

Saúl Millán

Antropología y mexicanidad: un diálogo imposible

Existen varias paradojas de la historia. Una de ellas es que el primer “nosotros” que adquiere significación patriótica no es el del indígena ni el del peninsular. El “nosotros” criollo, por el contrario, inaugura en el siglo XVIII la posibilidad de una identidad uniforme ahí donde sólo existían identidades parcelarias. Atrapado entre el origen hispánico y la pertenencia a una tierra americana, el criollo resuelve esa tensión glorificando casi siempre el pasado prehispánico. No es gratuito, en efecto, que Clavijero vea a Texcoco como una reproducción de la antigua Atenas y a Nezahualcóyotl como un Zenón del Anáhuac; tampoco lo es que fray Servando Teresa de Mier trastoque la imagen de Quetzalcóatl en la de Santo Tomás y la de Tonanzin en la Virgen de Guadalupe. La lectura que el criollo propone del pasado indígena, imagen de un universo glorificado, responde menos a un rescate antropológico de éste que a los paradigmas usuales de su presente. La historia precolombina aparece así como un esquema dotado de cierta eficacia mítica que vuelve equiparables, incluso sustituibles, el origen europeo y el mesoamericano.

No se trata aquí de la idea tantas veces esgrimida de un armonioso sincretismo que se expresa en la fusión de dos mundos. Lo que se juega es una reformulación de los signos mesoamericanos en códigos distintos o, mejor aún, el dominio de nuevos campos de significación para elementos que en otros términos no significarían nada. No se trata de la historia; se trata, en síntesis, de una lucha por establecer una lectura

hegemónica de la historia y extraer de ella un concepto que nos unifique.

La Revolución de 1910, como se sabe, propuso una nueva noción de lo mexicano. De ese movimiento, decía Gómez Morín, “surge el propósito de reivindicar todo lo que pudiera pertenecernos: el petróleo y la canción, la nacionalidad y las ruinas”. Gómez Morín acorta la lista y olvida agregar el pulque y el zarape, el huipil y la guitarra, la euforia y la desgracia. Por ese conducto, se unifican historias y territorios disímiles; lo mismo nos identifica el calendario azteca y el mariachi tapatío que el rebozo y el sombrero de palma. La Revolución se apropia de todos los elementos y los eleva al rango de símbolos definitorios. A partir de ahí, la idea de la mexicanidad se vuelve panteísta: como Dios, el “ser mexicano” se manifiesta en cada acción y en cada obra, expresando siempre su realidad permanente y unitaria.

En épocas convulsionadas como la Independencia y la Revolución, las lecturas ideológicas del pasado precolombino solían ser un acto justificable en términos políticos. La nación buscaba sus contornos y, con ellos, la posibilidad de unificar una geografía contradictoria y una identidad fragmentada. Esas lecturas, sin embargo, sorprenden hoy en día, cuando la patria ya no necesita pruebas de su existencia y cuando la idea de una nación plural y culturalmente diversa se afianza cada vez más. Desde hace casi un siglo, en efecto, la antropología mexicana se ha dado a la tarea de efectuar un registro pormenorizado de las diferen-

cias culturales que median entre los pueblos indígenas, mostrando al país como un mapa de lo diverso. La propuesta de la mexicanidad parece viajar en un sentido contrario. A partir de una nueva lectura de la historia nacional, donde cuenta más la representación de pasado prehispánico que la trayectoria de los pueblos indígenas en el México colonial e independiente, se nos propone la idea de una "esencia" difusa que apela al viejo esquema de lo indígena y lo occidental. La dicotomía, al volverse maniquea, termina por formular que todo lo indígena es profundo y que todo lo occidental es superfluo. La fórmula ha adquirido, en ciertos grupos, las dimensiones de una terapia: si quieres encontrar la esencia que te define, elimina lo superfluo.

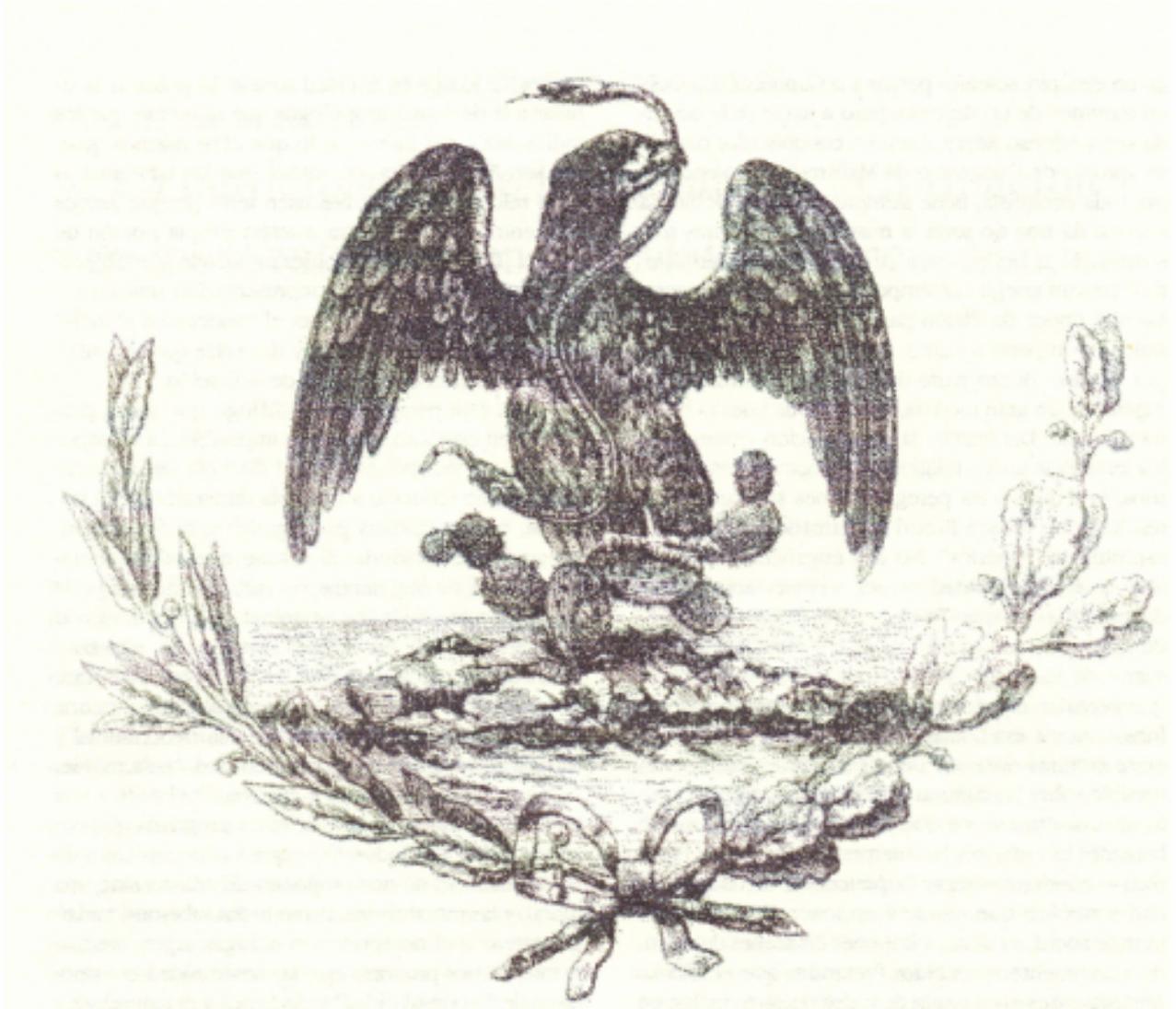
Para nadie es un secreto que esta dicotomía ha alcanzado su expresión más elaborada en el libro de Guillermo Bonfil, *México profundo*, donde se nos propone que la civilización mesoamericana, pese a quinientos años de negación y opresión, continúa vigente en nuestros días y guía la orientación cultural de los mexicanos. No se trata aquí de examinar la veracidad de las tesis de Bonfil, sino de señalar —como lo han hecho Xóchitl Ramírez y Eduardo Nivón— que "las tesis de Bonfil no necesitan ser conocidas en detalle para mover en su favor a vastos sectores sociales", siempre dispuestos a emprender una guerra santa contra el llamado México imaginario. Bonfil, en efecto, se convirtió en uno de esos autores que desbordan sus textos, logrando con ello que sus propuestas se transformen en consignas o en el lema de acción de muchos. Sin duda, el fenómeno editorial de *México profundo* sorprende menos por la cantidad de las ediciones que por la magnitud de los conversos. A los paradigmas de esa biblia se han incorporado sectores tan disímiles como extensos, que van desde los estudiantes ávidos de un exotismo primario hasta los buscadores de la Verdad con mayúscula. No podía ser de otra forma: invitar al movimiento bajo una consigna totalizante y esquemática tiene siempre dos tipos de efectos. Por un lado, permite renunciar al ejercicio intelectual en pos de una experiencia compartida y, por otro, otorga un sentido pleno a nuestras existencias desoladas.

Hay una falsa tarea intelectual que consiste en postular una continuidad entre experiencia y conocimiento. El resultado de este matrimonio es casi siempre la típica respuesta de secta: "si no lo has

vivido, no puedes conocerlo". En otros términos: el médico debe haber sufrido un ataque al corazón para saber lo que es un paro cardíaco y el antropólogo debe haber experimentado el peyote para saber lo que es la peregrinación a Wiricuta. El nuevo movimiento de la mexicanidad —lo sospecho— no tolera la distancia entre vivencia y pensamiento. Postular la existencia de un México profundo no es sólo una manera de formular un esquema analítico; es, ante todo, un llamado a participar en sus filas y a ver la realidad desde ese ángulo que otorgan las danzas en el Zócalo capitalino.

No es sorprendente, así, percibir en los nuevos movimientos de la mexicanidad la invitación a la secta. La idea de un conocimiento oculto, que es sólo privilegio de unos cuantos, es una representación que ha acompañado invariablemente a los movimientos sectarios. Las particularidades de este caso residen en imaginar a las culturas mesoamericanas como depositarias de una verdad que nosotros, simples mestizos, hemos olvidado. La fórmula no es novedosa: los testigos de Jehová piensan que la Verdad se perdió en una de las tribus del pueblo hebreo y los hippies de los años setenta pensaron que todo conocimiento procedía de ciertas castas en Calcuta. De hecho, el encuentro entre culturas (llámense indígena y occidental, moderna o arcaica) siempre ha ido acompañado de la idea de que el Otro es poseedor de un poder y un conocimiento que nosotros ignoramos. Se sabe, por ejemplo, que los mexicas observaban durante días el cadáver de los españoles caídos en combate, con la idea de que éstos no estaban sujetos al proceso de descomposición. Cinco siglos más tarde, Carlos Castaneda invirtió el esquema y propuso que los curanderos yaquis tenían el poder de convertirse en animales extraños.

A diferencia de la antropología, que siempre ha estado dispuesta a reconocer formas alternativas de conocimiento (véanse, por ejemplo, los trabajos de Lévi-Strauss sobre el pensamiento salvaje), los movimientos sectarios se empeñan en postular un conocimiento unitario que no sólo descalifica los dos mil años de historia occidental, sino también postula una verdad en el sentido religioso. De ahí que este tipo de movimientos no busque el análisis sino la conversión. Es un tipo de etnocentrismo que va a contrapelo de los etnocentrismos clásicos: mientras éstos excluyen a las otras culturas bajo la idea de "los verdaderos hom-



bres”, aquéllos buscan sin cesar adeptos bajo la consigna de que la verdad está en otra parte.

El análisis, por lo tanto, se trastoca en doctrina. Si el libro de Guillermo Bonfil buscaba en las culturas mesoamericanas el dispositivo que pudiera impulsar un nuevo proyecto civilizatorio, basado en la democracia y la pluralidad, los movimientos mexicanistas que lo adoptan tienden a suprimir estos términos con las dosis de intolerancia que encierra toda doctrina. Cuando el culto religioso a una verdad se conjuga con la consigna nacionalista, el movimiento cruza siempre una frontera peligrosa. La historia nos muestra que los nacionalismos exacerbados conducen siempre a pequeños fascismos en potencia. Los ejemplos extremos de esta regla son el *nacional-socialismo* de la Alema-

nia de los años treinta y el movimiento fundamentalista del ayatola Jomeini en Irán. Reivindicar la mexicanidad como forma suprema de existencia es ya una forma de xenofobia: indica que todo lo externo, todo aquello que proceda del exterior, no es digno de ser incorporado en los límites de nuestra cultura.

El encuentro entre antropología y mexicanidad se vuelve así un diálogo sumamente difícil. La antropología se ha esforzado por demostrar que no existen culturas aisladas y que toda configuración social es el resultado de un intercambio incesante entre mundos vecinos o distantes. Como antropólogos, podemos admitir que este intercambio ha sido casi siempre desigual, pero esa desigualdad no nos impide ver el efecto de ida y vuelta que subyace a todo intercambio. Pon-

go un ejemplo: solemos pensar a la Conquista española en términos de un despojo, pero a nadie se le ocurriría ver a Alfonso Reyes como un conquistador cuando se apropia de Góngora o de Mallarmé. Todo encuentro, toda conquista, tiene siempre un efecto doble. La Europa de hoy no sería la misma si las culturas mesoamericanas no hubieran cruzado parte de su historia y ningún griego contemporáneo pensaría en regresar a la época de Platón para suprimir, así, los cinco siglos de imperio romano. La historia no se suprime por decreto. Buena parte de lo que hoy llamamos *indígena* es, en gran medida, producto de nuestra historia colonial. Las fiestas, la organización ceremonial, los jerarquías cívico-religiosas, la organización en barrios, el tequio o las peregrinaciones son también el resultado de lo que Ricard ha llamado la "conquista espiritual de América". No nos engañemos: basar la idea de la mexicanidad en una representación idílica del pasado prehispánico es correr el riesgo de confundir la historia con el mito y, en esa medida, correr la suerte de los movimientos milenaristas. Si hay mitos que postulan un eterno retorno, la historia no asume forzosamente esa obligación. El contacto o el choque entre culturas distantes tiene siempre un efecto irreversible sobre las culturas protagonistas. ¿Con qué autoridad determinamos que ese efecto es desastroso o benigno? La lucha por las interpretaciones —dice Bourdieu— contiene siempre la pretensión de una autoridad simbólica que tiende a imponer una visión del mundo social, es decir, a imponer divisiones del mundo socialmente reconocido. Pretender que el *México imaginario* es el causante de todos nuestros males, en efecto, sólo nos conduce a identificar figuras satánicas que sin duda alientan a los espíritus religiosos pero que sólo muestran la realidad bajo el absurdo esquema de lo negro y el blanco.

El término de mexicanidad, me parece, conlleva siempre una petición de principio: ser algo más o algo

menos de lo que en realidad somos. La petición es similar a la de esos antropólogos que quisieran que los indios sean más indios de lo que ellos mismos quieren ser. Nos espanta, en efecto, que los tarahumaras usen relojes y los tzotziles usen tenis porque ambos elementos atentan contra nuestra propia noción de pureza. Esta petición de pureza equivale a establecer un centro definitorio, una representación uniforme y monolítica de lo que debe ser el mexicano o el indio. No hay tales centros; sólo hay discursos que se empeñan en construir esos centros de definición.

Desde esta perspectiva, el diálogo que se ha propuesto en este foro raya en lo imposible. La antropología busca siempre ampliar el discurso del universo humano, no reducirlo a una sola dimensión. Para nosotros, no hay culturas paradigmáticas ni fuentes privilegiadas de sabiduría. El rescate que cada día emprendemos de los cientos de culturas indígenas de este país, a través de la arqueología, la lingüística o la etnología, no sólo busca valorarlas a todas, sino también comprender la relatividad de nuestros valores a través de sus valores. Hacer antropología es ya una forma de relativizar el valor de la cultura occidental y situarla en el horizonte de la diversidad. Nada más lejano a nuestros propósitos que formular el culto a una tradición cultural y extraer de él un programa que deba ser aplicable a todos. Creo que los movimientos de la mexicanidad no nos proponen un análisis sino una moral, y las moralidades, como todos sabemos, varían siempre con el tiempo y con el lugar. Ayer, precisamente, se nos proponía que la mexicanidad era sinónimo de "reponsabilidad" y de "amor a la naturaleza y a los hombres". El cristianismo formuló esa doctrina hace dos mil años y a nadie se le ocurriría hoy convertirla en un programa de gobierno o en un plan de estudios. Dejemos que la fe se siga nutriendo de fe y demos paso a la libertad de cultos.