

Mexicanidad e identidad nacional: la construcción de un mito contemporáneo

Quisiera comenzar esta exposición con un planteamiento de la tradición budista que me parece ejemplifica el problema que estamos tratando hoy.

El rey griego Menandro (Milinda) preguntó al sabio Nagasena: "El que nace ¿permanece el mismo o se transforma en otro? El Viejo le contestó: "Ni el mismo ni otro". Pidió Milinda al monje una explicación más clara, y dijo Nagasena: "Tú eras una vez un niño, una cosa tierna, pequeña, que descansaba plano sobre su espalda ¿eres tú ése, ahora que has crecido?" "No, soy otro", contestó Milinda. "Si no eres ese niño, se sigue que tú no has tenido madre ni padre..." El rey solicitó otros ejemplos, prosiguió Nagasena:

-Supón, oh rey, que un hombre enciende una lámpara que ha de arder toda la noche.

-Sí, es posible.

-Ahora, ¿es la misma llama la que está encendida en la primera vela de la noche, señor, y la de la segunda?

-No.

-¿O la misma que está encendida en la segunda vela, y la de la tercera?

-No.

-Entonces, ¿hay una lámpara en la primera vela, y otra en la segunda y otra en la tercera?

-No. La luz procede de la misma lámpara durante toda la noche.

-Precisamente, oh rey, así se mantiene la continuidad de una persona o una cosa. Una nace y otra se extingue; y el renacer es, por decirlo así, simultáneo. De este modo ni como el mismo ni como otro va el hombre a la última fase de su autoconciencia.

-Dame otro ejemplo.

-Es como la leche, que una vez tomada de la vaca se transforma con el tiempo en cuajada, y de la cuajada en mantequilla, y de la mantequilla en ghi (aceite derivado de la mantequilla) ¿Es correcto decir que la leche es la misma cosa que la cuajada, la mantequilla o el ghi?

-Ciertamente no; pero procede de ella .

-Precisamente, oh rey, así se mantiene la continuidad de una persona o una cosa. Una nace y otra se extingue; y el renacer es, por decirlo así simultáneo. De este modo, ni como el mismo ni como el otro, va el hombre a la última fase de su autoconciencia y de su autoconocimiento.¹

La reflexión que presento aquí intenta analizar desde esta perspectiva la cuestión de la mexicanidad, vista más como parte del proceso de la construcción de la identidad nacional que como un problema de "esencia mexicana". Es decir, quiénes somos, cómo nos vemos, cómo nos definimos frente a "otros" y cómo nos ven y nos definen esos "otros". Contestar estas preguntas implica entender que la identidad no es un objeto que se hereda de generación en generación, ni una cosa que se posee, sino un proceso mediante el cual los grupos y los individuos construimos identificaciones, nos las apropiamos y las contrastamos con otros para adscribirnos a nuestros grupos de pertenencia. Dichas identificaciones se transforman en el tiempo, no sólo en cuanto a su significado, sino también en cuanto a la forma específi-

¹ *The questions of King Milinda*, citado por Alfredo López Austin en *Los mitos del tlacuache*, 1990: 107-108.

ca en que cada grupo social se apropia de ellas y las integra a su forma de ver el mundo.

En este sentido la construcción identitaria es una construcción ideológico/cultural, o dicho en otros términos, una construcción parcial.

La "mexicanidad" representa uno de los espacios simbólicos desde donde los diversos grupos sociales que constituyen la nación mexicana tejen una identidad común, a pesar de sus divergencias. Esto se entiende en la medida en que la nación está construida—como todas las del mundo— a partir de otras formas organizativas previas, que fueron subordinadas, mezcladas y transformadas durante el proceso de consolidación capitalista. De allí la gran diversidad social y cultural que compone a una nación.

Estos significados están ordenados en planos o niveles distinguibles: de género, de clase, de etnia, de región, nacional, etc. Estos planos no son excluyentes entre sí; por ejemplo, una persona es hombre o mujer al mismo tiempo que se ubica dentro de una clase social por su actividad productiva, tiene etnicidad, al nacer en una población determinada asume las prácticas de sus iguales, etc. y con todo eso también es perteneciente a una nación. Este ejemplo es aplicable también a los grupos sociales.

Ahora bien, aunque siempre presentes todos los planos de la identidad, hay momentos en que se privilegia alguno de éstos. Por ejemplo, el movimiento feminista privilegia el plano del género, aunque en él no se agoten los otros. O un movimiento social como el de Juchitán, que en una primera etapa estaba definido por su carácter de campesinos en lucha por la tierra—es decir por una condición de clase— hoy se ha transformado en un movimiento de reivindicación cultural en el cual la etnicidad juchiteca es lo que se privilegia, construyendo a partir de ello una conciencia identitaria muy importante.

Todo esto nos lleva a pensar que el ser mexicano no es algo homogéneo, aunque así lo parezca o así se pretenda reproducir. Se es mexicano desde diferentes lugares sociales: se es mexicano desde ser mazateco, pero también desde obrero industrial. Pero además, la identidad, en su acepción nacional, está determinada por relaciones de poder. De allí que la reproducción simbólica de cada grupo social está sujeta no sólo a distinciones y diferenciaciones propias, sino que éstas se dan insertas en relaciones de dominación.

Históricamente la identidad nacional en nuestro



país se ha construido a partir de una doble presencia: la indígena y la europea. Negar cualquiera de las dos es negarnos a nosotros mismos (es estar buscando la leche en la cuajada).

Lo que hoy me parece importante resaltar es que la relación entre estas dos culturas asumió características diversas a lo largo de los siglos, siempre bajo el signo de desigualdad.

Desde los albores del siglo XVIII, ante la proximidad concreta de construir una nueva nación independiente (no libre), el elemento indio se retomó como el sustento ideológico fundamental de distinción frente a Europa. Fue, por así decirlo, el cimiento ideológico de la naciente clase hegemónica: los criollos. Esto tal vez se debió a que criollos y peninsulares no eran distinguibles entre sí, ni racial y culturalmente. Entonces ¿cómo justificar un proyecto político y económico autónomo?, ¿a partir de qué elementos simbólicos podrían diferenciarse?

Cuando el 12 de diciembre de 1794 fray Servando Teresa de Mier lanza su incendiario discurso donde reivindica teológicamente al indio mexicano como hijo de Dios a través de la imagen de la Virgen de Guadalupe, rompe las versiones satánicas que durante siglos se habían debatido, e inaugura un largo proceso de creación y recreación de referentes identitarios cuya característica central la daba la incorporación simbólica del grandioso “indio muerto”, portador de una cultura equiparable a las civilizaciones antiguas de Grecia y Roma.

De allí que el primer símbolo nacional —la virgen de Guadalupe— sintetizó de muchas maneras esta imagen reivindicativa del pasado indígena, iniciándose con ello un curioso proceso en el cual, a pesar de las profundas diferencias raciales, económicas y culturales de la población, se logró generar referentes lo suficientemente amplios como para que todos se identificaran en un mismo proyecto: el crear una nación. Desde luego las identificaciones generadas por un símbolo colectivo, al apropiárselas desde espacios sociales diferentes y desiguales se significan y apropian de múltiples maneras. Así, aunque ha llevado siglos reconocerlo, la nación mexicana —como concepto homogenizador, como unidad frente al exterior— se sustenta en la diversidad real, pero se organiza a partir de la aparente unidad ideológica.

Para construir estos referentes identitarios amplios, el indio concreto, vivo, miserable y explotado no era una figura “digna” de servir como referencia. Había que reivindicar una imagen triunfante y majestuosa, pero sobre todo teológicamente aceptable. Nadie podría reconocerse en un ser vil y demoníaco como los habían definido muchos cronistas del siglo XVI. El indio del pasado, glorificado se constituiría entonces en un símbolo de nuestro nuevo ser.

Todo ello implicó un trabajo de producción y reproducción simbólica por parte de los grupos hegemónicos. Se retomaron las antiguas crónicas y se les dio un nuevo sentido; se buscó (mediante los trabajos de rescate arqueológico de restos materiales), exaltar la monumental obra legada en las pirámides; se generaron los primeros museos donde se resaltaban aquellos aspectos del pasado que resultaban enriquecedores del presente (organización familiar, educación, astrología, etc.); se descontextualizó para después recontextualizar todos aquellos elementos que servían para construir un nuevo punto de partida, un nuevo

origen. Es decir, lo indio se constituyó en un nuevo mito de origen de la nación.

El indio muerto, rodeado de un halo de sabiduría, se reinventó eclipsando al indio vivo, generando una nueva imagen mítica del “hombre natural”, fuera de la historia y de la civilización, similar a aquellas existentes en el medioevo que se fundían con el Paraíso terrestre y que alentaron tantas expediciones, viajes aventureros y utopías.

Y aquí quiero hacer un breve paréntesis para subrayar que cuando digo que se reinventó un referente identitario basado en el indio muerto, no quiero decir que se construyó una mentira y mucho menos que la historia es falsa. La historia se ordenó de una determinada manera. Plantear el ordenamiento ideológico de las experiencias sociales como algo mentiroso o falso sería tanto como ponernos en la posición evolucionista del siglo XIX para la cual todo lo que no era comprobable desde los parámetros “científicos”, quedaba invalidado. Por el contrario, lo que quiero señalar





aquí es que se dio una construcción parcial, desde el proyecto hegemónico, sustentado en hechos reales que se comprenden y organizan desde un lugar particular, tan real y verdadero como cualquier otro. Pero, al ser éste un espacio de poder, tuvo (y tiene) una eficacia simbólica sumamente profunda que permanece —mal que bien— hasta nuestros días. La existencia de esta forma de ver el mundo desde la hegemonía no quiere decir que se invaliden otras historias y otros inventos porque también las clases populares inventan su historia, significan desde parcialidades concretas sus experiencias pasadas y presentes. Lo que sí es evidente es que un grupo hegemónico se constituye como tal en la medida en que tiene la capacidad económica, política y social de imponer, pero a la vez consensar su mirada al resto de la población. Y esto fue lo que hicieron primero los criollos y luego la burguesía nacional: impusieron su forma parcial —que no falsa— de mirar y concebir el mundo.

Nuestro origen como nación se cimentó entonces en una especie de “mito del buen salvaje”. Mito y uto-

pía compartido con otras sociedades en diversas épocas en la historia de la humanidad.

El mito del buen salvaje, según Mircea Eliade, “no hizo sino alternar y prolongar el mito de Edad de Oro, es decir, de la perfección de los comienzos” (Eliade, 1991: 6). Pero a diferencia de lo planteado por ideólogos y utopistas del Renacimiento que veían la pérdida de la Edad de Oro por causa la civilización, aquí el mito generaba el sustento de una nueva civilización encamada en el proyecto político y social de una naciente nación.

Este mito de origen sustentado en el indio tuvo una característica a mi parecer muy importante: que se centró fundamentalmente en una sólo una de las múltiples culturas existentes en este territorio antes de la llegada española, la cultura mexicana.

Primero los españoles, luego los criollos y posteriormente el Estado nacional, han mantenido la indiferenciación de los grupos indígenas, borrando sus fronteras y sus especificidades bajo un solo vocablo: el de indio. Así, los purépechas, mayas, rarámuris, mixes, mazatecos, yaquis, etc. se convirtieron en simples indios. Y dado que el grupo predominante militar y económicamente en el momento de la Conquista era el mexicana, éste se convirtió en el modelo fundamental de indio que se consolidó.

Hoy este mito de origen sigue teniendo vigencia. Pero hoy igual que siempre su significado varía dependiendo de el espacio social desde el cual se recrea.

Para el proyecto hegemónico, el mito de origen del indio tiene tres connotaciones distinguibles: por un lado, es “una estrella más del canal de las estrellas”, imagen televisiva que exalta —ahora con tecnología de punta— a un indio grandioso, blanqueado, cuyos restos materiales son fuente de importantes y jugosos desarrollos turísticos, pero que también representa un elemento de contraste frente a otras naciones. Una suerte de indio pasado pero moderno. Por otro lado, hay lo que podríamos llamar un “indio empresario” construido fundamentalmente durante el sexenio salinista a través de los programas de Solidaridad, imagen que se reproduce como un “deber ser” del “buen indio” integrado al desarrollo primermundista pero conservando sus “curiosas” características étnicas (ejemplo el purépecha en el anuncio de la televisión). Es decir, el indio que no tiene que seguir siendo un lastre, y debe incorporarse a la modernidad capitalista y convertirse en digno ser productivo. Finalmente, el

indio como una amenaza social. Éste ya no es el indio muerto sino el contemporáneo, vivo, con voz aunque, parafraseando al EZLN, “sin rostro”, el que asume su posición y su condición étnica y lucha abiertamente por su derecho a ser diferente. El indio que ya no es indio sino tzotzil, otomí, triqui, etc. El indio peligroso que atenta contra la unidad nacional.

Ahora bien, el mito también es apropiado y recreado desde lo no hegemónico en una compleja amalgama con lo hegemónico. La línea divisoria es difícil de marcar pues los mitos no tienen dueño. Cada grupo lo utilizará dependiendo de sus condiciones y sus necesidades; para unos representará un pasado honorable, punto de partida para comprender el hoy; para otros tal vez un estigma; otros más lo viven como herencia exclusiva que les autoriza a considerarse como una suerte de elegidos culturales. Sin embargo, la presencia india en todos los casos representa un mito (no en el sentido coloquial de algo engañoso, sino en el sentido antropológico como una narración que da

cuenta de los orígenes, del tiempo primordial de los comienzos), y como tal reconoce esa “perfección de los orígenes”.

La mexicanidad no es pues una esencia ni la suma de rasgos de aquello que hoy definimos como indígena. Tampoco se reduce a objetos ni a prácticas estereotipadas. No podemos pensar entonces que hay herederos privilegiados por el hecho de que puedan tener más o menos sangre india en sus venas o porque tengan la suerte de ser bilingües o de adorar a dioses ancestrales.

La mexicanidad es una construcción histórica, tan múltiple como grupos sociales hay en nuestro país. Es una forma de ver y de ser en el mundo. Pero no es una forma “pura” exclusivamente india. La mexicanidad no puede negar la historia, no puede negar la hibridación y la síntesis cultural que a sangre y fuego nos marcó el pensamiento a partir de la Conquista.

La mexicanidad es la más clara expresión de que no somos “ni lo uno ni lo otro” sino esa compleja continuidad de renacimientos, donde todos, desde la diversidad, construimos nuestra autoconciencia.

Bibliografía

- Benavente, fray Toribio de Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España. Relación de ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*, Editorial Porrúa, México, 1984.
- Eliade, Mircea, *Los mitos del mundo contemporáneo*, Editorial Almagesto, Buenos Aires, 1991.
- López Austin, Alfredo, *Hombre-dios: religión y política en el mundo náhuatl*, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1973.
- , “La construcción de la memoria”, en *Memoria y olvido*, Segundo Simposio de Historia de las Mentalidades, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, México, 1985.
- , *Los mitos del tlacuache*, Alianza Editorial Mexicana, México, 1990.
- , “Los dioses patronos en Mesoamérica”, texto definitivo del seminario organizado por el Institute of Intercultural & Transdisciplinary Studies, Tokio (mimeo), 1993.
- , *Tamoánchan y Tlalocan*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

