cit.*, p.27

¹⁶ Si bien existe, la bibliografía sobre la guerra de Argelia es escasa; a esto hay que agregar que los archivos no han sido dados a conocer.

Si bien ocurrido dentro del marco de los movimientos de liberación del siglo XX (cuyo significado para los franceses era el desmantelamiento de su imperio),¹⁷ el conflicto argelino convirtió a la empresa colonialista de Occidente en tema de discusión de los intelectuales francófonos. La trascendencia de esta guerra se debió tanto a su duración como a las prácticas terroristas bilaterales en ella empleadas. Argelia albergaba cerca de un millón de colonos franceses, mismos que eran dirigidos por una fuerte y muy bien organizada oligarquía que empleó todos los medios para conservar sus privilegios.¹⁸

El debate sobre la violencia utilizada en aquel país, así como el cuestionamiento a la metrópoli francesa ha incluido además de la prensa de los europeos argelinos y al grupo de Jean Paul Sartre, a intelectuales como Albert Camus o Jean Daniel. De manera que podemos imaginar una amplia discusión de la que Lafaye podía sentirse parte. Sin embargo, no fue sino hasta el 2001 cuando esa discusión fue retomada, teniendo esta vez como marco el debate que despertaron las cuatro Leyes Fundamentales -aprobadas una década anterior- concernientes al ejercicio historiográfico alrededor de temas como la actividad colonizadora de Francia o el

¹⁷ Hacia 1954, Francia había perdido Indochina y Vietnam, en tanto liberó a Túnez y Marruecos sin grandes complicaciones en 1956. En aquellos años, el nacionalismo pan-arábigo del Medio Oriente estaba en su apogeo, tanto como el nacionalismo secular impulsado por Gamal Abdul Nasser en los países africanos. Daniel R. Broker, *El mundo en el siglo XX: la era de la guerra global y la revolución*, trad. Ma. del Carmen Flores, México, 1988, pp.48-60

¹⁸ Dentro de una larga discusión a lo largo de la cual la concepción de un conflicto local que requirió de una *pacificación* va siendo sustituida por la de una *guerra*, convergen el factor demográfico y la consideración del poder concentrado por una minoría francesa. Al parecer, cada explicación representa la postura de quienes la sustentan. Véase Jacques Duquesne, *Pour comprendre la guerre d'Algérie*, Paris, éditions Perrin (collection Tempus), 2003; Isabelle Tschan, *La décolonisation d'Algérie*, séminaire d'histoire contemporaine 1, en www.etudiants.ch/upload/documents/superuser/querre_algerie.pdf; Bernard Droz y Evelyne Lever, *Histoire de la guerre d'Algérie*, Paris, édition revue et augmentée en 1991, Éditions du Seuil (collection Points histoire).

genocidio armenio.¹⁹ El lenguaje de los historiadores se ha vuelto en estos casos asunto jurídico.

Como el estudio de otras antiguas colonias, la guerra de Argelia, y con ella, el análisis del libro de Jacques Lafaye, convocan a otra discusión teórica-metodológica del oficio historiográfico: la que atañe a la posición del historiador ante los hechos contemporáneos. Los mecanismos de exclusión persisten y con ellos, la tendencia a asumir el papel de víctimas. Marc Bloch había esbozado este problema: “Al separar, en la generación de nuestros padres, a los justos de los condenados ¿estamos tan seguros de nosotros mismos y de nuestro tiempo?”.²⁰

Tampoco esta respuesta es sencilla, y en última instancia sería insuficiente si se limita al plano historiográfico. La historia contemporánea surge en los límites entre memoria e historia, se es juez o se es fiscal, pero no se puede terminar ahí.²¹

En términos metodológicos y siguiendo a Pierre Bourdieu, no se concluye al “sacar a la luz todas las adherencias inconscientes al mundo social que las ciencias sociales deben a la historia de las que son fruto, problemáticas, teorías, métodos, conceptos, etc.”,²² hay que tomar conciencia y participar en la construcción del propio

¹⁹ La ley Gayssot contempla el castigo a quien niegue el genocidio judío. Otra postula el reconocimiento del genocidio armenio, en tanto que la ley Taubira establece la designación de la trata de negros y la esclavitud como crímenes contra la humanidad; una última contemplaba el reconocimiento del papel positivo de la colonización francesa pero terminó por ser derogada. Sin embargo, el debate no ha terminado: en 2004, Tzvetan Todorov llamaba a condenar la difamación y la incitación al racismo, así como a la oposición simultánea a los gobiernos que se abrogan el derecho a controlar la elección de lo que es recordado. Un año más tarde, diecinueve historiadores firmaron la petición “Libertad para la historia”. Véase respectivamente Tzvetan Todorov, *Les abus de la mémoire*, Arléa, Paris, 2004, p.15-16; François Armanet, “Faut-il légiférer sur l’histoire?” (Débat entre Françoise Chandernagor et Christiane Taubira), *Le nouvel observateur*, Paris, février-mars 2006, p.14-23

²⁰ cit. en Claude Liauzu, “Memoires pour l’histoire”, *L’histoire*, no.260, décembre2001, p.32

²¹ *Ibid.*

²² Pierre Bourdieu, *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, trad. Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama,1997, p.96

objeto de estudio.²³ Así pues, el punto de partida de esta investigación es la discusión en torno a la centralidad del lenguaje en el conocimiento histórico. La hipótesis que planteamos es que Jacques Lafaye arma su obra a partir de la literatura de viajes, desde un enfoque imperial-colonial que afecta su conceptualización del mestizaje.

La comprobación de este presupuesto abarca los tres capítulos que conforman esta tesis:

En el primero, abordaremos la trayectoria del concepto del mestizaje en México y América Latina. Este apartado incluye una síntesis de la historia de la filosofía del lenguaje, cuya base es la introducción preparada por Terry Eagleton, misma que nos resultó de gran utilidad a la hora de elegir la teoría que utilizaremos. Hemos decidido incluirlo como contextualización de las propuestas de Koselleck y Said, antes de caer en la ingenuidad de asumirlas como lo más nuevo o la gran revolución teórica.

En el segundo, nos ocuparemos de la importancia del conflicto argelino en la conceptualización del mestizo en *Quetzalcóatl y Guadalupe...* No está de más decir que éste es un libro de historia religiosa, rico en enfoques y propuestas que, sin embargo, sólo serán considerados en la medida en que se relacionen con la elaboración del concepto y representación del mestizaje presentada en esa obra.

El análisis que será presentado en este capítulo se sitúa en la frontera del análisis historiográfico y el lingüístico-literario. Combinaremos la propuesta de Koselleck con la teoría de la gramática del rol y la referencia,²⁴ de acuerdo con la cual, realizaremos el

²³Tanto el enfoque de Koselleck como el de Said están relacionados con la tradición estructuralista y de manera más amplia con aquella que tiene como fundamento común la primacía dada a la construcción. El lazo puede establecerse a partir de la lectura de Pierre Bourdieu, *Capital cultural, escuela y espacio social*, trad. Isabel Jiménez, Siglo XXI, México, 2003, p.44

²⁴ La R R G (por sus siglas en inglés) podría ser la suma lingüística del planteamiento estructuralista. A grandes rasgos, sostiene la centralidad del verbo en la cláusula u oración. Este descentramiento del

análisis abordando a los textos como sistemas lingüísticos (por su lazo con respecto a su sistema de significación; atendiendo a su aspecto semántico, así como al componente sintáctico entre las unidades textuales) y a la vez, desde el aspecto pragmático. De ahí que esta investigación no pueda limitarse a un solo libro, es necesario considerar la obra de tema mexicano de Lafaye (en particular, *Los conquistadores* y *Mesías, cruzadas y utopías*) tanto como la propia vida del autor.

En cuanto al tercer capítulo, éste atañerá al proceso de lectura que representa *Quetzalcóatl y Guadalupe...: abordaremos a Lafaye como lector de la literatura de viajes, así como a los propios lectores de aquel libro. Esta parte se enmarca en la historia de la lectura, la historia de los conceptos y la perspectiva intertextual planteada por Said.*

De esta manera, nuestra investigación se inscribe en ese largo y contradictorio proceso de descolonización del pensamiento, que hoy debe asumir la responsabilidad de la función social de la historia: contribuir a elaborar un consenso que sobrepase las confrontaciones y divisiones acarreadas por el proceso histórico.

sustantivo ha significado la apertura no sólo del análisis de las lenguas, sino también del propio análisis de texto.

CAPÍTULO I- CONSIDERACIONES TEÓRICAS ALREDEDOR DEL MESITIZAJE

Conocimiento y lenguaje

En 1913 Ferdinand de Saussure escribió: “es un mal método partir de las palabras para definir las cosas”.²⁵ La frase abrió una larga reflexión alrededor del lenguaje, que ha derivado a su vez en el nihilismo posmoderno y postestructuralista. Tendencias que, junto con el giro lingüístico, han terminado por apuntalar la convicción de que la realidad nunca puede ser difundida en forma coherente en su totalidad. Las tres consideran a las fuentes históricas como textos y por ende, como resultado de procesos culturales.²⁶

En medio de esa discusión teórica, la historia conceptual constituye una reflexión historiográfica. Ha sido definida como “un método especializado para la crítica de las fuentes, que atiende al uso de los términos relevantes social y políticamente y que analiza especialmente las expresiones centrales que tienen un contenido social y político”.²⁷ Se trata entonces de un análisis complementario del estudio de los hechos, cuyo objetivo inmediato es armar un andamiaje conceptual para los historiadores.²⁸

²⁵ Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, trad. Mauro Armiño, México, Fontamara, 1998, p.41

²⁶ Patricia Fumero, “Historia y literatura: una larga y compleja relación”, (texto provisto por la autora). La mención de la hermeneútica, lo mismo que la del “giro lingüístico” corresponden con la intención de armar el contexto teórico del análisis de los conceptos; de ahí que el desarrollo de la historia de estas dos corrientes, tanto como sus respectivos fundamentos no sean objeto de este estudio.

²⁷ Reinhart Koselleck, *op. cit.*, 1993, p.112

²⁸ Desde una postura práctica, Guillermo Zermeño define el objetivo de la historia conceptual como el de no dar nada por sentado en el estudio del pasado y evitar los enfoques esencialistas. Guillermo Zermeño, “El concepto intelectual en Hispanoamérica, génesis y evolución (Seminario de Historia intelectual, febrero 2004) en shial.colmex.mx/SHI/Guillermo_Zermeño%20200420.pdf

Sin dejar de reconocer que la afirmación sobre el compromiso de todo enunciado con la situación es un producto de la modernidad (si son modificados el tiempo, el lugar y la persona, surgen nuevas obras), esta rama del conocimiento histórico propone la utilización de fuentes a la par de la teoría y la exégesis como método preventivo contra el subjetivismo o relativismo.²⁹ Usualmente los historiadores trabajan con conceptos: cuando se trata de aquellos que son tradicionales del lenguaje de las fuentes o apuntan a algún acontecimiento histórico, los usa como acceso heurístico para comprender la realidad pasada (como sucede con el término Revolución mexicana o el de mestizaje, puesto que proceden del mundo social, están saturados de realidad); en tanto que si se trata de conceptos formados y definidos dentro de la actividad historiográfica, los emplea como categorías científicas (Revolución mexicana como periodo histórico).³⁰ De este modo, una misma palabra puede cubrir el concepto antiguo y la categoría actual del conocimiento histórico, y es necesario clarificar la diferencia entre uno y otra. A través de este método se propone el estudio sistemático del lenguaje usado por los historiadores y la relación de éste con la realidad objetiva, y no textual, de la que da cuenta.

La centralidad que esta rama del conocimiento histórico le otorga a los conceptos tiene que ver con el hecho de que éstos son producto del devenir de los grupos sociales, y como tales se caracterizan por su uso masivo y sus pretensiones de universalidad. Ese es el caso de los conceptos políticos de movimiento, que como el

²⁹ Reinhart Koselleck, *op. cit.*, 1993, pp.173-201

³⁰ *Ibíd.*, pp.337, 333 Por lo que toca al concepto mestizaje, si bien no es un ejemplo idóneo, puede ser utilizado como una categoría alternativa, ya que suele ser remitido a la pureza racial, su correlato biológico.

mestizaje, ligan los contenidos del acontecer histórico político con la promesa de su realización futura.³¹

La historia de los conceptos se ocupa de textos y de palabras, no para derivar de ellos estados de cosas y movimientos, sino la terminología sociopolítica que es relevante para el acopio de experiencias de la historia dedicada a los acontecimientos. Su objetivo es permitir la identificación de las variaciones que ocurren en la evolución de un mismo término: una palabra se transforma en concepto “si la totalidad de un contexto de experiencia y significado sociopolítico, en el que se usa y para el que se usa (...) pasa a formar parte globalmente de esa única palabra.”³² Esta característica es la que da a los conceptos un carácter polisémico y tendiente a la polivocidad (así, al analizar el concepto de mestizaje hay que incluir sus variantes –mestizaje cultural, biológico, etc.-, tanto como sus derivaciones –mestizo, sangre mezclada, cruzamiento racial, hibridez, etc.-).

Que esta propuesta se inscribe en el debate sobre lenguaje y cultura es algo que tiene que ver no sólo con su defensa de la historia frente a los embates posmodernos y del llamado giro lingüístico. Koselleck abreva de la exposición del lenguaje como una convención realizada por Saussure, en la cual la noción de la unidad lingüística (o signo lingüístico) como la unión de cosas y nombres era sustituida por la comprensión de que ese signo une la imagen acústica o su grafía equivalente (significante) con el concepto u objeto que representa (significado). El significante no tiene ningún vínculo natural con el significado y ello le da al signo un carácter arbitrario, es decir, una condición relativa.

³¹ Reinhart Koselleck, *op. cit.*, 1993, p. 218. También Luis A. Torres Rojo, *op. cit.*, p.1

³² Reinhart Koselleck, *op. cit.*, 1993, p.117

Entre ambos estudiosos hay una larga reflexión en torno al lenguaje y la cultura, en cuyo devenir fueron trascendentales Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger. El primero partió de la noción de la lengua (y más concretamente, del signo lingüístico) como una unidad cultural y llegó a considerar al conocimiento científico como una simple opinión; de acuerdo con este filósofo, la inquietud epistémica no era más que una ilusión y su expresión, una llana argumentación. Esta postura abrió el debate al resto de las ciencias sociales, en cuyo interior se desarrollaron las más diversas corrientes.

En términos generales, podemos distinguir dos orientaciones: la fenomenología de Edmund Husserl y la perspectiva marxista. La primera ha sido definida como “un tipo de idealismo metodológico que se propone estudiar una abstracción denominada conciencia humana”.³³ Dentro de esta corriente, el significado antecede al lenguaje y, en consecuencia, el texto es sólo una ejemplificación de la conciencia del autor, mientras que la crítica se reduce a una percepción pasiva. Frente a esta postura prelingüista de Husserl, Heidegger afirmó que el lenguaje es “la dimensión en que se mueve la vida humana y que hace que el mundo llegue a la existencia”.³⁴ Este filósofo abogaba por una suerte de sociedad orgánica, pero también comprendió el carácter social del lenguaje, una mezcla de la que surgió el postulado de la centralidad del ser junto con la del lenguaje y que liberaba al hombre de su imaginaria posición de dominio.

Heidegger sostuvo la condición histórica de la realidad y su desarrollo dentro de la relación entre pasado y presente. El sujeto es únicamente el lugar donde habla la verdad del mundo, de ahí que, en cuanto a la interpretación, proponía el sometimiento

³³ Terry Eagleton, *Una introducción a la teoría literaria*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988,p.75

³⁴ citado en *Ibíd* ,p.82

al ser del texto.³⁵ Tal fue la propuesta de la nueva hermeneútica, cuya percepción del tiempo apeló a la tradición, es decir, al ser que abarca todo.

Dentro de este debate, Michel Foucault planteó, retomando a Nietzsche, la centralidad del lenguaje y el poder. Desde este postulado, también rechazó la autonomía del sujeto y por ende, negó al lenguaje como reflejo de la realidad. Este enfoque se relaciona con la corriente estructuralista, promotora del movimiento que va del lenguaje (el habla o lo escrito) al discurso (lenguaje aprehendido como expresión o manifestación que abarca al que habla y escribe, y aunque en menos potencia, al que lee u oye³⁶). El aporte de Foucault consistió en unir dicha teoría lingüística con el cambio introducido por Marx en el conocimiento económico e histórico, según el cual, en el interior de la economía está la historia y ésta es una lucha. A partir de este “descentramiento” del sujeto en el devenir histórico, Foucault introdujo una historia del saber despojada de toda pretensión de naturalismo.³⁷ De esta manera enfatizó la necesidad de no concebir más a la ciencia como una acumulación de verdades, sino como una práctica discursiva. Concluyó en resumen que el conocimiento:

es utilizado por las agencias que ostentan el poder y que tiene a su disposición las estructuras lingüísticas establecidas por medio de las cuales se crean todas las formas de imposición a la sociedad. Esta poderosa minoría decide la verdad: determina y regula sistemáticamente al ciudadano para satisfacer sus objetivos mediante el uso de un discurso determinado.³⁸

Desde esta exposición del binomio saber-poder, el análisis foucaultiano del discurso tiene como eje al interior del texto, contempla además que la unidad de la obra

³⁵ *Ibíd.*, pp.83-92

³⁶ Según la definición elaborada por Emile Beneviste, cit. en Terry Eagleton, *op. cit.*, p.139

³⁷ Carlos Marx, *El Capital, Crítica a la economía política*, trad. Wenceslao Roces, 1989, México, pp.103-129. Michel Foucault, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 2006, pp.18,21

³⁸ Michel Foucault p.213

está constituida por su interpretación (el texto oculta y manifiesta), si bien tal propuesta terminaría por incluir al inconsciente del autor.³⁹

Entre esta comprensión del mundo a través de los discursos y la corriente postestructuralista hubo cambio de perspectiva: para aquella última, las obras en general constituyen una pluralidad irreductible de significantes que nunca pueden quedarse en un solo significado.⁴⁰ Junto con este movimiento, el posmodernismo, afirmó que nunca hay un solo significado y por lo tanto, concedió toda la importancia a la construcción de los textos relacionados con el conocimiento histórico; asimismo retomó la apreciación de Hayden White referente a que no hay diferencia fundamental entre las fuentes literarias y las “no-literarias”, rechazando con ello cualquier distinción entre el discurso real y el de ficción.

La reflexión de Koselleck surgió entonces en medio de este conflicto, ligada a algunos preceptos de Heidegger, al mismo tiempo que a la postura de Foucault. Considerando la importancia que la política da a las palabras, este historiador planteó como exigencia previa el traducir los significados pasados de las palabras a nuestra comprensión actual.

Por lo tanto, es necesario abordar al concepto como la reunión de la pluralidad de la experiencia histórica, como “una suma de relaciones teóricas y prácticas de relaciones objetivas en un contexto que sólo se hace experimentar por el concepto”.⁴¹ Dicho de otro modo, los conceptos abarcan una variedad de contenidos sociales y políticos, pero ni su función semántica ni su capacidad de dirección son deducibles solamente de los hechos sociales y políticos a los que se refieren, hay que indagar por

³⁹ *Ibid.*, pp.4-64

⁴⁰ Terry Eagleton, *op. cit.*, p.108

⁴¹ Reinhart Koselleck, *op. cit.*, 1993, p.117

las líneas de significación de tipo político, jurídico, económico y social⁴² (o, como es el caso del concepto de mestizaje, en las de tipo moral, jurídico, científico-filosófico, ideológico y cultural).

El objeto de la historia conceptual son las situaciones o sucesos sociales y políticos que antes han sido concebidos y articulados conceptualmente en el lenguaje de las fuentes, de allí que sea necesario investigar los hechos del pasado en el medio de la limitación conceptual de su época y en la autocomprensión del uso del lenguaje que hicieron las partes interesadas en el pasado, pero sobre todo, hay que privilegiar la comprensión de la etapa que antecede a la aplicación de los significados de las palabras a estructuras sociales o situaciones de conflicto político. Por lo anterior, la perspectiva metódica es diacrónica: compara mutuamente el ámbito de experiencia y el horizonte de esperanza de la época correspondiente. Ésta dos son, valga decirlo, categorías históricas: indican la condición humana universal (no hay expectativa sin experiencia, y viceversa); entre ellas hay además una tensión que impulsa al tiempo histórico.⁴³

Ahora bien, el admitir la historicidad del lenguaje, de igual modo que categorías como la de horizonte están ligados a la tradición hermeneútica a la que pertenece Heidegger; sin embargo, la diferencia entre ésta y la historia conceptual consiste en la comprensión, por parte de Koselleck del devenir histórico como asunto de interrelaciones humanas (es decir, en oposición a la noción del ser). A partir de esta perspectiva, este historiador planteó la necesidad de una teoría de la historia (Histórica)

⁴²

Ibíd., p.109

⁴³

Ibíd., pp.333-336,342

que antes que ocuparse de los hallazgos determinables empíricamente de historias pasadas, pregunte por las condiciones de posibilidad de una historia.⁴⁴

Con esa intención amplió el bagaje conceptual de Heidegger y contempló el papel de los conceptos asimétricos y desigualmente contrarios en el mundo histórico occidental. Su planteamiento parte de la comprensión de la sociabilidad cotidiana de los hombres: ésta se sustenta en calificaciones de sí mismos o de los demás. En unos casos, se basan en el reconocimiento recíproco; en otros, aluden a un significado despreciativo.⁴⁵ Tratándose de esto último, entre los distintos grupos pueden ser identificadas las coordinaciones asimétricas desigualmente contrarias y que sólo se aplican unilateralmente, si bien pretenden abarcar al conjunto de todos los hombres. Son conceptos binarios, aquellos cuya estructura de argumentación es asimétrica y en los que la autodefinition parte de la negación del otro. Desde la Antigüedad occidental, la humanidad fue reducida a dos tipos que se excluyen mutuamente y esta oposición radicó en constantes naturales.⁴⁶

La historia conceptual advierte la posibilidad de que las oposiciones asimétricas y desigualmente contrarias se separen de su surgimiento singular y se las pueda encontrar en otras situaciones. Koselleck ha analizado dos pares que preconizaron los cifrados duales: helenos y bárbaros (éste, al establecer diferencias de orden espacial, basadas en las nociones dentro y fuera, incluía criterios culturales, tanto como naturales),⁴⁷ así como la dualidad cristianos y paganos (si bien paradójica pues rechaza toda negación entre los hombres y a la vez, distingue una duplicación del mismo grupo

⁴⁴ Reinhart Koselleck y Hans-Georg Gadamer, *Historia y Hermeneútica*, (introducción de José Luis Villicañas y Faustino Oncina), Barcelona, Paidós, 1997

⁴⁵ Reinhart Koselleck, *op. cit.*, 1993, p.207

⁴⁶ *Ibíd.*, pp.205-207, 211

⁴⁷ *Ibíd.*, p.213

de referencia. Establece una negación temporal: los paganos dejaron de representar la otredad cuando se convirtieron al cristianismo).⁴⁸

Después de la formación de la pareja helenos y bárbaros, a decir de Koselleck, hablamos de “simples cifrados duales de unidades de acción étnicas, de clase, de pueblo o de estado”.⁴⁹ Un ejemplo de todo lo anterior es la oposición argumentada por William Shakespeare en *El mercader de Venecia*, en torno a los ingleses (nobles y valerosos) y los judíos (traidores, cobardes y avaros) sería plantada en el posterior conflicto ultramarino entre la corona inglesa y la española.⁵⁰ En este caso, el contexto común fue la expansión del imperio inglés, toda posibilidad de comparación fue rechazada y ello produjo un concepto contrario que discriminaba a los excluidos. Este dualismo asimétrico propiciaría un espacio interior político y protegido “frente a la totalidad del mundo exterior”.⁵¹

En síntesis, los grupos tienden a afirmar su identidad a través del establecimiento de las oposiciones. Ésta también es una manera eficaz⁵² de propiciar su autoprotección, sin embargo, es esa misma función política la que hace que tales conceptos resulten burdos como categorías históricas; ampliando nuestro ejemplo, la leyenda negra fue extendida a las colonias españolas de ultramar y utilizada en la conformación de la imagen que los estadounidenses terminarían por hacerse de sí mismos. A las oposiciones asimétricas culturales ya establecidas (la caracterización de los hispanoamericanos como indolentes, ignorantes, supersticiosos, e incapaces de

⁴⁸ *Ibíd.*, pp.223-224.

⁴⁹ Reinhart Koselleck, *op. cit.*, 1993, p.215

⁵⁰ Véase William Shakespeare, *Macbeth, El mercader de Venecia...*, México, Porrúa (col. Sepan cuántos...), 1997, pp.41-83 John S. Maltby, *La leyenda negra en Inglaterra. El desarrollo del sentimiento antihispano 1558-1660*, México, F. C. E., 1982, p.84

⁵¹ Reinhart Koselleck, *op. cit.*, 1993, p.213

⁵² *Ibíd.*, pp.214-215

cualquier empresa, frente a los disciplinados, educados, racionales e industriales estadounidenses) correspondió la oposición racial “no blanco” frente a “blanco”. Si bien difusa, esta caracterización sería uno de los argumentos de la anexión territorial.⁵³

Contemplando este carácter de los conceptos asimétricos y desigualmente contrarios, Koselleck propone investigarlos en su propia estructura argumentativa, a fin de profundizar en la manera en que fueron negadas las posiciones contrarias y evitar la transcripción de las excusas ideológicas.

Cabe por lo tanto señalar que el análisis y sistematización de las oposiciones binarias es uno de los puntos de encuentro entre la historia conceptual y la teoría de Said, que ha contemplado también el temperamento, el origen y el carácter como otras posibilidades de designación.

Lenguaje y poder

La corriente de los estudios subalternos comparte con Foucault la concepción de los discursos como objetos de lucha política. Según el autor de *La arqueología del saber*, el discurso tiene sus reglas de aparición, condiciones de apropiación y de empleo; por ello, plantea desde su existencia la cuestión de poder. Asimismo, los representantes de los estudios poscoloniales sostienen que la producción de significados se da dentro de las relaciones de poder y una práctica social.⁵⁴ Desde esta visión, es posible la lectura no sólo de la relación entre los pueblos a través de sus representaciones, sino de los propios imaginarios coloniales. Ejercicio que no se detiene en la identificación de estereotipos, sino que además abarca las construcciones que modulan los mitos y modelos: el proyecto imperial es abordado lejos de su imagen

⁵³ Joao Feres, "The History of Counterconcepts. Latin America as an Example", *Bulletin of History of Concepts*, University of Helsinki, no.6, Spring 2006, p. 23.

⁵⁴ Saurabh Dube, *Pasados coloniales*, en www.clacso.com

homogénea e inexorable. En cuanto a la propuesta metodológica de esta corriente teórica, ésta consiste en rechazar los enfoques dicotómicos, contemplando la utilización de los métodos lingüísticos y literarios pues se trata de cuestionar la dialéctica entre imperio e ilustración, así como la dinámica entre raza y razón.

En particular, Edward Said llevó a cabo el análisis de las complejas relaciones de Occidente con Oriente. En su libro *Imperialismo y cultura*, tanto como en *Orientalismo*, ha cuestionado el pretendido carácter neutral de la producción de saber. El orientalismo es una disciplina académica, un campo de estudio creado, que ya desde su restricción a un espacio geográfico, posee un carácter valorativo y por lo tanto, asimétrico (no hay investigadores occidentalistas). Los estudios orientalistas son la extensión de la radical dualidad occidental-oriental; la diferenciación cultural que así es postulada no sólo establece una separación, sino que invita a Occidente a “controlar, dominar y gobernar a lo Otro.”⁵⁵

Al igual que la historia conceptual, este investigador postula que las palabras revisten toda la importancia para la política,⁵⁶ asimismo considera que los modos de discurso pueden apoyarse “en instituciones, vocabulario, enseñanzas, imágenes, doctrinas”.⁵⁷

Desde este enfoque, el conocimiento es político. El grueso de obras en torno a una cultura entraña:

la *distribución* de conciencia geopolítica en textos estéticos, escolares, económicos, sociológicos, históricos y filosóficos; la *elaboración* no sólo de la distinción geográfica básica[...]sino también de series completas de intereses[...]una cierta *voluntad* o intención de comprender, en algunos casos

⁵⁵ Edward W. Said, *Orientalism, Western Conceptions of the Orient*, Penguin Books, 1978, pp.68-70

⁵⁶ Reinhart Koselleck, *op. cit.*, 1993, p.85 Edward W. Said, *op. cit.*, 1978, p.272

⁵⁷ *Ibíd.*, p.2

de controlar, manipular, incluso incorporar lo que es un mundo manifiestamente diferente(o alternativo o nuevo).⁵⁸

El cúmulo de conocimientos justifica el principio colonial y lo reproduce a través de representaciones, así que sus argumentos siempre son considerados suficientemente indiscutibles. Elaborar representaciones es una manera de controlar lo terrible, a través de ellas se domestica lo exótico. Continuando con la relación entre Occidente y Oriente, la tendencia a despreciar *El Corán* fue presentada de manera convincente para quienes compartían esa actitud: se formó una imagen en la que los detalles (incluso bajo la presión de los hechos) se redujeron a su mínima expresión, mientras que las líneas generales nunca se abandonaron: “Había diferencias de matices, pero solo dentro de un esquema común. Todas las correcciones realizadas para defender lo que acababa de constatarse como vulnerable y para sostener una estructura debilitada.”⁵⁹

La tarea del erudito y los centros de estudios de áreas culturales es confirmar esas ideas recibidas, así como sistematizar y ordenar los mitos ideológicos. Dicha labor consiste en legitimar un vocabulario y un universo de discurso peculiar y representativo, conformado por afirmaciones y tropos,⁶⁰ a través de los cuales se establece la relación entre saber y poder. De esta manera se genera el discurso colonial, cuyas figuras declarativas y evidentes son planteadas en términos eternos e intemporales, su objetivo es transmitir una impresión de repetición y firmeza. Son además simétricas y

⁵⁸ *Ibíd.*, p.12

⁵⁹ De acuerdo con la definición de Normal Daniel, cit. en *Ibíd.*, p.61 Otro referente teórico de Said es Gramsci, quien considera que “la hegemonía funciona mejor creando la confusión de ideas contradictorias en las mentes de las masa mientras éstas absorben los valores culturales y las creencias de la clase dominante”.

⁶⁰ *Ibíd.*, p.71

radicalmente inferiores a su referente europeo.⁶¹ Se genera así una transformación integral de la conciencia popular que estabiliza el dominio extranjero.

Hablamos de un proceso amplio cuyo núcleo es la palabra escrita. La intertextualidad puede ser definida como la implicación dialéctica del texto con los textos existentes (desde esta perspectiva, las obras representan una variedad de formas de conocimiento, creencias, códigos y costumbres culturalmente asimilados),⁶² es constituida además por los matices de la relación entre política y discurso, de ahí que un análisis desde esta perspectiva permita comprender mejor la persistencia y durabilidad de un sistema hegemónico a través de las relaciones productivas entre las grandes iniciativas políticas y los autores.⁶³ Lo intertextual es el archivo que se construyó con una estructura interna a partir del poder de sugestión de la fábula, la literatura de viajes, la historia, el estereotipo, etc.⁶⁴ Una suerte de poder intelectual donde confluyeron conceptos e imágenes, en general, ideas que dotaron de características regulares a la alteridad y la domesticaron. La utilidad política de los conceptos contrarios se desvaneció en la arbitrariedad: en la relación Occidente-Oriente no requirió ser reconocida por el grupo excluido. La oposición binaria se polarizó.⁶⁵

Es este marco teórico desde el cual analizaremos la relación entre el concepto del mestizaje y las imágenes contenidas en el libro de Jacques Lafaye, tanto como la intertextualidad en ellas reflejada. De acuerdo con Mary Louise Pratt, la literatura de viajes realizó su función de soporte cultural de la expansión colonialista europea, adecuando sus descripciones a los parámetros establecidos por Carl Linneo, cuya obra

⁶¹ *Ibíd.*, pp.65,72

⁶² Shelley Walla, *Edward Said y la historiografía*, Barcelona, Gedisa, 2004, p.16

⁶³ Edward W. Said, *op. cit.*, 1978, pp.14-15

⁶⁴ *Ibíd.*, p.58

⁶⁵ *Ibíd.*, p.46

consumaba el intento por identificar en la diversidad de la naturaleza un orden.⁶⁶ Esa sistematización habría de desarrollarse a lo largo del proceso colonialista de Occidente y habría de colocar en el mismo plano a América y Oriente (en palabras de Said, Oriente fue considerado dentro de un marco más definido y a la vez extenso).⁶⁷

Es en este último aspecto en el que la teoría elaborada por Tzvetan Todorov resulta necesaria, es él quien ha trabajado el problema que plantea la teoría de las razas. De acuerdo con este autor, existen cinco proposiciones:

- a) La existencia de las razas (“agrupamientos humanos cuyos miembros poseen características físicas comunes”). Las diferencias entre cada grupo saltan a la vista (los racialistas se conforman con identificar el color de la piel o la configuración de la cara; en este sentido el mestizo confirma el concepto de razas, pues en él son fácilmente identificables los representantes típicos de cada raza).
- b) La continuidad o correspondencia entre lo físico y lo moral. Las diferencias físicas determinan las diferencias culturales. Esta proposición entraña la búsqueda de unificación, emparenta así al racialista con el sabio.
- c) La acción del grupo sobre el individuo, que hace del racialismo una “doctrina de psicología colectiva” y que en el caso del mestizaje, hace que el singular de esta noción conviva con su plural.

⁶⁶

Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes Travel and Transculturation*, New York, Routledge, 1994, p

⁶⁷

Edward W. Said, *op. cit.*, 1978, pp.115-116

- d) La jerarquía única de los valores o cuadro evaluativo conforme al cual puede emitir juicios universales. Esta proposición es etnocéntrica: la etnia de quien la sostiene está generalmente en la cima de su escala.
- e) La política fundada en el saber. Dado que todas las proposiciones anteriores son presentadas como comprobaciones de hecho, es necesario comprometerse con una política que coloque al mundo en armonía. La teoría da lugar a la práctica.

Los discursos sobre la otredad americana

Puesto que los conceptos se desarrollan entre la repetibilidad y la novedad,⁶⁸ es conveniente ahondar en los soportes conceptuales que pudieron haber mediado entre los conquistadores y conquistados del siglo XVI.

En América, la conciencia de otredad tomó en primera instancia los caracteres de lo insospechado, lo invisible y monstruoso. Por el lado occidental, la creación de la noción del Otro se desarrolló en el terreno de la imaginaria,⁶⁹ por el de los nativos, éstos concebían tan sólo la alteridad en el tiempo y como característica de la divinidad.⁷⁰ En consecuencia, entre los españoles las criaturas paramitológicas cobraron vida a través de las prácticas extrañas de los naturales; en tanto que los antiguos mexicanos recurrieron a las explicaciones mágico-religiosas. Para ambos grupos los

⁶⁸ Reinhardt Koselleck, *op. cit.*, p.210

⁶⁹ Véase Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo, "Primeras crónicas de Indias. La influencia de las narraciones sobre el Oriente y de la Antigüedad Clásica en los primeros cronistas" en Lourdes de Ita y Gerardo Sánchez Díaz (coord.), *A través del espejo. Viajes, viajeros y la construcción de la alteridad en América Latina*, Morelia, Instituto de Investigaciones históricas, 2005, pp.85-118

⁷⁰ En todo caso, la conciencia de alteridad entre los amerindios tuvo distintos matices. No obstante que la humanidad del Otro no parece haber sido puesta en duda, existía una "rica conciencia de otredad" de cuya mordacidad o simpatía era objeto, como casi siempre, el extranjero o habitante de otros pueblos. Georges Baudot, *México y los albores del discurso colonial*, México, Nueva Imagen, 1996, pp.17-18

soportes resultaron insuficientes, el Otro parece haber encontrado expresión en los matices de humanidad, es decir, se desarrolló dentro de la idea de continuidad, pese a que la comprensión cabal de la radical alteridad llevó más tiempo.⁷¹

Considerando lo anterior -al mismo tiempo que la perspectiva de Koselleck en torno a las posibilidades de la historia- es pertinente incluir otro par de conceptos analizado por el mismo teórico: la pareja amigo-enemigo, una oposición simétrica (pues sus determinaciones pueden ser aplicadas por ambas partes) que permite considerar todas las historias de autoorganización humana y está abierta a toda atribución de contenido.

La dialéctica de la dependencia contempló tanto la posibilidad de continuidad como la que atañe a la alteridad: el Otro resultaba indecible y, entre los conquistadores, esta imposibilidad de ser representado lo convirtió en alguien que podía ser eliminado, introducido en una relación de castigo;⁷² o bien como aquel cuya auténtica otredad podía ser rechazada y a quien solamente se le podía concebir asimilado; en los dos casos el horizonte de expectativa fue el de la sujeción.⁷³ Incluso entre los evangelizadores, los indios fueron reducidos a nivel textual, nombrados y descubiertos.

La experiencia impregnada de cristianismo negó y necesitó de este mundo, las caracterizaciones que estableció contenían una anticipación hacia el futuro que excluía cualquier refutación pues no había experiencia que la contradijera: el horizonte de

⁷¹ *ibíd.*, pp.6-20

⁷² *Ibíd.*, p. 48 Esta recreación del Otro tuvo igualmente dos versiones: a decir de Baudot, la visión mágica de los naturales fue siendo sustituida por un lenguaje peyorativo tomado de su experiencia con los otros pueblos indios. Por su parte, Edmundo Magaña ha puesto en relieve las ventajas y desventajas que representó para los misioneros ser tomados por dioses, así como el influjo de las prédicas en este cambio de percepción de los indígenas. Edmundo Magaña, "La boca del infierno. Los hombres inmortales, el diablo y los sacerdotes" en *La Jornada Semanal*, México, 15 septiembre 1990, pp.25-30

⁷³ Georges Baudot, *op. cit.*, 1996, p.103

esperanza se volvió elástico.⁷⁴ Con el descubrimiento de América y su posterior carácter de empresa evangélica, las filas de los paganos resultaron engrosadas, en tanto que la oposición que dicho concepto formaba con el de cristiano adquirió un carácter territorial a través de los primeros franciscanos llegados a la Nueva España.

En 1493, Alejandro VI Borgia asignó los territorios americanos a las coronas ibéricas por medio de la Bula pontifical *Inter coetera divinae*. Lo hizo en virtud de la pretensión de haber heredado la soberanía universal de Cristo. El documento en el que el papa disponía así del mundo constituyó la “invitación a proseguir al otro lado del océano esa lucha contra los infieles para la cual estaba preparada España, justamente por los siglos de Reconquista...”⁷⁵

La conceptualización de los indios se desarrolló en medio de dos visiones distintas: la que elaboró la Corona de Castilla y la que conformaron los misioneros.

La Corona, promotora a fin de cuentas de la empresa evangelizadora, pugró desde el principio por la mezcla de cristianos con indios y la hispanización de éstos en todos los aspectos. A través de las *Instrucciones* de 1503 se promovieron los casamientos entre aquellos dos grupos, a fin de favorecer la integración de los indios a la vida urbana. Posteriormente y debido a las constantes denuncias referentes a la explotación de los nativos, tal visión sería matizada por medio de las *Leyes de Burgos*: se debía procurar que aquellos vivieran en las cercanías.⁷⁶

⁷⁴ Reinhart Koselleck, *op. cit.*, 1993, pp.235-236

⁷⁵ Esta interpretación pertenece a Ricardo Levene, cit. en Antonello Gerbi, *La disputa por el Nuevo Mundo, Historia de una polémica 1750-1900*, México, F. C. E., 1982, p.161

⁷⁶ Magnus Mörner, *La Corona española y los forasteros en los pueblos indios de América*, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional/Ediciones de cultura hispánica, 1999,

La posición del indio como manzana de la discordia, predispuesta por el mismo carácter de la colonización, fue remarcada por la expectativa mesiánica que albergó la mayoría de las órdenes; en particular, la actuación de los franciscanos fue guiada por la esperanza de un reino milenarista que correspondería con el fin de la Iglesia romana a la que habría de sustituir una nueva fe ligresía. Así, la institución identificada con Roma fue comparada con Babilonia y la pobreza de los macehuales con el ideal de pobreza franciscano.⁷⁷ La Iglesia en construcción estaría formada por los misioneros y los indios, en espera del fin de los tiempos.⁷⁸ En este horizonte de expectativa milenarista fue posibilitada una escisión tanto geográfica como moral de los cristianos españoles y los recién incorporados:

Débase considerar esta república de la Nueva España, que consiste en dos naciones, scilicet, la española y la de indios. La de indios es natural, que están en su propia tierra, donde se les promulgó el santo evangelio y ellos lo recibieron de muy grande voluntad [...] La nación de los españoles es advenediza y acrecentada, que ha venido a seguir su suerte en estos reinos.⁷⁹

Esta vuelta de revés del sentido de las nociones dentro y fuera (que desempeñaron un papel de indicadores de pertenencia y alteridad entre los griegos) llevaba el germen de la representación utópica de las entonces llamadas Indias Occidentales; particularmente del mito del *buen salvaje*.⁸⁰

⁷⁷ Georges Baudot. *Historia y Utopía en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana 1520–1569*, Madrid, Espasa Calpe, 1983, pp. En cuanto a las metáforas utilizadas por los evangelizadores, éstas tendieron más a la simetría: los pueblos de México también habían sido Babilonia, pero a la llegada de los evangelizadores, esa tierra se transformaba, al ser comparada con la Europa de Lutero en la Nueva Jerusalén. David A. Brading, *Mito y profecía*, México, Vuelta, 1989, pp.36-37

⁷⁸ Aunque los franciscanos radicalizaron esta expectativa, el considerar a las Indias occidentales como destino de la religión fue lugar común de los apologistas católicos de aquellos años. Véase respectivamente Georges Baudot, *op. cit.*, 1983, p. , Antonello Gerbi, *op. cit.*, p.167

⁷⁹ *Parecer del P. Provincial y otros religiosos teólogos de la orden de San Francisco, dado a México a 8 de marzo de 1594, acerca de los indios que se dan en repartimiento a los españoles*. Cit. en Georges Baudot, *op. cit.*, 1983, p.99

⁸⁰ Roger Bartra, *op. cit.*

La expectativa tampoco incluía la castellanización de los indios y en conjunto, cobró expresión política. Por citar un ejemplo, a fines del siglo XVI, Jerónimo de Mendieta anhelaba la puesta a salvo de los indios en una isla “pues ellos vivieran quietos y pacíficos, como en el paraíso terrenal y al cabo de la vida se fueran al cielo.”⁸¹ Los mestizos formaban parte de los males que acechaban a la nueva Iglesia, es decir, acabaron por ser concebidos en oposición a los indios, en términos morales. Junto a ellos, los indios conocidos como *ladinos*, que por su conocimiento del español y su general disposición a adoptar la cultura hispana, escapaban de la esfera de los misioneros. Así, el franciscano de Santa María describía en 1692 el cambio radical que representaba el ladino: vestido como español y dejándose crecer el pelo se convertía en mestizo y luego en español, lo que lo transformaba en “enemigo de Dios, de la Iglesia y el rey”.⁸²

En todo caso, era la mezcla la que resultaba incómoda, la misma percepción parece haber estado presente entre los mismos indios evangelizados. El ladino peruano Guaman Poma elaboró la representación de los mestizos como traidores a la supervivencia de la cultura andina.⁸³ Si bien con la misma carga condenatoria, su *Primer nueva coronica y buen gobierno* representa uno de los primeros registros del término mestizaje. Así, el mestizaje fue un concepto sociopolítico de ruptura: si bien refirió un proceso social e indicó una unidad de acción a la cual también creó dentro de una sociedad estamental, fracturó al mismo tiempo aquel orden, cuya supervivencia dependía de la existencia de entidades contrarias.

⁸¹ Cit. en David A. Brading, *op. cit.*, p.38

⁸² Jonathan I. Israel, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial 1610-1670*, trad. Roberto Gómez Ciriza, México, F. C. E., 1980, p.165

⁸³ Rolena Adorno, “Felipe Guaman Poma de Ayala. Native Writer and Litigant in Early Colonial Peru” Andrien J. Kenneth (edit.), *The Human tradition in Colonial Latin America*. Scholarly Resources, Wilmington Delaware, 2002, p.146

En efecto, el orden civil también buscó una sociedad dicotómica a través de las designaciones *república de indios* y *república de españoles*. Dentro del gobierno virreinal, el creciente número de los mestizos hizo necesaria una caracterización con significado jurídico. En esta primera época, en los testimonios de esa índole se identificaba como mestizos a los hijos de indios y españoles. Conforme los negros fueron siendo parte de la experiencia colonial, surgieron nuevas designaciones: mulatos o descendientes de africanos y españoles, y zambos o hijos de indios y africanos.⁸⁴ No obstante, esta taxonomía significaba poco ante las distintas caracterizaciones del comportamiento social de esos grupos: los mestizos fueron ubicados en el grupo de “perdidos”, de quienes debía hacerse cargo el gobierno encabezado por el virrey Antonio de Mendoza.⁸⁵ También se les incluyó, junto con los negros libres en la “gente menuda”, o “plebe” (“gente tan mal inclinada”).⁸⁶

Esta terminología no se distanciaba de la que habían empezado a difundir religiosos como Vasco de Quiroga sobre el “mal ejemplo” que daban los españoles “así de soberbia, como de lujuria, como de codicia [...] como de tráfgos y todo género de profanidades”,⁸⁷ y que tiempo más tarde, incluiría a los mestizos. En ambos casos, las caracterizaciones expresan el temor ante la importancia política que anunciaba el número de los mestizos y la misma pertenencia de éstos a los dos extremos de la dualidad. La teoría del mal ejemplo, como la ha denominado Mörner, conllevaba la advertencia respecto al perjuicio que la presencia de tal grupo significaba para la

⁸⁴ Susan Kellogg, “Depicting mestizaje: Gendered images of Ethnorace in colonial Mexican texts”, *Journal of Women's History* 12, no. 3 (Autumn 2000), Indiana University Press, p. 69-92

⁸⁵ Thomas Calvo, *La plebe según los virreyes de América (siglos XVI-XVIII)*, México, Condumex (serie conferencias), 2003, p. 18

⁸⁶ *Ibíd.*, p. 16

⁸⁷ Magnus Mörner, *La Corona Española y los foráneos en los pueblos de indios en América*, Madrid, Ediciones culturales hispánicas, p. 24

autoridad misionera. Podría tratarse entonces de la dualidad esclavo-amor, que en esta circunstancia colonial terminó por incluir la condena de toda posibilidad de igualamiento, expresada a través de sustantivos como soberbia, altanería, etc.

En todo caso, la noción de mestizo llegó de fuera y, a decir de Garcilaso de la Vega, con una fuerte carga peyorativa:

A los hijos de español e india o de indio y española, nos llaman mestizos, por decir que somos mezclados de ambas naciones; fue impuesto por los primeros españoles que tuvieron hijos en Indias; y por ser nombre impuesto por nuestros padres y por su significación, me lo llamo yo a boca llena y me honro con él. Aunque en Indias si a uno de ellos le dicen sois un mestizo o es un mestizo, lo toman por menosprecio.⁸⁸

Pero esta noción de mestizaje biológico era más bien reciente: de acuerdo con Carmen Bernard, el término mestizaje en la España medieval refería una elección política: habían sido llamados *mistos* los cristianos que se habían aliado con los musulmanes contra el rey Rodrigo.⁸⁹ Podría tratarse de una pretensión de continuidad entre una noción y otra. Si ese fuera el caso, podría ser explicado con el planteamiento de Koselleck. De acuerdo con él, el hallazgo de esta parte del mundo a la vez que inauguró la época moderna, representó el desafío de integrar en la experiencia a los pueblos extraños y que no estaban previstos en el relato bíblico. Puso de manifiesto la mensurabilidad de la tierra y esta conciencia colocó la humanidad como argumento de referencia.⁹⁰

⁸⁸ Garcilaso de la Vega. El Inca. Primera parte de los comentarios reales de los Incas, Lisboa, 1607; Segunda parte de los comentarios reales de los Incas, Historia general del Perú, Córdoba, 1617 en Georges Baudot, *La vida cotidiana en América española en tiempos de Felipe II, siglo XVI*, .F. C. E., 1983, p.86

⁸⁹ Serge Gruzinski, *El pensamiento mestizo. Cultura amerindia y civilización del Renacimiento*, trad. Enrique Folk González, México, Paidós, 2003, p.49

⁹⁰ Reinhart Koselleck, *op. cit.*, 1993, pp.238-239

Cuando Ginés de Sepúlveda y Las Casas discutieron en 1550 sobre la naturaleza del indio, unieron la antigua cosmovisión con las expectativas que la colonización de América había despertado. Así, establecieron dos de las principales categorías en las que se basaría la identidad utópica de este continente: mientras el religioso presentó a los indios como seres idénticos a quienes los estaban colonizando (“Ninguna nación, por enfangada que estuviera en los vicios, queda excluida de la participación del evangelio”),⁹¹ el doctor definió la guerra contra aquellos como lícita y recomendable, argumentando la estructura jerarquizada de la sociedad.⁹² El primero terminó por sentar y difundir las bases filosóficas del mito del buen salvaje, en tanto que el segundo hizo los amarres necesarios entre la defensa aristotélica de la esclavitud y la noción de guerra justa, al defender la compatibilidad de la moralidad cristiana con el código guerrero. Alegaba que la gloria era la recompensa de la persecución honorable de la virtud.⁹³

Es abundante la información sobre este proceso de adaptación dentro del imperio español, el mismo Lafaye lo ha analizado, sin embargo, es sólo una de las partes de tal fenómeno; la otra se desarrolló fuera de la península, en un tiempo tendiente a “interpretar como una relación rígida, necesaria, causal, la conexión orgánica [...] de la criatura con el ambiente.”⁹⁴ Sus detonantes fueron la expedición de La Condamine por las posiciones españolas de ultramar, así como la publicación del

⁹¹ cit. en Marc Ferro, *La colonización. Una historia global*, trad. Eliane Cazenave-Tapie, México, Siglo XXI, 2000, p.217

⁹² David. A. Brading, *Mito y profecía en la historia de México*, Trad.Tomás Segovia, México, Vuelta, 1988, p.30

⁹³ John S. Maltby, *op.cit.*, p. Véase también Koselleck, *op.cit.*, pp. 213-214

⁹⁴ Antonello Gerbi, *op. cit.*,p. 34

Sistema Naturae de Carl Linneo en 1735.⁹⁵ Ambos acontecimientos propiciaron la emergencia de la conciencia planetaria de Europa.⁹⁶

La expedición puso de manifiesto que la ciencia podía elevar a los europeos sobre sus rivalidades nacionalistas, en tanto que la obra de Linneo consumaba el intento por identificar en la diversidad de la naturaleza un orden jerárquico⁹⁷ (tal sistematización habría de desarrollarse a lo largo del proceso colonialista de Occidente). Estos dos hechos convirtieron a la exploración científica en un imán para las energías y recursos de las intrincadas alianzas de las elites intelectuales y comerciales europeas.⁹⁸ Se trató de una cruzada científica que incluyó desde las obras de reflexión filosófico-histórica⁹⁹ hasta nuevas formas en la narrativa de viajes.

Al sistema de Linneo habrían de unirse el diseñado por Michel Adanson, así como el que elaboró el conde de Buffon. Entre los tres conformarían una estrategia alternativa para realizar la representación del propio plan de la naturaleza. Los científicos se hicieron necesarios para identificar el orden en el caos, observaron y catalogaron los fenómenos naturales, de este modo naturalizaron la presencia y autoridad global de los europeos.¹⁰⁰

En el marco de este afán por conocer y clasificar, adquirió fuerza la visión de la especie humana como objeto de jerarquización. El proyecto taxonómico de Linneo fue

⁹⁵ Mary Louise Pratt, *op. cit.*, p.27

⁹⁶ El término fue acuñado por Pratt en *Ibid.*, p.15

⁹⁷ Elias Palti, "The «Metaphor of Life»: Herder's Philosophy of History and Uneven Developments in Late Eighteenth-Century Natural Sciences", *History and Theory*, v. 38, no. 3, Wesleyan University, pp.322-347

⁹⁸ Mary Louise Pratt, *op.cit.*, p.23, 31 Ampliando la perspectiva de Foucault, Pratt sostiene que la concepción de la historia natural tuvo dimensiones transformativas y de apropiación. Al respecto véase también Mike Crang, "Self and other" in *Cultural Geography*, London, Routledge, Contemporary Human Geography Series, 1999, pp.59-80

⁹⁹ Elias Palti, *op. cit.*

¹⁰⁰ Mary Louise Pratt, *op.cit.*, pp. 28, 30

la punta del iceberg que significó la reflexión en torno a las causas y los propósitos que había ocupado por siglos tanto a la teología como a la filosofía. En palabras de Antonello Gerbi:

La polémica sobre la decadencia de la naturaleza acababa así por confluir en las disputas a través de las cuales se estaba elaborando el nuevo concepto de progreso, y el acento se desplazaba perceptiblemente del mundo físico al humano e histórico.¹⁰¹

En ese contexto, Johann G. Herder integró su propia visión del desarrollo histórico con las teorías surgidas en las ciencias naturales, ello le valió preconizar la noción organicista de la sociedad a través de la categoría del *Volkgeist*, con la que enunciaba la conciencia de la peculiaridad irreductible de cada formación social y cultural. A decir de Elias Palti, este espíritu del pueblo era para Herder “un universo cerrado que realiza por sí mismo el ciclo biológico completo de crecimiento, desarrollo, declive y muerte. Ubicado entre la búsqueda científica y la concepción de un guardián providencial del mundo, el filósofo alemán elaboró su explicación dejando de lado la articulación entre diferentes épocas históricas, a través de la utilización del término mutación.¹⁰²

Si bien el término raza puede ser rastreado ya con su carácter inhibitorio desde la civilización griega, la reflexión sistematizada sobre la diversidad humana está relacionada con esta Ilustración.¹⁰³ Linneo consideró a los habitantes del ahora llamado continente americano como una raza aparte, pero fue en la misma Nueva España donde esa percepción se consolidó. Durante los siglos XVII y XVIII sentó sus bases la

¹⁰¹ Antonello Gerbi, *op. cit.*, p.34

¹⁰² Elias Palti, *op. cit.*

¹⁰³ Tzvetan Todorov, *Nosotros y los otros*, trad. Martí Mur Ubasart y Ministerio francés encargado de la cultura y la comunicación, México, Siglo XXI, 2005, p.

imagen del no español como una persona de piel oscura, bajo de talla y sin educación.¹⁰⁴

Sin embargo, fue Buffon quien sostuvo la continuidad entre las características físicas y las actitudes morales (blanco-bello, perfecto) y por ende, las consecuencias prácticas y políticas de esta conclusión.¹⁰⁵ Su jerarquización incluía a América, alrededor de la cual sostuvo la tesis de decadencia apoyada en la teoría del siglo XVII sobre la conexión entre la humedad del ambiente y el pulular de los insectos. Describió a los nativos como seres incapaces de reformar o secundar a la naturaleza, es decir, totalmente condicionados por la “frígida humedad del ambiente”.¹⁰⁶ En general, definió a la mezcla como no deseable al elaborar su ideal combinando la talla grande con la prerrogativa de lo inmutable.¹⁰⁷

La relevancia de este personaje estriba, dentro de esta investigación, en que fue él quien sistematizó muchas de las observaciones y prejuicios sobre estas tierras remotas, que habían sido difundidas por el padre Acosta, Antonio de Herrera y el padre Cobo.¹⁰⁸ A la vez abrió la discusión alrededor del “Nuevo Mundo” y España.

La disputa fue continuada por Corneille de Paw, quien atacó no sólo las fantasías achacadas al llamado Nuevo Mundo, sino que puso en juego la información referente a

¹⁰⁴ Noble David Cook, “The Mysterious Catalina. Indian or Spaniard?” Kenneth J. Andrien, *op. cit.*, pp. 142-146

¹⁰⁵ *Ibid.*, pp. 121-155 Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo, historia de una polémica 1750-1900*, trad. A. Alatorre, México, F. C. E., 1982, p.41

¹⁰⁶ cit. en *Ibid.*, pp. 34,10-12,555, Desde la antigüedad, la humedad ambiental fue sinónimo de decadencia, esta relación fue retomada en la elaboración del nuevo concepto de progreso que abarcaría además el mundo humano e histórico. El mismo Gerbi reconoce que esta imagen de las Indias Occidentales fue difundida por Fernández de Oviedo y si bien explica la idea buffoniana de una inferioridad biológica americana como un intento de reducir a un principio único la naturaleza de los dos continentes, ésta y otras coincidencias del pensamiento ilustrado con las imágenes difundidas por los viajeros españoles parecen poner en tela de juicio la separación que suele establecerse entre la modernidad y el imperio español.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p.24

¹⁰⁸ *Ibid.*, p.3

los nativos que estaba en circulación. En lugar del buen salvaje, describía una población degenerada, que incluía además de los indios y los “mestizos de varios cruces”, a los mismos europeos que se establecían en América.¹⁰⁹ Y es que para este filósofo, la conquista española era una de las desgracias de esa parte del mundo: “su comercio con los europeos les ha atestado un golpe mortal como si ése fuera el destino de todos los pueblos salvajes cuando las naciones civilizadas vienen a mezclarse y a establecerse entre ellos”.¹¹⁰

De Paw resumía así la compleja taxonomía colonial: sólo en el siglo XVII apareció el termino *moreno/a* (descendiente de africanos, cuya tez era oscura) y *morisco* (hijo de mulatos y españoles), mientras que el de *castizo* (hijo de mestizos y españoles) apareció en el XVIII.¹¹¹ No obstante, en Nueva España las categorías de raza, casta y etnicidad estaban lejos de ser claras o exactas. Además de los rasgos fenotípicos, la vestimenta, el oficio de sirviente y aun el trato del que una persona era objeto influían en su identificación. Estas marcas de identidad se prestaban a falsificaciones o manipulaciones.¹¹²

El antihispanismo era entonces agregado a la idea de la decadencia provocada por el ambiente. La mezcla adquiría un doble carácter reprobatorio. Hay que señalar de cualquier modo que esta referencia a los mestizos correspondía con la información recogida por los viajeros científicos en el México de mediados del siglo XVII, a

¹⁰⁹ Gerbi, *op.cit.*, p.255

¹¹⁰ cit. en Benito María de Moxó, *Cartas mexicanas* (Facsimil de la edición de Génova, 1839) México, F.C.E., 1995, p.13

¹¹¹ Susan Kellogg, *op.cit.*, p. A decir de la misma autora, junto con los párrocos y los juristas, los pintores y escritores novohispanos y extranjeros fomentaron la complicada taxonomía colonial, al tiempo que terminaban por idealizar la imagen de las mujeres negras. Esta representación fue la piedra angular del protonacionalismo basado en el mestizaje. Se trataba de un símbolo de la familia etnoracial con el que se buscaba imponer orden en esa sociedad abigarrada.

¹¹² Noble D. Cook, Kenneth J. Andrien, *op. cit*

despecho de los cambios que esa nomenclatura colonial sufría y que, valga anotar, dotó de nuevos contenidos al concepto de mestizo. En 1790, cobró importancia la identificación de ese grupo con respecto a la excepción de impuestos de la que era objeto. Este criterio condujo a la negación del mestizo así como su tipificación como un intento de los indios por “blanquearse”.¹¹³

De cualquier modo, en ambas orillas del Atlántico la conceptualización del mestizo americano fue paralela a la del habitante de América. Del lado europeo, surgió en medio de la disputa que generó el dominio de este otro continente. En la *Historia antigua de Méjico...* de Francisco Javier Clavijero se encuentra la denominación general que llegó a englobar a los mestizos: “Las razas mezcladas, llamadas por los españoles, castas, esto es, aquellos que nacen o descienden de europeo y americana, ó de europeo o africana, ó de africano y americana, etc.”¹¹⁴

Desde esa perspectiva, es comprensible que el cambio viniera de la pluma de este pensador al elaborar la respuesta a los filósofos franceses. Si bien el término mestizaje no es común en su obra, fue Clavijero quien planteó la posibilidad igualitaria de ese concepto: en principio, identificaba a los indios como mejicanos y americanos. Afirmaba que estos, a quienes terminó por identificar como mejicanos, sólo se diferenciaban de los europeos por la preparación de estos últimos “si seriamente se cuidara de su educación, si desde niños se cuidaran en seminarios [...] se verían entre

¹¹³ Juan Pedro Viqueira Albán, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, México, F. C. E., p.278 De acuerdo con este autor este cambio habría tenido que ver con las transformaciones introducidas por las reformas borbónicas, que favorecían la movilidad social.

¹¹⁴ Francisco Javier Clavijero, *Historia antigua de Méjico sacada de los mejores historiadores y de manuscritos y pinturas antiguas de los indios dividida en diez libros y adornada con cartas geográficas y litográficas con disertaciones sobre la tierra y habitantes de Méjico*, trad. Francisco Pablo Vázquez, México, Editorial del Valle de México, 1978, pp. 445, 457

los americanos filósofos, matemático [...].¹¹⁵ El argumento, que prescribía el enlace entre españoles y americanos “hasta hacer de todos una sola e individual nación”, expresa la desazón que la jerarquizada distribución demográfica novohispana despertaba entre sus miembros, al tiempo que esbozaba la posibilidad igualitaria del mestizaje, ya mediante la educación, ya mediante el matrimonio.

Así, el uso del concepto mestizo se volvió funcionalmente móvil, pues fundió la experiencia que le dio origen con la expectativa de su realización. En medio de ese proceso debió completar el traslado de su uso y función del plural al singular.

Pero la experiencia de la insurgencia llevó a los ideólogos a plantear una nueva dicotomía, una que separaba a los americanos de los mexicanos. La expectativa igualitaria no tenía cupo entre los triunfadores del movimiento insurgente, antes bien, buscaron perpetuar el principio dicotómico de la colonia:

Mientras que todo el Reyno [*sic*] experimenta la más fuerte y general fermentación (...) advirtiéndose en todos los Americanos una actitud intrépida y belicosa [*sic*], que es el más seguro anuncio del triunfo de la Independencia; el apático Mexicano vegeta a su placer, sin tratar más que de adormecer su histórico con sendos tarros de pulque.¹¹⁶

La referencia al pulque facilita la identificación del segundo grupo denominado: se trata de los indios.¹¹⁷ Respecto de estos, Van Young ha recogido la representación que circulaba en los días anteriores a la insurgencia. En ella se amalgamó la imagen del indio sodomita, heredada de la época de la conquista, con la del perezoso, borracho, vicioso y proclive a la rebelión.¹¹⁸ Se trataba del mismo horizonte de expectativa. En estas circunstancias sin embargo, los indios junto con los mulatos y los

¹¹⁵ *Ibíd.*

¹¹⁶ *El Despertador Americano*, cit. en Beatriz Urías Horcasitas, *Historias del racismo en México (1920-1950)*, México, Tusquets (Tiempo de memoria), 2007, p.41

¹¹⁷ Véase por ejemplo Francisco Pimentel, *La economía política aplicada a la propiedad territorial*, en *Dos obras de Francisco Pimentel*, México, CNCA, 1995, pp.263-264

¹¹⁸ Erick Van Young,

mestizos seguían siendo identificados como *plebe*, cuya singularidad era además del color no blanco de piel, la condición económica. Es decir, la identidad singular de los mestizos todavía no era una expectativa, al parecer continuaron en uso términos como indio-mestizo.

La composición social y étnica de México fue el núcleo de la construcción de ese nuevo país. A grandes rasgos, Lucas Alamán postuló la diferencia entre indios, mestizos y castas: mientras describía una actitud de odio y desconfianza entre los primeros, a los segundos los presentaba como descendientes de españoles, como “la parte mas útil de la población”, así como “los brazos que se empleaban para todo”. El punto de partida de este historiador era el movimiento insurgente, de ahí que su descripción incluía denominaciones militares como la de “los pardos y morenos de las costas”, al tiempo que ponía de relieve la separación formal entre éstos y los cuerpos “de línea y milicias disciplinadas del interior” (“aunque estos según las leyes debiesen componerse de la raza española”).¹¹⁹

El cuadro presentado por Alamán refleja a fin de cuentas la dificultad de identificar un grupo de otro, incluso desde el papel social de cada uno: por ejemplo, los mulatos son referidos de manera independiente, tal y como los europeos o los indios. En la opinión de este pensador, la diversidad social era un aspecto mal atendido que requería “una prudente combinación”.¹²⁰

Ahora bien, su descripción de los mestizos constituía la defensa de ese grupo ante el estereotipo generado en la época colonial que lo tachaba también de indolente e hipócrita. La trayectoria del concepto mestizaje seguiría en México por esa senda:

¹¹⁹

Lucas Alamán, *Historia de Méjico*, tomo I, México, editorial Jus, 1942, p.25

¹²⁰

Ibíd., p. 25

constituyó más bien un desfile de representaciones por oposición, tanto de aquella imagen negativa como de la figura del indio.

A decir de Hobswann, el racismo fue la barrera ilógica del liberalismo frente a la igualdad y la democracia.¹²¹ En México, su puesta en escena incluyó la esperanza de formar una nación según los cánones europeos (entendida ésta como “reunión de hombres que profesan creencias comunes, que están dominados por una misma idea, y que tienden a un mismo fin”), amalgamada a teorías científicas como el positivismo de Auguste Comte, la teoría de la evolución de las especies y la desarrollada por Herbert Spencer. A grandes rasgos, las tres apuntalaban la idea de una sociedad jerarquizada: mientras Comte proponía que la libertad que sólo sirviera al orden, y los puestos fueran determinados por las capacidades de cada uno y el trabajo, la teoría de Darwin daba pie al llamado darwinismo social que trasladaba el postulado de la inferioridad racial al terreno político.¹²² Por su parte Spencer moldeó la visión del indio como “contrario al progreso”, al lado de la del español como “apto para la civilización”.¹²³

La combinación de estas teorías influyó en la prolongación de la percepción de la presencia de los indios (particularmente de los apaches en el norte) como conflictiva. Esta visión se ampliaría a la llamada Guerra de castas en Yucatán. Tras de la cual, la idea de la inercia indígena tomaría el cariz de estorbo ante el desarrollo del país.

Es en ese contexto en el que Francisco Pimentel conceptualizó tanto a los indios como a los mestizos. Su punto de partida era un cuadro social del Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística (que identificaba a los de “origen

¹²¹ cit. por Enrique Semo en Francisco Pimentel, *op.cit.*

¹²² Leopoldo Zea, *El positivismo en la circunstancia mexicana*, México, F. C. E./SEP (Lecturas mexicanas), 1985, p.45

¹²³ Francisco Pimentel, *op.cit.*, p.156

español, indígenas, castas, extranjeros y negros”).¹²⁴ Acorde con esa descripción, Pimentel resaltaba la dicotomía entre blancos e indios, como un par de conceptos asimétricos y desigualmente contrarios, cuya oposición incluía desde aspectos culturales (religión, idioma, niveles de consumo) hasta el papel de esos grupos sociales en la producción (propietarios-proletarios).¹²⁵

En su estudio, los mestizos eran presentados como un tercer grupo, que constituía la mayoría de la población y poseía el germen de la transformación por él propuesta: eran verdaderamente fuertes, resistentes, y valientes, en oposición al indio sufrido.¹²⁶ Este esquema es sin embargo ambiguo: al tiempo que identifica a los mestizos como grupo social -en el que se integran rancheros, herreros, carpinteros y léperos- y les otorga una identidad étnica directamente relacionada con el grupo de los blancos, prescribe la unión de “las dos razas diferentes”. Su planteamiento de la raza mixta como una promesa idílica (“sería una raza de transición; después de poco tiempo todos llegarían a ser blancos”) no escapa de la tentación de mantener la estructura dual de la sociedad.¹²⁷

La conceptualización de este pensador es ante todo racalista: por un lado, identifica a los mestizos con los españoles y por ende con el resto de la cultura europea; por el otro, reconoce la presencia en la vida política de los “indios ilustrados”, una suerte de metáfora del mestizaje cultural; no obstante, ésta no se concreta debido a la postura dicotómica de Pimentel, quien opone el carácter benigno de la civilización al

¹²⁴ *Ibíd.*, p.150

¹²⁵ *Ibíd.*, pp.163-164

¹²⁶ *Ibíd.*, pp.175 El alegato incluye sin embargo, la imagen del mestizo vengativo, violento y salteador de caminos, al igual que la del alegre y fiestero.

¹²⁷ *Ibíd.*, pp.173

talento maligno y la soberbia de los indios.¹²⁸ El mestizo es entonces la antípoda al mal representado por esos irredentos. Con todo, su postura anuncia la percepción de la que sería objeto Benito Juárez: un indio ilustrado.¹²⁹

Cabe señalar sin embargo, que la terminología propuesta por Pimentel convivió con denominaciones como “mexicanos e indios”, “indios y castas”; o con jeraquizaciones como “la buena sociedad, clase media, pueblo bajo e indígenas”;¹³⁰ e incluso con la percepción de que la raza no era barrera para la movilidad social (“la plata blanquea a los indios y a las castas”).¹³¹

Quienes elaboraron estas reflexiones se definían a sí mismos como parte de la cultura latina o europea, en términos generales como blancos. El mestizo que resultaría de sus tratados fue la proyección de esa elite. Sus recuentos del proceso colonial del mestizaje sólo admitían la mezcla de indios y españoles, ya como razas antagonistas, ya definiendo al indio como buen elemento para el mestizaje.

Aun Vicente Riva Palacio, que en su estudio histórico reconocía que el “cruzamiento” novohispano había incluido a negros, chinos y filipinos, negaba toda trascendencia a la “línea” negra. Según él, los mexicanos modernos eran descendientes ante todo de españoles, y el mestizaje seguiría su curso hasta lograr caracteres propios, “que acentuándose más y más llegarán a formar, con el transcurso de uno o dos siglos, el verdadero mexicano, el mexicano del porvenir, tan diverso del español y del indio, como el italiano del alemán”.¹³² Así, en la trayectoria del mestizaje

¹²⁸ *Ibíd.*, pp.175

¹²⁹ *Ibíd.*, p.157

¹³⁰ Moisés González Navarro, *Los extranjeros en México, los mexicanos en el extranjero 1821 - 1970*, volumen 2, México, Colegio de México, 1994, pp. 197, 349

¹³¹ *Ibíd.*, p.139

¹³² Vicente Riva Palacio, *México a través de los siglos*, tomo IV, México, Editora Cumbre, (sin año de publicación), pp.16

planteada “a través de los siglos”, mestizo y liberal eran presentados como sinónimos, en un recuento que terminaría por ser liberal.

Esta visión del mestizo como elemento dinámico de la sociedad tuvo en el siglo siguiente dos partidarios: Andrés Molina Enríquez y José Vasconcelos. El primero, lector de Comte, Spencer y la teoría evolucionista de Darwin, elaboró una representación que no se distanciaba de la visión de los otros ideólogos: partía del reconocimiento de los caracteres exteriores y las tendencias de los grupos sociales.¹³³

De este modo, su conceptualización del mestizo incluyó además del contenido biológico, el social. A partir de este último realizó su bosquejo histórico, en el cual el mestizo adquirió además del carácter de agente social, como base de la nacionalidad mexicana.

La incorporación de estos nuevos contenidos constituyó un esfuerzo conceptual, si bien peculiar, desarrollado desde la experiencia de México: apartándose de Spencer, (para quien “la media casta” estaba imposibilitada para evolucionar en ningún tipo social y sus sociedades eran “imperfectamente organizables”¹³⁴), Molina Enríquez postuló que el mestizo mexicano generaba una nueva raza de hombres, con un tipo y fuerza interna propios. Su visión, como lo ha señalado David Brading se sustentaba en las ideas de Ernst Haeckel -uno de los ideólogos favoritos de los nazis-.

Para exponer la trayectoria social e histórica de los mestizos, Molina Enríquez elaboró un cuadro social, cuyo análisis fue realizado por el mismo historiador: en primer lugar, correlacionaba las secciones étnicas¹³⁵ con las clases sociales. En esa división,

¹³³ Andrés Molina Enríquez, *Los grandes problemas de México*, México, Centro de estudios históricos del agrarismo en México, 1984

¹³⁴ Herbert Spencer, *The Principles of Sociology*, cit. en David A. Brading, *op.cit.*, pp.36-37

¹³⁵ *Ibíd.*, p.182

los mestizos pueden ser identificados en la clase alta y media: en una, como directores políticos, profesionistas, burócratas, oficiales del ejército, artesanos y trabajadores calificados; en otra, como pequeños propietarios y rancheros. Asimismo, reordenó los grupos de acuerdo a su actuación en la historia. Si los criollos habían sido terratenientes y clérigos, los mestizos habían llevado a cabo la Reforma, de igual modo que una nueva política agraria para los rancheros. Luego, consolidaron su poder con Juárez y Díaz.

La calidad perspectiva de esta visión ya ha sido enfatizada por Brading, así como el carácter de esta ideología como puntal del autoritarismo: basado esta vez en Spencer, Molina Enríquez prescribía para la mestiza sociedad mexicana, la dictadura.

El historiador anota también una discordancia en el esquema presentado en *Los grandes problemas...*: al tiempo que los mestizos eran ubicados como la mayoría, la amplia mayoría aparecía en la clase baja a la que identificaba como indígena.¹³⁶ Esta ambigüedad no es nueva en la trayectoria que hemos venido trazando, se encuentra también en Pimentel. Sin embargo, atendiendo a la experiencia desde la que escribía Molina Enriquez, ésta resulta igualmente ambigua.

Tratándose de una representación, partiremos del terreno que a ésta le corresponde por excelencia: la literatura de viajes. Si bien la obra de este autor data de 1909, la Revolución mexicana constituyó la oportunidad de actualizar el esquema de la sociedad, en el que hasta entonces había permanecido la dualidad blanco-indio, incluso en el extranjero. En particular las obras producidas entre la segunda y tercera década dan cuenta de un fenómeno nuevo: la reconfiguración de México: la vuelta de revés de la dicotomía campo-ciudad, patria-patria chica y como todo parece indicar, la de indio-

¹³⁶

Ibíd., p. 184

mestizo.¹³⁷ El mexicano que conocieron Catherine Porter, B. Traven, D. H. Lawrence, Malcolm Lowry, Carleton Beals es ese que transitaba de su papel de indio al de mestizo.¹³⁸ Entre estos autores, fue Traven quien describió dicha transformación, si bien reconocía la existencia de los indios “completamente asimilados”, advertía que la diferencia entre éstos y el resto de ese grupo era la vestimenta y con ella el deseo de ser o no identificado como indio.¹³⁹ En todo caso, presentaba a los indios como potenciales actores de la historia y este reconocimiento lo llevó a plantear una vuelta de revés de la conceptualización que hasta entonces se había hecho del “problema indio”:

El difícil problema que enfrenta el pueblo mexicano consiste en integrar a los indígenas a la nación de manera tan completa e íntima, en cuanto a la cultura y civilización, que mexicano e indígena se fundan en un concepto único.¹⁴⁰

Aunque el concepto mestizaje se diluye mediante el uso de las nociones de asimilación o integración, en la expectativa de B. Traven éstas tienen un carácter cultural. Este escritor proyectaba al indio como el fundamento de la revolución por su alteridad. Una visión que estaba siendo sistematizada, valga decirlo, por Carlos Mariátegui en Perú. Fue él quien conceptualizó el indigenismo como término político con una implicación socialista.¹⁴¹ Traven era anarquista, pero la coincidencia entre esos

¹³⁷ Lawrence Taylor, *La gran aventura en México*, 2 vols. México, C. N. C. A., 1993

¹³⁸ Por supuesto, haría falta un estudio poblacional concienzudo, sin embargo, las referencias de estos escritores parecen explicar la coincidencia entre Molina Enriquez y José Vasconcelos en otorgar protagonismo a los mestizos. Véase Claudia Méndez Rentería, “Un extraño amigo: B. Traven”, ponencia presentada en el Segundo Congreso de Literatura de viajes Alejandro von Humboldt, agosto 2003

¹³⁹ B. Traven, *Tierra de la primavera*, trad. A. Scherp, México, C. N. C. A. (col. Mirada viajera), 1996, pp.359 - 360

¹⁴⁰ *Ibíd.*, p.56

¹⁴¹ Luis Arturo Rojo, “El indigenismo como concepto de la revolución indoamericana”, Universidad Autónoma de Baja California Sur

dos autores en considerar al indio como sujeto activo de la historia tiene que ver con la experiencia de la Revolución rusa y la mexicana.

Sin embargo, no fue esta la última novedad en la conceptualización mexicana del mestizaje, en tanto elemento de la identidad nacional. Antes bien, José Vasconcelos realizó la amalgama de las visiones del siglo XIX. Haciendo ya uso cabal del término, lo amplió hasta darle una connotación universal. A grandes rasgos, la por él llamada Iberoamérica constituía la base de una misión de tintes milenaristas: sería la puesta en escena del ideal cristiano de igualdad. El proceso de mestizaje iniciado en la época colonial es presentado como un punto de partida para aquella entelequia. Como Vasconcelos repetía la jerarquización entre europeos blancos (con sus “ideales superiores”) y los negros (“el contrario de los elementos que pueden mezclarse”), su visión tomó como punto de partida el aspecto sexual del mestizaje, la mezcla no sería más por necesidad, sino por gusto.¹⁴²

En fin, el mestizaje era planteado como un destino manifiesto de América Latina,¹⁴³ al que Vasconcelos equiparaba con el comunismo o socialismo, es decir con otros conceptos móviles.

En términos prácticos, el ciudadano moderno que surgiría de la Revolución sería el mestizo “racial” y cultural, que combinaría al obrero–campesino con la clase media, o lo que es lo mismo, constituiría la reencarnación política de la solución corporativa y clientelar impuesta al movimiento armado.¹⁴⁴

¹⁴² José Vasconcelos, *La raza cósmica, Misión civilizadora de la raza iberoamericana*, México, Espasa-Calpe,(col. Austral),1981,

¹⁴³ Ivonne Suárez Pinzón, “A propósito de lo mestizo en la historia y historiografía colombianas”, artículo provisto por la autora.

¹⁴⁴ Beatriz Urias Horcaditas, *Historias del racismo en México (1920-1950)*, México, 2007, Tusquets(Tiempo de memoria),pp. 16-19

Fue hasta los años cuarenta cuando el antropólogo Gonzalo Aguirre Beltrán enunció a la mezcla como vehículo de movilidad social y por ende como factor de confusión, al tiempo que dio carta cabal al elemento africano dentro de las reflexiones en torno al mestizaje, refiriéndose a “la contribución del negro a la composición genética de la población del país y el aporte de esta población a la cultura nacional”, aunque más bien antepuso el componente político cultural al biológico en la definición de los grupos étnicos y con ello, otorgó protagonismo histórico a los indios.¹⁴⁵ Conjugaba así la visión pluralista de la sociedad (antes bosquejada por Moisés Saenz y el propio Gamio) con la defensa del indígena como factor de mestizaje y concreador de nacionalidad.¹⁴⁶

Pero esta postura que en el terreno local tiene un carácter excepcional, surgió en el marco en el que las teorías genéticas habían comenzado a cuestionar la condena al cruzamiento racial. Una idea que, valga recordarlo, fue elaborada desde la Guerra civil estadounidense y su argumento consistió en la representación de la inferioridad intelectual de los negros (que constituyó la confirmación científica de la visión de aquel grupo y la diversidad que representaba como causas principales de los problemas de los Estados Unidos).¹⁴⁷

Entre 1951 y 1969 al debate sobre el cruzamiento racial se añadió el que giraba en torno a las diferencias mentales entre razas. Esta última etapa de la trayectoria del concepto mestizaje es particularmente importante pues fue el punto de arranque de los

¹⁴⁵ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Obra Antropológica, tomo II, La población negra de México*, Estudio etnohistórico, México, Universidad Veracruzana, INI, Gobierno de Veracruz, F.C.E., 1989, p. 9. Guillermo de la Peña, “Gonzalo Aguirre Beltrán, Historia y mestizaje” en Enrique Florescano (comp.), *Historiadores de México en el siglo XX*, México, F. C. E., 1996, pp.190-210. Cabe señalar, sin embargo, que Urías Horcaditas ha mostrado que el pensamiento de Franz Boas en Gamio fue adaptado a la ideología nacionalista que estaba fermentando la institucionalización del mestizaje.

¹⁴⁶ *Ibíd.*, p.197

¹⁴⁷ William B. Provine, “Geneticists and the Biology of Race Crossing” in *Science*, vol.82, No. 4114. (Nov. 23, 1973), American Association for the Advancement of Science, pp.790-796

estudios emprendidos por los historiadores profesionales en torno a la diversidad racial de América Latina. Una madeja de perspectivas que abarca desde el ataque a la doctrina nazi elaborado principalmente por Julian Huxley y J. B. S. Haldane (quien postergaba el estudio científico de los efectos del cruzamiento racial), hasta la hipótesis referente a la inferioridad genética de los negros, a partir de las mediciones del coeficiente intelectual de esa población, llevadas a cabo por Arthur Jensen. A mitad de ese camino, la UNESCO publicó en 1949 una declaración: “Puesto que no hay evidencia de que los efectos negativos sean producidos de este modo, no existe explicación biológica para prohibir el matrimonio entre personas de distintas razas.”¹⁴⁸

Fue ese ambiente en el que se desarrolló la plena conversión del concepto mestizaje en categoría historiográfica. Hans Magnus Mörner tomó el mestizaje como línea de estudio. Su postura era por supuesto racalista. Así, definió el término raza como aquel que “designa una de las grandes divisiones de la humanidad que comparte características bien definidas (...) el color de la piel, de los ojos, el tipo de pelo, medidas antropométricas y tipo sanguíneo”. Asimismo, justificó la importancia de su tema de estudio en el hecho de que América fue el principal escenario de la diferenciación racial, cuyo desarrollo ocurre por mutación, selección natural y genética. Desde ese enfoque, señalaba la importancia de este continente pues ésta también fue el escenario de la aculturación (mezcla de elementos culturales) y asimilación (absorción de un individuo o un grupo dentro de otra cultura).

El trabajo de Mörner merece un estudio aparte, aquí sólo hay que rescatar que en él se propone la conversión de los términos indio y mestizo en conceptos sociales, a

¹⁴⁸

Ibíd., p.

través de la designación novohispana de *rancheros*. A partir de este enfoque, refería al mestizaje como un factor igualitario.¹⁴⁹

Mörner inscribió su investigación en el contexto antes descrito, en torno al que establece la necesidad de no confundir conceptos biológicos con los socioculturales. Y es que el tema estaba en su apogeo: en 1954, Angel Rosenblat había definido al mestizaje como uno de los “factores destructivos” de la población indígena, junto con “las epidemias de origen europeo, guerras de conquista, régimen de trabajo, sistema colonizador, alcoholismo, despojo”, etc.¹⁵⁰

Tal es el contexto académico en el que Jacques Lafaye elaboró su representación del mestizaje. No está de más mencionar que, también en los años setenta, Provine denunció el carácter arbitrario del concepto raza, de igual modo que la vacuidad de los numerosos estudios sobre las consecuencias del cruzamiento racial, que desde el siglo XIX habían estado apareciendo en las ciencias biológicas.

¹⁴⁹ Hans Magnus Mörner, *La mezcla de razas en la historia de América Latina*, Buenos Aires, Paidós, 1969

¹⁵⁰ Angel Rosenblat, *La población indígena y el mestizaje en América*, vol. I, Buenos Aires, Editorial Nova, p.122

Capítulo II.- Colonialismo y etnocentrismo en la obra de Jacques Lafaye

Hacia la segunda mitad del siglo XX, el concepto mestizaje había conocido dos etapas: la que correspondió a su institucionalización, y la de su conversión en categoría científica. La primera incluyó las tentativas por enarbolar ese concepto como puntal de la identidad cultural mexicana. Un proceso que abarcó la segunda fracción del siglo XIX y la primera del XX; durante ese último periodo también sucedió la conversión de ese término en categoría científica. Hacia esta época, México era ya reconocido como un país en el que había tenido lugar el proceso que los racialistas denominarían mestizaje masivo. Incluso Mörner reconocía que el idealismo vasconceliano se había vuelto una realidad. Es en este contexto en el que abordaremos *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*.

A grandes rasgos, es el resultado de una investigación en torno a los mitos que hicieron posible la idea de la nación mexicana: Quetzalcóatl-Santo Tomás y Tonantzin-Guadalupe; así como el recuento de la participación de los criollos americanos en ese desarrollo. Los tres capítulos que la conforman son precedidos por un prefacio escrito por Octavio Paz, un apartado titulado “Evocaciones”, el destinado a los agradecimientos y una obertura.

En esas tres principales divisiones es analizada la evolución de los distintos componentes religiosos que conformaron la identidad criolla. Si bien la cronología no es coyuntural, tales apartados comprenden desde el siglo XVI hasta principios del XIX, en tanto que el epílogo constituye el enlace del culto guadalupano, construido durante la época colonial, con las manifestaciones actuales.

El autor ubica su estudio como un cuestionamiento a la evolución de la cultura; en consecuencia, el resultado de su indagación por la conciencia nacional de México es la reconstrucción del desarrollo del sentimiento englobado en la frase “como México no hay dos”; esa época indefinida, que incluye desde la esperanza milenaria de los franciscanos hasta la elaboración de un discurso propio de los criollos. Tal investigación parte de la identidad judeo-cristiana de los primeros evangelizadores, lo que hace de la obra un estudio erudito, pues incluye obras y archivos de Asia, Europa, Nueva España y Perú.

En términos generales, se trata de un estudio en el que la labor exegética se combina con el interés por la relación entre los documentos consultados. Esta interpretación es guiada por una visión dinámica de la sociedad, basada en el concepto de duración introducido por la Escuela de los *Annales*, aunque no necesariamente relacionada con la noción de la larga duración posteriormente elaborada por Fernand Braudel. Antes bien, su propuesta hermeneútica, fundada en analogías, parece guiar su perspectiva de la cultura mexicana (en palabras del autor “la mística nacional”).

Respecto al uso de estas fuentes, Lafaye anuncia la utilización de la metodología de “escuchar los textos” de Marcel Bataillon (una propuesta de interpretación coherente que no fuerce al texto y que a la vez, requiere de “un conocimiento completo de la civilización a la que pertenece dicho documento, desde su religión y su filosofía hasta sus técnicas más humildes, pasando por su vida política y social”),¹⁵¹ no obstante, no procede de ese modo con todos los documentos consultados pues su perspectiva es la del análisis de unos valores identitarios transmitidos de forma vertical.

La justificación de este enfoque es metodológica: el autor rastrea la conciencia nacional a partir de las fuentes escritas.¹⁵² Entre éstas privilegia las producidas por la minoría ilustrada, en tanto que la posible participación de los indígenas en este proceso aparece apenas de manera marginal, únicamente a través de los archivos de la Inquisición. Tras esta distinción, Lafaye enuncia la diversidad étnica en términos de enfrentamiento constante (como lo señalan dos de sus subtítulos: “Hermanos enemigos: españoles y criollos”, del mismo modo que “Enemigos irreconciliables: indios, mestizos y mulatos”). Este tono parece estar destinado a respaldar el carácter esencialista que le otorga a la conciencia criolla nacional. Podemos entonces suponer que la gran interrogante que permea el texto es dirigida a la construcción de una nación étnicamente diversa.

Pero esta inquietud no es casual. Como se señaló en la introducción, en el apartado “Evocaciones”, Lafaye relaciona la etapa de formación del México independiente con la acción de los europeos en el conflicto argelino, al referirse a su estancia como catedrático en Costa Rica, antes de ingresar en la marina:

A partir de esos años, durante los cuales los caminos de México se cruzaron con el drama de la liberación argelina, mantuve en mí el interés por

¹⁵¹ Cita de Bataillon, tomada de <http://www.dartmouth.edu/~aih/galeria/marcel.html>

¹⁵² Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe, la formación de la conciencia histórica nacional en México*, Ida Vitale y Fulgencio López Vidarte, México, F. C. E., 1990, p. 127

el destino de la Nueva España. Nieto de “criollo” argelino, pero recién llegado entonces a Argel, participé de las miras de los liberales de la metrópoli europea, entreví lo que había desgarrado a México a la hora de su independencia...¹⁵³

De igual modo, el autor establece páginas más adelante su representación de los mestizos en términos intemporales, como un fenómeno que se amplía (“inserción progresiva”). Conviene por lo tanto indagar por el papel de esa representación en su propuesta analógica en torno a aquellos dos países. Dicho de otra forma, enmarcaremos el análisis de la conceptualización de los mestizos en *Quetzalcóatl y Guadalupe...* en el discurso colonialista. Si bien entre el fin de ese problema y esta publicación media una docena de años, la conexión nos remite de manera más general a la disputa en torno a la significación del colonialismo, así como a la reflexión sobre las relaciones y nexos entre los países colonialistas y los colonizados.

Comenzaremos por atender al contexto historiográfico en el que aquel libro surgió: su ambiente académico fue el proyecto de reconquista intelectual-cultural¹⁵⁴ que el gobierno francés auspició a raíz de la pérdida de algunas de sus colonias, y en el cual estuvieron involucrados historiadores, literatos y filósofos. La labor de difusión y afianzamiento cultural de estos intelectuales fue frecuentemente combinada con cargos públicos dentro y fuera de Francia. En el caso de América Latina el eje de ese plan fue el Instituto Francés para América Latina (IFAL) y, tratándose de los historiadores, éstos desarrollaron su función en instituciones como la Universidad de la Sorbona y el Museo del Hombre. En este último, Lafaye coincidió con estudiosos como Paul Rivet, Marcel Bataillon, Robert Ricard y Jacques Soustelle, quien fue gobernador de Argelia en 1955¹⁵⁵.

¹⁵³ Jacques Lafaye, *op.cit.*, 1990, p.27

¹⁵⁴ Camilla Foulard, “Hacia un enfoque metodológico de la historia americanista hoy en día: los aportes de François Chevalier”. Ponencia presentada en el coloquio *Las escuelas historiográficas de Francia y México. Circulación, recepción y debates*, llevado a cabo en el Instituto Francés de América Latina, los días 4 y 5 de septiembre 2007

¹⁵⁵ Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl et Guadalupe, la formation de la conscience historique nationale au Mexique (1531-1813)*, Paris, Gallimard, 1974, p. (La traducción citada, salvo en los casos en que se señale lo contrario, corresponde a Ida Vitale y Fulgencio López Vidarte). Jacques Duquesne, *Pour comprendre la guerre d' Algérie*, Paris, éditions Perrin (collection Tempus), 2003, pp.48, 296,227

Así pues, la pertenencia de este historiador al vínculo que desde el siglo XVII se estableció entre el conocimiento y la empresa colonialista¹⁵⁶ podría parecer evidente: el Museo del Hombre es la versión moderna de uno de los monumentos del pensamiento ilustrado que cobijó a la empresa colonialista: el Museo de Etnografía del Trocadero fundado en 1878. Sin embargo, en 1938, bajo la dirección de Rivet, la fisonomía de aquel museo había sido renovada hasta que ese recinto fue inaugurado como un lugar desde donde la etnología promovía la dignidad y concordia humanas. El exotismo y el afán exhibicionista de antaño fueron sustituidos por prácticas incluyentes e igualitarias.¹⁵⁷

Otra cosa ocurre con la figura de Soustelle que, antes de resultar conciliadora, conlleva la consideración de los distintos matices que la participación de los intelectuales en la política puede entrañar: desde su nombramiento en 1955, este historiador y diputado gaullista presentó un proyecto de integración, mismo que funcionó como detonador de la ruptura definitiva entre las dos comunidades que conformaban a la sociedad argelina. El plan fue rechazado por los europeos, en tanto que entre los musulmanes no detuvo el afianzamiento del Frente de Liberación Nacional (FLN).

La violencia se recrudeció en los dos bandos. Ante la transformación de los atentados en una acción colectiva, Soustelle terminó por autorizar el uso de métodos de represión general; luego, renunció.¹⁵⁸ La mención de la guerra de Argelia dista entonces de ser anecdótica.

Iniciado formalmente en noviembre de 1954, el levantamiento argelino hizo evidente la violencia que había caracterizado la dominación de ese territorio. Los informes militares de los franceses del siglo XIX habían referido las *enfumades* y *razzias*.¹⁵⁹ Descripciones que refrendaban el *modus operandi* del imperio francés en su misión moral, heredada del pensamiento ilustrado y la revolución francesa. En nombre de la propagación de los Derechos del Hombre y el Ciudadano, la misión civilizadora (el

¹⁵⁶ Edward W. Said, *Orientalism, Western Conceptions of the Orient*, Penguin Books, 1978. Cabe señalar que si bien Ricard, Rivet, Bataillon y Soustelle pertenecieron a distintas generaciones de la *École des Annales*, fueron algunos de los continuadores del interés que esta tendencia historiográfica se planteó en torno al continente americano. Los tres últimos formaron, junto con Pierre Chaunu, François Chevalier y otros americanistas reconocidos, el *Institute des Hautes Etudes de l'Amérique Latine*, situado en París.

¹⁵⁷ Christine Lauriere. *Paul Rivet, (1876-1958) "Le savant et le politique"*, thèse doctorale d'anthropologie sociale et d'ethnologie, soutenue à l'EHESS, Paris, décembre 2006

¹⁵⁸ Bernard Droz et Evelyne Lever, *Histoire de la guerre d'Algérie*, Paris, édition revue et augmentée en 1991, Éditions du Seuil (collection Points histoire) pp.66-85

¹⁵⁹ El término *enfumade* refería la práctica militar de acorralar a las familias árabes en las cuevas donde se refugiaban, después de prenderles fuego. Bernard Droz y Evelyne Lever, *Histoire de la guerre d'Algérie*, Paris, édition revue et augmentée en 1991, Éditions du Seuil (collection Points histoire) pp.15-16

argumento que aquel país usó para justificar su aventura colonial en África) había englobado el intento de asimilación total.¹⁶⁰ También en este caso, los colonizadores asignaron a los nuevos colonizados el papel de *salvajes*, o *bárbaros*, aquellos a quienes no se considera ni contemporáneos, ni iguales.¹⁶¹ Por supuesto, este discurso también se materializó dentro de la sociedad a la que aquel proceso dio origen. Allí, ser parte del grupo de colonizados significó la pertenencia a una clase y una raza.¹⁶² Creó una identidad nueva. Por encima de ellos, se encontraban los europeos, conocidos en conjunto como *pieds-noirs*, los descendientes de los primeros colonos (llegados la más de las veces por azar a Argelia y sobre quienes cae un velo mítico que los reconoce como los niños prodigio de la burguesía francesa y la población más audaz).¹⁶³ Entre éstos se estableció otra jerarquización étnica: en primer lugar, los franceses de “pura cepa”. Eran ellos quienes tenían el control de la economía y el poder político en Argelia, pero no eran todos los franceses¹⁶⁴: también estaban los pobres en torno a quienes se terminó por utilizar el sustantivo *petit Blanc* (un término peyorativo, al parecer de hechura sudafricana). La identificación de este grupo como criollos propuesto por Lafaye, parece atender a los dos momentos de la palabra en francés *pied noirs*, en la guerra de Argelia, a decir de Marc Ferro; al inicio de ese conflicto los activistas pertenecían a la élite en tanto que luego de la renuncia de Soustelle, fueron los “plebeyos” los que predominaron y militarizaron el movimiento. Cuando Lafaye identifica a su abuelo como criollo, menciona a los liberales y luego se refiere a los *pied noir*, parece aludir a la primera etapa. Así mismo la analogía entre la élite novohispana y la argelina puede ser entendida en función del activo papel que unos y otros tuvieron durante las guerras de independencia, sus contradicciones, así como por la incompreensión metropolitana de la que fueron objeto.

En segundo lugar, estaban situados el resto de los europeos, o *Français à soixante centimes* (pues tal era la medida del timbre que les concedía dicha nacionalidad) y entre los que se contaban desde los exiliados de Alsacia y Lorena hasta los españoles, malteses e italianos. Un sector abigarrado

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 18, James Heartfield, *op.cit.*

¹⁶¹ Jacques Duquesne, *op.cit.*, p.22

¹⁶² *Ibid.*, p.198

¹⁶³ *Ibid.*, pp.194-210 El mismo Duquesne da preferencia a estos sectores, no sin reconocer que entre ellos había también indigentes y exiliados.

¹⁶⁴ Privilegios en cuya defensa (valga tenerlo en cuenta) la *rebelión* se transformó en *guerra*. Bernard Droz y Evelyne Lever, *op.cit.*, p.8

en el que, sin embargo, había lugar para nuevas divisiones étnicas.¹⁶⁵ En medio de esa obstinación por identificarse (incluidos los *pieds noirs*: como argelinos ante los habitantes de la metrópoli, y como franceses frente a sus conciudadanos)¹⁶⁶ el rasgo común era el temor y aversión a los árabes. A decir del periodista Jacques Duquesne, el odio nutrió al racismo y los mestizos eran raros en extremo.¹⁶⁷

De acuerdo con este periodista, el proceso de colonización promovido por Francia se contraponía a la puesta en marcha del ideal de asimilación: los colonos heredaron de los militares la pretensión de la especificidad de esos árabes-africanos (inferiores hasta el grado de no entender más que por la fuerza) de manera que el desarrollo urbano y agrícola por ellos introducido fue asunto exclusivo de un reducido grupo de franceses. Aun en la vida cotidiana el árabe no era considerado en igualdad de condiciones, ni siquiera se le concedía identidad.¹⁶⁸

Así, Argelia fue otro de los escenarios de un enfrentamiento polarizado en el que, a partir de 1954, los límites perdieron nuevamente el sentido. Entre el FLN y el ejército o los *ultras* europeos sólo rigió la ley del talión.¹⁶⁹ Reinó la tortura, cuya justificación por la parte francesa ponía de manifiesto el fracaso de los colonizadores en el cumplimiento de su labor civilizadora. La asimetría fue llevada al extremo: cada atentado fue considerado como masacre, a cuyos autores se negó la condición humana. Sin posibilidad de invocar los derechos humanos, fue legitimado el ataque general al grupo musulmán. Estas noticias conllevaron el cuestionamiento de las oposiciones asimétricas culturales legadas por el periodo de dominio, y este replanteamiento azuzó el debate sobre la relación entre el colonialismo occidental e ilustrado y la violencia. Tal es el contexto que hay que contemplar al analizar *Quetzalcóatl y Guadalupe...*

Si atendemos al libro como artefacto de comunicación, es necesario ampliar nuestra perspectiva hasta dar con el ambiente intelectual donde surgió la obra de tema mexicano de Jacques Lafaye. La

¹⁶⁵ Jacques Duquesne, *op.cit.*, p.196

¹⁶⁶ *ibid.*, Bernard Droz y Evelyne Lever, *op.cit.*, p.19

¹⁶⁷ Jacques Duquesne, *op.cit.*, p.197

¹⁶⁸ Marc Ferro refiere el tuteo del que eran objeto los nativos, así como la costumbre de llamar Mohamed a los varones y Fatma a las mujeres. cit. en *ibid.*, p.198. El contexto de esta situación y sus diversas aristas está en Bernard Droz y Evelyne Lever, *op.cit.*, pp.20, 37-38,40 Véase también James Heartfield, *op.cit.*

¹⁶⁹ Según declaración del general francés Massu, cit. en Jacques Duquesne, *op.cit.*, p.120 Cabe señalar sin embargo que el F. L. N. estaba lejos de tener la exclusividad del deseo de liberación, si bien fue, entre todos los grupos de activistas, el que logró el reconocimiento del movimiento tercermundista encabezado por Nehru. Véase Bernard Droz y Evelyne Lever, *op.cit.*, pp.80-85

comparación por él establecida entre Argelia y México parece rebasar los aspectos formales hasta situarse en el debate que la liberación del país africano abrió a su alrededor, y en el cual se hizo evidente la división existente entre los no musulmanes: los radicales y los moderados.

Queda entonces por situar a *Quetzalcóatl* y *Guadalupe*...en ese contexto bélico, al que abordaremos desde los mismos conceptos y representaciones que en él surgieron.

En el entendido de que tales representaciones son la expresión de la ideología imperante, entre las múltiples visiones surgidas alrededor del movimiento argelino, retomaremos la representada por Frantz Fanon, activista de aquella resistencia,¹⁷⁰ que recibiría el apoyo del filósofo Jean Paul Sartre;¹⁷¹ la elaborada por Albert Camus, escritor francés de Argelia, partidario de la conformación de un país plural;¹⁷² así como la que representa Jacques Duquesne, corresponsal francés en esa zona.¹⁷³ Contemplar a estos tres autores nos permite tener en cuenta las dos principales tendencias que surgieron alrededor de este conflicto.

Mientras los radicales echaron a andar en la metrópoli acciones defensivas y ofensivas a fin de obtener el apoyo del gobierno y la población francesa, aunque éstos observaban aquel problema como algo ajeno,¹⁷⁴ un sector de la intelectualidad organizó una fuerte campaña de apoyo a los insurrectos, como fue el caso de Jean Paul Sartre. Los argumentos del grupo que se formó en torno de este

¹⁷⁰ Psiquiatra martinico, llegó a Argelia como parte del equipo del Hospital francés ambulante. Fue uno de los principales difusores de la causa argelina. Precursor de la denuncia del colonialismo, su libro *Los condenados de la tierra* es considerado la obra clave de los estudios poscoloniales. Es de hecho una de las referencias bibliográficas de *Imperialismo y cultura* de Edward Said.

¹⁷¹ Una de las figuras centrales del existencialismo. Su revista *Temps modernes* fue el órgano de defensa del F. L. N. en Francia. Desarrolló reflexiones críticas sobre el hombre y su libertad. Se ocupó también del individuo y su relación con otros, e insistió en la idea de una sociedad basada en la total deshumanización del hombre y del idealismo. Tales fueron los fundamentos de la noción de discriminación racial de Frantz Fanon. James Heartfield, "Algeria and the defeat of French Humanism" in *The 'Death of the Subject'*. Article reproduced in France History. France Subject Archive

¹⁷² Albert Camus inició desde joven una campaña de denuncia de la miseria en que vivían los musulmanes, lo que le valió ser obligado a abandonar Argelia. Continuó con esa labor a través de *L'express* (un periódico dirigido por Jean Daniel y en torno al cual se reunieron los franceses argelinos moderados). A lo largo de esa labor retomó algunos de los problemas que había abordado en su extensa obra alrededor del absurdo y la revuelta.

¹⁷³ Duquesne colaboró para *L'express*. En 1958, publicó *La Algérie ou la guerre des mythes*, una de las primeras obras sobre la tortura en aquel país.

¹⁷⁴ Jacques Duquesne, *op.cit.*, pp.158, 160,157 Si bien la Segunda Guerra Mundial hizo necesaria la incorporación de soldados procedentes de las colonias a las huestes francesas, la evolución experimentada por aquellos países -gracias a la emigración y las ideas propagadas durante las dos guerras- había pasado inadvertida. De acuerdo con Duquesne, la percepción del gobierno y el público de la metrópoli acerca del movimiento de liberación era más bien vaga, se le relacionaba en general con intereses ajenos al imperio francés; aparte, las nuevas generaciones de *pièds noirs* desconocían tanto de la metrópoli como de los mismos árabes.

personaje constituyeron los fundamentos del pensamiento poscolonial. Fue Frantz Fanon, quien denunció los mecanismos de control del colonialismo. Afirmó que “el contexto colonial inflige al planeta la dicotomía”,¹⁷⁵ al tiempo que lo definió como un mundo hostil que rechaza y a la vez despierta envidia. Siendo así, la violencia entre colonizados es un último recurso para defender su personalidad frente a su igual.¹⁷⁶

La crítica de este autor se centra en el caso argelino y en el terror ahí imperante, al que termina por presentar como una vuelta de revés del argumento colonialista, según el cual la fuerza es lo único que comprende el colonizado.¹⁷⁷

Junto a la fraseología de una “mística de la rebelión”, donde el racismo es avalado como respuesta al racismo colonialista y es asimismo relacionado con la voluntad de defender la propia piel,¹⁷⁸ encontramos en *Los condenados de la tierra* la sistematización de algunas características del discurso colonialista, que bien pueden ser confrontadas con la lectura de *Quetzalcóatl y Guadalupe...*:

El colono hace la historia y sabe que la hace. Y como se refiere constantemente a la historia de la metrópoli, indica claramente que está aquí como prolongación de esa metrópoli. La historia que escribe no es, pues, la historia del país al que despoja, sino la historia de su nación en tanto que ésta piratea, viola y hambrea.¹⁷⁹

Fanon también se ocupó de la enajenación cultural como uno de los mecanismos del dominio occidental: el colonialismo buscaba convencer a los indígenas de que venía a arrancarlos de la noche, “[...pretendía ser tomado] como una madre que impide sin cesar a un niño fundamentalmente perverso caer en el suicidio, dar rienda suelta a sus instintos maléficos.”¹⁸⁰

Pero *Los condenados...* no sólo se adelantó al texto de Lafaye, también enuncia parte de la discusión en torno al mesianismo del tercer mundo, que había ido tomando forma desde la Revolución mexicana. En sus páginas está un bosquejo del *hombre nuevo*, esa idea cercana a la del *buen salvaje*.¹⁸¹ De acuerdo con Fanon, la revolución argelina serviría para poner en contacto a los intelectuales

¹⁷⁵ Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, (prólogo de J. Paul Sartre), trad. Julieta Campos, México, F. C. E., 1977, p.40

¹⁷⁶ *Ibid.*, pp.46,47

¹⁷⁷ *Ibid.*, p.75,

¹⁷⁸ *Ibid.*, p.126

¹⁷⁹ *Ibid.*, pp. 45, 149

¹⁸⁰ *Ibid.*, p.192

¹⁸¹ Aunque la historia global del *hombre nuevo* está por escribirse, su versión como alteridad del capitalismo puede ser rastreada desde los textos surgidos durante la primera época del levantamiento

con el pueblo, al tiempo que les permitía asistir a los progresos de la conciencia popular.¹⁸² Antes que entrar en el combate preconizado por el colonialismo, o, en el contexto de la guerra fría, elegir entre socialismo y capitalismo, había que “descubrir los valores propios, métodos y un estilo específico”; en síntesis había que interrogar todo de nuevo.¹⁸³

Esta argumentación abrevó del pensamiento de Sartre, quien escribió en el prefacio de aquel libro: “están extirpando en una sangrienta operación al colono que vive en cada uno de nosotros”. Su enojo iba hacia el humanismo racista de los europeos, cuya violencia había quedado develada por el movimiento de descolonización.¹⁸⁴ Argelia representaba la comprobación de la fragilidad de Occidente: “éramos los sujetos de la historia y [...] ahora somos sus objetos. La relación de fuerzas se ha invertido”.

Tal nota introductoria formaba parte de la discusión entre este intelectual y Albert Camus. Sartre atravesaba su etapa ultra-bolchevique, antes ya había afirmado:

En este primer momento de la revuelta, hay que matar. Derribar a un europeo, es matar dos pájaros de un tiro: eliminar a la vez a un opresor y a un oprimido, quedan un hombre muerto y uno libre. El sobreviviente, por primera vez, siente suelo nacional bajo la planta de sus pies.¹⁸⁵

Camus, el escritor quizá más emblemático del grupo moderado (o fracción liberal como lo conocían los historiadores), centró por su parte la reflexión en el fondo del debate: el problema moral que entraña la muerte y mutilación de inocentes en nombre de una felicidad y bienestar futuro. Por un lado, reconocía la legitimidad de la denuncia del colonialismo,¹⁸⁶ tanto como la que señalaba la actitud desconfiada de los franceses; por otro, percibía como ilegítima la reivindicación árabe: Argelia era un país de inmigrantes de distintos orígenes.

El objetivo de este intelectual fue un país equitativo. En 1951, a propósito del arresto y tortura de algunos nacionalistas, había escrito:

mexicano. Los autores fueron escritores de izquierda que no obstante que buscaban al buen salvaje, ante la impronta de aquel movimiento, pergeñaron algunos rasgos del nuevo mito. El cambio es entendible, ambas ideas refieren el anhelo de perfección, sin embargo, mientras el mito del *buen salvaje* resulta retrógrado al condicionar las bondades de esta idea a la vida no civilizada (es decir, a lo que el utopista desconoce) el *hombre nuevo* encarna por el contrario el pragmatismo de los movimientos de liberación del siglo XX, o lo que Cornelius Castoriadis denominó “mesianismo del Tercer Mundo”. Claudia Méndez, “La imagen del mexicano en la obra de B. Traven”, tesis presentada en la UMSNH, junio 2004; James Heartfield, *op.cit.*

¹⁸² Frantz Fanon, *op.cit.*, pp.106

¹⁸³ *Ibid.*, p.91

¹⁸⁴ *Ibid.*, pp.23-26

¹⁸⁵ Jacques Duquesne, *op.cit.*, p.43

¹⁸⁶ cit. en *Ibid.*, p. 63

La causa de Francia en este país, si quiere conservar sentido y futuro, no sabrá ser más que la de la justicia absoluta. Y la justicia, en esta ocasión, para ser absoluta, no puede pasar de certezas absolutas. Y una acusación que haya tenido la debilidad de apoyarse en los servicios policíacos pondría inmediatamente en duda la culpabilidad que se encarga sin embargo de demostrar.¹⁸⁷

Asimismo, en 1955 llamó a europeos y musulmanes a evitar la escalada de la violencia y el delirio de la xenofobia. Camus pertenecía al movimiento en el que las dos comunidades se manifestaron contra las masacres de 1955 y 1956; ante el anuncio de la guerra total, optó por el silencio.¹⁸⁸ Esta actitud era el corolario de una larga reflexión sobre la legitimidad del terror impuesto en nombre de toda idea abstracta (“comenzamos por querer establecer la justicia y terminamos por imponer a la policía”),¹⁸⁹ así como de la condena a toda violencia.

Tal es el panorama general al que puede estar apelando Lafaye cuando se refiere a su investigación como una “conclusión diferida de mi experiencia argelina, aventura interior crepuscular al margen de una irrisoria acción de guerra.”¹⁹⁰ Su batalla rebasa por lo tanto el campo historiográfico, de ahí que el paralelo entre Argelia y México sea planteado en términos inobjetables:

Retenido durante largas horas, de día y de noche, sobre el peñón del Almirantazgo de Argel, esa posición de lucha entre España y el Islam, mientras iba y venía sobre sus murallas, pude intentar reunir los hilos embrollados de una historia común al mundo hispánico y a mi país, por no decir a mi familia.¹⁹¹

Por encima de los hechos que asocia, Lafaye sitúa su intención comparativa en la propuesta de Marc Bloch referente a una historia que “necesita sin cesar unir el estudio de los muertos al de los vivos”. Sin embargo, su planteamiento puede corresponder con la mirada imperial, que a decir de Mary Louise Pratt, jerarquiza por medio de analogías, taxonomías, etc. Aunque el autor confirma en ese mismo párrafo que identifica a los criollos novohispanos con los *pieds noirs* o colonizadores de Argelia, tal comparación resulta favorable para ambos grupos: desde la única mención al peñón del almirantazgo (recordado, valga anotararlo, por la historiografía española como una “defensa heroica”) hasta la

¹⁸⁷ cit. en *Ibid.*, p.23

¹⁸⁸ Bernard Droz y Evelyne Lever, *op.cit.*, pp. 147-149 Basándonos en el caso de Camus, podemos cuestionar la identificación del grupo de los *pieds noirs* con los lioberales. Haber participado en las miras de Soustelle no implicó ninguna relación con el autor de *Los justos*.

¹⁸⁹ *Albert Camus, Les justes*, Paris, Gallimard Folio, 1975

¹⁹⁰ Jacques Lafaye, *op.cit.*, 1990, p.28

¹⁹¹ *Ibid.*, p.27

equiparación del diseño arquitectónico de la ciudad argelina Diar es Saada, realizado por Fernand Pouillon, con la utopía de Vasco de Quiroga.

Como indica su título, la composición del texto aquí desglosado es libre; pese a ello, termina por señalar la perspectiva de *Quetzalcóatl y Guadalupe...*:

la expansión europea ha continuado hasta su reflujo sangriento, del cual somos hoy testigos, actores o víctimas. Saber cómo ocurrieron en México el primero y el último acto del drama no es objeto de una mera curiosidad erudita, ya que es uno de los espejos en el que se refleja nuestra propia imagen del declinante siglo XX.¹⁹²

Si retomamos el texto completo sólo por los términos, encontramos que la primera persona del singular se identifica como criollo; los criollos con los *pieds noirs*; tras de lo cual, la expansión europea toma el protagonismo, como eje del papel asumido por una primera persona del plural indefinida. El uso del pronombre *nosotros* suele ser un recurso para incluir al lector; no obstante, el orden sintáctico marca el aspecto excluyente de ese término.

¿Quiénes son los otros en esas líneas? Parecen estar englobados en las identidades del conflicto argelino, México y en menor medida, el Islam. A la manera de la literatura de viajes de la época de Carl Linneo, que incluyó la cultura y la historia en la naturaleza,¹⁹³ en el párrafo que acabamos de desglosar la historia permanece relegada. La comparación se establece en torno a la identidad occidental de la España del siglo XVI y la Francia del XIX y XX, más específicamente alrededor del final de cada “drama”; es decir, al término de cada época de dominio colonial, de cuyas estructuras polarizadas sólo es mencionado el grupo de los colonizadores (“testigos, actores o víctimas”).

Este contenido semántico nos remite a la mezcla de las oposiciones asimétricas culturales (equilibrio contra violencia, convulsiones, anarquía) y sus pares raciales (criollos en oposición a mestizos de negros y de indios, pardos)¹⁹⁴ o lo que es lo mismo a la negación de la propia historicidad de Argelia, lo cual afecta a la historiografía de México. En el mismo sentido, las contradicciones generadas dentro de ambas empresas colonizadoras parecen supeditarse al periodo de ruptura en el que precisamente sus

¹⁹² *Ibid.*

¹⁹³ Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, New York, Routledge, 1994, p. 35

¹⁹⁴ Jacques Lafaye, *op.cit.*, 1990, pp. 51-52 De acuerdo con la propuesta de Joao Feres: Joao Feres, “The History of Counterconcepts. Latin America as an Example”, *Bulletin of History of Concepts*, no.6, Helsinki, Spring 2006, p. 23 Véase también Edward Said, *op.cit.*, p.

operarios pierden el control. Las referencias a las “iniciativas violentas”, etc. pueden aludir, como en la literatura de viajes de antaño, a la pretensión de representar lo que no es urbano, ni ilustrado ni burgués, es decir, aquello que se opone al colonizador.¹⁹⁵ Lafaye establece sin embargo un matiz: el “reflujo sangriento” es resultado de la propia colonización, cuyos operarios son “actores” y “víctimas”.

¿Cuál es el papel de estas caracterizaciones en la obra de tema mexicano de este historiador? Ante todo, es necesario reconocer que la inquietud por establecer paralelos entre los movimientos de liberación del siglo XX y la experiencia en el continente americano no fue exclusiva de Lafaye,¹⁹⁶ y por lo que toca al texto, tampoco comenzó con el estudio de la formación de la conciencia nacional mexicana. En 1964, Éditions du Seuil publicó *Les conquistadores*. Un esfuerzo de este estudioso por considerar a tales personajes como hombres en una determinada situación histórica, lejos de “los excesos de la apología y la hagiografía por una parte, y por la otra, la leyenda negra”¹⁹⁷

En la misma página, el autor hace un apunte nodal: se asume como miembro de “la generación descolonizadora”, de una época en que los tiempos modernos han terminado y es indicado entenderlos. Su definición de los conquistadores es la de “los primeros que comenzaron a escalar la montaña cuya cima sería la colonización del mundo por obra de Europa”. No hay adjetivos superlativos, pero la idea de ascenso achacada a la civilización occidental no ha sido sustituida. Aun desde estas páginas, se establece una relación directa entre los españoles del siglo XVI y los contemporáneos del autor: “son nuestro complemento en la historia, son nuestros antípodas”. Es esta perspectiva en la que resulta esclarecedor el uso restrictivo del pronombre posesivo *nuestro*: crea un espacio aislado¹⁹⁸ al atañer únicamente a los pares del autor; dicho de otro modo, tiene que ver solamente con quienes descolonizan.

Pero, ¿qué significado tiene esta expresión? Dentro del texto, uno solo: junto a la denuncia del olvido del que han sido objeto los logros legados por la Conquista de América¹⁹⁹ (entre los cuales es destacada “la idea más rica del hombre y un conocimiento más completo de sus obras”), encontramos la descripción de los conquistadores como “una minoría dividida, aunque unida por ideales comunes y una

¹⁹⁵ Mary Louise Pratt, *op.cit.*, p. 31

¹⁹⁶ Tómese por ejemplo David A. Brading. *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, trad. Soledad Loeza, México, Editorial Era, (col. Problemas nacionales), 1980, pp. 69-70

¹⁹⁷ Jacques Lafaye, *Los conquistadores*, trad. Cecilia Frost, México, Siglo XXI, 1970, p.12

¹⁹⁸ Edward Said, *op.cit.*, p.125

¹⁹⁹ Jacques Lafaye, *op.cit.*, 1970, p. 95

audacia sin límites”.²⁰⁰ La descolonización en Lafaye es en suma la defensa de la “aventura colectiva más grande que la humanidad haya vivido jamás”, es decir, del proceso de conquista y colonización de América.²⁰¹ Su querrela es en pro de los conquistadores españoles, quienes “engendraron los valores immanentes de nuestro universo actual”, o bien, de quienes como Hernán Cortés, hacen historia y no la siguen.²⁰²

Ya desde esta obra se trata de enfatizar la desigualdad, si bien este esfuerzo no consiste en presentar las inconsistencias del discurso inexorable sobre vencedores y vencidos; todo lo contrario, en la lucha que constituye a la historia, los vencedores lo son por su perspicacia. En los términos dicotómicos de este discurso colonial, España y Francia son más, mientras Argelia y México son menos. Quizá la novedad en este autor es que su esfuerzo homogeneizante abarca a los conquistadores y a los conquistados, no obstante lo cual y pese a enunciar, en sus propias palabras, una pretensión metahistórica,²⁰³ calca las imágenes y estereotipos que en torno a cada uno de estos grupos ha difundido Occidente.

Ahora bien, Lafaye enclava su disputa en dos de los conceptos centrales de la formación de la identidad utópica del continente americano: “guerra justa”²⁰⁴ y el mito del “bon sauvage”.²⁰⁵ Dos categorías opuestas entre sí y respecto a las cuales, Lafaye confirma su postura colonialista: rescata a la primera y denuncia las posibilidades de la segunda.

Al optar por el término guerra justa no sólo hace eco de Ginés y Sepúlveda y su planteamiento basado en la oposición asimétrica bárbaro- civilizado, antes acuñada por Aristóteles al justificar la esclavitud, sino que retoma la posición de aquel doctor en derecho que mezclaba argumentos de la religión cristiana con prácticas militares.²⁰⁶

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 98

²⁰¹ *Ibid.*, p. 219

²⁰² *Ibid.*, p.99

²⁰³ Jacques Lafaye, *op.cit.*, 1990, p

²⁰⁴ *Ibid.*, p.86

²⁰⁵ *Ibid.* La anécdota versa sobre un cacique que cuestiona la explicación acerca del reparto de tierras hecho por Dios a través del Papa, con la sospecha de la borrachera de esa divinidad, tan extrema que había repartido lo ajeno.

²⁰⁶ A decir de David Brading, Sepúlveda había defendido la compatibilidad de la moralidad cristiana y el código guerrero, alegando que la gloria era la recompensa de la persecución honorable de la virtud alcanzada tanto en el campo de batalla como en el campo de estudio. . David A. Brading, *Mito y profecía*, México, Vuelta, 1989, p.30

En cuanto al mito del buen salvaje, afirma que ha contribuido a la seducción ejercida por la Leyenda Negra entre los historiadores ingleses. Así, ambos conceptos son trasladados al siglo XX, y más concretamente a la situación argelina: al referirse a la percepción que se tenía de los indios en la península de fines de la conquista en detrimento de sus operarios, el autor establece una comparación llena de implícitos: tras citar a Lope de Vega, cuando éste hace decir a su héroe chileno Caupolicán: “Libre nací, la libertad defendí/ de mi patria y de mi ley;/ la vuestra no he tomado”, añade: “No es posible abstenerse de comparar este pensamiento del Fénix de los ingenios de la actitud de los medios intelectuales modernos ante las guerras coloniales”.²⁰⁷

Pero la alusión y queja hacia los historiadores de habla inglesa sintetiza una inquietud que había ido tomando forma en los estudios de investigadores como Juan Ortega y Medina o William S. Maltby sobre el sentimiento antihispano y su permanencia en la conciencia inglesa y en las historiografías británica y estadounidense, respectivamente.²⁰⁸ Podemos argüir que se trata de una misma denuncia, ya que tanto en el libro de Lafaye como en el que Maltby presentó a principios de los años setenta, la mención a los responsables contemporáneos de la transcripción de ese prejuicio es indefinida.

Así pues, son enunciados distintos campos de batalla, y el bando del historiador ha quedado definido. Sin embargo, el rescate de la trascendencia de la conquista de América y sus operarios conlleva una disyuntiva: el mito del *buen salvaje* puede incluir la representación del amerindio como patriota, que disgusta a este historiador, pero también encierra el carisma del indio despojado, que lo cautiva. Este problema es resuelto por la perspectiva desde la que Lafaye se aproxima a los indios. Este autor parece tener acceso a estos grupos únicamente a partir de la situación jurídica, los aborda como objeto: al referirse a los evangelizadores, menciona la segregación propiciada por el afán de los misioneros por preservar a los indios, a través de la ignorancia del idioma español, con lo que éstos quedaban “Aislados y rechazados hacia

²⁰⁷ Jacques Lafaye, *op.cit.*, 1970, p.215

²⁰⁸ Véase Juan Ortega y Medina, *México en la conciencia anglosajona*, vol. 1, México, Porrúa, (México y lo mexicano, 13) 1953; William S. Maltby, *La leyenda negra en Inglaterra. El desarrollo del sentimiento antihispano 1558-1660*, México, F. C. E, 1982, p.16

tierras más y más pobres... eran incapaces de hacer oír sus quejas, extranjeros en su país.”²⁰⁹ Tal descripción será completada con la imagen sempiterna de la condición de víctimas.²¹⁰

Quizá esta visión esencialista explique que la descripción de la enajenación de los indios en ese sistema sumamente burocrático comparta espacio con la apología de las humanas Leyes de Indias.²¹¹ De cualquier modo, es esa intención conciliadora de Lafaye es el punto de partida de su conceptualización del mestizaje y los mestizos.

El esfuerzo es parte de una inquietud general por ser meticuloso con los términos utilizados en este primer libro;²¹² en consecuencia, el autor atiende al proceso que conllevó la aparición de ese grupo y presenta el deseo de mujeres y oro de los conquistadores como algo cercano a nuestro tiempo.²¹³ Con el mismo tono reivindicativo, anota que el prejuicio de la “limpieza de sangre” no fue exclusivo de los españoles. Si bien se apresura a señalar que no se trataba de una noción racista en el sentido moderno de la palabra (pues consistía en una institución social antisemita, destinada también en las Indias a servir de mecanismo de restricción de los derechos de los indios),²¹⁴ reconoce que la adopción de este prejuicio fue factor clave para la decadencia de Nueva España. El desequilibrio de la nueva sociedad colonial fue ese sentido único del mestizaje que conllevó el uso a discreción de las indias “de cama” y el abandono de la prole.²¹⁵ Lafaye caracteriza la segregación racial entre hispanos y portugueses como social (en oposición a la segregación total ejercida por los ingleses),²¹⁶ y es en esas líneas donde despliega la representación de los mestizos:

²⁰⁹ *Ibid.*, p.195

²¹⁰ Jacques Lafaye, *op.cit.*, 1990, p.

²¹¹ Jacques Lafaye, *op.cit.*, 1970, p. 101

²¹² *Ibid.*, pp.32, 25, 22-31 Propone, por ejemplo, el de *amerindio* (a fin de distinguir entre los habitantes de este continente y los indios orientales). Otros términos atendidos por este investigador son el de Las Indias, así como el de la conquista de América.

²¹³ *Ibid.*, p.144

²¹⁴ *Ibid.*, p.159

²¹⁵ *Ibid.*, p.162

²¹⁶ *Ibid.* Algunas de estas afirmaciones enuncian el conocimiento de este historiador acerca de las imágenes que ha sostenido la historiografía mexicana. Consciente de que esta última aseveración se asemeja a una representación idílica de la conquista católica, aclara que el uso de la violencia no entrañó ninguna diferencia entre ambos procesos de colonización.

El rápido resultado de esta actitud fue una verdadera mutación biológica y la aparición de una muchedumbre anárquica de bastardos mestizos, humillados y reivindicadores.²¹⁷

Aun reconociendo que se trata de una cita casi literal de un documento firmado por el virrey Luis de Velasco, y podría estar destinada a refrendar la afirmación acerca del carácter social de la segregación que le antecede, el término “mutación biológica” hace de este enunciado un componente del discurso colonialista. Lo relaciona con la perspectiva de filósofos del siglo XVIII como Johann Gottfried Herder, para quien el desarrollo de los pueblos, su acceso a la modernidad, sólo podía ser interrumpido por una mutación.

En el párrafo anteriormente citado, los mestizos adquieren las características ontológicas que en el siglo XVI habían sido atribuidas a la muchedumbre. En la construcción de la representación de México, Lafaye ocupa el lugar del erudito que sistematiza y da coherencia a dicha ficción. El nexo entre la caracterización social de los mestizos propia del siglo XVI y la teoría del cruzamiento racial como no armonioso -que comenzó a cobrar auge desde 1860-²¹⁸ es marcado por la noción de mutación biológica. Un término no fácilmente asible y que, en la época en que ese párrafo fue escrito, no sólo era un término para explicar la diversidad del género humano (como lo anotaba Mörner), sino que estaba relacionado a lo que entonces era común referirse como la mezcla de razas. Esta idea tenía dos vertientes: la que concedía todas las ventajas al cruzamiento racial; así como la que le atribuía efectos negativos tanto en el nivel fenotípico como en el plano moral. La primera postura representaba el rechazo a la doctrina nazi, mientras que la segunda se inscribía en la concepción de los científicos del siglo XIX. Estos, a partir de la teoría de segregación de Mendel, buscaban las causas genéticas de la diversidad humana. Fue en esta corriente en la que el concepto mutación tuvo una connotación negativa, según lo indica su uso en la teoría de la neotenia (que atribuía el nacimiento de la especie humana a una mutación genética, cuyo resultado habría sido la diferenciación entre blancos y negros, en detrimento de estos últimos).²¹⁹

Podemos afirmar por lo tanto que dicho término siguió siendo útil al empeño por dar a la jerarquización social una base genética y natural, que es la línea de significación en la cual parece

²¹⁷ *Ibid.*

²¹⁸ William B. Provine, “Geneticists and the Biology of Race Crossing” in *Science*, vol.82, No. 4114. (Nov. 23, 1973), American Association for the Advancement of Science, pp.790-796

²¹⁹ Esta teoría apareció en la segunda década del siglo XX, al abrigo de la teoría de la evolución de las especies de Darwin. Ikram Antaki, *Ciencia en El banquete de Platón*, México, Joaquín Mortiz, p.45

inscribirse Lafaye;²²⁰ si bien el uso del término mutación corresponde a la limitación conceptual del texto, al acompañarlo por la palabra *verdadera*, se consolida la representación por oposición.

La Ilustración defendida por este estudioso como herencia de Occidente incluyó también el rechazo a la idea de la unidad del género humano, cuyos andamios conceptuales fueron siendo construidos por un historiador como Herder y científicos candidatos al premio Nóbel. La rigurosidad en el uso del lenguaje no viene a cuento si tales son los parámetros científicos en los que se basa esa definición del mestizaje.

Pese a todo, en esta primera referencia, los mestizos no constituyen una identidad singular: son puestos en igualdad con los pícaros españoles; asimismo Lafaye destaca la diferencia constituida por el concubinato estable, a cuya progenie le concede los méritos humanistas que España se resistía a reconocer.²²¹ Así, encontramos una caracterización global:

El mestizaje en todas sus formas, llevaba un germen (y hasta quizá en botón) la independencia futura de las colonias americanas de España y prometía el advenimiento de una civilización original.

Tal perspectiva da pie a algunos apuntes sobre la aculturación²²² artística y la religiosa, este último término aparece junto al de mestizaje espiritual, cuya mención está relacionada con mostrar que el mestizaje biológico no fue un fenómeno aislado.²²³ La misma intención parece avalar la combinación de ese concepto con el de aculturación en aquellas páginas. La inquietud general de Lafaye es clarificar la trascendencia de los conquistadores: el papel de éstos es tan importante que no se reduce a la destrucción ni a la desordenada mezcla racial. Mestizaje cobra así un sentido positivo dentro del texto: dotó de raíces a la aculturación.

²²⁰ Los defensores científicos de esta postura, valga decirlo, terminaron por postular una diferencia intelectual entre los negros y los blancos en los años cincuenta. La inteligencia tomó el lugar de la “sangre azul”, es decir, se le atribuyó un carácter restrictivo y hereditario, el necesario para apuntalar el ascenso del conservadurismo en los EE. UU. *Ibid.*, pp.43-56, 73-84. Actualmente el término mutación refiere, dentro de la genética, un cambio heredable en la secuencia de los nucleótidos de un cromosoma. Bruce Alberts et al., *Biología molecular de la célula*, trad. Mercé Dufort I. Coll, (sin lugar de edición) Ediciones Omega, 2002, p.365

²²¹ Jacques Lafaye, *op.cit.*, 1970, pp.163-164

²²² Siendo nuestro objetivo reconstruir el contexto lingüístico de *Quetzalcóatl y Guadalupe...*, cabe señalar que el término aculturación hoy en día remite a una mirada imperial y carece de rigor frente a los antropólogos.

²²³ *Ibid.*, p.165

Pero el rescate de los conquistadores no es sencillo. En su reconstrucción histórica, las proezas del inca Garcilaso y su “amargo pesimismo” conviven con descripciones de la conquista que van desde una “violación” hasta un “genocidio “[...] por imprevisión”.²²⁴

En el libro no hay lugar sin embargo para el intercambio de experiencias que significó la conquista de América, el proceso al cual pertenece el mestizaje. Lo que hay es un cuestionamiento sobre la posibilidad de conciliar esos dos mundos enfrentados. Arriesgando una interpretación general: *Los conquistadores* expone y anuncia las líneas de investigación de la labor exegética de este historiador en torno a la religiosidad mexicana: ésta es dirigida por una inquietud de índole personal que el autor enunciará como escatológica.

Como parte del grupo colonizador en ese entonces en declive, la mirada de Lafaye hacia el pasado de este país es condicionada por el deseo de la propia reivindicación. No es pues extraordinario el tono intimista de la presentación de *Quetzalcóatl y Guadalupe...*, si bien tampoco son casuales las licencias que el autor se permite.

Desde *Los conquistadores*, su inquietud epistémica por el imperio hispano-México-América Latina es atravesada por el discurso colonial, por un lado, y los prejuicios engendrados por las ciencias biológicas, por el otro. Contemplando con Said la interrelación de las representaciones que son elaboradas en torno a otras culturas, así como el hecho de que cada una termina por referirse al todo, a partir del análisis de los conceptos utilizados en *Quetzalcóatl y Guadalupe...*, indagaremos por el papel de los tropos del discurso colonial en la conceptualización del mestizaje desarrollada por este historiador en su obra referente a México, así como por los cambios que esta última pueda reflejar.

La primera impresión del lector podrá ser que en un tratado de historia religiosa como lo es el que nos ocupa, no hay mucho lugar para el mestizaje; sin embargo, desde la argumentación binaria con la cual Lafaye aborda la historia de México,²²⁵ así como el sentido esencialista que otorga a la conciencia nacional de este país, los mestizos cobran relevancia en tanto constituyen un grupo social que ha perdurado. Hemos visto que en *Los conquistadores* la conceptualización de ese grupo era moldeada por la caracterización racialista: aparecían dotados de rasgos que resultaban ineludibles debido a su índole biológica o genética, esto es, se les podría considerar desde la concepción herderiana de la historia. Es

²²⁴ *Ibid.*, pp. 191,164, 213

²²⁵ *Ibid.*, pp.42,49

cierto que el autor opuso a este contenido el aspecto cultural (al resaltar la obra de Diego Muñoz Camargo F. de Alba Ixtilxóchitl, etc.), sin embargo, su enfoque obedeció al interés por resaltar la obra de los operarios de la conquista y colonización, al poner énfasis en la obra espiritual y cultural de los evangelizadores, tanto como la de los primeros mestizos o hijos de españoles e indias.

Queda así por indagar cuál contenido es el que prevalece en esta segunda obra. Para dar con la respuesta, es necesario dejar de lado el párrafo que extrajimos en la introducción y atender a la forma en que Lafaye representa a la sociedad novohispana, entendiéndola desde su relación con el propio pasado de esa entidad histórica, tanto como la que él establece con los años sesenta-setenta del siglo XX.

Considerando la definición del mestizaje como mezcla entre españoles, negros e indios proporcionada en *Quetzalcóatl y Guadalupe...*, es necesario rastrear la representación de estos tres grupos en dicho texto. Retomando los subtítulos con los cuales es desgranada la estructura social de Nueva España, encontramos que su autor intenta dar un giro a la proverbial dicotomía. Pone de manifiesto las contradicciones de cada grupo, y sin embargo, en tanto reconoce entre los colonos un principio de fraternidad, entre los colonizados remarca el conflicto.

El esfuerzo no llega lejos y el planteamiento dicotómico languidece: en la reconstrucción del clima espiritual novohispano, Lafaye presenta al catolicismo como la religión oficial, a la que distingue de las que son residuales o de “la minoría”. Sin embargo, esta jerarquización cae por su propio peso, pues si bien el “politeísmo mexicano” es contemplado dentro de la primera categoría, su permanencia es atribuida tanto a los indios como a las castas, es decir, los dos grupos descritos como la mayoría.

En contraste, la reconstrucción general de aquella sociedad puede resultarnos conocida: el autor es minucioso al señalar que el grupo colonizador incluía a flamencos, italianos, checos, judíos, portugueses, castellanos y franceses, entre quienes prevalecía la minoría hegemónica española. Puede tratarse por lo tanto de la misma intención analógica. Los criollos son definidos “por su conocimiento del país y, sobre todo, su adhesión a la ética colonial de la sociedad criolla”; como un grupo sin cohesión y atravesado por la desigualdad social, pues incluía a los *ricos hombres*, mineros, hacendados; los monjes de las ciudades y los de las misiones; los doctores de la Universidad; así como los artesanos y alguaciles.

Esta minuciosa descripción podría estar encaminada a equiparar a la elite novohispana con la extensa y diversificada población francesa de Argelia.²²⁶ La analogía en todo caso sigue resultando positiva para ambos grupos: los criollos nobles o pudientes son presentados como personas “de una lealtad sincera y [que] conformaban con su suerte”. En cambio, la equiparación que se establece entre los alguaciles y los *petit Blancs* (un término peyorativo, en boga en las colonias francesas de África del sur, que designaba a los colonos pobres; fue utilizado también en Argelia)²²⁷ termina por abrir paso a la identificación plena de José María Morelos como un integrante de ese segundo grupo.

La misma intención está detrás de la reconstrucción de la pugna entre españoles y criollos, que puede sorprender en esta obra. Por lo que respecta a la descripción de la tercia “indios, mestizos y mulatos” (tildada así desde mediados del siglo XVII), ésta podría representar un cambio en la comprensión de la conformación étnica de Nueva España. Si bien en el primer grupo es considerada la diferencia entre los indios del llamado México útil y los del norte, su identificación integral es desarrollada a partir de su diferencia con mestizos y mulatos. Su representación está pues condicionada por la separación que propone Lafaye: aparecen como un grupo que sin ser letrado, elabora sus propios planes mesiánicos. Poseen además un sentido de su pureza racial y pueden ser descritos como patriotas; por supuesto, estas tres últimas características sólo son atribuidas a los integrantes de lo que Lafaye ubica como la “antigua aristocracia indígena” y entre los que incluye a los caciques y sacerdotes o chamanes.

Semejante caracterización permite ubicar a los mestizos en el otro extremo de la división: tanto éstos como los mulatos son representados desde el punto de vista racista²²⁸ (según el cual el mestizaje es la expresión pública de un asunto íntimo) pues se les relaciona con las preferencias sexuales que les dieron origen. El autor vuelve a transcribir el punto de vista de los europeos al señalar que hasta las

²²⁶ Jacques Lafaye, *op.cit.*, 1990, p.190

²²⁷ Jacques Lafaye, *op.cit.*, 1974, p. 22 En la traducción del F. C. E. el vocablo fue vertido como “blancos pobres”.

²²⁸ Con Tzvetan Todorov, distinguiremos entre racismo (la ideología concerniente a las razas y cuya importancia creció desde mediados del siglo XVIII, a la sombra del desarrollo científico) y el racismo odio y menosprecio hacia las personas que poseen características bien definidas y distintas a las propias. Entre las proposiciones de aquella postura, cobra especial importancia la que sostiene la existencia de las razas, éstas son asimiladas a las especies animales y sus características físicas (color de piel, etc.) son tomadas como evidencias contundentes Tzvetan Todorov, *Nosotros y los otros*, trad. Martí Mur Ubasart y Ministerio francés encargado de la cultura y la comunicación, México, Siglo XXI, 2005, p.115

criollas preferían a los gachupines. Esta opinión fue difundida por viajeros como Thomas Gage y Gemelli Carreri, éste último sirve también de soporte para conferir consecuencias negativas a la mezcla racial (“los criollos varones...se unen con las mulatas de quienes han mamado, juntamente con la leche las malas costumbres”).²²⁹

Esta representación terminará por tomar forma en la identificación de los integrantes del grupo denominado castas en la compleja taxonomía colonial con los mestizos. Si bien esta vez la analogía es respaldada con dos argumentos, éstos son de índole racista: la preferencia de los españoles por las negras, así como la presencia masiva de mulatos en la ciudad de México.

Lafaye reproduce la jerarquización construida a partir de la ausencia o presencia de la herencia negra, ajusta la separación colonial a su propia dicotomía: de un lado, la población blanca; del otro, la mezclada con los negros. Esta posición le permite aminorar el enfrentamiento entre españoles e indios y a la vez explotar el tabú de la combinación biológica de negros y blancos, ubicada por él en el siglo XVII. Su constante reiteración de los prejuicios raciales novohispanos es antecedida por una cita de Sor Juana Inés de la Cruz sobre la presencia multitudinaria de los negros en la ciudad de México. La percepción de los viajeros de los siglos XVII y XVIII no sólo es respaldada por el especialista, sino que se enriquece con testimonios y nombres reales. Podemos preguntar sin embargo si se trata de otro intento de establecer similitudes —esta vez entre dos naciones no blancas— o ¿son ganas de poner en jaque a la pigmentocracia latinoamericana?²³⁰

El comentario como alusión a una similitud biológica entre los novohispanos y los argelinos evidencia las consecuencias de ignorar la historicidad de cada cultura: si hubo mestizaje en el país africano, no ocurrió por un gusto sexual, sino más bien como práctica de guerra: el Islam acepta la sexualidad entre adultos sólo dentro del matrimonio y la pareja debe ser musulmana. Ni que decir tiene de la condena que estas reglas imponen a las víctimas de una violación, que convierte a las mujeres en el blanco idóneo para atacar a tales sociedades.²³¹

En cuanto a la segunda opción, ésta es poco viable dada la conceptualización propuesta en *Quetzalcóatl y Guadalupe...*, ahí son identificados como criollos lo mismo los primeros franciscanos que

²²⁹ Jacques Lafaye, *op.cit.*, 1990, p.50

²³⁰ El término fue acuñado por Alejandro Lipschutz, cit. en

²³¹ Ikram Antaki, *La cultura de los árabes*, México, Joaquín Mortiz, 2000, pp.237-241; Duquesne, *op.cit.*, p.197

llegaron a este territorio que la intelectualidad novohispana. En términos generales, la representación de aquel grupo puede ser parafraseada así: perteneció a éste todo aquel que se identificó con Nueva España o bien, buscó darle identidad. Junto a ellos, los indios aparecen como raza pura, o grupo vencido y explotado. No es entonces arriesgado suponer que cuando este autor alude a los mestizos con la designación militar de *pardos* y aun como sinónimo de *castas*, lo hace en alusión a la vuelta de revés que significó el movimiento independentista a la estratificación colonial, mismo que desplazó a los iguales de este autor (blancos o europeos). Dicho de otro modo, esas denominaciones están relacionadas con el conflicto interior de Lafaye por la suerte de Argelia liberada: los personajes así representados, son descritos como “árbitros del destino nacional”, como los que tendrían la última palabra en la historia mexicana, o lo que es lo mismo, como el futuro de México.²³² Se trata entonces de una alegoría, una comparación *a posteriori*; después de todo, la difusa presencia de los mestizos es reiterada tanto en *Los conquistadores* como en este otro libro. En él, los presenta como “factor de inestabilidad; desde los albores de la conquista española se multiplicaron, resultando inquietantes para el poder político”. Lafaye es otra vez un eslabón en el imaginario colonialista que se formó alrededor de la Nueva España, pues se limita a copiar la opinión de los colonizadores, pero ¿esa caracterización es sólo producto de su intención personal de entender lo ocurrido en Argelia o atraviesa la reconstrucción histórica?

Lo que encontramos es una amalgama de la artificiosa imagen que se ha construido en torno al pasado mexicano. Al referirse al movimiento insurgente, afirma:

los nuevos dioses que irrumpían en el ya rico panteón del pueblo mexicano eran tan intolerantes como la Iglesia de los inquisidores y tan sedientos de sangre como el dios de la guerra de los aztecas, Huitzilopochtli, Hidalgo, Morelos y otros curas, como Matamoros, Balleza, Correa, Verduzco y el doctor Cos “[...] fueron los oficiantes de esos grandes sacrificios humanos sobre los altares de la patria y de la nación.²³³

Con Edward Said podemos vislumbrar la lógica de la ficción del México sempiternamente bronco: en *Quetzalcóatl y Guadalupe...* esta representación se enlaza con la del “tenebroso antro papista”²³⁴ y

²³² Jacques Lafaye, *op.cit.*, 1990, pp.129

²³³ Jacques Lafaye, *op.cit.*, 1990, p.187

²³⁴ Con el primer entrecomillado, Maltby sintetizaba el imaginario construido en el siglo XVI alrededor de la Inquisición como instrumento de represión religiosa comandado por el Papa. La segunda expresión resume la imagen del sangriento pasado prehispánico de los mexicanos que permanece hasta nuestros días. Si bien puede ser compartida por Lafaye y Mathias Schulz, conlleva el desconocimiento de la

adquiere con ello cohesión, al mismo tiempo que se hace de representantes concretos: esta vez se trata de los dirigentes del movimiento de Independencia.

Pero esta caracterización tampoco escapa a las contradicciones: a lo largo de la obra, Lafaye llega incluso a referirse a *curas guerrilleros*, pero la total identificación de esas dos categorías no llega a concretarse dentro del texto. Así pues, es necesario indagar por el significado global de la representación de los mestizos a través del análisis de las diferentes representaciones de los insurgentes contenidas en esas páginas.

En primer lugar contemplaremos la caracterización de Miguel Hidalgo y José María Morelos. En ambos casos el enfoque es ambiguo: si el autor incluye al primero entre los violentos, en otro párrafo lo defiende ante las críticas de historiadores que, como Lorenzo de Zavala, han descrito la acción del sacerdote como carente de proyecto. Así, lo sitúa como alguien que posee “las condiciones de un jefe revolucionario”.²³⁵ No alude a la guerrilla, sino a la revolución. De manera que podemos pensar en un intento de diferenciación, misma que es remarcada con el uso de verbos como *sabía* o *conocía* en relación con Hidalgo, así como la referencia a que éste *sentía* las almas de sus feligreses, aunque esta última acción sólo es utilizada se hace alusión al confesor. Ahora bien, este activo papel que le es otorgado al prócer, es consolidado con la caracterización del cambio experimentado por el lenguaje revolucionario en un “jefe que sabía francés y había leído a los clásicos de la revolución”. La caracterización resultante es la de un criollo metido conscientemente en el movimiento insurgente.

En cuanto a Morelos, aunque identificado como “lo que un sociólogo moderno llamaría *petit Blanc*”, y por ende, miembro de la elite novohispana, su perfil es el alguien “de poca cultura”; a quien, en contraste con su maestro y sus “constantes llamados para evitar las efusiones de sangre”, le tocó cosechar las victorias. Es una “emanación del pueblo”, que *encuentra* la elocuencia. Lafaye concede importancia al papel de este cura como conjugación de los anhelos de soberanía y espíritu religiosos; sin embargo, y otra vez los verbos utilizados cobran importancia, esta descripción es rematada con la frase: “tuvo que *sentirlo* confusamente”.

diversidad étnica y cultural de aquellos pueblos. William S. Maltby, *op.cit.*, pp. 40-58 Mathias Schulz, “Aztecas. El rito de la muerte” en *El País Semanal*, Madrid, Agosto 2003, pp. 66-75

²³⁵Jacques Lafaye, *op.cit.*, 1990, p. 168

De esta manera, los dos principales dirigentes del movimiento independentista terminan por ser asimilados al planteamiento dicotómico, mismo que terminará por ser enunciado dentro del texto como la diferenciación entre “ilustres y oscuros”. En Morelos se combinan ambos grupos y su presencia imprime a la Revolución “lo que tendría de más profundo” y que Lafaye vislumbra como la comunión o semilla de la democracia.

¿No se trata acaso de un ejemplo del mestizaje que Lafaye ha definido en oposición a la aculturación? En todo caso, sería el mestizaje espiritual, al que por cierto, el autor separa de su perspectiva racialista: “Hidalgo y Morelos eran de cepa española, pero la sangre importa menos aquí que el soplo espiritual y, en ese aspecto, ambos fueron hijos del país tarasco”.

La particularidad de estos dos personajes es enfatizada por la caracterización del grupo insurgente como “guerrilleros” y de ellos se nos dice que constituyeron:

La gran novedad... hasta pleno siglo XX: el guerrillero. Según una dinámica propia, que depende mucho de las condiciones sociopsicológicas (y también geográficas), la revuelta, una vez lanzada, rebota y difícilmente se detiene en su carrera.²³⁶

En la lógica de esta obra de Lafaye, la guerrilla independentista es todo menos “justa”, posible antítesis de la guerra civil y los miembros de la marina. Sin embargo, ni Hidalgo ni Morelos son deslindados de este enfoque, de ahí que sea necesario ubicar aquel concepto: guerrilla es un término de origen hispano y puesto en el orbe durante la época de Napoleón Bonaparte,²³⁷ sin embargo, ni entre los especialistas hay consenso respecto a la utilización de esta práctica militar entre las tropas de aquellos dos personajes. Si algunos definen a Morelos como “la única personalidad que había sido capaz de llevar a cabo una dirección política y la coordinación de todas las operaciones militares” del movimiento

²³⁶ *Ibid.*, p. 197

²³⁷ Se trataba de grupos o líneas de tiradores que cubrían el frente o los flancos del cuerpo de batalla para preparar su ataque. Eran partidas de tropa que hacían las descubiertas y rompían los primeros fuegos al mando de un jefe particular. La idea predominante era mantener las fuertes unidades más o menos concentradas para arrojarlas sobre el adversario en el momento oportuno. Con la ayuda de tropas ligeras por delante, se preparaba el avance del cuerpo militar principal contra el ejército enemigo. A esto se agregaba el conocimiento del espacio. “Les mots de la guerre”, en *L' Histoire*, N° 267, Julio – Agosto 2002, p. 109 cit. en Eugenio Mejía Zavala, “Una nueva estrategia militar en escena: La Guerrilla” en *La junta subalterna de la insurgencia mexicana*, tesis de maestría presentada en el Instituto de Investigaciones Históricas de la U.M.S.N.H., Morelia, 2 agosto 2007

guerrillero, otros destacan que la guerrilla fue utilizada por los dos bandos y que adquirió un carácter más cruel y sangriento después de 1815, el año en que murió dicho personaje.²³⁸

¿Cómo tomar esta denominación? Ubicando al texto en su contexto, lo que éste oculta es la crítica a la esperanza depositada en el mesianismo del tercer mundo. Pese a que la guerrilla ha terminado por ser definida como la guerra de la descolonización “por excelencia”, es menester contemplar que dentro de la liberación de Argelia, esta categoría tuvo dos significados: por un lado, Fanon había defendido al guerrillero como actor principal de la lucha contra el colonialismo. Se trataba del condenado amnistiado que aleccionaba al campesinado antes de iniciar la lucha armada. Como producto de ese sistema, era el principal actor del cambio.²³⁹

Por otro lado, quienes tenían que habérselas con esta práctica, la definían como el “enfrentamiento con bandas de partisanos inferiores en número, armamento, conocimientos técnicos y estratégicos, que salen de la sombra para realizar hostigamientos, emboscadas y atentados, en los que aquellas se benefician del efecto sorpresa, luego rompen el combate y desaparecen”.²⁴⁰

Lafaye no parece dudar ante esta divergencia semántica y define al guerrillero como la “antítesis” del militar.²⁴¹ Aún más, en el párrafo donde lo identifica como “la gran novedad”, equipara a la revuelta con el bandidaje endémico, cuyo producto es, a su decir, el caudillo.

La combinación de los términos guerrilla y revolución obedece por tanto a una intención de establecer diferencias: si guerrilla es sinónimo de revuelta, revolución equivaldría a ¿guerra civil? Ambos pares habrían tenido lugar en México, pero sólo triunfó el primero. El planteamiento dicotómico se fortalece: aquel resultado fatídico engendró al caudillo. Si bien se trata de una figura de ese texto, cabe recordar, que en cuanto término, fue actualizada por Octavio Paz. Según él, el poder político mexicano está basado en dos arquetipos: el azteca y el hispanoárabe. A este último corresponde el caudillo: una figura “personalista, épica, excepcional”:

²³⁸Ernesto Lemoine Villicaña, cit. en *Ibid.*

²³⁹ *L' Histoire*, cit. en Eugenio Mejía Zavala, *ibid.*; Frantz Fanon, *op.cit.*, pp.81, 106

²⁴⁰ Jacques Duquesne, *op.cit.*, p.93 Cabe añadir que Duquesne reitera la definición dada por Fanon, aclarando que se trató de una práctica de inspiración marxista-leninista, cuyo objetivo era menos destruir el poder de combate del adversario que el de asegurar el control o la participación de la población.

²⁴¹ Por cierto, tal definición desmiente la afirmación de este historiador sobre su tendencia hacia la izquierda.

una presencia inesperada que brota en los momentos de crisis y confusión, rige por el filo de la ola de los acontecimientos y desaparece de una manera no menos súbita que la de su aparición...gobierna a espaldas de la ley: el hace la ley.²⁴²

Así pues, caudillo es el concepto que enlaza lo que es “en apariencia”, distante: el pasado novohispano y el presente argelino. En él se funden el mestizo mexicano y el guerrillero de Argelia, en un terreno que lo mismo puede ser tipificado como violento, confuso, anárquico o ilegal. De esta manera, no es necesario hacer más referencia al origen étnico, ni mucho menos reiterar el término mestizo: éste es traído a cuenta mediante la alusión a las condiciones “sociopsicológicas” y “geográficas” como factores condicionantes de la revuelta; dicho de otro modo, en relación con el estereotipo de las tierras tropicales o no europeas como generadoras de actitudes nocivas.

Esta otra representación propia del universo del discurso colonialista, que en el texto se completa con referencias a un cristianismo “contaminado” “sobre todo en su moral”, o respecto a “curas de indios asimilados por el medio que los rodeaba”; así como las que conciernen a laicos que, estando “en medio de una sociedad indígena testarudamente fiel a sus creencias ancestrales”, abrazaron al anticlericalismo. Los aspectos culturales se reducen por lo tanto al medio natural, pero ni desde esta perspectiva, la mezcla es descrita como positiva.

La paradoja de esta propuesta es que surge dentro de un libro que recoge los esfuerzos criollos por hacerse de una identidad (en oposición a los estereotipos que habían moldeado la imagen del nuevo continente), al tiempo que postula el mestizaje espiritual como la tabla salvadora y de germen democrático de los habitantes del llamado nuevo mundo.

A lo largo de *Quetzalcóatl y Guadalupe*...encontramos graduaciones racialistas respecto a los “mezclados”: cuando su autor se refiere a los grupos marginales (desde indios desarraigados hasta delincuentes huidos de Europa), afirma: “fueron el terreno privilegiado del mestizaje biológico y cultural al nivel más mediocre”. Y es que Lafaye se revela como un defensor de la por él llamada “aristocracia”

²⁴² Octavio Paz, *El laberinto de la soledad. Postdata. Vuelta al laberinto de la soledad*, México, F. C. E., 2004, p. ; p.82 Por cierto, un préstamo más de esta obra en *Quetzalcóatl y Guadalupe*... es la identificación del mestizo como *hijo de la chingada*: “Si la chingada es una representación de la madre violada, no me parece forzado asociarla a la conquista, que fue también una violación, no solamente en el sentido histórico sino en la carne misma de las indias”. Véase también Jacques Lafaye, *op.cit.*, 1990

indígena, a la que describe como los “antiguos señores de Anáhuac”, en oposición a los “sangres mezcladas”.

Ahora bien, este historiador advierte otro factor de degradación de la herencia española e india: la miseria. Si la esperanza milenaria es abordada como uno de los puntos de encuentro entre la cosmogonía indígena y la cristiana, como el núcleo de la búsqueda escatológica de los criollos (y en consecuencia, son considerados como mesías el esperado Quetzalcóatl, los jesuitas expulsados; de igual forma que Hidalgo y Morelos), la suerte de tal legado es una entusiasta recepción entre los indios y mestizos, es decir, los menos favorecidos por el sistema colonial, tanto como de la evangelización.

Desde este punto de vista, cuando el historiador extiende el linaje de los dirigentes de la revolución hasta los *teules*,²⁴³ usando como referencia el carisma y por supuesto, la violencia, podemos argüir la ironía encerrada en la denominación del grupo independentista como “nuevos dioses”. Es una expresión metafórica ligada a los actores de cualquier movimiento de independencia. El uso del término en relación a Nueva España permite consolidar la representación de esta técnica como asunto de los “oscuros” que tomaron parte en la insurgencia, esos “pardos” que terminaron por traicionar tanto a los indios como a los criollos. Esta idea queda completa con la representación de los libertadores novohispanos como *Curas guerrilleros*: desarrollaron las ideas de la aspiración utópica y la certidumbre carismática de los mexicanos, pero éstas, sin su control, se transformaron en “una máquina infernal”.²⁴⁴ La frase refuerza entonces el lazo entre el pasado y el presente: la contundencia de la similitud es marcada con expresiones de perplejidad del tipo: “Diríamos en el lenguaje revolucionario de hoy que la inspiración sobrenatural *partió de la base* en vez de seguir siendo el privilegio de los clérigos”.²⁴⁵

Luego entonces, el título *Curas guerrilleros*, lo mismo que la expresión guerra santa (en alusión al estandarte guadalupano utilizado por los insurgentes) no sólo rescatan el carácter espiritual de la Revolución de Independencia, sino que la convierten en un producto del pensamiento europeo. La constante reiteración de esa característica hace de *Quetzalcóatl y Guadalupe ...* una cruzada bibliográfica en pro del Occidente católico e ilustrado, en oposición a las utopías tercermundistas. El

²⁴³ Esta representación de la continuidad del pasado azteca en torno al poder político ya había sido enunciada por Paz, quien propuso la identificación de los actores políticos contemporáneos (el presidente del México) con los del antiguo imperio (el *tlatoani*) sobre la base del rastreo del arquetipo azteca del poder. Octavio Paz, *op.cit.*, p.

²⁴⁴ Jacques Lafaye, *op.cit.*, 1990, p. 345

²⁴⁵ *Ibid.*, p.

mismo origen es señalado para la conciencia nacional, el mestizaje espiritual y la idea de que México es el pueblo elegido.

Es este planteamiento el que determina la estructura concéntrica del libro: tres gruesos apartados en los que se contienen trece capítulos. Trece distintas maneras de exponer la historia del grupo criollo desde una visión unívoca, o lo que Lafaye define como “una continuidad perfecta”. Un saco en el que lo mismo se puede meter el mito de Quetzalcóatl, los jesuitas, Clavijero, Mier, Hidalgo, Morelos e Iturbide.

Pero esto no es más que una pretensión a la que se ajustan poco los hechos descritos: así como los criollos son representados como el grupo que propició la cohesión de la colonia novohispana, los mestizos son contemplados como un continuo disonante. El párrafo que engloba esta visión queda así:

El acaparamiento de las tierras de las comunidades indígenas por los hacendados, las faenas impuestas por los corregidores, los abusos fiscales, civiles o eclesiásticos...las violencias y los ultrajes físicos inflingidos por los “sangres mezcladas” fueron la suerte de los antiguos señores de Anáhuac.

La dicotomía prevalece incluso por encima de la misma jerarquización propuesta por Lafaye: olvidando la primera etapa del mestizaje ubicada en *Los conquistadores, en Quetzalcóatl y Guadalupe...* el mismo historiador acota: “Desde los primeros decenios de Nueva España, el indio fue la víctima del mestizo”, y ya que entre los abusos de segundo personaje se enumeran las prácticas de los poseedores de los medios de producción (no dice ranchero, sino hacendado), podemos imaginar que no hay un criterio fijo para establecer el principio de separación, aunque sí para reconocer a los mestizos: son los que siempre hacen las cosas mal.

Esta vaguedad se reafirma con las constantes alusiones a la continuidad de los mestizos en la historia de México, a partir de la etapa independiente, un período en el que ya no es necesario llamarlos así, pues tampoco son un caso aislado. Tal es el punto de partida de *Mesías, cruzadas, utopías. El judeo-cristianismo en las sociedades ibéricas*,²⁴⁶ un libro publicado en los años ochenta que presenta la exégesis del mesianismo y que es el tercero que contempla nuestro análisis.

El paso de una obra a otra sigue la ruta de *El laberinto de la soledad*, el ensayo en el que Paz sostuvo la relación entre la Revolución mexicana y el ocaso de los caudillos en México, al tiempo que abarcaba bajo esa denominación a dirigentes latinoamericanos como Juan Domingo Perón o Fidel

²⁴⁶ Jacques Lafaye, *Mesías, cruzadas, utopías. El judeo-cristianismo en las sociedades ibéricas*, trad. Juan José Utrilla, México, F. C. E., 1984

Castro. Esta concepción de América como territorio fecundo en caudillos sería ampliada por Lafaye, para quien ese aspecto se reduce al hecho de que este continente es otra de las cunas de los movimientos mesiánicos.

Este planteamiento es tácito lo mismo en el estudio de la conciencia nacional que en el destinado al análisis del mesianismo: en el primero, se afirma que el mesías correspondió a un esquema cíclico que implicaba después de la separación el retorno glorioso; no obstante, esta perspectiva (que es de hecho uno de los hilos de los que pende el planteamiento de la continuidad) tampoco tolera mezcolanzas ni desviaciones: el mesías indio es definido como "hábil mezcla de impostor y salvador inspirado en la herencia religiosa empobrecida".

Siguiendo el razonamiento de Lafaye, podría tratarse de un mestizo, ¿por qué no llamarlo así? Podemos identificar dos razones: el personaje que dio pie a esa caracterización es parte de la argumentación de este historiador sobre el patriotismo indígena; fue juzgado además por la Inquisición (una institución que, como se recordará, no es del agrado del autor). Es viable intuir por tanto que el estudioso conjuga su animadversión por las mezclas con su simpatía por los vencidos indígenas y el término mestizo no viene a cuento.

Así, es *Mesías, cruzadas, utopías* donde las posibilidades de la lista de caudillos son extendidas en proporción a la densidad del continente americano, tanto como a su situación marginal. También en este libro el mestizo es caracterizado como un guerrillero, símbolo de la violencia. Sin embargo es perceptible un cambio de perspectiva: Leibniz, Descartes, Spinoza, es decir, aquéllos en cuyas obras descansa la civilización occidental son opuestos tanto a América Latina, como a España y Portugal (igual que en los países islámicos y entre los judíos hasídicos, la gente aplica al mundo espiritual, social y político el principio de revelación divina, que en otras partes se suele reservar a los casos de fe y religión).

En el marco de la obra *De tema mexicano* de Lafaye ese giro resulta paradójico: la religión y la aparición de la Virgen de Guadalupe como tabla salvadora de los nacidos en Las Indias, es sobrepuesta esta visión del fenómeno religioso.

Desde *Los conquistadores* su inclinación fue en dirección a los indios. En aquel entonces, vislumbraba un cambio en la creación de institutos indigenistas; luego, se esforzó por caracterizar a ese

grupo como víctimas de un universo caótico. Rasgos del perfil de un intelectual indigenista en el que, no obstante, conviven críticas al desdén de sus colegas mexicanos por el indio vivo, si bien esta actitud es de igual magnitud que el rechazo que él mismo manifiesta hacia el “mezclado”.

Resumiendo: buscar decir la última palabra respecto a la colonización y la suerte de un país que se ha liberado, a la par de desarrollar la defensa de los indios colonizados da por resultado esta amalgama de despropósitos. No hay que salvar a este estudioso de su pretensión de subordinar lo social a lo étnico, ni de las contradicciones textuales que su intento por formar un frente común con los indios y los colonizadores europeos.²⁴⁷

²⁴⁷ Por cierto, en cuanto a los cambios en la perspectiva de este historiador, *Mesías, cruzadas y utopías...* constituye la corrección a la idea igualdad entre España y el resto de Europa, en este libro, España es tan distante del resto del continente europeo como católica y milenarista.

Capítulo III. Un fiasco editorial.

Quetzalcóatl et Guadalupe, la formation de la conscience historique nationale au Mexique (1531-1813) apareció en Francia bajo el sello Gallimard en 1974, como versión bibliográfica de la tesis de doctorado de estado, presentada por Jean Jacques Lafaye en la Universidad de París. En 1976, luego de ser traducida por Benjamin Keen, fue publicada por la Universidad de Chicago. Un año más tarde, la versión en español realizada por Ida Vitale y Fulgencio López fue editada por el Fondo de Cultura Económica. Esta última presentación fue objeto de múltiples reimpresiones, así como de una cuarta edición ampliada que salió a la luz en 1999.²⁴⁷

La representación de los mestizos en esta obra es parte de la alegoría que Jacques Lafaye propone de la violenta ruptura de Argelia con el imperio francés. También constituye el estrepitoso fracaso del intento por ampliar el concepto de mestizaje (que hacia aquellos años permanecía atado y reducido a su contenido biológico) y darle un significado espiritual, dentro del proceso de sincretismo religioso. Todo ello dentro de una obra que es el resultado de la tarea de unir la filosofía de la Ilustración con el resplandor de la magia que acompañó a la espera milenarista, y demostrar que sólo Occidente conjuga bien tales elementos.

El objetivo de este capítulo consiste en contemplar esta obra y a su autor en la dialéctica que se establece entre la literatura de viajes y los académicos del área de estudios latinoamericanos, dentro del análisis del proceso de lectura que media entre los autores y sus fuentes literarias, así como entre ese libro y sus propios lectores.

Desde la propuesta teórica de Edward Said, esa relación en las investigaciones alrededor del discurso colonial es designada como una "actitud textual", que consiste en privilegiar la información que se encuentra en los libros, antes que la experiencia y convertirse en un eslabón del discurso que ésta genera. En estos casos, es necesario contemplar la intertextualidad, una categoría que tiene poco que ver con el parasitismo de ciertos estudiosos y atiende, por el contrario, al mecanismo que se establece entre los lectores e investigadores con las obras o fuentes literarias o historiográficas.

Aunque se trata de un término en particular incómodo para los estudiosos de pasado - acostumbrados en respaldar su rigurosidad en escrupulosas citas- esta categoría previene contra las

consecuencias que puede conllevar el asumir las impresiones y sobreentendidos que estos investigadores pueden compartir con sus documentos, es decir, atiende a una subjetividad oculta en la pretensión del conocimiento previo o, valga la redundancia, de los juicios demasiado conocidos.

En el caso de Jacques Lafaye, y su representación de los mestizos y el mestizaje como un fenómeno del tiempo largo, el desarrollo de la actitud textual pudo ocurrir así: el pequeño Jacques vio en el cine una imagen pavorosa de Pancho Villa.²⁴⁷ Unos años más tarde, como parte de la generación que entre los años cincuenta y sesenta volcó su atención en una literatura vanguardista, que casualmente tenía por escenario a México, leyó autores tan prestigiosos como D. H. Lawrence,²⁴⁷ Graham Green²⁴⁷ y Antonin Artaud,²⁴⁷ quienes a su vez sucumbieron ante la imagen de este país como “una cultura capaz de dar respuesta a frescos planteamientos estéticos y mensajes de explosiva carga social”.²⁴⁷ El gusto por esos libros encontró lugar en el estudiante de historia, discípulo y compañero de clase de otros lectores asiduos de esa literatura relacionada con los viajes, en particular de autores como el viajero inglés Thomas Gage, el sacerdote Ajofrín, el comerciante italiano Gemelli Careri, el científico prusiano Alexander von Humboldt, etc.

Estamos en suma ante una experiencia individual de la dialéctica de reforzamiento: las experiencias son determinadas por las lecturas que se han realizado previamente, de igual forma que las obras que se escriben: la imagen de decadencia y deterioro moral en Thomas Gage, la violencia revolucionaria, así como la atmósfera opresiva del México de *La serpiente emplumada* fijan forma y color del mestizo mexicano de Lafaye.

El papel de este historiador es casi natural: ser parte de la traducción de la extrañeza de esta parte del mundo, del desciframiento de sus significados, así como de la domesticación de su hostilidad.²⁴⁷ Dicho de otra forma: le corresponde reconstruir ese pasado dentro del proceso de creación del conocimiento referente a este país.

De acuerdo también con Said, dentro de ese discurso colonialista lo que menos importa es la originalidad del autor, no obstante, el caso que nos ocupa representa la oportunidad de inquirir por las vicisitudes de su lectura y el uso de esas fuentes. En principio, en *Quetzalcóatl y Guadalupe...* se señala el carácter de la literatura de viajes

como una herramienta en esa búsqueda que no puede ser estructural ni funcionalista:²⁴⁷ “como el dominio en el que los documentos necesariamente son discretos”.²⁴⁷

Esta postura resulta radical, puesto que la información recogida por los libros de viajes está condicionada por las preguntas de identidad con las que se ve enfrentado el viajero y que conducen su atención hacia la extrañeza de los lugares visitados.²⁴⁷ Tal característica hace de la utilización de esta fuente historiográfica una tarea necesariamente meticulosa.²⁴⁷

Tratándose de una indagación por la conciencia nacional, ese papel central otorgado a la literatura de viajes parece justificado. La conciencia e identidad nacional de México han sido temas tratados en relación con la observación de las actitudes y rasgos que se consideran típicos, como lo ejemplifica *El perfil del hombre y la cultura en México*, el libro que publicó Samuel Ramos en 1936, y que abrió nuevas posibilidades al campo que se ha construido alrededor de estos temas.²⁴⁷

Sin embargo, tanto en el cuerpo de *Quetzalcóatl y Guadalupe...* como en su bibliografía, el uso de estos libros de viaje es disperso: si bien son citados y parafraseados Careri, Humboldt y otros personajes de la elite criolla novohispana, sólo Gage y el barón son presentados entre las fuentes para la “Administración y vida económica; vida cotidiana”.²⁴⁷ En contraste a esta importancia otorgada al inglés, éste nunca es mencionado dentro del texto, ni aparece en ningún pie de página.

La omisión no es casual, antes bien, permite ubicar a Lafaye en el contexto de los historiadores americanistas: Gage también fue consultado por Georges Baudot y François Chevalier, entre otros. El primero se refirió a este viajero como “un observador protestante, sumamente crítico y que no sentía ningún afecto por el imperio español y sus habitantes”, en tanto que el segundo, definió la relación de viaje de aquel personaje como “extraordinariamente animada y preciosa para quien sabe utilizarla con las precauciones necesarias”.²⁴⁷

La suspicacia de los historiadores no era gratuita: Thomas Gage fue un inglés que, metido en un hábito dominico, estuvo entre 1625 y 1637 en las Indias Occidentales. Con toda la carga de la

cosmovisión premoderna, aprovechó su estancia para hacer sus aportes al caldo de cultivo que en Inglaterra estaba fermentándose para atacar al imperio español. Su texto resultó útil. Presentado como una experiencia de primera mano, fue integrado al amasijo de información recopilado por Richard Hakluyt, ese temprano consultor de empresas de Inglaterra.²⁴⁷

Desde su inmejorable posición, este fraile bosquejó un tajante separación entre Inglaterra y España, lo mismo en un nivel militar y económico que en el plano moral. Así, su recuento está plagado de descripciones hiperbólicas del descuido de las costas novohispanas, el mal manejo del potencial económico de ese territorio, de igual modo que la idea de la corrupción que engendraba el clima en los frutos. Aspecto este último que terminaría por ser reforzado con referencias a la decadencia de sacerdotes, monjas y feligreses.

Si bien es cierto que Gage no menciona a los mestizos, su escrito confirma los prejuicios hacia las mezclas aunque éstas se relacionan con las condiciones climáticas, es decir, “confirma” las ideas recibidas desde la Antigüedad y que serían sistematizadas más tarde por algunos filósofos de la Ilustración. En su opinión, la sequedad de los pastos novohispanos, así como la falta de cambio en la temperatura de las estaciones eran la causa de que el valor nutrimental de las carnes fuera menor que en Europa: “El clima de aquella región tenía la calidad de producir cosas buenas en la apariencia, pero de poca sustancia para alimentar...”²⁴⁷ Pero esta desventaja no era exclusiva de las viandas:

Como hay engaño en la apariencia exterior de las carnes y de las frutas, así se halla entre las gentes nacidas y criadas en aquel país, las cuales muestran un exterior hermoso por de fuera, mas por dentro están llenas de disimulo y falsedad.

Debido a su pertenencia a la iglesia católica, Gage argumenta esta última crítica en la vida de los religiosos novohispanos. El cuadro que presenta se divide en dos: por un lado, el grupo al que pertenece y lleva buena relación con los indios, y por el otro, el de unos religiosos ociosos, que viven a expensas de los nativos y son poco dados al rigor. La crítica a este segundo grupo incluye detalles acerca de los festejos en que convierten los ayunos, o de sus amoríos con las monjas.²⁴⁷

Este último aspecto representa otra ocasión en la que el contenido de una crónica de viaje es elevada por Lafaye al carácter de un dato histórico irrefutable: el dominico relata el caso de un fraile que abandona a la compañía apostólica en Cádiz, para no embarcarse y seguir junto a una monja. Si bien

esta escena no es retomada por el erudito, explica el regodeo de éste ante los casos similares archivados por la Inquisición.

Tales expedientes son referidos con la excusa de describir la atmósfera tendente a lo maravilloso (pues, a decir de este historiador, las acusaciones provocaban más revuelo cuando incluían “revelaciones”). Sin embargo, el comentario sobre la invitación que estos documentos representan para “sospechar de la ortodoxia de una sociedad que sin embargo incluía tantos monjes”²⁴⁷ enuncia el respaldo del académico a las feroces críticas al puritano inglés.

Ahora bien, Gage también se ocupa de poner en relieve las discrepancias entre los peninsulares y los criollos. Siempre desde su tono exagerado, dibuja una situación insostenible para los nacidos en Nueva España. Luego entonces, no resultaría desatinado afirmar que la representación de los criollos como un grupo incomprendido en *Quetzalcóatl y Guadalupe...*, abordada en el capítulo anterior, sale de la pluma de este viajero. Pero Gage también describe la participación de ese grupo en algún motín; es decir, su representación podría estar encaminada a mostrar la inminencia de la caída del imperio español.

La descripción de este fraile incluye la participación de los criollos en el malestar general, pero este dato, junto con los móviles del informante no son advertidos por Lafaye. Lo que queda es la imagen acartonada dentro del esquema maniqueo impuesto a los colonizadores y colonizados (hermanos enemigos, los unos; enemigos irreconciliables, los otros).

Asimismo, conviene tener en cuenta las descripciones de lascivia y la lujuria de las negras y los españoles de la Nueva España.²⁴⁷ Asunto que es compartido con Gemelli Careri -un italiano ricachón que recorrió y describió al mundo, en busca de oportunidades de hacer negocios- y que a decir de Susan Kellog fue parte, junto con Gage, de la construcción del protonacionalismo a partir de una mujer negra.²⁴⁷ Lo cierto es que en Lafaye, uno y otro testimonio ganan relieve con miras a enfatizar la negritud y mala herencia de los mestizos.

Hasta aquí podemos confirmar que el papel de este historiador no significa mucho y que su lectura es un acto de confirmación que será reforzado por su propia labor académica. Sin embargo, a pesar de sus esfuerzos, la diferencia no es tan clara en ninguna de sus dos fuentes: viajeros ambos del siglo XVII, sus referencias a los mestizos son difusas: Gage como “los que llaman mestizos” o “indios

mezclados”; Careri, como “negros, mulatos y mestizos” o “mestizas, mulatas y negras”, si bien son más sus descripciones sobre la interacción de negros e indios, o de criollos e indios.²⁴⁷

Aunque los dos libros refieren el número creciente de mestizos, así como la presencia masiva de los negros, las distinciones no son tan claras cuando los autores entran en detalles sobre el carácter de cada grupo. Mientras Gage describe la petulancia e ignorancia en los criollos, de igual modo que la tendencia de este sector de la población a dirimir querellas con espadas, Careri anota la insolencia de los negros y mulatos. Dicho de otra manera, los dos autores se ajustan poco a la tajante división moral propuesta por Lafaye, aunque sí parecen enunciar las tempranas caracterizaciones de esa jerarquía colonial (donde la denuncia de una actitud insolente o soberbia era usada como arma profiláctica de las insubordinaciones). De igual modo, cuando aquellos abordan la actuación de los bandidos, Gage refiere de manera indefinida a los “salteadores” que infestaban el camino, en tanto Careri describe indios ladrones o que actúan de una manera taimada, así como “criollos, indios y mulatos [que] eran reos de hurto”.²⁴⁷

Son estos los ingredientes la base sobre la que Lafaye despliega su ficcionalización de los mestizos (“se constituyó una sociedad flotante, caótica, tanto más temible para el equilibrio del cuerpo social que integraba, dispersado en el espacio geográfico”),²⁴⁷ ya como la mezcla de esos componentes delictivos, ya como la plaga de los viajeros.²⁴⁷

Un tercer autor nos permite ahondar en este asunto: Alexander von Humboldt. Reconocido y multicitado por la estadística que presenta en el *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, el barón dejó además un vívido cuadro de las contradicciones generadas por los prejuicios étnicos novohispanos así como de la forma jurídica de éstos. Hacía referencia al obstáculo que representaba el orgullo español para la igualdad entre blancos concedida por la ley, también anotaba: “Efectivamente los indios y las castas están en la mayor humillación. El color de los indígenas, su ignorancia y más que todo su miseria los ponen a una distancia infinita de los blancos que son los que ocupan el primer lugar”. De ese orden racial, Humboldt contaba por último acerca de los absurdos líos judiciales y callejeros que conllevaba la sospecha del color de las personas.²⁴⁷ Pese a todo, el investigador del siglo XX, interesado por lo que no está en los documentos, sólo esboza la parte estadística e ignora u oculta el resto. El hilo

conductor de su lectura y posterior escritura es la justificación del colonialismo ibero, ahondar en las contradicciones no viene mucho a cuento.

Al abordar a Lafaye desde su perfil de lector podemos ver que hay otra posibilidad de la ruptura temporal que caracteriza a *Quetzalcóatl y Guadalupe...*: el nexo entre el pasado y el futuro que él establece en torno a los mestizos parece justificado por la lectura de *The Plumed Serpent*, la novela que escribió D. H. Lawrence en los años veinte. Un libro, valga anotarlo, citado por el historiador como parte del resurgimiento del mito de Quetzalcóatl como tema literario.²⁴⁷

En términos generales, el relato es la expresión escrita de la búsqueda personal del escritor inglés por una suerte de paraíso erótico con tintes místicos. A través de su personaje femenino, Kate, Lawrence intentó el contacto con los indios mexicanos, una búsqueda que lo condujo a trazar un abismo entre la cultura británica y la mexicana. El resultado fue un agudo escudriñamiento de la sociedad mexicana en el que el mestizo servía de comodín para aceptar la derrota. Así, en esas páginas podemos leer:

Las razas oscuras pertenecen a un círculo desaparecido de la humanidad: se quedaron rezagadas en una sima de la que no habían podido salir. Nunca llegarían a los niveles especiales del hombre blanco. Le seguirán de lejos como servidores.²⁴⁷

La jerarquía tiene entonces una consecuencia política: los mexicanos son incapaces de gobernarse a sí mismos. Pero hay más, Lawrence agregó:

si el blanco vacila en el camino que debe elegir, entonces el de color le atacará inmediatamente para precipitarlo en el abismo del pasado. Y esto sucede porque el blanco tiene dudas de su superioridad.²⁴⁷

No se trata entonces de una representación ingenua, sino de una invitación a la acción, oculta bajo el velo de la trama novelesca; de ahí que en esa narración el aspecto superficial y moderno del México de los años veinte sea engañoso, así como el de su población.²⁴⁷ La pretensión de reconstruir el México de los años veinte, y aún su historia, sobre la base de *La serpiente emplumada* no es sólo sucumbir ante el discurso colonialista, sino darle nuevo aliento.

Sin embargo, en la novela no sólo el color de piel es vinculado a la extrañeza y las chapucerías representadas por el México revolucionario y mestizo, sino que el *espíritu de lugar* también es descrito como “cruel, avasallador, destructivo”.²⁴⁷ Como lo ha definido Anaya: la “concepción global de la violencia, la degradación y la sociedad de la masa de la población prevalece en todo el libro”.²⁴⁷ Y en la

lectura que lleva a cabo Lafaye, es ese relato la argolla que propicia el ordenamiento reforzado por el historiador: el mestizo como un elemento continuo y disonante en la historia de México.

Pero esta representación encierra una coincidencia del académico con Lawrence: los dos se interesan por el indio, si bien carecen por igual de elementos para reconocerlos; de ahí que el trabajo de Lafaye presente tantas contradicciones ideológicas y textuales, como las que encontramos en *La Serpiente emplumada*.²⁴⁷

Por lo que toca a los indios, la predisposición del historiador hacia ese grupo parece estar vinculada también al discurso occidental, si bien a su lado benévolo y redentor, es decir el primitivismo que enarbó la imagen del buen salvaje (en tanto indio indefenso)²⁴⁷ y con el que parece coquetear este historiador:

El recuerdo del poderío azteca retrocedió hacia un horizonte cada vez más mítico, y la esperanza de un desquite militar fue rechazada hacia las regiones profundas de la conciencia, de donde emergió en forma de gritos [...]²⁴⁷

Si bien Lafaye ha explicado que su estudio se concentra en la región del centro (lo que entonces se conocía como el “México útil”), el párrafo podría haber sido escrito por y para cualquier lector de William H. Prescott, el historiador estadounidense, cuya *History of the Conquest of Mexico and the Conquest of Peru* fue hasta entrados los años sesenta, la lectura más socorrida de los interesados anglófonos en esta parte del mundo.²⁴⁷ Gracias a este tratado, la población indígena de América Latina fue reducida a la civilización azteca (junto a la cual apenas si eran contempladas la maya e inca); al lado de esa generalización, la referencia a los gritos parece evocar la inquietud de Antonin Artaud por dar con el lenguaje puro, mientras buscaba la cultura de los indios “puros” de México.²⁴⁷

Es cierto que la atención del poeta no cayó en los aztecas sino en los tarahumaras, pero esta distinción ayuda poco: Artaud era otro viajero que rechazaba tajantemente las mezclas culturales. De hecho, fue la consideración de la contradicción entre esas inquietudes la que llevó a Tzvetan Todorov a tipificar la perspectiva de este escritor como la de un viajero en busca de primitivismo cronológico, es decir, aquel que proyectó su inquietud de conocer a los indios prehispánicos en la población indígena que le era contemporánea: si bien describió la experiencia con los ritos tarahumaras, lo hizo en función de su propio proyecto ideológico. Se trataba entonces de un *alegorista*, que usaba de esta manera a los Otros,

sin preocuparse por conocerlos.²⁴⁷ Podemos afirmar por lo tanto que la relación entre el poeta y el autor de *Quetzalcóatl y Guadalupe*... rebasa la intertextualidad de algunos párrafos, como esta descripción del historiador de los ritos de los indios que sobreviven a la tabla rasa de los españoles:

[una docena de años después] ocurrían a menudo manifestaciones furtivas, clandestinas, que se desarrollaban en los bosques o en las montañas, como los sacrificios.²⁴⁷

Ese texto contempla también a los tarascos, pero contiene más descripciones generales que bien pueden corresponder con la imagen de los aztecas difundida, entre otros, por Prescott. Lafaye podría haber realizado su representación de los mestizos y los indios sin necesidad de un examen de grado, aun sin haber estado en México. Podría haber sacado adelante su proyecto de predicar entre *pieds noirs* desde un pasado y una tierra remotos, sin que ese lugar extraño que usó como símbolo tuviera nombre. Si bien la suya es una alegoría en términos negativos, también prescinde de la realidad que pretende historiar.

Sin embargo, al pertenecer al grupo de estudios americanistas sus afirmaciones son útiles para el imaginario colonialista. La coincidencia de Lawrence y Lafaye en sus referencias a un “espíritu del lugar” (aunque en el caso del historiador éstas consistan en descripciones), así como sus respectivos determinismos raciales, apunta al cúmulo de *ideas recibidas*, a la “imaginación culturalmente condicionada”,²⁴⁷ en la que habría que ubicar la referencia del pensamiento herderiano, que contemplamos en los capítulos anteriores.

La versión mexicana de *Quetzalcóatl y Guadalupe*... cuenta con una edición reciente, que invita a reflexionar sobre el proceso de lectura del que esa obra ha sido objeto. En este caso, al indagar también por sus lectores, prescindimos de las clasificaciones en boga. En principio, porque se trata de un libro académico: si bien editado por una empresa cuyo nombre ostenta el adjetivo de “económico”, su formato y su estructura no están dirigidos al público mayoritario, sino a la comunidad de estudiosos. Así pues, nuestra investigación se limita a los comentarios y reseñas que aparecieron en torno a ese libro en México, Francia y los Estados Unidos.

Luego entonces, es menester comenzar con el prefacio escrito por Octavio Paz.²⁴⁷ En el capítulo anterior hemos puesto de relieve la relación conceptual entre *El laberinto de la soledad* y la historia del mito de la Virgen de Guadalupe, establecida a través de los términos caudillo e hijo de la chingada. Más

allá de este nexo, el ensayo de Paz y *Quetzalcóatl y Guadalupe...* comparten una inquietud historiográfica: la de salvar del olvido o desprecio al pasado novohispano del rechazo general de los mexicanos.²⁴⁷ En 1950, advertía:

El mexicano condena en bloque toda su tradición, que es un conjunto de gestos, actitudes y tendencias en el que es difícil distinguir lo español de lo indio..... El mexicano y la mexicanidad se definen como ruptura y negación.²⁴⁷

No resulta entonces sorprendente el eco que la perspectiva de *Quetzalcóatl y Guadalupe...* encuentra en su presentador, quien a pesar de haber matizado la pretensión de continuidad de Lafaye, ampliaba su visión de los mestizos, y los criollos:

La ambigüedad de la Nueva España frente al mundo indígena es la ambigüedad de los dos grupos centrales: los criollos y los mestizos. Los criollos eran españoles y no lo eran; como los indios habían nacido en América y, casi siempre sin saberlo, compartían con ellos muchas de sus creencias. Los criollos despreciaban a los indios con la misma violencia con que envidiaban y aborrecían a los españoles. La ambigüedad mestiza duplica la ambigüedad criolla aunque sólo para, en un momento final, negarla. Como el criollo, el mestizo no es español ni indio, tampoco es un europeo que busca arraigarse: es un producto del suelo americano.²⁴⁷

El escritor reafirma que el mestizo es el verdugo de los indios, pero añade que también es su vengador. La representación es legitimada:

El enraizamiento que busca el criollo por la mediación del sincretismo religioso e histórico, lo realiza existencial y concretamente el mestizo [...] En Nueva España el mestizo es bandido y policía, en el siglo XIX es guerrillero y caudillo, en el XX banquero y líder obrero. Su ascenso fue el de la violencia en el horizonte histórico y su figura encarnó la guerra civil. Todo lo que en el criollo fue proyecto y sueño se actualizó en el mestizo [...] por violencia que, hasta 1910, careció de proyecto histórico propio.²⁴⁷

El párrafo termina con una caracterización dicotómica: banquete intelectual de europeos y norteamericanos en oposición a los mestizos que viven de las sobras. El planteamiento en todo caso tampoco es original: Paz es un fervoroso lector de Lawrence y escribe en una época en la que las letras latinoamericanas se desviven por la literatura escrita en lengua inglesa.²⁴⁷

Pero este escritor no es un historiador de profesión. Al indagar por el público conformado por los estudiosos del pasado, caemos en la cuenta de la suerte dispar del libro que nos ocupa: en contraste con las ediciones y reimpressiones realizadas en México, encontramos que la única publicación estadounidense recibió más atención en las revistas especializadas. Suerte que al parecer también tuvo en Francia.

Al margen de la diversidad de enfoques, nacionalidades (si bien ninguno es mexicano) y fechas de publicación de los trabajos, todos los reseñadores son especialistas en los siglos de la conquista y la época colonial, por ende realizan esas colaboraciones en revistas de renombre. Conviene entonces atender a los diferentes imaginarios de los que sus comentarios dan cuenta, antes que a cualquiera de los criterios antes enumerados.

Así, comenzaremos por el artículo que realizó Marianne Mahn –Lot²⁴⁷ en 1974, a través de la revista *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. Esta autora realiza una desmenuzada síntesis del contenido y las fuentes documentales del ensayo presentado por Lafaye. Sin embargo, su lectura parece condicionada por la utilización del término *ensayo*, cuyo fin es enfatizar la modestia que representa su uso en el historiador, en contraste con el trabajo erudito que ha realizado.

De esta manera, la reseña pone de relieve el carácter épico-mágico de la gesta criolla reconstruida por Lafaye, tanto como la sorpresa que en un europeo contemporáneo al declive del colonialismo puede provocar tal relato:

Puede parecer estupefactivo que a pesar del choque de la Conquista mentalidades tan diferentes como la de los vencidos y los vencedores hayan logrado fusionarse para dar nacimiento a una «conciencia mexicana». Sin embargo, [el recuento de Lafaye] nos da la demostración [...]
[...] Que una mentalidad criolla se haya creado tan pronto, desde la primera generación de *pobladores*, nos resulta muy accesible a través de las experiencias recientes de colonización, en las que es acusado el antagonismo entre colonos y metropolitanos, pero [el recuento de Lafaye] nos abre perspectivas sobre la rapidez de los fenómenos sincréticos.²⁴⁷

Pero es también en esas páginas en las que es cuestionada la ausencia de información sobre la participación de los indios en el proceso descrito. También se interroga sobre la poca atención de la que es objeto el sincretismo, al que Lafaye describe como espontáneo. Mahn –Lot rescata a la vez (y de la mano del autor del prefacio) la unión de la aspiración criolla con la acción de los mestizos.²⁴⁷

La relación entre la colonización de Nueva España y la de Argelia también es retomada por Annick Lampérière,²⁴⁷ quien escribe su reseña en 1981. Siguiendo a Paz y sostenida en las descripciones de la sociedad vertidas en *Quetzalcóatl y Guadalupe...*, plantea:

La mistificación del pasado indígena se conjuga con la negación de la dignidad del indio vivo y del mestizo. En el siglo XX se plantea todavía el problema de la emancipación de los ex-pueblos colonizados, casi siempre ligado a la voluntad de liberarse también cultural y espiritualmente: ¿cómo fundar una cultura

verdaderamente sincrética y propia a partir de la civilización de los vencedores? En esa interrogación reside uno de los rasgos más actuales del libro de J. Lafaye.²⁴⁷

En consecuencia, esta otra historiadora califica la obra reseñada como “libro estimulante y riguroso”, con una “excelente bibliografía razonada”, y si bien reconoce que se trata de una “historia de los vencedores”, repite la imagen de los mestizos (y los pocos mulatos y negros) como un grupo inestable y todavía menos integrado a las comunidades indígenas. Hace lo mismo con la ambigua visión lafeyana de Morelos e Hidalgo: ambos estaban situados entre la Ilustración y el lenguaje religioso y mesiánico. Sin embargo, en su interpretación da un vuelco:

La ideología forjada por la élite, a la vez que mostraba su capacidad de movilización, revelaba todos sus límites a la hora de integrar a la vida política y social de la nueva nación a aquellos desheredados que habían creído, actuado como ejército de liberación, en una salvación posible.

Lampérière realiza así una suerte de traducción del planteamiento dicotómico de Lafaye (al eliminar la oposición entre la sociedad dotada de un equilibrio nuevo y las iniciativas violentas) posible atención hacia el público de la revista mexicana *Vuelta*.

Frente a ese comentario, aparecido en la publicación de Octavio Paz, sólo encontramos un artículo hecho expresamente en el ambiente historiográfico mexicano. Antes de abordarlo, conviene bosquejar la manera en que era leída una obra histórica en esa época: los artículos reflejan las más de las veces el deslumbramiento ante el número y la diversidad de las fuentes consultadas. No obstante este aspecto, cuando se trata de un libro que -como el caso que nos ocupa- ha sido escrito por un extranjero, la crítica se concentra en admirar la originalidad, valentía o diversidad de los análisis propuestos.

Al leer tales impresiones se antoja que sacar conjeturas o tomar posiciones no era cosa usual entre los historiadores de este país. Si bien se expresaba el reconocimiento de la valía de esas prácticas, se armaba un debate desaliñado sobre qué identidad nacional era la que tenía el monopolio de la razón intelectual.²⁴⁷

El artículo escrito por Lino Gómez Canedo,²⁴⁷ que es editado en 1977, se aparta un poco del enfrentamiento que hemos bosquejado algún párrafo antes: no sin conceder todo el protagonismo al autor de *El laberinto de la soledad*, arriesga que el trabajo de Lafaye inventa las relaciones ocultas, que

a decir de Paz, son las que descubre la imaginación.²⁴⁷ Este autor se confiesa abrumado por la cantidad de hechos, interpretaciones, comentarios y reflexiones, pero resume:

Mucha de estas interpretaciones se me antojan arbitrarias y discutibles. Abunda también en reflexiones elementales, de aplicación universal, que presenta como si lo fueran sólo al pasado español o mexicano. Presenta lo obvio como si fuera algo especial y típico.

El carácter interpretativo del texto es reiterado constantemente, aunque Gómez Canedo echa de menos la crítica, al tiempo que refiere “comentarios subjetivos” y “conclusiones exageradas”. Y sí, concentra su sospecha en la utilización de fuentes muy parciales (“Me parece que hace decir a las fuentes más de lo que en realidad dicen [...] Y saca conclusiones excesivas”).²⁴⁷

Tales anotaciones son vertidas en torno a la historia religiosa, mientras que en relación con la reconstrucción de las relaciones de los grupos de la sociedad novohispana, su crítica atiende exclusivamente a la representación de la elite novohispana. Como parte de sus desacuerdos con Lafaye sostiene:

Así cuando escribe que los criollos estaban *excluidos* de los cargos públicos, tanto en la península como en las Indias; cuando insiste, como una obsesión, en el *odio* entre españoles y criollos; en la simplificación que hace de la obra misional y militar en la frontera ...

Pese a todo, este conceder y refutar incluye la caracterización de *Quetzalcóatl y Guadalupe...* como:

una obra indudablemente germinal y fecunda, que sembrará muchas inquietudes e incitará al estudio ulterior de los temas tratados. Obra pletórica de ideas, riquísima en ángulos de enfoque, sugestiva y llena de originalidad. Pero estas mismas características tienen que provocar la discusión y la crítica.²⁴⁷

No ha tenido lugar ni una ni otra. No sabemos si Gómez Canedo incluye la representación de los mestizos contenida en aquel libro, pero podemos indagar por los motivos de que ésta pase inadvertida en México. Las razones no parecen tan extrañas si además de Octavio Paz y su espaldarazo, contemplamos otra parte de la intelectualidad de los setenta: la de los indigenistas.

En aquellos días, la Escuela de la antropología crítica o Indianismo gana a las nuevas buenas conciencias de los estudiosos. Se trata de un movimiento opuesto a la ideología del mestizaje, aunque ajustado a la definición del indigenismo como “la forma de ver al indio desde una mirada ajena a él, es decir, [desde su] naturaleza [...] consiste en cómo ven y consideran al indígena los no indios”.²⁴⁷

De cualquier manera, se forma al parecer un sentimiento contestatario hacia el indigenismo como la ideología oficial, y dentro de él se acuña el término “colonialismo interno” para definir la práctica de esa corriente.²⁴⁷ Lafaye encaja al parecer con los planteamientos de estos antropólogos. La intelectualidad indigenista es el campo en el que el mestizo de Lafaye tiene la mejor acogida.²⁴⁷ En 1981, en una de las publicaciones de la Escuela crítica se afirma:

El mestizaje no es fusión ni conduce a una nueva cultura; las culturas nacionales dominantes son occidentales... La única civilización, las únicas culturas auténticas, son las que encarnan los pueblos indios; lo demás es Occidente, o peor aún, híbrido degradado de Occidente.²⁴⁷

Esa nueva versión del indigenismo contiene una dosis de culpa pues se nutre de los agravios presentes y pasados de los indios.²⁴⁷ Es en resumen un campo abierto para despotricar contra ese término difuso que es el mestizaje. Pero esta coincidencia sólo inscribe a Lafaye dentro de una tendencia latinoamericana de inconformidad con el mito del mestizaje. Un terreno por demás farragoso a la hora de establecer nexos y relaciones textuales.

En todo caso, el estudio sobre la conciencia nacional es parte de entramado bibliográfico de una de las obras cumbre de aquella corriente: el *México Profundo, una civilización negada*, escrito por Guillermo Bonfil Batalla.²⁴⁷ Lo que este antropólogo plantea es la división de México en dos formas culturales o civilizaciones diferentes: el México profundo y el México imaginario. Al primero corresponderían los indios; al segundo, los no indios. Así, la definición del no indio y con ella, la del mestizo o ladino es planteada como una negación y por tanto una ficción. Si bien esta propuesta parte de estudios como el de Guzmán Glocker en Guatemala,²⁴⁷ dicha división corresponde al orden colonial y por tanto se presta a todas oposiciones binarias imaginables.

La lectura de Bonfil concede y refuta: el indio es un producto de la instauración del régimen colonial; el mestizo está en conflicto con sus dos raíces culturales, la Virgen de Guadalupe es una construcción criolla. Sin embargo, sostiene a la vez que, si bien “la identidad criolla cede su lugar a la ideología de México mestizo”, sus contenidos de fondo no han cambiado.

Podemos entonces concluir que el planteamiento dicotómico de Lafaye corresponde con la visión que en México se sigue teniendo de la conformación social y ello condiciona la lectura de la representación del mestizo como elemento negativo.

Pero queda una interrogante: ¿por qué la analogía entre Argelia y México pasó inadvertida? Pudieron haber influido varios factores: primero, el desconocimiento por parte de la intelectualidad de la situación de otro país del Tercer Mundo; segundo, la forma en que los vocablos referentes al conflicto argelino (*petit Blancs*, *pieds noirs*) fueron desplazados de su contexto, y por tanto, perdieron su significación social. Cabe sin embargo anotar que en el caso de la caracterización de Morelos como un *petit Blanc* y su traducción como *blancón*, este término pudo haber perdido su significado político, o bien pudo adquirir uno distinto. A raíz del estudio de Aguirre Beltrán, existía en México una referencia racialista a ese prócer nacional. Al plantear la mezcla racial como fenómeno de movilidad social y por ende, de confusión, ese estudioso advertía:

Nos referimos en lo particular al caso de don José María Morelos y Pavón, el héroe máximo de la Independencia mexicana, quien no obstante ser un mulato pardo, en el acta de su nacimiento quedó asentado como individuo de la casta española.²⁴⁷

El sentido de *blancón* pudo entonces ser relacionado con una intención irónica de Lafaye hacia la identidad étnica de Morelos y no con la intención transgresora de este escritor. No resulta por lo tanto sorprendente (ni está relacionado a ningún aspecto cultural o genético) el hecho de que haya sido EE. UU, el país donde las ideas de Lafaye fueron discutidas.

Ahí, en 1977 Eva Hunt²⁴⁷ planteó desde la revista *Ethnohistory* una aguda crítica hacia la perspectiva histórica y estilo de Lafaye: la tesis principal de *Quetzalcóatl and Guadalupe* no era original y su demostración conllevaba errores relacionados con la iconografía prehispánica, mientras que presentaba su argumento de un modo “grandemente redundante, repetitivo y ambiguo”. Desde este punto de vista era comprensible que fuera esta investigadora quien cuestionara el porqué de la traducción de esa obra al inglés. Una pregunta que ella misma respondió: se trataba de un miembro importante de los círculos académicos franceses, que contaba con la presentación de Octavio Paz y que, en el mercado estadounidense fue recibido por la prestigiosa *New York Review of Books*.²⁴⁷

Otra revista que se ocupó de *Quetzalcóatl and Guadalupe*... fue la *American Anthropologist*. En esta ocasión la reseñadora fue Carrol L. Riley²⁴⁷, para quien el tratamiento de Lafaye hizo del mito de Quetzalcóatl no tomaba en cuenta la diferencia entre el nivel de la especulación de los teólogos que se

interesaron en dicho mito y el nivel popular. No obstante, cerraba su comentario, afirmando que el libro era “un significativo estudio del sincretismo religioso y el uso político de los símbolos religiosos”.²⁴⁷

Más concienzudas fueron las críticas de Peggy Liss²⁴⁷ y C. Padden. Bajo el sugerente título “A Cosmic Approach Falls Short...”, Liss desgranó su lectura: la obra constituía un infructuoso intento por desarrollar la historia de los dos mitos; contenía además frecuentes y abruptas afirmaciones sin garantía y de carácter casi cósmico. Estas, a decir de la autora, provenían de la perspectiva de casualidad escatológica de Jacques Lafaye, enunciada desde el título de la tesis: *Historia y escatología en México*.

Liss remarcaba también la tendencia del autor a inflar las actitudes limitadas en el espíritu *pervasive* de las eras y los grupos. Denunciaba al mismo tiempo la recurrente consideración de todos los criollos como un grupo homogéneo. Una perspectiva que en su opinión, debilitaba el análisis. También fue esta estudiosa quien señaló la temeridad de Lafaye al contar la evolución de su tema desde la búsqueda del significado de cada paso en el desarrollo de su propio tiempo. Para ella, esta apuesta chocaba con la excesiva confianza del autor en los pocos documentos existentes en torno a *Quetzalcóatl y Guadalupe...*²⁴⁷

La crítica de Liss partía de su perspectiva como especialista en el siglo XVI hispano, sin embargo, su atención también recayó en el tema étnico: los primeros misioneros, decía, difícilmente podrían identificarse plenamente como criollos. Por lo que toca a este grupo, añadía que, si bien buscó un nuevo mundo, esta esperanza no fue compartida por todos: para muchos de ellos el Nuevo Mundo era parte del primero, aún en el siglo XVIII.

Las consecuencias de la poca atención de Lafaye al siglo XVI también fueron enfatizadas en esta reseña (en ella se argüía que tal omisión hacía difícil de entender el rango imperial alcanzado después por la ciudad de México y que era referido en el libro). También se comentaba la inconsistencia de reconstruir únicamente la riña de los criollos con la metrópoli, puesto que esa actitud imperaba en los territorios de ultramar y no se reducía a los términos planteados por el autor.

En cuanto a los mestizos, Liss sugería que Lafaye ignoró al número creciente de este grupo hacia 1810. Cuestionaba asimismo la disociación propuesta por Lafaye del fenómeno del sincretismo de la mezcla étnica. Esta autora que también reconoció párrafos y capítulos interesantes y fascinantes, concluyó:

Este ensayo es conjetural, especulativo e imaginativo [...] Ofrece brillantes interpretaciones [...] pero sus afirmaciones van generalmente muy lejos, así, en lugar de atraparnos, oprime el botón de precaución en nuestras cabezas [...]

Por último, queda por mencionar el análisis que R. C. Padden²⁴⁷ publicó en *The American Historical Review*. En él explicaba el carácter perspicaz y persuasivo del libro como características de los tratados de historia intelectual, atendía igualmente al planteamiento teórico de Lafaye, que prescindía del estructuralismo y el funcionalismo, y sin embargo, no lograba establecer un orden cronológico en su recuento.

Pero Padden también criticó el método de Lafaye, consistente en desplazar la comprensión analítica y la demostración de la dinámica del mito, en la sociedad que examinó por una generalización sobreextendida. Este método resultaba para el crítico un extraño tipo de historia intelectual ahistórica, si bien el problema principal lo ubicaba en el uso de las fuentes (a su juicio, éstas fueron relegadas en función de la estructura inferencial del libro). Finalmente se unía a las críticas de Riley referentes, primero al descuido que representaba la ausencia del relato de la aparición, y segundo, al vacío que significaba la omisión del clima social, religioso y emocional de la sociedad azteca. En su opinión, el comentario ponía en evidencia la ignorancia del autor de todo lo que se había escrito al respecto. Para Padden eran esos datos y fuentes omitidos los que ponían en mayores aprietos a las conclusiones de *Quetzalcóatl y Guadalupe...*²⁴⁷

Atendiendo a las críticas de los especialistas, el proceder de Jacques Lafaye en torno a la reconstrucción de la conformación étnica de Nueva España y por tanto, en su identificación de los mestizos, es tan sólo parte de la manera en que realiza su profesión: privilegiando sus opiniones y apresurándolas. No obstante, podemos vislumbrar que su preocupación política- militar no sólo determina su propuesta conceptual del mestizo, sino que también condiciona su utilización de las fuentes, y termina por atravesar la historia religiosa que presenta. En esta caso, en el binomio saber- poder fue relegado el primer elemento.

Pero esta postura parece más bien aislada. Como hemos visto, tanto el carácter de las fuentes como su selección, uso e interpretación han sido temas de discusión en el ámbito historiográfico internacional para los historiadores. Sólo que en Estados Unidos, Oscar Handlin había denunciado el

“nivel increíblemente bajo” de la crítica de esa época. En *La verdad y la historia* enumeraba los principales problemas que enfrentaba esa tarea entre los historiadores estadounidenses: además de la limitación que implica la especialización de los profesionistas, tocaba temas como el desplazamiento de la crítica de los hechos por la discusión en torno a los paradigmas, y en última instancia, el impulso para colocar un libro dentro de una categoría o escuela (que reduce aquella labor a señalar si el libro dice lo que el lector o crítico quiere).²⁴⁷

No viene al caso buscar una relación causal entre esos comentarios, aparecidos originalmente en el primer lustro de los años setenta, y las reseñas antes mencionadas. Citar a Handlin no sólo es necesario para contextualizar los ánimos de la historiografía de su país, sino porque fue ese estudioso uno de los que se ocuparon de la manera en que se plantean los detalles y la influencia de ésta en el lector:

Todo tipo de determinismo igualmente embota el filo de la crítica histórica. Ninguna ostentación de las pruebas puede comprobar o refutar las afirmaciones generales de la inevitabilidad. Los juegos de palabras que se emplean para describir la creación y la desaparición de los Imperios, el desarrollo y la decadencia de las ciudades, la influencia del clima y de la población trastornan la imaginación, crean imágenes sugestivas y traen a la mente analogías interesantes. La fuerza helada de la visión ilimitada se desliza a través de las discrepancias conocidas y empareja todo a su paso. El lector no puede decir que no...²⁴⁷

Algo parecido debió ocurrir con *Quetzalcóatl y Guadalupe...*, una obra a la que los mismos eruditos enlazaron con el sincretismo mexicano: la relación parece ser automática, un influjo del mismo título, evocador de otra relación enclavada en el imaginario internacional: la que se establecía entre el sincretismo y los “ídolos detrás de los altares”,²⁴⁷ que merece un estudio aparte.

Sin embargo, la misma cita nos recuerda que las visiones deterministas tampoco han sido bienvenidas en la historiografía. Podría incluso explicar la discrepancia entre el silencio, y tal vez complicidad, de los intelectuales mexicanos, y los cuestionamientos en Francia y los EE. UU. en torno a *Quetzalcóatl y Guadalupe...*

En ninguno de esos dos países que podríamos ubicar en la metrópoli volvió a ser publicado ese libro. Aún más, una vuelta de revés de la similitud propuesta por Lafaye en torno al fin de la Nueva España y el conflicto argelino surgió de la pluma en un historiador inglés, aunque muy relacionado a la historiografía mexicana: David A. Brading. En su estudio sobre *Los orígenes del nacionalismo mexicano*

este investigador estableció la analogía entre los prejuicios sociales novohispanos y los que prevalecían en el país africano. Partiendo de una carta al Consulado de México contra la concesión de voto a los indios y a las castas, reflexionó:

Los indios seguían siendo brutales, las castas estaban sumergidas en el vicio y los criollos, indolentes y envidiosos de los peninsulares, buscaban la independencia para enriquecerse [...] En estas circunstancias [...] Nueva España [...] quedaba definida como una «provincia mansión de cinco millones de autómatas, de un millón de vasallos díscolos y de cien mil ciudadanos adictos al orden». Aquí hallamos la extrema expresión del prejuicio colonial, equivalente al de cualquier *piéd noir argelino*.
247

El párrafo apareció por primera vez en 1973. Excusaba en alguna medida a su autor de concentrarse en la propuesta imperial y avasalladora de Lafaye. Sin embargo, Brading también se había interesado en la formación de la de identidad mexicana y había analizado el fenómeno del guadalupanismo.

Fue él quien amplió la perspectiva de los otros reseñadores al unir al nombre de Francisco de La Maza, los de otros historiadores (o pensadores mexicanos) en cuyos trabajos se apoyó el autor de *Quetzalcóatl y Guadalupe*.... Al mismo tiempo ponía en tela de juicio el presupuesto de que el patriotismo criollo a través del culto a la virgen de Guadalupe y el mito de Quetzalcóatl- Apóstol Santiago fue el padre efectivo del mexicano. Así pues, no sólo apoyó a Paz en su visión de la ruptura entre México y el patriotismo criollo y el liberalismo mestizo, sino que señalaba la ironía que encierra el hecho de que la “continua preocupación por el pasado indio y la gloria del antiguo Anahuac”, compartida por aquellas dos fases, haya pasado inadvertida por Lafaye. Por lo demás, Brading rechazaba tajantemente la idea de una intención escatológica en el desarrollo del nacionalismo.

No tenemos noticias de un diálogo entre estos dos historiadores, pero podemos aventurar una explicación de la poca atención de Brading hacia al planteamiento colonialista de Lafaye y su representación del mestizo, ésta puede estar ligada tanto al propio interés académico, como por la situación política y social del México de la década de los 70 y a la que este historiador aborda así:

El precio de esta estabilidad [del sistema de control político] es la dictadura burocrática [...] toda auténtica amenaza al mantenimiento de este sistema se enfrenta por medio de la cooptación o de la represión. Además, la corrupción sigue infectando gran parte de las operaciones de Estado, que van desde el policía en la calle hasta la oficina misma del Presidente. Es como si los personajes presentados por Payno en *Los bandidos de Río Frío* estuvieran ahora permanentemente incrustados en el

gobierno [...] tras la fachada del gobierno constitucional, existe un aparato de Estado que es a la vez represivo de la sociedad y que ofrece a sus servidores oportunidades sin paralelo de enriquecimiento a cambio de una sumisión incondicional.²⁴⁷

El comentario era parte de *Mito y profecía...* el libro en el que Brading también postuló que el mestizo preconizado por Molina Enriquez fue el puntal del autoritarismo mexicano. Parece pues dar cuenta de la mala prensa del mestizaje como eje del nacionalismo cultural²⁴⁷ impulsado por el gobierno posrevolucionario. Usando el método de Lafaye, podemos arriesgar que fue esa imagen (o alguna parecida) la que lo llevó a despotricar contra los mestizos (el PRI llevó a cabo la solución dictatorial concebida y justificada por Molina Enriquez y las plagas terminaron por hacerse del país), sin embargo, los personajes de Manuel Payno pertenecen a todas las etnias: uno es indio, el otro es “un ebanista metido a bandido” y uno más es un criollo bastardo.²⁴⁷ Podríamos sentirnos tentados incluso a plantear que, salida de la pluma de Brading, esa imagen podría significar la demoledora corrección a la perspectiva maniquea de Lafaye.

Conjeturas aparte, las múltiples ediciones de *Quetzalcóatl y Guadalupe...* parecen corresponder con la suerte de las obras que todos citan y muy pocos leen: se ha convertido en la referencia típica del sincretismo,²⁴⁷ así como de los estudios de la ciencia o filosofía novohispanos. Los campos en los que prevalecerá tal vez el mito criollo.

CONCLUSIONES

De todos los debates que convoca *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional de México*, uno es el que se inscribe en nuestro pasado más reciente, y es el que ha revivido Samuel Phillips Huntington y su “Choque de civilizaciones”. En la visión de Lafaye parecen convivir la perspectiva planteada por Huntington y su propia antípoda: el mestizaje espiritual, un proceso al que el historiador americanista presenta como una elaboración de la elite criolla novohispana. Esta intención es la que hace ambiguo ese planteamiento: el autor afirma también que esa herencia de los colonizadores fue pervertida en su sentido social y humano, cuyo resultado enuncia en términos que mezclan la composición étnica de la mayoría de la población mexicana con conductas y actitudes a las que dentro del imaginario europeo y estadounidense ha terminado por relacionárseles con la Revolución mexicana. Es decir, con el hecho histórico en el que se legitimó la preponderancia del PRI.

En las tres obras de tema mexicano (*Los conquistadores, Quetzalcóatl y Guadalupe...*, así como en *Mesías, cruzadas, utopías. El judeo-cristianismo en las sociedades ibéricas*) de las que nos hemos ocupado en este trabajo, el mestizaje es uno de los elementos de la cuna de mesías y dictadores que significa América Latina en su conjunto.

Quetzalcóatl y Guadalupe..., el núcleo bibliográfico de esta perspectiva, sitúa la discusión también contemporánea alrededor de las consecuencias del colonialismo occidental. El autor plantea a lo largo de las tres obras que la propensión de las ex colonias a dar origen a los tiranos tiene poco que ver con la herencia colonial, antes bien su origen es la propia filiación espiritual de esos países (emparentada con el judaísmo, islamismo y cristianismo) y más acertadamente, su anarquía en la imaginación religiosa, de igual manera que la pobreza y la marginación. En este sentido, tanto *Quetzalcóatl y Guadalupe...*, como el prólogo de *Mesías, cruzadas, utopías. El judeo-cristianismo en las sociedades ibéricas*, convocan a discusiones más amplias que el de la identidad de América Latina.

En el caso del conocimiento historiográfico llama a replantear, si bien desde la llamada periferia, la relación entre el erudito y el imperio, y la de éstos con las colonias. Es el planteamiento colonialista de Jacques Lafaye (en tanto impone, si bien sobre bases exegéticas, la separación jerarquizada del mundo; define, clasifica, compara y establece analogías) el que debe meter ruido en la historiografía, así como el caso omiso o complacencia de los estudiosos del pasado mexicano y de América Latina en general.

Podríamos concluir que la teoría de Said ha salido bien librada y la historia como conocimiento extraído las más de las veces de fuentes textuales no es de fiar. Sin embargo, el ambiente historiográfico de las décadas de los años setenta y ochenta también incluyó la preocupación de los historiadores, por ir más allá del consenso condenatorio de aquella construcción del mito del mestizaje como base del sistema político mexicano. Que este interés sólo haya tenido registro en los Estados Unidos nos previene de las acciones y argumentos que harán falta al enfrentar, si alguna vez llegan hasta aquí, las discusiones y acciones legales contra el exceso de confianza y el descuido con el lenguaje que están teniendo lugar en el ambiente internacional.

No son éstos el origen del problema, tampoco lo es el darle paso a la imaginación y la osadía.

El caso de Jacques Lafaye y sus mestizos –y sus criollos- no sólo es paradójico por proponer una nueva conceptualización del mestizaje desde su compleja situación de militar y su privilegiada posición de historiador, como miembro de alguna de las generaciones de la Escuela de Annales. También lo es por la coyuntura política en la que escribe: dentro de México, en medio del repudio a la ideología nacionalista del mestizaje; en Francia, en un momento de amnesia hacia el desconcertante final del conflicto argelino.

Dentro de la historiografía e historia del concepto mestizaje, la propuesta de Lafaye parece resaltar el contenido cultural del mestizaje. Si bien no es este el lugar para aclarar qué es la cultura, la mención de Quetzalcóatl y Guadalupe, así como la alusión a la identidad prometían rebasar el contenido biológico, al que sin embargo, este historiador terminó por dar prioridad.

¿Cabe tomarlo en cuenta en la trayectoria de ese concepto? Las historias también deben ocuparse de las posibilidades y ésta lo fue. El caso de Lafaye parece tan ambiguo como el mismo concepto de mestizaje.

Hemos visto que este último puede ser contemplado desde el par amigo-enemigo, de igual modo que desde la oposición esclavo-amo, propuestas por la misma historia conceptual. Esta característica es quizá la que lo convierte en una noción problemática para el discurso colonialista y racialista: ni uno ni otro aceptan ese nivel igualitario o intermedio que representa el mestizaje. Así, al indagar por la conceptualización de ese término en México, sólo encontramos un esfuerzo por aprehenderlo como experiencia: éste fue el de Molina Enriquez. Un ideólogo del posterior movimiento armado de 1910, así

como de los gobiernos posrevolucionarios, los que llevaron a cabo la propuesta política de ese autor y el encumbramiento del mestizo como el agente activo del acontecer histórico. ¿Constituyó éste un esfuerzo teórico local?

La respuesta puede ser afirmativa y negativa: si por un lado, consideró la experiencia del mestizaje en un sentido más amplio que el de la perspectiva netamente biológica; por el otro, conceptualizó esa transformación desde el esquema racialista desarrollado e impuesto desde el discurso colonial.

Resulta innegable la precariedad de este análisis (como hemos explicado el planteamiento general rebasa el carácter amateur de este trabajo), pese a lo cual, pone de manifiesto la asimilación por parte de los intelectuales mexicanos del siglo XIX del esquema impuesto por la mirada imperial. Esta conclusión preparó el terreno para comprender la dialéctica que se establece entre Jacques Lafaye y los lectores de *Quetzalcóatl y Guadalupe...* en México: entre éste y aquellos hay un discurso pleno de voluntades y representaciones codificadas, que a su vez han permitido la permanencia de ese libro como un éxito editorial.

Por lo que toca a la relación entre este historiador y la literatura de viajes, además de ese baúl de percepciones asimiladas, encontramos que la de Lafaye es una lectura utilitaria y sesgada: este estudioso es el lector ideal de los libros de viaje: lee, escribe e investiga ratificando. Es cierto que su circunstancia no fue de ninguna manera común: situado entre el conflicto argelino y su papel de historiador americanista, proclive al indigenismo. Si bien apenas abordamos este tema, parte de la paradójica situación de este autor tiene que ver con el mismo perfil colonialista de la corriente indigenista: desde su carácter institucional, el indigenismo convivió con la ponderación del mestizaje, tanto como con los ataques a esa ideología, que él mismo propició. La representación de los mestizos elaborada por Lafaye encaja en esta última como una verdad innegable, incluso como una legitimación.

Los indigenistas y Lafaye comparten su visión esencialista de la sociedad mexicana, al dejar de lado la dinámica en la que indios y mestizos se inscribieron desde la Conquista de México. En ambos casos, la diversidad étnica del país es un argumento velado de la voluntad y acción colonialista: se afirma desde las dos visiones que la composición social diversa es problemática y opuesta a la formación nacional.

En este sentido ratificamos el carácter del mestizaje como concepto de ruptura. Quizá lo que queda en el aire es la afirmación de que éste creó una unidad de acción. ¿Puede ser referido así un concepto cuyo contenido principal atiende a las características fenotípicas, cuya apreciación es de por sí arbitraria? Hemos visto que la mayor dificultad en la trayectoria de ese concepto deriva de la consideración y la ponderación de esos aspectos, y que fueron éstos los que permanecieron por encima de las consideraciones de clase, grupo social, etc. Fue esa amalgama de contenidos en la que se basó el posicionamiento como un concepto político del mestizaje, cuya institucionalización más que enfatizar la identidad de un grupo tendió a la realización de la expectativa de unificación nacional dentro de un esquema homogéneo.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

Aguirre Beltrán, Gonzalo. *Obra Antropológica, tomo II, La población negra de México*, Estudio etnohistórico, México, Universidad Veracruzana, INI, Gobierno de Veracruz, F. C. E., 1989,

Alamán, Lucas. *Historia de Méjico*, tomo I, México, editorial Jus, 1942

Alberts, Bruce et al., *Biología molecular de la célula*, trad. Mercé Dufort I. Coll, (sin lugar de edición) Ediciones Omega, 2002

Anaya Ferreira, Nair M. *La otredad del mestizaje, América Latina en la literatura inglesa*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001

Andrien J. Kenneth (edit.), *The Human tradition in Colonial Latin America*. Scholarly Resources, Wilmington Delaware, 2002

Antaki, Ikram. "Razas y racismo" en *El banquete de Platón, Ciencia*, México, 1997, Joaquín Mortiz, pp.43-56

Aragón, Andrade. Orlando. "Hacia la reforma constitucional del artículo 4º constitucional de 1992. Indigenismos, movimientos y derechos indígenas en México", Morelia, tesis de maestría, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2006

Bartra, Roger, *El salvaje en el espejo*, Barcelona, Destino, 1996

Baudot, Georges. *Historia y Utopía en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana 1520-1569*, Madrid, Espasa Calpe, 1983

_____ La vida cotidiana en América española en tiempos de Felipe II, siglo XVI, .F. C. E., 1983

Basave, Agustín. *México mestizo, análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enriquez*, México, F. C. E., 1993

Bejar Jarano, Raúl. *El mexicano. Aspectos culturales y psicosociales*, México, UNAM, 1979

Berenzon, Boris "La construcción del discurso historiográfico "mexicano" 1900-1940)" en Boris Berenzon *Historiografía, herencias y nuevas aportaciones*, I.P.G.H., SEE, Correo del maestro, Ediciones la vasija, México, 2003, p.100

Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo, una civilización negada*, México, C.N.C.A./Grijalbo (Los noventas 1), 1990

Bourdieu, Pierre. *Capital cultural, escuela y espacio social*, trad. Isabel Jiménez, Siglo XXI, México, 2003

_____ *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, trad. Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1997

Brading, David. *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, Ediciones Era, 1980

_____ *Mito y profecía en la historia de México*, Trad. Tomás Segovia, México, Vuelta, 1988, p.30

Braudel, Fernand. *La historia y las ciencias sociales*, México, Alianza Editorial, 1995

Broker, Daniel R. *El mundo en el siglo XX: la era de la guerra global y la revolución*, trad. Ma. del Carmen Flores, México, 1988,

Calvo, Thomas. *La plebe según los virreyes de América (siglos XVI-XVIII)*, México, Condumex (serie conferencias), 2003

Careri, Gemelli Giovanni Francesco. *Viaje a la Nueva España*, México, UNAM, 2002

Clavijero, Francisco Javier. *Historia antigua de Méjico sacada de los mejores historiadores y de manuscritos y pinturas antiguas de los indios dividida en diez libros y adornada con cartas geográficas y litográficas con disertaciones sobre la tierra y habitantes de Méjico*, trad. Francisco Pablo Vázquez, México, Editorial del Valle de México, 1978

Crang, Mike "Self and other" in *Cultural Geography*, London, Routledge, Contemporary Human Geography Series, 1999, pp.59-80

Constitución de Cádiz de 1812, edición facsimilar, Morelia, Poder judicial de la Federación, (sin año de publicación).

Droz, Bernard et Evelyne Lever, *Histoire de la guerre d'Algérie*, Paris, édition revue et augmentée en 1991, Éditions du Seuil (collection Points histoire) pp.66-85

Dube, Saurabh. *Pasados coloniales*, en www.clacso.com

Duquesne, Jacques. *Pour comprendre la guerre d' Algérie*, Paris, éditions Perrin (collection Tempus), 2003

Eagleton, Ferry. *Una introducción a la teoría literaria*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988

Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*, (prólogo de J. Paul Sartre), trad. Julieta Campos, México, F. C. E., 1977

Ferro, Marc. *La colonización. Una historia global*, trad. Eliane Cazenave-Tapie, México, Siglo XXI, 2000

Foucault, Michel. *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 2006

Florescano, Enrique. *Nuevo pasado mexicano*, México, Edit, Cal y arena, 1991

_____ (compilador). *Historiadores de México en el siglo XX*, México, F. C. E., 1996

Gage, Thomas. *Nuevo reconocimiento de las Indias Occidentales*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Mirada viajera), 1994

Galeana, Patricia (coord.). *Latinoamérica en la conciencia europea, Europa en la conciencia latinoamericana*, México, F.C.E./C.N.C.A., 1999

Gerbi, Antonello. *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica 1750-1900*, México, F.C.E., 1982

González Navarro, Moisés. *Los extranjeros en México, los mexicanos en el extranjero 1821 - 1970*, volumen 2, México, Colegio de México, 199

Gruzinski, Serge. Serge Gruzinski, *El pensamiento mestizo. Cultura amerindia y civilización del Renacimiento*, trad. Enrique Folk González, México, Paidós, 2003

Handlin, Oscar *La verdad en la historia*, trad. Mercedes Pizarro, México, F. C. E., 1982

Hernández, Conrado (coord.). *Tendencias y corrientes de la historiografía mexicana del siglo XX*, Zamora, Michoacán, Colegio de Michoacán, UNAM, 2003

Humboldt, Alejandro de. *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, México, Porrúa, 1973

Israel, Jonathan I. *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial 1610-1670*, trad. Roberto Gómez Ciriza, México, Fondo de Cultura Económica, 1980

Kellogg, Susan. "Depicting mestizaje: Gendered images of Ethnorace in colonial Mexican texts", *Journal of Women's History* 12, no. 3 (Autumn 2000), Indiana University Press, p. 69-92

Koselleck, Reinhart. *Futuro pasado Para una semántica de los tiempos históricos*, trad. Norberto Smilg, Barcelona, Paidós, 1993

Koselleck, Reinhart y Hans-Georg Gadamer, *Historia y Hermeneútica*, (introducción de José Luis Villicañas y Faustino Oncina), Barcelona, Paidós, 1997

Lafaye, Jacques. *Quetzalcóatl y Guadalupe, la formation de la conscience nationale au Mexique* Paris, Gallimard, 1992

_____ *Quetzalcóatl y Guadalupe, la formación de la conciencia histórica nacional en México*, trad. Ida Vitale y Fulgencio López Vidarte, México, F. C. E., 1977

_____ *Los conquistadores*, trad. Elsa, C. Front, México, Siglo XXI
Lawrence, David H. *La serpiente emplumada*, trad. C. Gallardo, México, Premia Editora (col. La nave de los locos), 1978, p.149

Taylor, Lawrence. *La gran aventura en México*, 2 vols. México, C. N. C. A., 1993

Liauzu, Claude, "Memoires pour l'histoire", *L'histoire*, no.260, décembre2001

Maltby, John S. *La leyenda negra en Inglaterra. El desarrollo del sentimiento antihispano 1558-1660*, México, F. C. E., 1982

Marx, Carlos. *El Capital, Crítica a la economía política*, trad. Wenceslao Roces, 1989, México, pp.103-129

Mejía Zavala, Eugenio. "Una nueva estrategia militar en escena: La Guerrilla" en *La junta subalterna de la insurgencia mexicana*, tesis de maestría presentada en el Instituto de Investigaciones Históricas de la U.M.S.N.H.,Morelia, 2 agosto 2007

Meyer Jean. *La Cristiada*, vol. 3, México, Siglo XXI, 1986

Moxó, Benito María de. *Cartas mexicanas* (Facsímil de la edición de Génova, 1839) México, F.C.E., 1995

Molina Enriquez, Andrés. *Los grandes problemas de México*, México, Centro de estudios históricos del agrarismo en México,1984

Mörner, Hans Magnus. *La mezcla de razas en la historia de América Latina*, Buenos Aires, Paidós, 1969

_____ *Estado, razas y cambio social en Hispanoamérica colonial*, México, SEP (SEP setentas),1974

_____ *La Corona española y los forasteros en los pueblos indios de América*, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional/Ediciones de cultura hispánica, 1999

Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*, México, UNAM, 1999

Pimentel, Francisco. *Dos obras de Francisco Pimentel* (prólogo de Enrique Semo), México, CNCA, 1995

Pratt, Mary Louise, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, New York, Routledge,1994

Rall, Dietrich. *En busca del texto. Teoría de la recepción literaria*, México, UNAM, 1987

Riva Palacio, Vicente. *México a través de los siglos*, tomo IV, México, Editora Cumbre, (sin año de publicación)

Rosenblat, Angel. *La población de América en 1492: viejos y nuevos cálculos*, México, Colegio de México, 1967

Rosenblueth, Emilio, *Razas culturales*, Ediciones del Colegio Nacional, México, 1982

Said, Edward W. *Orientalism, Western Conceptions of the Orient*, Penguin Books, 1978,

Sanchez Díaz, Gerardo (coord.). *A través del espejo. Viajes, viajeros y la construcción de la alteridad en América Latina*, Morelia, Instituto de Investigaciones históricas, 2005

Saussure, Ferdinand de. *Curso de lingüística general*, trad. Mauro armiño, México, Fontamara, 1998

Shakespeare, William. *Mabeth, El mercader de Venecia*, México, Porrúa (col. Sepan cuántos...), 1997

Todorov, Tzvetan. *Nosotros y los otros*, trad. Martí Mur Ubasart y Ministerio francés encargado de la cultura y la comunicación, México, Siglo XXI, 2005

_____ *Les abus de la mémoire*, Paris, Arléa, 2004

Traven, B. *Tierra de la primavera*, trad. A. Scherp, México, C. N. C .A. (col. Mirada viajera), 1996, pp.359 – 360

Urías Horcasitas, Beatriz. *Historias del racismo en México(1920-1950)*, México, Tusquets (Tiempo de memoria), 2007

Van Young, Erick.

Vasconcelos, José. *La raza cósmica, Misión civilizadora de la raza iberoamericana*, México, Espasa-Calpe,(col. Austral), 1981

Viqueira Albán, Juan Pedro. *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, México, F. C. E., 1987

Vizcaíno Guerra, Fernando. *El nacionalismo mexicano*, México, UNAM, 2004

Walia, Shelley. *Edward Said y la historiografía*, trad. Carmen Font, Barcelona, Gedisa, 2004

Zermeño, Guillermo. "El concepto intelectual en Hispanoamérica, génesis y evolución (Seminario de Historia intelectual, febrero 2004) en [shial.colmex.mx/SHI/Guillermo Zermeño%20200420.pdf](http://shial.colmex.mx/SHI/Guillermo_Zermeño%20200420.pdf)

Zea, Leopoldo. *El positivismo en la circunstancia mexicana*, México, F. C. E. /SEP (Lecturas mexicanas) , 1985

Artículos hemerográficos:

Aguilar Rivera, José Antonio, "El mestizaje" en *Nexos*, México, mayo 2000, pp.52-55

_____ "El laberinto de las identidades" en *Nexos* 338, México, Febrero 2006, pp.43-44

Armane, François, "Faut-il légiférer sur l'histoire?" (Débat entre Françoise Chandernagor et Christiane Taubira), *Le nouvel observateur*, Paris, février-mars 2006, pp.14-23

Aylett, David, "Profecía y mito en la historia de México de David Brading" en *Vuelta*, volumen 9, número139, México, junio 1988, pp.49-51

Bartra, Roger. "Los hijos de la malinche" en *La Jornada Semanal*, num. 48, México, 28 marzo 1993

Carr, Raymond. "La invención de América Latina" en *La Jornada Semanal*, México, no.25, 3 dic. 1989, pp.26-34

Feres Jr., Joao, "The history of a counterconcepts: *Latin America* as an example", in Henrik Stemius, Suvi Ervamaa and Jani Majanen(edits.), *History of Concepts Newsletter*, Helsinki,nr.6, Spring 2003,pp.14-19

_____ "Political philosophy, ethnology, and time: a study of the notion of historical handicap", *Kriterion Revista de filosofia*, Departamento de filosofia da Faculdade de filosofia e ciências humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil,num.105,vol. XLIII, Janeiro a Junho 2002,pp.19-41

Gallo, Ruben, "Continuidad. Ruptura y transformaciones en el liberalismo mexicano" (entrevista con Charles A. Hale) en *Vuelta*, núm. 225, agosto 1995, pp.31-32

Gómez Canedo, Lino. "Examen de libros sobre Jacques Lafaye: *Quetzalcóatl y Guadalupe* " en *Historia mexicana* 103, Colegio de México, vol. XXVI, núm. 3, enero-marzo 1977 México, pp. 486-489

Gonzalbo, Pilar. "Hijos de la conquista. Familias novohispanas del siglo XVI", en *Universidad de México Revista de la UNAM*, vol. XLIV, núm. 465, México, octubre 1989, pp.23-49

Hale, Charles A., "Los mitos políticos de la nación mexicana: el liberalismo y la revolución", en *Historia Mexicana*, vol. XLVI, núm. 4, México, abril- junio 1997, pp. 821-839

Hunt, Eva "Quetzalcóatl and Guadalupe: the Formation of Mexican National Consciousness 1531-1813 by Jacques Lafaye: Benjamín Keen", *Ethnohistory*,

Kellogg, Susan "Depicting mestizaje: Gendered images of Ethnorace in colonial Mexican texts", *Journal of Women'sHistory* 12, no. 3 (Autumn 2000), Indiana University Press, p. 69-92

Kurnitzky, Horst, "Mestizaje y utopía" en *La Jornada semanal*, núm. 146, México, 29 de marzo 1992, pp. 29-35

Lagarde, Marcela "Tierras conquistadas, mujeres cautivas" en *La Jornada semanal*, núm. 39, México, 11 marzo 1990, pp.39-42

Lafaye, Jacques. "El pensador mexicano de España", trad. Sofía González, en *Vuelta*, vol. 9, núm.107, México, octubre 1985, pp.14-17

Lampérière, Annick. "Guadalupe La formación de la conciencia nacional de Jacques Lafaye" en *Vuelta*, vol. 5, núm.56, México, julio 1981, pp.36-38

Liss, Peggy "A Cosmic Approach Falls Short: A Review of Jacques Lafaye's *Quetzalcóatl and Guadalupe: the Formation of Mexican Nacional Consciousness 1531-1813*", *The Hispanic American Review*, Duke University Press, vol.57, No.4(Nov., 1977)

Magaña, Edmundo. "La boca del infierno. Los hombres inmortales, el diablo y los sacerdotes" en *La Jornada Semanal*, México, 15 septiembre 1990, pp.25-30

Mahn –Lot, Marianne "Jacques LAFAYE, *Quetzalcóatl et Guadalupe, la formation de la conscience historique nationale au Mexique*, Paris, Gallimard, Bibliotheque des Histories, 1974, 481p. Préface d'Octavio Paz, dans *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, Paris, Année 1977, Volume 32, Numéro 1, pp.144-146

Matamoros, Blas, "Viajar por los viajes" en *Vuelta*, núm.160, México, marzo 1990, p.40

Meza, Gilberto, "El futuro que fuimos, el pasado que somos" en *La Jornada semanal*, núm.74, México, 11 noviembre 1990, pp.36-39

Padden, C. "Quetzalcóatl and Guadalupe: the Formation of Mexican Nacional Consciousness 1531-1813 by Jacques Lafaye: Benjamin Keen", *The American Historical Review*, vol 83, No. 4, (Oct., 1978)

Palti, Elias. "The «Metaphor of Life»: Herder's Philosophy of History and Uneven Developments in Late Eighteenth-Century Natural Sciences", *History and Theory*, v. 38, no. 3, Wesleyan University, pp.322-347

Pastor, Rodolfo y Cervantes Fernando, "De mitómanos y profetas" en *Historia mexicana* 139, Colegio de México, vol. XXXV, núm. 3, enero-marzo 1986, pp.521-530

Paz, Octavio, "La diosa Isis y la madre Juana" en *Vuelta*, vol. 3, núm.36, noviembre 1979

Provine, B. William. "Geneticists and the Biology of Race Crossing" in *Science*, 1973, pp.790-796

Riley, Carroll L. "Quetzalcóatl and Guadalupe: the Formation of Mexican Nacional Consciousness 1531-1813 by Jacques Lafaye", *American Anthropologist*, New Series, vol. 79, No. 4 (Dec. 1977)

Rodríguez Monegal, Emir, "Alfonso Reyes: las máscaras trágicas" en *Vuelta*, núm. 67, vol. 6, junio 1982

Sánchez Rebolledo, Adolfo. "México 1992: ¿Idénticos o diversos? Una entrevista con Carlos Monsiváis", en *Nexos* 15, 178, octubre 1992, p.49

Las constantes referencias a los indios como víctimas o como desheredados son otras figuras retóricas del historiador atrapado por sus prejuicios y la imposibilidad de distinguir entre los mestizos e indios, cuando éstos no están muertos y su tierra no es llamada más Anáhuac.

Suárez Pinzón, Ivonne. "A propósito de lo mestizo en la historia y la historiografía colombianas", Besançon, Laboratorio de Literatura e Historia de los Países de Lenguas Europeas (artículo provisto por la autora).

Uchmany, Eva A., "El mestizaje en el siglo XVI novohispano", en *Historia mexicana*, vol. XXXII, México, Colegio de México, julio-septiembre 1987, pp.29-41

Torres Rojo, Luis A., "El indigenismo como concepto de la revolución indoamericana", p.1

