Claudia Comes Peña

Realiza su doctorado en la Universidad de Alicante sobre el siglo XVIII novohispano. Ha realizado estudios en la Universidad alemana de Bielefeld y ha sido lectora de español en la Universidad de Düsseldorf. Ha participado en el grupo de investigación «La crítica literaria en el siglo XVIII hispanoamericano. Ilustración y enciclopedismo» dirigido por el profesor Nelson Osorio de la Universidad de Santiago de Chile, y en el proyecto de investigación «Nuevos materiales para una historia de la literatura hispanoamericana colonial. Estudio del Fondo Medina en la Biblioteca Nacional de Chile», dirigido por el profesor José carlos Rovira de la Universidad de Alicante. Asimismo, es autora de varios artículos sobre la enseñanza de español para extranjeros.

EL PASADO INDÍGENA EN MÉXICO O EL INSTRUMENTO DE LA MEMORIA

Claudia Comes Peña

La larga y compleja *invención*[1] de América, los sucesivos constructos intelectuales realizados por la mentalidad europea para hacer comprensibles esas nuevas tierras a un nivel geográfico, tuvo también su correlato en el terreno humano. El proceso se inició tras el encuentro con unos pueblos muy variados a los que, de igual forma, había que dar un lugar y un sentido en el imaginario cultural para hacerlos explicables e incluso pensables[2].

Este proceso generó una rica literatura en la que, sin embargo, no todos estos pueblos entraron con la misma fuerza. Las sociedades halladas en el Caribe, por ejemplo, aunque tuvieron su lugar destacado en las relaciones por ser las primeras, pronto fueron prácticamente aniquiladas y pasaron al olvido sin haber llegado a despertar en exceso la curiosidad. Entre los motivos de este silencio se encuentra, seguramente, el hecho de que aquellas rudimentarias civilizaciones no eran las que habían esperado encontrar. Frente a esto, la llegada de los españoles al valle central de México supuso un cambio radical en la percepción de los nuevos pueblos. En el continente sí encontraron una civilización en la que podían apreciar los elementos que, a sus ojos, caracterizaban a las sociedades avanzadas y, sobre todo ricas, que atrajo inmediatamente su atención, con el correspondiente reflejo en la tradición escrita. Desde ese mismo momento, el imperio azteca, con toda su imponente grandeza, se va a convertir en uno de los polos de atención más importantes del mundo americano.

Los primeros intentos de acercamiento se inauguraron con las descripciones de Cortés dadas a conocer en sus *Cartas de Relación*[3]. Sin embargo, como todos sabemos, el momento del primer contacto fue también el momento de la descomposición de ese mundo como lo que había sido hasta entonces. La forma de ese encuentro, la conquista española de México y el sometimiento militar, político y religioso de toda una sociedad, determinó de forma simultánea tanto su entrada en el imaginario europeo a través de las crónicas y relaciones, como la desaparición de esa forma de vida que tan vagamente se conocía y el inicio de un proceso de transculturación masivo[4]. Desde este temprano momento el imperio azteca como tal había desaparecido.

A pesar de ello, las emergencias del mundo prehispánico, de su historia y su cultura, se han sucedido en el tiempo hasta convertirse por una parte en una de las constantes más recurrentes de la tradición escrita de la zona y, por otra, en uno de los elementos fundamentales de la construcción identitaria mexicana.

En este sentido, el presente trabajo propone un recorrido por una pequeña selección de autores a través del que podremos acercarnos a la función que ha desempeñado la recuperación del pasado prehispánico en México.

1
Tomo el término de Edmundo O'Gorman, *La invención de América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993 [1977].

2
En la frase «la imposibilidad de pensar esto» Michel Foucault (*Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1997, [1968], pág.1) resume los problemas para acceder a un pensamiento ubicado en unas coordenadas diferentes a las nuestras.

3
Recordemos que la primera carta escrita por Cortés a la reina data de 1519 y fue publicada por el impresor Jacobo Cronberger en 1522, quien también le dio el nombre de «Cartas de Relación». Hoy están recopiladas en «Cartas de relación de don Fernando Cortés sobre el descubrimiento y conquista de la Nueva España», *Historiadores primitivos de Indias*, Madrid, B.A.E., vol. XXII.

4
Utilizo el término de Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1978: «Entendemos que el vocablo transculturación expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una cultura [...] sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial desculturación, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse neoculturación.» pág. 86.

Frente a la abundante bibliografía en torno a la figura del indígena en la sociedad colonial y postcolonial, los procesos de transculturación o el ya clásico tema del mestizaje, la atención prestada al tratamiento del pasado prehispánico y sus variaciones a lo largo de la historia ha sido relativamente escasa.

Como se podrá suponer, estos acercamientos no han sido fruto de una curiosidad aséptica e inocente, sino que han formado parte de una estructura mayor, se han insertado como piezas dentro de diferentes proyectos que han ido variando con el tiempo y las sociedades. Y es precisamente en el tipo de diálogo que las diferentes recuperaciones establecen con su contexto histórico, la realidad social y cultural desde la que se enuncian, donde vamos a centrar nuestra atención, es decir, en el significado y el valor instrumental que cada uno de los tres casos que hemos seleccionado asigna a ese pasado y que, aunque no agotan todas las tendencias que se han dado, sí son en muchos aspectos representativos de las corrientes más acusadas de los últimos quinientos años.

JOSÉ DE ACOSTA Y EL PROYECTO MISIONERO

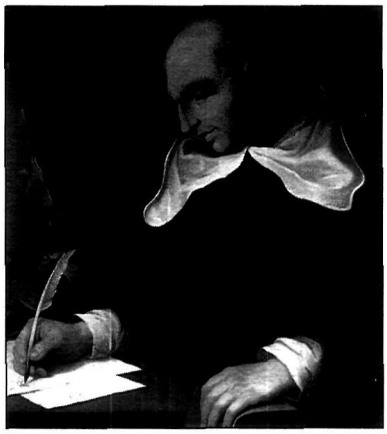
Los primeros acercamientos sistemáticos al pasado indígena vinieron de la mano de religiosos. A ellos se les encargó la tarea de evangelizar los nuevos territorios de la Corona y vieron muy pronto la imposibilidad de hacerlo sin antes conocer al supuesto enemigo contra el que debían luchar. La *Historia natural y moral de las Indias*[5] (1590), escrita por el jesuita José de Acosta tras una larga estancia en Perú y México, pertenece a esta larga y fructífera tradición. Como declara en el *Proemio* al lector, ha escrito el libro como instrumento para facilitar la tarea de los misioneros, para que «por el conocimiento de las costumbres y cosas propias de los indios, ellos sean ayudados a conseguir y permanecer en la gracia de la alta vocación del Santo Evangelio» (pág. 4) Sin embargo, a pesar de esta explícita intención evangelizadora, la estructura argumentativa que desarrolla y los elementos prehispánicos que selecciona tienen un alcance significativo mucho más amplio que cobra sentido cuando se pone en relación con su contexto histórico y cuyo destinatario no son sólo los misioneros.

Los jesuitas habían obtenido permiso para predicar en Indias justo en un momento en el que se estaba viviendo un recrudecimiento de las posturas que ponían en cuestión toda la empresa evangelizadora basándose en argumentos que situaban al indio y su racionalidad en el centro del debate. Este tema había sido discutido desde los inicios de la conquista e hizo necesaria la bula papal de 1537 para que se reconociera oficialmente su capacidad para recibir la fe. La polémica, alimentada principalmente por las luchas de intereses, sobre todo económicos, de los sectores implicados en la colonización, no acabó ahí. En 1550 tuvo otro de sus momentos álgidos con la polémica entre Las Casas y Sepúlveda, en la que detrás de la pregunta de si era lícito hacerles la guerra para imponerles la religión, se estaba discutiendo si se les debía considerar hombres de pleno derecho. Tras una primera etapa en la que las posturas favorables al indio parecían estar ganando terreno, con la subida al trono de Felipe II la situación dio un giro drástico. Se temía que los religiosos asumieran un poder ilimitado en el Nuevo Mundo en detrimento de las estructuras políticas del Imperio. Además, la crisis económica y el nuevo espíritu religioso imperante tras el Concilio de Trento, dieron un nuevo impulso al dominio militar y político relegando las tareas evangelizadoras a un segundo plano. La recuperación de Acosta, por tanto, también se puede leer en esta clave como una justificación y defensa del proyecto misionero que se estaba atacando.

El jesuita abre el libro V, dedicado a la religión indígena, con un título que ya es bien significativo de la estrategia que va a seguir: «Que la causa de la idolatría ha sido la soberbia y envidia del demonio». Y Acosta, en efecto, establece desde el principio una clara distinción entre una fuerza sobrenatural causante de todos los males de los que se acusa a la religión indígena –y que no es otra que la acción directa del demonio– y los indígenas mismos, sujetos pasivos de este proceso que han sido víctimas de un engaño (continuamente alude a ellos como «ciegos») y por lo tanto son inocentes de las acusaciones de barbarie que se les lanza. Si habían actuado contra la ley de Cristo era sólo porque no habían recibido la luz del evangelio.

José de Acosta.

5 Seguimos la edición de la *Biblioteca de Autores Españoles*, tomo 73. La obra de Acosta está dividida en siete libros. Los dos primeros tratan de «lo que toca al Cielo, temperamento y habitación de aquel Orbe»; los libros III y IV, «lo que de elementos y mixtos naturales [...] parece notable en Indias»; los tres últimos, que son los que aquí nos interesan, hablan de «los hombres y sus hechos (quiero decir de los mismos indios, y de sus ritos, y costumbres, y gobierno, y guerras, y sucesos)».



Fray Bartolomé de las Casas.

Para destacar esta idea los compara constantemente con otros pueblos precristianos que, al igual que ellos, fueron susceptibles de una conversión sincera.

En lugar de acusarlos, Acosta se esfuerza por destacar hasta la saciedad la repulsión que a ellos mismos les causaban sus ritos y la predisposición favorable que tenían hacia la nueva religión, rebatiendo los argumentos de los que sostenían que las campañas de evangelización eran inútiles por la maldad natural de éstos. Según el misionero, los propios indígenas

> estaban cansados y no podían sufrir las crueldades de sus dioses [y] en lo interior deseaban verse libres de tan pesada carga. Y fue providencia del Señor que en esta disposición hallasen a esta gente los primeros que les dieron noticia de la ley de Cristo, porque sin duda alguna les pareció buena ley y buen Dios, el que así se hacía servir. (pág. 165)

Acosta apuntala discursivamente la sinceridad de su conversión a través de declaraciones puestas en boca de los propios indígenas sobre su actitud tanto hacia la antigua como a la nueva religión, incidiendo de nuevo en la inocencia moral de éstos frente al inmenso poder negativo del demonio:

> Los mismos indios, después que tienen la luz de nuestra fe, se ríen y hacen burla de las niñerías en que sus dioses los tenían ocupados, a los cuales servían mucho más por el temor que tenían de que les habían de hacer mal si no les obedecían en todo, que no por el amor que les tenían. (pág. 174).

Para consolidar los argumentos sobre su *convertibilidad*, Acosta los describe como sujetos fundamentalmente religiosos, capaces de una gran disciplina y dedicación que sólo debía ser reconducida en la dirección adecuada y que incluso puede superar a la europea:

> Cierto es de maravillar que la falsa opinión de religión pudiese en estos mozos y mozas de Méjico tanto, que con tan gran aspereza hiciesen en servicio de Satanás lo que muchos no hacemos en servicio del altísimo Dios; que es grave confusión para los que con un poquito de penitencia que hacen ya están muy ufanos y contentos. (pág. 158)

Una vez demostrada su capacidad religiosa, Acosta pasa al plano puramente social para rebatir a los que los tachaban de incivilizados y querían retomar los argumentos que ya había utilizado Sepúlveda para justificar el sometimiento por la fuerza. Para ello lo mejor, nos dice, es

> dar a conocer el orden y modo de proceder que éstos tenían *cuando vivían en su ley*, en la cual, aunque tenían muchas cosas de bárbaros y sin fundamento, pero había también muchas dignas de admiración, por las cuales se deja bien comprehender que *tienen natural capacidad para ser enseñados.* [6] (pág. 182)

Con estas palabras no sólo constata el proceso de aculturación, para él fruto tan sólo de la política militar, y sus efectos negativos en la población indígena, sino que le sirven para romper una lanza a favor de los misioneros. Frente a los hombres «de celo necio, que sin saber, ni aun querer saber las cosas de los indios» (pág. 188) han entrado «a espada sin oírles ni entenderles» (pág. 182) destruyendo lo que han hallado a su paso, sitúa a los monjes, especialmente a los padres de la Compañía, que han buscado las vías del conocimiento mutuo y las fuentes directas, las mismas que el propio Acosta utiliza para su relato y que, según él, aseguran un conocimiento fidedigno del tema.

Después de hacer un repaso de las instituciones civiles prehispánicas, el cuadro que ofrece de la sociedad azteca es altamente positivo. Los presenta como buenos vasallos del rey, libres de los vicios que corrompían la política peninsular:

> Fueron los mejicanos muy leales y obedientes a sus reyes, y no se halla que les hayan hecho traición. [...] por competencias y ambición no se halla haber entre ellos habido disensión ni bandos (p. 203).

Defendiendo el desarrollo social de los indígenas y la compatibilidad de su ley con la española –una vez eliminado, eso sí, lo que atente contra la religión– está aportando el argumento más fuerte para apoyar su proyecto y desautorizar a los que estaban intentando limitar los recursos puestos a disposición de los evangelizadores. Esta finalidad última se repite una y otra vez e incluso gana fuerza discursiva cuando la pone en boca de un anciano mexicano:

6
La cursiva es mía.

> Pongan tanto cuidado los padres en hacer los indios cristianos, como ponían los ministros de los ídolos en enseñarles sus ceremonias, que con la mitad de aquel cuidado seremos los indios muy buenos cristianos, porque la ley de Jesucristo es mucho mejor, y por falta de quien la enseñe, no la toman los indios. Cierto dijo verdad, y es harta confusión y vergüenza nuestra. (págs. 204-205).

Y si el sesgo de su presentación del mundo azteca ya es bastante claro, las intenciones se ven aún mejor cuando inserta la conquista dentro del plan de la Providencia divina. Aunque la idea se repite desde el comienzo del libro, es sobre todo al final, en los capítulos que tratan la derrota indígena y los presagios que de ello tuvieron, donde deja más claro que tanto el descubrimiento como la victoria se debieron a la voluntad divina.

> Sucedieron en esta conquista muchas cosas maravillosas, y no tengo por mentira ni por encarecimiento, lo que dicen los que escriben, que favoreció Dios el negocio de los españoles con muchos milagros, y sin el favor del cielo era imposible vencerse tantas dificultades y allanarse toda la tierra al mando de tan pocos hombres. Porque aunque nosotros fuésemos pecadores e indignos de tal favor, la causa de Dios y gloria de nuestra fe y bien de tantos millares de almas, como de aquellas naciones tenía el Señor predestinadas, requería que para la mudanza que vemos se pusiesen medios sobrenaturales y propios del que llama a su conocimiento a los ciegos y presos, y les da luz y libertad con su sagrado evangelio. (pág. 243)

Los españoles se convierten de esta manera tan sólo en instrumento para dar comienzo a la evangelización, por lo que automáticamente pierden no sólo el mérito de la empresa –que no se habría realizado sin la mediación divina–, sino también todos los derechos terrenales sobre los nuevos territorio y sus habitantes, unos derechos que precisamente en ese momento se estaban reclamando con más fuerza que nunca.

De esta forma, con la recuperación de una imagen del pasado indígena antes de la llegada de los españoles como instrumento, Acosta pretendía cerrar el pleito que en estas fechas enfrentaba abiertamente a los misioneros con conquistadores, encomenderos y el resto de la sociedad colonial, a quienes separaban objetivos diametralmente opuestos. A partir de los datos que ofrecía la historia mexicana, según Acosta, la evangelización de América no sólo era voluntad divina, sino que además era sencilla si se dotaba a los misioneros de los recursos y el poder adecuados.

JUAN JOSÉ DE EGUIARA Y EL PROYECTO CULTURAL

El segundo ejemplo en el que nos vamos a detener nos lo ofrece la *Bibliotheca Mexicana*[7] (1755), una de las obras más singulares y complejas desde el punto de vista cultural producidas en suelo americano durante el siglo XVIII. Su peculiaridad no radica en la temática, pues se trata de una recopilación biobibliográfica en la línea de las que se venían publicando desde hacía siglos y que tuvieron precisamente en esta época una etapa de esplendor en el ámbito hispano[8]. Tampoco las razones que motivaron su eleboración eran especialmente originales. Tal como declara su autor, el criollo Juan José de Eguiara y Eguren, se pretendía responder con ella a las difamaciones vertidas por un español peninsular, el deán de Alicante Manuel Martí[9], sobre la dejadez intelectual que supuestamente aquejaba al Nuevo Mundo y en concreto a los mexicanos. Si bien este tipo de obras nacieron como instrumentos filológicos, pronto empezaron a explotar su carácter defensivo o reivindicativo de la capacidad intelectual y productiva de un determinado grupo.

La novedad que aportó, y que supuso un giro en el pensamiento crítico latinoamericano, fue precisamente la delimitación y definición cultural de un nuevo «grupo» con coherencia interna y diferenciado dentro de lo que hasta entonces se había considerado la cultura hispánica, prácticamente homogénea a ambos lados del Atlántico: los mexicanos. La pregunta que aquí nos planteamos es qué papel asignó Eguiara al pasado indígena en esta nueva configuración.

Esta obra, como vemos, también nació al calor de una polémica, aunque en este caso la referencia es totalmente explícita[10] y el clima de la que nace muy diferente. Si en los tiempos de Acosta el núcleo problemático se situaba en la civilidad de los indígenas y su capacidad para ser convertidos al cristianismo, en la primera mitad del siglo XVIII la polémica se centraba en los supuestos efectos negativos que las tierras americanas podían tener sobre los hombres, tanto españoles como indígenas. Este planteamiento se traduce en un marcado talante de defensa en la obra de

7
Juan José de Eguiara y Eguren, *Bibliotheca Mexicana, sive Eruditorum historia Virorum, qui in America Boreali nati. vel alibi geniti, in ipsam domicilio aut studiis asciti, quavis lingua scripto aliquid tradiderunt. Ferdinandi VI Hispaniarum Regi Catholico nuncupata. Tomos primus litteras exhibens A, B, C.* Mexici ex nova Typographia et aedibus Auctoris, 1755. En este trabajo seguimos la edición de la UNAM, México, 1986, con prólogo de Benjamín Fernánder de Valenzuela y estudio preliminar de Ernesto de la Torre Villar.

8
Cf. Fernández Sánchez, *Historia de la bibliografía*, Madrid, Ediciones del Museo Universal, 1989 y Luigi Balsamo, *La bibliografía. Historia de una tradición*, Gijón, Trea, 1998 [1984].

9
Las acusaciones aparecieron en Manuel Martí, *Espistolarum libri duodecim*, Madrid, Juan Estúñiga, 1735.

10
El primer prólogo de la obra lleva por título «Con objeto de divulgar la causa determinante de este escrito, tráese a colación la carta 16 del libro 7, incluida por el deán de Alicante don Manuel Martí en el tomo 2 de sus *Epístolas*», *op. cit.*, pág. 49.

Eguiara palpable ya en los criterios de selección estrictamente geográficos consignados en la portada, que abarcan precisamente el área que desde Europa se estaba atacando siguiendo también criterios geográficos:

> Historia de los varones eruditos que *en la América Boreal nacidos o* que, en otra tierra procreados, por virtud de su mansión o estudios *en ésta arraigados*, en cualquier lengua algo por escrito legaron, principalmente de aquellos que en dilatar y favorecer la fe católica y la piedad de sus hazañas y con cualquier género de escritos publicados o inéditos, egregiamente florecieron.

Este punto de partida, esta primera delimitación, se puede entender, entonces, como respuesta al proceso de extrañamiento iniciado desde la Península fundamentado en una amalgama de argumentos que iban desde las teorías sobre la influencia climática de raíz grecolatina, que afectaban tanto a indígenas como a criollos, hasta una muy parcialista concepción de la utilidad y el bien público puesta en práctica por el gobierno borbónico dentro de su nueva política indiana[11]. Como señala Osorio Romero, «la cohesión ideológica que la metrópoli defendió tan celosamente los dos siglos precedentes, principió a desgarrarse»[12]. Desde el momento en el que la segregación se convierte en algo palpable –sobre todo en el plano político– y se pone en duda el valor de «españoles» de los nacidos en América y sus derechos, el cambio de relaciones propicia la primera asunción de una conciencia de grupo por parte de los afectados, de la cual la redacción de esta obra es, dentro del ámbito cultural, una de las señales más significativas. Frente a un despectivo «vosotros, los americanos», en la primera mitad del siglo XVIII se empiezan a oír las respuestas de un consciente y reivindicativo «nosotros, los americanos», que en la obra de Eguiara se traduce en un más concreto «nosotros, los mexicanos».

Una de las consecuencias del choque de civilizaciones que supuso la llegada española a América fue el fenómeno que Angel Rama ha dado en llamar *tabula rasa*[13]. Con él, del desconocimiento de las culturas americanas se pasó directamente a su negación. Ello no sólo dio inicio al proceso de invención de América, sino que tuvo como consecuencia la eliminación del nuevo continente de uno de los parámetros fundamentales dentro de la cultura europea: la historia. Durante los dos primeros siglos ese pasado indígena no fue asumido como proprio por los grupos que detentaban el poder de la palabra escrita y, por tanto, del discurso oficial de identidad. Lo azteca, en el caso mexicano, era visto como algo que en todo caso se podía estudiar y se debía conocer –tal como hizo Acosta–, pero que no abandonaba su lugar de elemento extraño a la cultura hispanocristiana dominante. La gran novedad de Eguiara expuesta a lo largo de los veinte prólogos o *Anteloquia* con los que da comienzo a la *Bibliotheca*, es presentar el primer intento de narrar una historia sistemática de la cultura desarrollada en suelo mexicano. Y es precisamente aquí donde entra la recuperación del pasado prehispánico, pues ésta abarca tanto la producida antes como después de la conquista, presentando ambos periodos en solución de continuidad. Con esta operación se pretendía, entre otras cosas, recuperar la dimensión histórica del continente y recuperar también con ello un símbolo de razón y desarrollo que entonces se le estaba negando.

Los criollos se proclaman herederos directos de una sociedad, la azteca, que no sólo poseía un alto nivel cultural y de civilización, sino además antigua –aparece al mismo nivel que el pasado grecolatino europeo– y redimida ya de su pecado de idolatría por la gracia divina a través de la virgen de Guadalupe.

La información que nos da sobre el mundo azteca se limita al plano cultural, como es lógico por el carácter de la obra. Para resaltar más el valor de la ilustración que poseían los indios antes de la llegada de los españoles, establece siempre comparaciones con el imaginario cultural europeo: su alfabeto es parecido al de los fenicios, sus códices se asemejan a las profecías caldeas; sus libros sagrados son como los calendarios sagrados cristianos; e incluso tenían libros de registro para nacimientos, muertes, matrimonios y archivos históricos que compara con los de Simancas. Después hace una enumeración y alabanza de las instituciones enseñantes que poseían –y que habían sido negadas por Martí–, poniéndolas como antecedente de las universidades novohispanas. El elogio de la cultura indígena lo finaliza con un repaso de todas las materias que cultivaron –obviamente, según el conon europeo–, haciendo especial hincapié en la poesía.

11
Cf. Virginia Gil Amate, «De españoles a americanos: variantes del criollismo en el siglo XVIII», *Arrabal. Revista de la Asociación Española de Estudios Literarios Hispanoamericanos*, nº 1, 1998, págs. 23-38.

12
Conquistar el eco. La paradoja de la conciencia criolla, México: UNAM, 1989, pág. 33.

13
La ciudad letrada, Montevideo: Arca, 1995.

Con esta integración del pasado prehispánico al mundo criollo como antecedente heredable, con este intento de conformar el relato cultural de una tradición diferenciadamente americana, se busca una doble legitimación. Por una parte, se practica una selección del pasado a partir de los parámetros culturales españoles[14] para que adquiera una valía moral que le permita cumplir la función de ancestro dentro del universo criollo frente al europeo y formar una tradición ininterrumpida de mexicanidad. Y son estas *antigüedades mexicanas*[15], este mismo pasado, ahora culturalmente noble puesto que cumple con el canon europeo, el que tiene por función rehabilitar a los criollos contemporáneos frente a los menosprecios de la metrópoli[16].

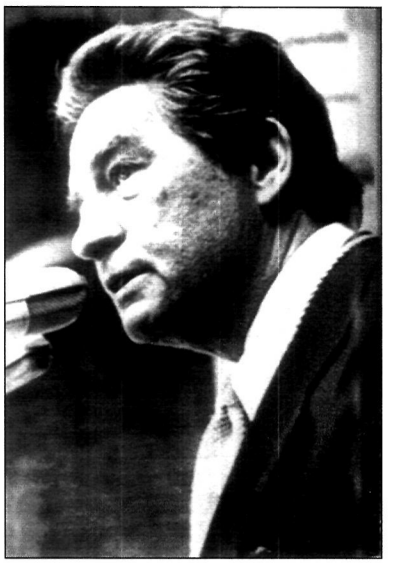
La recuperación del pasado prehispánico es empleada en este caso como pieza clave de un discurso de identidad cultural explícita y diferenciadamente mexicana asumido por primera vez en sentido territorial e histórico. Sin embargo, el nosotros desde el que se enuncian los prólogos, a pesar de la inclusión del pasado indígena como algo propio, sigue siendo el de la comunidad criolla que se asigna la tarea de crear una memoria intelectual para la colonia. Este discurso, aunque propiamente americano, «se ha ido gestando, en efecto, a partir de estructuras de pensamiento no necesariamente indígenas, ni siquiera populares, sino completamente criollas, a partir del momento en el que se ha creado una forma de imaginario social de este tipo»[17]. Se trata, en cierta medida, de un nuevo proceso transculturador en tanto que no solamente incorpora, sino que resemantiza una serie de elementos indígenas con el fin de justificar culturalmente una serie de reclamaciones políticas.

OCTAVIO PAZ Y EL PROYECTO POÉTICO

Como última estación de este breve recorrido, nos detendremos en el siglo XX, que, en lo que atañe al tema que nos ocupa, ofrece un panorama significativamente distinto que abarca tendencias muy diferentes e incluso contrapuestas. Después de la conformación de los discursos identitatrios nacionales de la pre y postindependencia, la narración del pasado indígena ha pasado a ser un elemento fundamental plenamente asumido –por lo menos en el plano teórico y oficial– de la identidad mexicana, con un claro y masivo reflejo en la creación literaria.

Aunque resulte arriesgado intentar sistemetizar las emergencias de este pasado en una obra tan vasta como la de Octavio Paz, en su producción poética se pueden apreciar algunas constantes. Lo prehispánico se presenta en dos facetas íntimamente relacionadas, pero que ofrecen tratamientos netamente diferentes de la materia. La primera, que podríamos denominar histórico-social, aparece en las reflexiones del autor sobre los problemas mexicanos abordados desde una perspectiva histórica. Frente al mito de esa identidad cultural que tiende a idealizar el pasado, Paz, aunque la asume, ejerce una crítica demoledora de ese nacionalismo institucionalizado invirtiendo la escala de valores. En sus escritos el pasado no aparece como mito glorioso y redentor, sino como una clara negación de la utopía del origen, como otro ejemplo más –junto a las secuelas del periodo colonial– de los males que independientemente del tiempo se han cernido trágicamente sobre el país y han marcado su carácter opresivo y violento. En poemas como «El cántaro roto» o «Intermitencias del oeste» –aunque la lista podría ser mucho más larga– el pasado indígena es tan sólo una proyección sobreimpresionada más de la violencia del momento actual. O dicho en palabras del propio Paz, «es la opresión en sucesión histórica: el cacique precortesiano, el obispo, el general, el banquero»[18].

La segunda faceta a la que hacíamos referencia posee una dimensión más estético-filosófica en la que lo prehispánico se articula como vehículo y forma de la expresión poética. Con ello no sólo me refiero a la dimensión de las imágenes y a la fuerza visual que suscitan. Para un poeta formado en el surrealismo, que



14
Curiosamente, Eguiara ya no hace referencia a ninguna de las tradiciones «bárbaras» que tenían los indígenas.

15
Eguiara también destaca que se trata de un momento cultural pasado que ni se puede ni se quiere recuperar. Cuando enumera las características de la cultura indígena a las que hemos hecho referencia, destaca que se trata de *antigüedades* mexicanas, un momento válido como antecedente pero no como modelo. El patron a seguir continúa siendo el de la cultura hispanocristiana: en el México colonial se estudian latín y filosofía, teología y derecho, se leen en revistas y libros europeos, y esta misma es la cultura que, según Eguiara, han adquirido los indígenas contemporáneos.

16
Esta práctica coincide con lo que Eric Hobsbawm (*The invention of Tradition*, Cambridge University Press, 1999 [1983]) ha denominado *tradiciones inventadas*, «the use of ancient materials to construct invented traditions of a novel type for quite novel purposes. A large store of such materials is accumulated in the past of any society, and an elaborate language of symbolic practice and communication is allways available. Sometimes new traditions could be readly grafted on old ones, sometimes they could be devised by borrowing from the well-supplied warehouses of official ritual, symbolism and moral exhortation.», pág. 6.

17
Ana Pizarro, «El discurso literario y la noción de América Latina» en *De ostras y caníbales. Ensayos sobre la cultura latinoamericana*, Santiago de Chile, Universidad de Santiago, 1994, pág. 31.

18
Cit. en Enrico Mario Santí, «Introducción» a Octavio Paz, *Libertad bajo palabra*, Madrid, Cátedra, 1988, pág. 47.

buscaba romper con la linealidad del tiempo y la hegemonía del pensamiento occidental, la mitología indígena –como en otros momentos de su propia obra también las filosofías orientales– ofrecía un molde prefecto que, además, aportaba una carga mítica multiplicadora del sentido.

En un libro como *Vuelta*[19], en el que pretende superponer diferentes planos, físicos y temporales, anular la idea del tiempo en definitiva, la ilustración de la portada es el emblema de la estructura que lo articula: un calendario azteca cuyos cuatro círculos concéntricos y diferentes secciones se corresponden con las secciones que componen el volumen, y en la que el título, «vuelta», unión del final con el principio, también aparece representada por la serpiente que se muerde la cola. O como en «Piedra de sol» que, según Carlos Fuentes, representa «la lucha del discurso lineal de occidente con el fantasma del tiempo indígena, creación de una espiral poética en la que tiempo y lenguaje, resistiéndose el uno al otro, no repiten el pasado, sino que fundan de nuevo el origen»[20]. A la versión occidental se la denomina surrealismo y concepción niztscheniana de la historia. Su fértil aclimatación americana toma los nombres y las formas del pasado azteca.

Antonio Carreño ha definido a Paz como un «viajero a caballo entre tres mundos (Europa, Asia y América, teniendo a París como eje del triángulo) e insaciable devorador de doctrinas y textos»[21] y es en este cruce de ideologías y poéticas donde hay que insertar la vertiente estética de su recuperación del mundo azteca, en una posición a veces dominante, pero en la que convive con otros universos míticos y simbólicos a través de los que intenta dar expresión a esa concepción de la poesía como vehículo de una búsqueda personal, del autoconocimiento y de creación de la realidad. En el plano que hemos denominado histórico, las referencias a la época prehispánica parten de una lectura desmitificadora diferente a la oficial y se convierten en un argumento más que fundamenta su crítica social al México contemporaneo y en cierta medida lo explica.

500 AÑOS DE RECUPERACIONES

A través de este apertado recorrido a lo largo de los 500 años de recuperaciones del mundo indígena en México se han podido entrever las diferentes etapas por las que ha pasado y los distintos significados que se le ha asignado. Si en un principio se presentó como elemento para conocer al que aún se consideraba como el *otro*, al indígena, para poder situarlo en un horizonte de comprensión dentro de las coordenadas europeas, más adelante se asimiló su pasado (por lo menos literalmente) al de toda una comunidad creando eso que hoy llamamos mexicanidad, para, por último, pasar a ser un referente simbólico de búsquedas colectivas, personales y poéticas, y críticas sociales.

Pero durante todo ese tiempo ha sido, sobre todo, en tanto que realidad ya desaparecida, un elemento en permanente reconstrucción del que se ha hecho uso con determinados fines dentro de un marco argumentativo y cultural concreto de origen fundamentalmente no indígena, una pieza constantemente resemantizada que ha servido para articular el pasado de forma que encaje con un modelo de presente propuesto y a la vez lo explique y justifique.

BIBLIOGRAFÍA

Acosta, José de, *Historia natural y moral de las Indias*, Biblioteca de Autores Españoles, tomo 73, ed. e intr. de Francisco Mateos.

Balsamo, Luigi, *La bibliografía. Historia de una tradición*, Gijón, Trea, 1998 [1984].

Carreño, Antonio, *La dialéctica de la identidad en la poesía contemporánea. La persona, la máscara*, Madrid, Gredos, 1981.

Eguiara y Eguren, Juan José de, *Bibliotheca Mexicana, sive Eruditorum historia Virorum, qui in America Boreali nati. vel alibi geniti, in ipsam domicilio aut studiis asciti, quavis lingua scripto aliquid tradiderunt. Ferdinandi VI Hispaniarum Regi Catholico nuncupata. Tomos primus litteras exhibens A, B, C.* Mexici ex nova Typographia et aedibus Auctoris, 1755. Reeditada en UNAM, México, 1986, con prólogo de Benjamín Fernánder de Valenzuela y estudio preliminar de Ernesto de la Torre Villar.

Fernández Sánchez, *Historia de la bibliografía*, Madrid, Ediciones del Museo Universal, 1989.

Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1997 [1968].

Gil Amate, Virginia, «De españoles a americanos: variantes del criollismo en el siglo

19
Barcelona, Seix Barral, 1976. Comprende poemas escritos entre 1969-1975.

20
Carlos Fuentes, «De Quetzalcoatl a Pepsicoatl» en *Tiempo mexicano*, México, Joaquín Mortiz, 1972, pág 106.

21
La dialéctica de la identidad en la poesía contemporánea. La persona, la máscara, Madrid, Gredos, 1981, pág. 171.

XVIII», *Arrabal. Revista de la Asociación de Estudios Literarios Hispanoamericanos*, núm. 1, 1998, págs. 23-38.

Hobsbawm, Eric, *The invention of Tradition*, Cambridge University Press, 1999 [1983]

O'Gorman, Edmundo, *La invención de América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993 [1977].

Ortiz, Fernando, *Contrapunto cubano del tabaco y del azúcar*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1978.

Osorio Romero, Ignacio, *Conquistar el eco. La paradoja de la conciencia criolla*, México, UNAM, 1989.

Paz, Octavio, *Obras Completas*, México, FCE, 13 vols., 1994-1999.

Paz, Octavio, *Vuelta*, Barcelona, Seix Barral, 1976.

Pizarro, Ana, *De ostras y caníbales. Ensayos sobre la cultura latinoamericana*, Santiago de Chile, Universidad de Santiago, 1994.

Rama, Ángel, *La ciudad letrada, Montevideo*, Arca, 1995.

Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, El Colegio de México, 1950.