

DEL "INDIO" AL "INDÍGENA": LAS TRANSFORMACIONES DE UNA SEMÁNTICA

Guy ROZAT: *Los orígenes de la nación. Pasado indígena e historia nacional* México: Universidad Iberoamericana-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001, 478 pp. ISBN 968-859-418-0

Después de su trabajo sobre las crónicas novohispanas,¹ Guy Rozat emprende ahora el estudio de tres historiógrafos del periodo nacional: Carlos María de Bustamante, José María Roa Bárcena y Guillermo Prieto. La selección de estos tres autores le permite trazar la evolución de la historiografía moderna en México. Mientras a Bustamante lo ubica correctamente dentro del encuadre de la teología cristiana de salvación, el caso de Roa Bárcena ejemplifica un momento de tránsito hacia la articulación del indio dentro de una sintaxis despojada ya de sus reminiscencias pastorales. Prieto representa uno de los primeros intentos por situar al "indio" en estado puro dentro de una nueva economía política discursiva.

Los orígenes de la nación se ofrece como una relectura de la imagen del indio fabricada por una antropología estructuralista dominante en la segunda mitad del siglo xx. Su idea, por tanto, es someter al análisis histórico la construcción moderna de una supuesta esencia englobada en la noción de la "cuestión indígena". No se trata, como bien lo indica su autor en la introducción, de "un imaginario inofensivo y etéreo", sino que su articulación historiográfica influye en las interacciones sociales cotidianas y determina el destino de los

¹ GUY ROZAT DUPEYRON: *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*. México: Tava Editorial, 1993.

pueblos indígenas. De ahí que haya que situar este estudio en el terreno de la crítica historiográfica contemporánea.

Rozat observa la construcción historiográfica del indio a partir de la distinción propia de la historia cultural: la existente entre representación y realidad, entre prácticas discursivas y sociales. Esta distinción le permite aislar su objeto de estudio: los discursos fabricados "sobre el indio"; es decir, que no coinciden del todo con los "del indio". Por eso la pregunta fundamental que guía la investigación no es ¿qué es el indio?, sino ¿cómo se ha escrito sobre el indio en la historia nacional? Desde luego el siguiente enigma que debe resolverse es cómo esta forma de escribir sobre el "indio histórico" afecta las prácticas de quienes establecen políticas sociales o del hombre común y corriente. Estas cuestiones se entrelazan en la medida en que invitan a una reflexión sobre la función ético-política que juega el discurso histórico en la modernidad. Dentro de este espíritu crítico Rozat está interesado en develar el carácter ideológico, es decir, no histórico, de la representación del indio en la historiografía moderna.

Una de las principales hipótesis que aquí se plantea gira precisamente en torno a la relación que existe entre representación y práctica social. Por un lado se observa que bajo el impulso modernista de la segunda mitad del siglo XIX, la población indígena fue despojada de sus tierras y de su "habitat" concebido como signo del "atraso". Los antiguos pobladores "americanos" del mundo novohispano tendieron a migrar, entonces, hacia las ciudades para fundirse en el crisol de la "mexicanidad moderna". Por otro lado, conforme se daba este proceso, en el taller de los historiadores modernos se construía el mito del mestizaje y la imagen del indio inerte e indolente, heroica por momentos, pero finalmente derrotada en los episodios decisivos. Esta fabricación se realizó cuando la nueva historiografía de cuño nacionalista se preguntaba por los orígenes remotos del nuevo México.

Esta revisión historiográfica cubre un periodo aproximado de cincuenta años —1830-1880. En este recorrido su autor logra constatar la transformación semántica del término que sirve para designar a la población originaria de México. Rozat identifica el abandono de la palabra "indio"

y su sustitución por la de "indígena". Esta constatación le plantea al historiador la cuestión acerca del significado que tiene social y culturalmente esta mutación semántica ocurrida en el terreno de la escritura de la historia. ¿Qué significa que una sociedad transforme la condición social y política del indio por un lado, y fabrique una imagen casi idílica de su pasado, por el otro? Por un lado, el indio como el campesinado en general, tenderá a integrarse como fuerza de trabajo en el proceso de modernización capitalista del siglo XIX, y por el otro, en esta misma sociedad se elaborará una imagen histórica del indio que se asemeja más a los estereotipos de la ficción literaria.

En mi opinión uno de los aspectos mejor logrados de este trabajo reside precisamente en la observación de esa mutación cultural. Para este fin Rozat ha seleccionado adecuadamente tres textos dirigidos a la enseñanza o "divulgación" de la historia. La edición de los materiales se corresponden con el periodo nacional, pero entre el primero y el último, entre el de Bustamante y el de Prieto, existen diferencias notables en cuanto a los modos de hablar del pasado. No se trata meramente de una distancia cronológica, sino de fondo. Es verdad que Rozat no simpatiza del todo con el método comparativo en la medida en que cada texto es irrepetible; pero sólo a través del esquema conceptual establecido en la mente del historiador es posible poner en juego materiales que se acercan o se repelen entre sí como parte de una misma textura o secuencia narrativa.

En efecto, la visión del mundo prehispánico que Bustamante presenta en *Mañanas de la Alameda de México* (1835) se basa en versiones anteriores, como las de Clavijero, Boturini y algunos otros. En cambio en "Las antropologías de Prieto" como bautiza Rozat a las *Lecciones de historia...* (1886), Guillermo Prieto utiliza para escribir su historia además de las versiones de Bustamante otras posteriores como la de Manuel Orozco y Berra. Bustamante es un escritor que deja ver al lector el andamiaje sobre el cual se sostiene su narración. Su relato sobre el origen de México no es sino una adaptación de la historia del pueblo elegido inspirada en la Biblia, según la tradición de la vieja historia eclesiástica. En cambio, para

descubrir las claves en que se inscribe el relato de Prieto, Rozat ha tenido que recurrir a otro texto anterior del mismo Prieto: las *Lecciones elementales de economía política* de 1876. Las dos versiones son comparables por pertenecer una y otra al período nacional, pero sobre todo por tratar de explicar el origen y destino de México. Ambas historias se estructuran como relatos de salvación. En Bustamante esta función redentora tiene lugar en el espacio sagrado del relato bíblico; en cambio, en Prieto esta función ocurre en el espacio desencantado de la naturaleza descrita en términos territoriales y raciales, los propios de la nueva economía política. Ambos relatos contienen un fuerte elemento utópico: mientras el primero lo sitúa en el orden sobrenatural, en el segundo la promesa de redención pertenece al orden mismo de la naturaleza.

Es verdad que sin el recurso al relato alegórico de la Biblia no se entiende la forma como escribe Bustamante; sin embargo, hay un aspecto que la distingue de la de Clavijero. Las dos historias se inscriben en el plan cristiano de salvación, pero al momento de escribir su historia, Bustamante se encuentra instalado en otro "lugar político". Explicar el origen de la Nación lo separa de Clavijero y Landívar cuando éstos intentan mostrar la "grandeza mexicana" ante sus críticos ingleses, franceses o alemanes. Bustamante escribe desde un lugar llamado "México" que para su autoafirmación requiere de su separación de España y de su identificación consecuente con el pasado indígena. Así se puede explicar su preocupación en explicar frente a los ingleses victoriosos en Trafalgar que México forma también parte desde sus orígenes remotos de los pueblos elegidos de la civilización cristiano occidental. Uno de los problemas heurísticos que enfrenta la escritura de Bustamante, con todo, se relaciona con el hecho de que la separación de España no implique entrar en contradicción con la matriz del relato bíblico. En ese sentido es fascinante observar cómo emplea Bustamante la metáfora de la familia extensa para explicar la independencia de México; es, dice, como si se tratara de la separación que efectúa una hija querida al contraer matrimonio. Como puede verse, el mito de España como la madre patria, está también en proceso de reelaboración.

Al consumarse la independencia *de facto*, en México se ve también la necesidad de mostrarse —en especial frente a Inglaterra, madre de las revoluciones políticas e industriales— como uno de los pueblos llamados a la democracia y a la prosperidad. El punto crítico está en que esta autopresentación debe incluir su origen prehispánico concebido como un paso en dirección de su constitución hispano-cristiano-occidental. No obstante, esta forma de relatar los orígenes del México moderno no sería posible si Bustamante no tuviera a la mano el marco general elaborado por autores como Clavijero. Así, al sustituir el nombre "Nueva España" por el de "México" se nos indica, por un lado, que más que de una esencia se trata de un proyecto de futuro, fincado sobre bases remotas sólidas; por otro lado, se nos señala que existe un hueco por llenar, el propio de las acciones libres de los hombres. Éste es el punto en donde Bustamante concuerda con Lucas Alamán, al denunciar que la principal amenaza para la realización del proyecto nacional de salvación la representan los mismos mexicanos, quienes en lugar de pensar en los intereses generales de la nación, sólo lo hacen en términos particularistas. Esta apreciación la extrae Bustamante a partir de su experiencia en su participación en el Congreso. De ahí que la obra historiográfica de Bustamante contenga tanto un elemento utópico como pedagógico. Además de ser explicación del origen glorioso y heroico de México como nación moderna indocristiana, la historia de Bustamante no puede ser también, sino un conjunto de lecciones morales.

Un caso distinto, aunque no distante, es el de Guillermo Prieto y sus *Lecciones de historia*. . . Su escritura se esfuerza en presentar un relato desprovisto de las evocaciones teológicas que se aprecian en Bustamante. Pero enfrenta el inmenso reto de cubrir esa ausencia con otro tipo de argumentación basado en el relato del progreso civilizatorio. En este encuadre opera el cambio del nombre que designa al mundo indígena. Deja de operar la noción equívoca de "indio" construido a partir del siglo xvi que se refiere tanto a los habitantes de las indias occidentales como a los de las orientales. El término "indio" es sustituido por el de "indígena" cuyo

sentido remite a otra clase de morfología social (pp. 253-261). Uno de sus elementos constitutivos será lo racial. Esta denominación podría leerse como una forma cultural que orienta el proceso de selección que tendrá lugar en el espacio de otras nociones de carácter más abstracto y universal como las de ciudadanía y nación. En la obra de Prieto se observa una distinción vislumbrada en *El Catecismo elemental de la historia de México* (1862) de Roa Bárcena no contemplada por Bustamante: la que proporciona las tablas clasificatorias de la sociología y la antropología, es decir, aquellas que se estructuran alrededor de nociones como evolución, avance, degeneración racial, etcétera.

La integración de la figura del "indio" en un nuevo reino de sentido es también expresión de una distinción de fondo: la que habrá entre pensamientos religioso y científico. La obra de Bustamante, sin duda, pertenece al antiguo régimen historiográfico; la de Prieto, en cambio, es portadora de un nuevo orden social y sentido de la temporalidad burguesa y capitalista. En estos desplazamientos de sentido observados, sin duda está presente la figura de autores como Darwin y su teoría de la evolución de las especies. Es posible que sin Darwin y el desarrollo de la biología no sería pensable la distancia que existe entre las obras de Bustamante y Prieto que se escribieron en un breve lapso. El punto clave está en ver cómo una nueva ciencia de la historia enfrenta el problema del origen de la nación mexicana, sin poder establecer principios explicativos sólidos ya que para hacerlo necesita de relatos y testimonios cuya producción obedece fundamentalmente a la cosmogonía teológica. Una historia de la historiografía liberal dejaría ver cómo se construyó esta nueva ontología del "mundo indígena". Por lo pronto el ojo clínico de Rozat permite atisbar algunas contradicciones, autoengaños y/o ingenuidades que la nueva escritura de la historia realizó para hacer creer que el problema de los orígenes de la nación había quedado resuelto.

Una de las hipótesis al respecto, que se utilizan en este libro es que ante la imposibilidad de reinsertar la figura del "indio" en una nueva teogonía, la historiografía liberal positivista optó por resolver arbitrariamente el problema del

origen prehispánico de la noción moderna. Descubrió que con la figura del mestizo podía mediar entre los contrarios: español-indígena, México-España... Como sabemos, la metáfora de la raza de bronce alcanza su culminación en Vasconcelos. Pero no se debe olvidar que esta metáfora elevada a rango cosmológico puede tener un efecto colateral no deseado: el oscurecimiento y ambigüedad de la figura del "indio". Tras su expulsión del paraíso de la historia cristiana de salvación, la figura del indio, como lo indica Rozat, sólo encontró un lugar en una ciencia antropológica atemporal (p.15). De ser parte integral de un plan teológico de salvación pasó a ser sólo uno más de los "grandes problemas nacionales". Se transformó en un objeto de conocimiento etnográfico y antropológico dentro de las exigencias de planificación y ordenamiento de una nueva economía política.

Después de leer este libro queda por saber ¿qué se puede hacer para recuperar la voz de ese otro para la historia? ¿Cómo evaluar los trabajos históricos que se realizan sobre el mundo indígena? En ese sentido, *Los orígenes de la nación* es un libro que reflexiona críticamente sobre los límites de la historiografía liberal positivista. Desde luego, cuando el problema se centra en la representación historiográfica se alude sólo a una de las formas en las que la "no presencia" del "indio" se ha hecho visible. La importancia de estas representaciones textuales es análoga a la que poseen todos los textos utilizados en las aulas por los pedagogos. Son suficientemente representativos en la medida en que una colectividad está dispuesta a asumirlos como verdaderos en un momento determinado. Pero también es cierto que la representación del pasado indígena no es reducible a esta clase de narraciones. Quizás el punto crucial estaría en saber qué tanta realidad hay en las historias fabricadas sobre el tema de la "indianidad". Por lo pronto, se tiene con este texto un excelente ejemplo de cómo el análisis historiográfico es fundamental para observar "las huellas de un trabajo de la nación sobre sí misma" (p. 14).

Guillermo ZERMEÑO
El Colegio de México