

Pasos perseguidos

Salvador Rueda Smithers*

Luis Barjau, *Pasos perseguidos. Ensayos de antropología e historia de México*, México, Conaculta-INAH / Miguel Ángel Porrúa, 2002.

En el cuarto capítulo de su Libro IV de la *Historia General de las cosas de la Nueva España*, titulado de la “Astrología judiciaria o arte de adivinar que estos mexicanos usaban para saber cuáles días eran bien afortunados y cuáles mal afortunados, y qué condiciones tendrían los que nacían en los días atribuidos a los caracteres o signos que aquí se ponen, y parece cosa de nigromancia, que no de astrología”, fray Bernardino de Sahagún explicaba que quienes nacían bajo el signo de Ome tochtli tenían inclinación al vino y serían borrachos sin remedio. El vino, dijeron los informantes indios, era llamado centzontotochtli, “cuatrocientos conejos”, y la locura temporal del ebrio era calificada como “se aconejó”.

La descripción del borracho dio la pauta a la ilustración que acompañaba al capítulo, con los elementos pictográficos que permitían la lectura de la imagen. Una flor, la olla que derrama agua, el cuenco con pulque, las volutas de la palabra

mostradas unas derechas y otra al revés como signo de desgobierno al hablar, una cinta atada en la muñeca de la mano izquierda y un adorno de plumas en la derecha con la que vuelca la olla. La posición del cuerpo denota movimiento, y el texto sahumado sugiere baile. El texto dice, entre otras cosas, que el borracho “anda cayéndose, lleno de polvo, y bermejo, y todo espeluzado y descabellado, y muy sucio. Y no se lava la cara, aunque se caya lastimándose y hiriéndose en la cara o en las narices o en las piernas o rodillas, o se le quiebran las manos o pies, etcétera [...] Y cuando habla no sabe lo que se dice habla como borracho, y dice palabras afrentosas y injuriosas, reprendiendo y difamando a otros y dando aullidos y voces, y diciendo que es hombre valiente. Y anda bailando y cantando a voces”. Sin embargo, en la imagen llama la atención un signo que debía ser inteligible para los europeos y para los indios educados por los frailes: la cabeza del borracho está adornada con una corona de hojas y flores, a la manera del Baco romano con su corona de vid. Muy posiblemente, la fuente visual de esta ilustración, como ya se ha probado con otras del primer tramo virreinal y de manufactura y tradición prehispánicas, haya sido algún grabado renacentista con tema mitológico clásico, reinterpretado por el pintor indígena. Atinadamente, José Luis Martínez, en su ensayo sobre el *Códice Florentino* y la *Historia General de Sahagún*, describe la escena como una mezcla de estilos que

se desdobló del mestizaje cultural: “es una especie de Baco danzante y coronado de flores, aunque al mismo tiempo las flores que lleva en las manos, el agua de la vasija que tira y las volutas de las voces están pintados a la manera indígena” (p. 49).

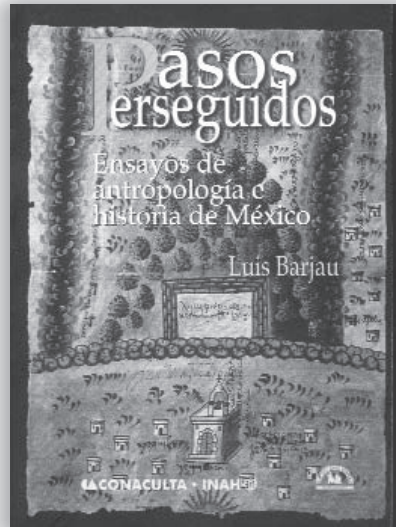
Pero lo inquietante queda sugerido en la suma de elementos, en una mezcla de otro género: una suerte de *lapsus* revela la relación entre el fraile europeo y sus discípulos mesoamericanos, hiato que deja ver el secreto de la articulación de dos sistemas mentales que eran de naturaleza diferente, la del pasado prehispánico mirado con código mitológico por el fraile que dirigió la obra, y la traducción de dicho código en clave renacentista, grecorromana. Las mentalidades de los informantes indígenas, las de los “tlacuilos” que ilustraron la obra sahumada, la del propio Sahagún y aún las de los lectores ideales durante la factura de texto e ilustraciones, quedan al descubierto.

Persiste, sin embargo, una laguna que heredamos las generaciones posteriores, y que nos ha escamoteado en buena parte la lectura de evidencias otrora claras sobre la aculturación indígena apenas pasada la guerra de conquista de Tenochtitlan. Por un lado, la representación del Baco-borracho no tuvo mayor desenvolvimiento y jamás llegó a plantearse como canon iconográfico en Nueva España; por el otro, el trabajo de Sahagún fue apenas conocido en su momento y anulado después, hasta el siglo XVIII cuando se encontró el manuscrito y se emprendió

* Dirección de Estudios Históricos, INAH.

su estudio hacia finales del siglo XIX y comienzos del XX. La aculturación, en ese instante transicional, genésico, se olvidó. Pero la existencia de este tipo de azarosas pero útiles lagunas, apenas un ejemplo entre muchos otros, son las que han dado sentido a la vocación y a las reflexiones de Luis Barjau, quien en varios de sus textos llama a repensar tópicos ya esclerotizados. Barjau nos ofrece ahora algunos de sus ejercicios de pensamiento en el libro *Pasos perseguidos. Ensayos de antropología e historia de México*. Comenzar por los motivos de esta turbadora escritura nos permite entender la incomodidad intrínseca de su autor.

Libro dirigido al desasosiego como motor de la búsqueda intelectual, en su fundamento se entreve el punto de partida filosófico de un estudioso que se siente insatisfecho con las verdades pontificiales, aquellas que se niegan a mirar entre los intersticios de las palabras y las imágenes. La sospecha de la abundante existencia de las discontinuidades culturales y el escrutinio del probable eslabón perdido que les da consistencia lógica, permiten a Luis Barjau ubicarse a la distancia suficiente como para formular algunas preguntas turbadoras: ¿cómo se veían a sí mismos los habitantes de la geografía que siglos después se llamaría México?; ¿de qué manera se reinterpretó la visión del mundo mesoamericano después de la Conquista?; ¿cómo se han estereotipado ideas, conceptos y relatos que nos han llegado del pasado? y finalmente, ¿cómo se han leído —o preten-



dido entender— las narraciones de mitos ancestrales escondidas bajo el antifaz del desprecio de la complejidad religiosa de los calificados como “paganos” ante la construcción igualmente compleja de la religiosidad cristiana? El planteamiento de estos problemas es el núcleo del libro *Pasos perseguidos*, compilación de diez ensayos que hoy arman un volumen que propone la singular perspectiva de un antropólogo que no teme ser libre pensador.

El autor avisa que la reunión de textos, alguna vez sin más denominador común que una postura personal frente a la realidad, ahora juntos cambian su sentido. Por lo pronto, aparece “una suerte de personaje central”, que se escabulle, pues tal es su naturaleza: el mito. Barjau refiere a esa construcción antropomorfizada del mundo y de sus conductas, creatura de la Necesidad que tiene la difícil función de dar sentido a la vida de sociedades e individuos —acertado concepto, si atendemos a aquella afirmación de Joseph Campbell, de que la tarea del mito es conciliar el alma humana con el misterio tremendo de un universo violento y devorador

de la vida—. En este caso, Barjau circunscribe cronológicamente la función del mito en el encuentro que eclosionó buena parte del mundo moderno, entre Occidente y Mesoamérica. Por principio, enlista los temas que examina, y de los que propone alguna respuesta siempre a debate, atenta al hecho de que el mito es un acontecimiento cultural lo suficientemente enigmático en sus formas y en sus modos —esto es, en sus relatos y en la conversión de ideas profundas en palabra hablada y escrita— como para evitar buscar soluciones y respuestas fáciles. Desfilan así, su aproximación al mito como fenómeno abierto al estudio, el nombre de México como invención mítica, la naturaleza de los dioses antiguos ante los ojos ortodoxos cristianos, el peso de las profecías y los propósitos en el proceso de la Conquista y en su ulterior producción de un capítulo fundacional de la historia, la torpe y falsificada separación entre la mentalidad indígena que se ha explicado como plagada de mitos y la europea cimentada en la “verdad” del dogma religioso, la ruda diferenciación entre mitología y teología, la extraña relación entre mitos arcaicos y sus sedimentos apreciables en la memoria de hechos y lecciones más modernos, entre varios temas más.

Una premisa pone en guardia al lector sobre interpretaciones que por fuerza deben ser sesgadas: Barjau apunta sobre la ilusión de explicar el sentido de la historia como un asunto aprehensible con las metodologías científicas a la mano hoy

en día, cuando en la realidad es ente misterioso y, si se me permite usar las palabras de Nichola Chiaromonte, con una carga de contingencia tal que da cuerpo a una de sus más constantes facetas —y a la que los historiadores frecuentemente sacamos el bulto—, la de la paradoja. Y ello, a través de la aproximación al mito, fenómeno “que por excelencia parece no tener sentido”, como explica Barjau, o mejor, cuyo sentido se escapa. Debo decir aquí que es precisamente en este punto el que en mi opinión descansa el atractivo del libro —y de la manera de ver la naturaleza de las cosas— de Luis Barjau: esto es, que el afán de atrapar al fenómeno del mito en los estrechos márgenes que hasta ahora propone la ciencia es no entender la esencia del mito, su liquidez, su maleabilidad, su ligereza narrativa.

En alguno de sus ensayos, Fernando Savater explicaba que el mito es “lo increíble, tomando ese calificativo en su doble sentido de lo que no puede y no debe ser creído; lo propio de los mitos es ser narrados, ser repetidos, ser recordados: frente a la fe que el Dios Único exige, los dioses muchos solicitan la piadosa memoria del cuento... Son la formulación explícita de nuestra apetencia más profunda: no ser buenos ni malos sino felices” (*Escritos politeístas*, p. 27). En este sentido, crear “autoridades” para el estudio historiográfico de un elemento tan volátil y subjetivo como el mito, resulta práctica poco afortunada; es mejor, quizá, la aventura heterodoxa que no

quiere atraparlos sino sólo saber que están y han estado siempre ahí, junto a los humanos. Las autoridades —por cierto, en sí mismas de manos verdaderamente heterodoxas— se inventan de la confusión del mito con la mitografía.

En su primer ensayo, Barjau propone una definición posible —o cuando menos útil— para su argumentación posterior: “El mito es una recomposición. Una remodelación que acaba por aceptar arpillas de diversas procedencias. No es un canon cifrado estrictamente. Como el arte —su remoto enviado— es también, de hecho, materia para la interpretación: ésta va esbozando y definiendo la naturaleza de la propia cultura; ‘legitimándola’, diríamos hoy” (p. 13).

Curiosamente, es posible observar que sobrevive el mito donde se desvanece la memoria histórica. Es en ese terreno en el que la literatura y la plástica con temas mitológicos son “remoto enviado” del mito, como de manera sugerente propone Barjau. En este sentido, los mitos son otro tipo de memoria, la memoria más antigua del ser humano, que precede a la historia y se desarrolla paralelamente al recuerdo preciso de los acontecimientos y los traduce en símbolos, arraigada en el fondo de la racionalidad del hombre, anterior al registro escrito de los hechos singulares. El mito, afirma el autor de *Pasos perseguidos*, “conlleva un proceso de homeostasis, o estabilidad sustancial, pero se bifurca en prototipos, así se reconocen mitos de creación, de fundación, de transformación, entre otros” (p. 16).

Esta diversidad, hay que agregar, permite su reconocimiento, su tipología, apenas un endeble instrumento para acercarse a su lenguaje propio y a sus posibles mensajes. Lo único quizá transparente del fenómeno mítico es su aceptación social, y la inteligibilidad de sus historias: el mito “juega un papel preponderante en la construcción de los mecanismos de identidad de un grupo social, factor profundo de los motivos de solidaridad interna. También fundamenta el perfil de las culturas y precisa un *corpus* narrativo integrado por diversas instancias, que se generó como creación colectiva y que se transmitió a través de siglos por comunicación oral”. Es base del patrimonio cultural de cada pueblo y de cada uno de los individuos que lo componen, “y un factor —cuya importancia no se ha terminado de sopesar— de integración de un grupo, un pueblo, una cultura, una nación, una civilización, para intentar la realización de sus aspiraciones espirituales y materiales” (p. 20).

Barjau aventura aquí, no sin afares provocadores, una pregunta y una posible pero arriesgada respuesta —arriesgada por improbable, me gustaría añadir—: ¿cuál fue el primer mito que se reprodujo en las latitudes que la historia haría llamar “americanas”? Es indudable que los migrantes asiáticos que pasaron por el estrecho de Behring tendrían una tradición cultural; pero es menos creíble que sus resabios estén en el origen de los distintos mitos migratorios mesoamericanos, que fueran “el núcleo

de creación de mitos originarios” (p. 21) —particularmente el de los nahuas, cuyas historias migratorias se fechan documental y arqueológicamente decenas de milenios más tarde—. Pero la flecha de Barjau, creo yo, va en otro camino: a fin de cuentas, ¿qué nos autoriza a los historiadores a no remitirnos a modelos tan arcaicos como el Paleolítico, si los mitos son construcciones preliterarias que muy tardíamente se plasmaron gráficamente, y que continuaron su evolución hasta hacerse irreconocibles de sus palabras y sus signos primigenios? Ciertamente, mi sospecha radica en la verosimilitud para mi gusto imposible de tradiciones míticas que se extreman por tanto tiempo, en la incompatibilidad que registran las fuentes pictográficas y arqueológicas de los siglos XV y XVI, ante la improbable tradición cuyas raíces pudieran ser encontradas en Asia (a despecho de las comparaciones que Mircea Eliade hiciera, varias décadas atrás, sobre el comportamiento shamánico similar de siberianos e indios del Canadá y Estados Unidos). Pienso en la existencia de una cierta lógica en los ritmos históricos de culturas que cambian y desaparecen, y, finalmente en los alcances de la memoria no-accidental, longeva pero no estática ni menos apegada a la exactitud narrativa, variable en la repetición y reproducción de relatos pero que descubren una función social identitaria más inmediata, inteligible para quienes narran y escuchan los avatares de héroes y dioses. O por decirlo en otras palabras, descreo



del inconsciente colectivo, atractivo como propuesta pero insostenible a la luz de la historiografía, por más abierta a las probabilidades que ésta pueda ser.

Sin embargo, la pregunta de las raíces remotas del mito migratorio queda apuntada, aunque la invocación de Barjau se dirija también a conmover un punto muy distinto, quizás igualmente inquietante y sin duda con una apuesta más apasionante: la pervivencia de mitos reciclados, de viejas narraciones aprovechadas para la estructuración de nuevos mitos, los de las identidades actuales, mitos revestidos de antigüedad —como el Génesis o la Leyenda de los Soles—, mitos originalmente de creación de Occidente y de Mesoamérica, pero conjuntados de manera particular a partir del siglo XVI y sumados a la historia contemporánea desde el XIX.

El siguiente texto del libro alude a una añeja inquietud y a su replanteamiento: el origen de la palabra México, sus distintas interpretaciones, y el contundente y un tanto azaroso hecho de haberse desdoblado desde el final de la guerra inde-

pendentista como nombre oficial de la nación. Palabra de origen oscuro, probablemente derivada de un mito que explica al imaginario vegetal entre los nahuas, denominó e identificó a un grupo étnico particular y le dio perfiles distintivos frente a sus vecinos.

El gentilicio “mexica” o “mexicano”, de acuerdo con las fuentes recuperadas durante el periodo virreinal temprano, fue calificativo que sustituyó al de “aztecas”, emanado de otro mito genésico; fue nombre de un islote a partir del siglo XIV, luego de que una profecía migratoria se cumpliera como promesa divina y arrancara el relato histórico de un pueblo conquistador.

México viene de *Mexi*, dios o caudillo, personaje legendario, hombre-dios o metamorfosis de Huitzilopochtli, quien de cualquier manera sigue siendo una incógnita; lo único seguro es su pervivencia humanizada en la memoria de los migrantes dirigidos por Huitzilopochtli, y su incuestionada aceptación emblemática, de nomenclatura, entre los mexica. Barjau recorre las interpretaciones del topónimo y del gentilicio desde las crónicas e historias del siglo XVI hasta las del siglo XIX y el amanecer del XX, y encuentra las posibles ligas míticas que fundamentaron su eficacia antigua: una suerte de evemerismo prehispánico, ya sugerido por Sahagún en su Libro X, descubre su lógica y sus filiaciones con otros mitos y explicaciones del mundo. En este caso, los personajes celestes y los héroes de mitos muy distintos revelan su vecindad

estructural con el mexica, pues también explican los nombres distintivos de grupos y lugares. Recuerdo, en fin, un trabajo de Alfredo López Austin que enlista largamente a dioses creadores que también fueron fundadores de poblados e inventores de oficios y actividades, cuyos nombres después fueron los de sus pueblos devotos.

En este ensayo de Barjau, desfilan las ramificaciones míticas que comunican al nombre de México con la Luna divinizada, el maguey, la liebre y su carga de feminidad, las leyendas y narraciones locales de Huitzilopochtli, Tepoztécatl, Mayahuel y Quetzalcóatl —de la “carne de los dioses”, para usar otra frase de Fernando Savater—, o al conejo en el rostro de la Luna de un mito de origen cósmico. En cualquier caso, concluye nuestro autor, la conjugación mítica y lingüística en las raíces de la palabra, se suma a otro concepto universal, el de la idea de una nación que se siente heredera de múltiples viejas culturas mesoamericanas. Su exitosa aceptación satisface “la sensibilidad y las propias inclinaciones de los mexicanos por la herencia de su pasado” (p. 28).

Este escrutinio se enlaza con el del siguiente ensayo, sobre la genealogía y creación de las deidades según los nahuas. Genealogía en sí misma intrincada por abreviar de muy distintas fuentes culturales y tradiciones míticas, de difícil interpretación entre los modernos porque tal vez su conocimiento cabal era patrimonio de elites sacerdotales desaparecidas en la Conquista,

porque el culto oficial fue desbaratado con la implantación del cristianismo y porque, a decir de nuestro autor, “la filosofía descartó la posibilidad de una teognosis, o sea, de un conocimiento racional de Dios”.

La interpretación de las generaciones divinas está basada en textos de procedencia indígena, como la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* y la *Histoyre du Mexique*, atribuida en su origen, dicho sea de paso, a los informantes de fray Andrés de Olmos según sugieren Ángel María Garibay en su edición de Porrúa y Rafael Tena en su reciente edición de Conaculta, y a los informantes de fray Bernardino de Sahagún, completada con la interpretación de algunas láminas de códices como el *Vaticano A* o *Ríos*, y de un par de relieves en piedra que se exhiben en la sala mexicana del Museo Nacional de Antropología. La dialéctica natural de los dioses y del mundo explican, en este recorrido sintético de Barjau, el plan de las creaciones del tiempo, de la tierra, de las cosas y de los hombres.

Otro más de los ensayos, quizá de los más sugerentes, es el de la concepción nahua prehispánica de la muerte. Para explicarla, Barjau dibuja la topografía del cosmos invisible, los extremos del mundo y su simetría —extremos que se comple-

mentan y equilibran—, esto es, que se corresponden tanto en sus fuerzas opuestas como en los signos que reflejan su naturaleza, según explicó López Austin en un memorable texto sobre las correspondencias en la mentalidad indígena.

Barjau señala zonas de la muerte que parecieran la suma de distintos mitos terminales y que finalmente se amalgamaron en una sola cosmovisión con lógica bizarra. Así, Tlalocan, Chichihuacuauhco e Ilhuicatl Tonatiuh complementan, con el Mictlán, el cuadrángulo de la geometría mental india de los muertos, con sus etapas en el tiempo de los vivos o de sus almas, y sus dioses particulares, en un cosmos que tenía estratos celestes y niveles subterráneos, cada cual con particularidades y fuerzas propias. Singular mapa, tan enrarecido a nuestros ojos como podría serlo la geografía propuesta por Dante en *La Divina Comedia*, derivada a su vez de antiguos mitos del Eleusis, reinterpretados por Virgilio y armados literariamente en clave alegórica cristiana por el florentino en el ocaso de la Edad Media.

“Poder y profecía” es, para mi gusto, el texto que más fatigó a Barjau. También es, quizá, el mejor. Parte nuestro autor de una premisa que con frecuencia olvidamos: las fuentes disponibles para la construcción de la historia de la Conquista han estado siempre tamizadas por su desenlace. Brutal desenlace que la ha convertido en relato histórico de una sola cara, simple y lineal, que hace de lado las complejidades que debieron ser contexto



y circunstancia del acontecimiento real, esto es, el enfrentamiento de dos civilizaciones diferentes, con la derrota y desaparición casi total de uno de los contendientes. Así, han quedado de lado los vericuetos de la política mexicana frente a los pueblos que les eran tributarios; la posibilidad de que se desarrollara, al tiempo que los españoles de Hernán Cortés avanzaban, una sorda lucha dinástica entre el grupo gobernante en Tenochtitlan y los lejanos primos del linaje de Acamapichtli que señoreaban en la costa oriental; las redes de alianzas que se rompían o reanudaban sincrónicamente bajo los cálculos de la razón de Estado entre los indígenas y ante las exigencias diarias de la guerra que encabezaban hombres con otros patrones culturales y que habían invertido todas sus pertenencias; que el juego del poder movía actos y decisiones en ambos bandos; y, finalmente, que las voces que narrarían esa historia se polarizarían, de un lado los interesados vencedores y del otro, los temerosos vencidos. Todos estos asuntos son puestos en la mesa de la reflexión por Barjau, sin concesiones discursivas ni la militancia escepticista hace poco puesta de moda en nuestra historiografía.

El corazón de este análisis está en descubrir las mentalidades de ambos actores, escondidas detrás de las cartas y crónicas, de documentos ya desaparecidos o aún apócrifos elaborados al calor de la lucha por el poder. Mentalidad apenas sugerida en la transcripción de los relatos de los derrotados, en el vocabulario



que calificaba de superstición la manera de ver al mundo de unos —sobre todo de Motecuhzoma— y de poseedores de la verdadera fe iluminadora de los otros. Barjau escribió que el “resultado metódico de no igualar razón con fe religiosa y de tratar de observar simultáneamente las profecías indígenas sobre la llegada de los españoles, como supersticiones, según la perspectiva de la razón científica de corte occidental; y desde el probable paradigma indígena acerca de sus propias creencias religiosas...” El efecto, afirma nuestro autor, está en la doble condición de negar la idolatría pero aprovecharse de ella como realidad factual para los fines militares cortesianos; pero también en la contradicción política que envolvió a Motecuhzoma, entre su fervor a la preminencia del mito del regreso de Quetzalcóatl y el pragmatismo a que lo obligaban las circunstancias. Dejo al lector seguir las pistas y los indicios que señala Barjau. Baste aquí decir que el resultado del manejo de los equívocos y del lenguaje con que se convirtieron en relato histórico hacen pensar en que por mucho tiempo hemos aceptado como valedera

una versión de la Conquista que tiene tintes de conspiración historiográfica aún no bien calibrada.

Los cuatro ensayos finales refieren a temas que son discusión de nuestro presente y particular preocupación de antropólogos e historiadores de esta generación. Los títulos y sus tratamientos discubren el calor de la polémica detrás de su factura primera. En ellos, Luis Barjau, traductor de Ciresse y de sus planteamientos sobre la alteridad, habla de los problemas de la identidad india y de la pertenencia nacional, de la mexicanidad y sus mitos y estereotipos contemporáneos, de conductas y costumbres políticas arraigadas —como el centralismo, de un lado, y la corrupción por el otro— que tienen referentes míticos antiguos. Toca también a la poesía mexicana e indaga sus raíces indias. Temas variados que Barjau coloca a modo de tópicos ineludibles de la antropología de hoy, y que sin duda reflejan al libre pensador inscrito, creo yo, en la extraña postura transicional entre el indigenismo a ultranza y ya en desuso y nuestra aceptación identitaria como nación múltiple, que permea el amanecer del siglo XXI. Inclina al lector hacia la reivindicación de la etnicidad y de las obligaciones profesionales como partes de una misma manera de vivir y de entender nuestra sociedad; hacía la reivindicación de antiguas historias y viejas memorias, pero también hacía la certidumbre de que ahora mismo, en este momento, se construyen nuevos relatos míticos y se ajustan a

necesidades identitarias que, de tan cercanas, nos son invisibles; hacia la certeza de que existen arquetipos —como el caso de la relación de la poesía, la danza y el mito, misma que al mediodía del siglo XX asombró al visionario Artaud cuando quiso entender a los hombres y las topografías de la Tarahumara— que, en sus formas modernas, ya tienen a sus rapsodas anónimos que repetirán y adaptarán nuevos mitos y aventuras legendarias, útiles para los reconocimientos sociales.

Pero, ¿de qué identidad hablamos?, ¿qué geografía la circunscribe? Comencé este ensayo con un ejercicio de la mirada: descubrir un hiato cultural durante un momento de transición en el siglo XVI a través de la relación entre un texto y una imagen que traducían costumbres, creencias calendáricas e historias en “nigromacia” y en un episodio mítico. La búsqueda de esta disrupción es apenas un ejemplo de los muchos que, en otros asuntos, conozco que han movido a Luis Barjau. Baste recordar, si no, su texto sobre los seri, quizá literatura antropológica heterodoxa, o su estudio sobre los migrantes michoacanos a Estados Unidos, y en particular la investigación que coordinó sobre los migrantes de Jaripo a Stockton. Ahora quisiera cerrar con una anécdota moderna, también en un momento de transición. Anécdota azarosa, entre muchas similares que seguramente existen y que son el caldo de cultivo de las nuevas identidades que en este instante se forjan, junto con sus propios mitos cargados de signos.

Esta anécdota parte de un hecho incontrastable: las nuevas migraciones, ahora hacia Estados Unidos —lugar al que ya se extienden las tradiciones culturales mesoamericanas—. Hará poco más de una década, en algún punto de California, una corriente racista arremetió contra los migrantes mexicanos, bajo el pretexto de aplicar la justicia a los ilegales, denominados genéricamente como “hispanos”. La violencia, en este caso, se concretó al incendiar un edificio de departamentos que habitaban familias de “hispanos”. Un periodista, entonces, entrevistó a una de las afectadas, que aceptaba ser “hispana”: se trataba de una joven mixteca, bilingüe. Curiosamente las dos lenguas que esta mujer dominaba eran la materna mixteca y el inglés; casi no hablaba español. Sus vecinos, su mundo inmediato, era y tal vez todavía es de trabajadores de la Mixteca en California. Como ellos, era “hispana” sin español, mexicana de origen, pero culturalmente indígena mesoamericana. Quisiera imaginar cómo sus viejos mitos y su

historia personal se transmiten y se reproducen entre sus hijos, entre sus vecinos, entre los otros mixtecas emigrados, en el duro contexto de la vida en Estados Unidos. Saberlo a cabalidad, encontrar las articulaciones entre la vida cotidiana en Oaxaca y en la California que les tocó atestiguar y sentir a los mixtecos al acabar el siglo XX, la persistencia de patrones culturales antiguos y los adquiridos en el barrio “hispano”, así como tratar de entender el sentido de su impulso hacia la identidad que ya se modela, será tarea de los antropólogos e historiadores de mañana. Labor de aquellos que, al igual que hoy lo hace Luis Barjau, inquieran sobre el origen de las cosas, se pregunten sobre el principio de las palabras.

Alejo Carpentier buscó los sonidos primordiales de la música en su novela *Los pasos perdidos*, matriz del título que hoy se ofrece. El mismo espíritu de asomarse al principio movió a Barjau en *Los pasos perseguidos*, y es de esperar que orientará los pasos de los estudiosos que nos sucederán.

