

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FILOSOFIA
Y
LETRAS

*REVISTA DE LA FACULTAD
DE FILOSOFIA Y LETRAS*

45-46

ENERO-JUNIO

1952

IMPRESA UNIVERSITARIA

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

Rector:

DR. LUIS GARRIDO

Secretario General:

DR. JUAN JOSÉ GONZÁLEZ BUSTAMANTE

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Director:

DR. SAMUEL RAMOS

FILOSOFIA Y LETRAS

REVISTA DE LA FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA
UNIVERSIDAD N. DE MÉXICO

PUBLICACION TRIMESTRAL

DIRECTOR-FUNDADOR:

Eduardo García Máynez

SECRETARIO:

Juan Hernández Luna

Correspondencia y canje a Ribera de San Cosme 71
México, D. F.

Subscripción:

Anual (4 números)

En el país..... \$ 11.00

ExteriorDls. 2.00

Número suelto.... \$ 3.00

Número atrasado 4.00

Sumario

ARTICULOS

	Págs.
José Díaz García	<i>La unificación de los reinos españoles operada por los Reyes Católicos</i> 9
Rogelio Díaz Guerrero	<i>Rasgos y sumaria historia del moderno behavioris- mo norteamericano</i> 59
José Gaos	<i>La lógica jurídica de Eduar- do García Máynez</i> 99
Eduardo García Máynez	<i>Principios ontológicos y on- tológico-jurídicos sobre el hacer y el omitir</i> 125
Eli de Gortari	<i>La filosofía en China</i> 131
Alfonso García Ruiz	<i>Sociogénesis del mexicano</i> 145
Angelina G. de Moreleón	<i>Algunas formas del valor y de la cobardía en el me- xicano</i> 165
Sergio M. Fernández	<i>El inmanentismo del Infer- no de Quevedo</i> 175
Juan Hernández Luna	<i>El filosofar de Samuel Ra- mos sobre lo mexicano</i> 183
Felipe Pardinás Illanes	<i>Ensayo sobre las relaciones entre indeterminación y causalidad</i> 225
Oswaldo Robles	<i>Panorama de la psicología en México. Pasado y pre- sente</i> 239

	Págs.
Francisco Monterde	<i>En torno a Los de abajo, del doctor Mariano Azuela</i> 265
Bernabé Navarro B.	<i>Didáctica de las lenguas clásicas</i> 271
Luis Weckmann	• <i>La Edad Media en la conquista de América</i> 291
Ramón Xirau	<i>A. N. Whitehead: Tres categorías fundamentales</i> 311
Alfonso Zahar Vergara	<i>Dos actitudes escépticas: San Agustín y Descartes</i> 327

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

Isaías Altamirano	<i>El antiguo Oriente.</i> (David George Hogarth.) 333
Ismael Diego Pérez	• <i>Historia de las Indias.</i> (Fray Bartolomé de las Casas.) 336
Joaquín Macgrégor	<i>Endliches und Ewiges Sein.</i> (Edith Stein.) 340
Jesús Montejano Uranga	<i>El mahometismo.</i> (H. A. R. Gibb.) 342
Laura M. de Manzano	<i>La X en la frente.</i> (Alfonso Reyes.) 345
Fernando Salmerón	<i>El perfil del hombre y la cultura en México.</i> (Samuel Ramos.) 349
Fernando Salmerón	<i>Conciencia y posibilidad del mexicano.</i> (Leopoldo Zea.) 353
Pedro Rojas Rodríguez	<i>El arte religioso del siglo XII al XVIII.</i> (Emile Mâle.) 356
Luis Weckmann	<i>Una desorientación occidental.</i> (Eduardo Espinosa y Prieto.) 364
Jesús Zamarrípa Gaitán	<i>Ricardo Wagner.</i> (W. H. Hadow.) 369
J. H. Luna	<i>Noticias de la Facultad de Filosofía y Letras</i> 375
Publicaciones recibidas 381
Registro de revistas 382

SOCIOGENESIS DEL MEXICANO

El indígena mexicano de la época anterior a la conquista ha dejado testimonio de haber vivido con sentido propio su circunstancia cósmica, su cultura y su historia, y de haber intuído y aun en parte definido su ser y su mundo peculiares. Pero la conquista europea fué un impacto lo suficientemente profundo para producir el desquiciamiento del mundo indígena. Desde entonces, el indio sólo en escaso número sobrevivió separadamente como ser psíquico, racial y cultural, al margen del desarrollo de la colonia y de México independiente. Después de la conquista *el indio y lo indio* entraron a formar parte del germen de lo mexicano, sea como factor económico y social, sea como factor racial y cultural del mestizaje, o simplemente como elemento de la circunstancia vivida por sujetos de distinta estructura psicológica y con diferente destino histórico.

Lo mexicano propiamente dicho, comenzó a existir y desarrollarse durante la colonia. Dado el momento histórico de la cultura y la sociedad occidentales, el español, de mentalidad medieval, intentó reproducir el sistema feudal en América, pero fué arrastrado por tendencias más poderosas, de reciente nacimiento, a desarrollar la estructuración de una sociedad capitalista —por el tipo de relaciones de propiedad y de trabajo— aunque con ciertas modalidades especiales. La más importante de ellas, entrecruzada con el sistema de relaciones económicas, fué su composición étnico-cultural, es decir, una superestructura fundada en conceptos de cultura objetiva —como el tipo de costumbres— y subjetiva —como la vivencia religiosa— y en distinciones raciales.

El contacto del indígena con el español produjo, por una parte, seres nuevos, desde el punto de vista biopsicológico: los mestizos, y, por otra, la cultura mestiza, en sentido objetivo —mezcla de técnicas, actitudes, conceptos— que fué recubriendo por igual poco a poco, lo mismo a los indios

que a los mestizos, criollos o europeos. Era también común a estos grupos étnicos el paisaje, la tierra. Ambos elementos ejercían su influencia sobre los tipos de hombres asemejándolos paulatinamente en varios aspectos, pero adquirirían diferente sentido según eran vividos por cada uno de ellos.

El indio mestizado, en cierta forma marginal al proceso fundamental de la cultura y de la sociedad coloniales, conservó invariable su estructura psíquica y con ello su peculiar manera de concebir y sentir los elementos objetivos de su circunstancia. Pero hay que hacer algunas distinciones. El indio que vivía independiente, conservó cierta lozanía de vida, equilibrio social y psicológico y una mayor pureza racial, mental y cultural. El sometido, o desarraigado y deambulante, en cambio, llegó a degradarse hasta perder su significación humana y convertirse en el detritus de las grandes concentraciones de población.

El mestizo reproducía física y anímicamente, a veces los caracteres del indígena, a veces los del español. Su cultura externa dependía de que quedase incorporado al grupo indio o al grupo criollo o europeo, o de su libertad estamental, que no le salvaba, por otra parte, de quedar sometido en lo económico y social al español o al criollo. Era pues social y culturalmente un elemento fluctuante y desde el punto de vista psicológico un atípico. Tanto más cuanto que la presión del medio en que se moldeaba contradecía o favorecía su equilibrio psicológico, y originaba una gama heterogénea de tipos que iban desde el mestizo eclesiástico o letrado hasta el mestizo proletarizado de los obrajes y el mestizo-plebe de las grandes ciudades, y desde el mestizo-administrador hasta el mestizo-peón de las haciendas, o el mestizo-indio de las comunidades indígenas. Sin embargo, una estructura biopsicológica podría considerarse les era general, por el impacto de la sangre india y sus manifestaciones psíquicas imborrables, y por la constante de sus complejos, nacidos al quedar aprisionados entre el subsuelo indio y la estructura de la clase dominante criollo-europea, y no tener, por consiguiente, estabilidad ni seguridad sociales.

El que podríamos llamar mestizo colonial fué un ser, desde el punto de vista social explotado, desde el punto de vista psicológico oprimido, y desde el punto de vista ontológico irrealizado, incapacitado por su situación e incapaz por su ser de asimilarse la totalidad de la cultura mestiza como un mundo propio, o de otra forma dicho, inferior todavía al requerimiento histórico de la cultura mexicana que venía formándose. Careció de bases objetivas para tomar conciencia de su ser peculiar. Creó, sin embargo,

cultura mestiza, aportando nuevos elementos a lo mexicano. Vivió su oficio cotidiano trunco de pasado y de porvenir. Y fué solamente como la voz del profeta la anunciación de un destino que llegaría más tarde.

Ser en posesión anímica de lo cultural e histórico propio, el indio fué destruído por la conquista. Nuevo ser, envuelto en *lo mexicano* ya existente, pero insuficiente para interpretar y realizar un destino histórico, el mestizo colonial anticipó solamente un bosquejo del ser mexicano por venir.

Más cabal realización histórica tuvo la ontología del criollo de la sociedad colonial. Sus condiciones de existencia ante todo, y correlativamente su libre vida subjetiva y su libre expresión psicológica, permiten explicarlo en lo esencial.

Por el solo hecho de serlo, la sociedad hispanoamericana diferenció a todos y cada uno de sus componentes respecto de los que les habían dado origen. Ni el "indio latinado", ni el "español indiano" eran ya iguales a sus ancestros, aun cuando conservasen inmutable su fondo anímico. La adopción de la cultura objetiva ambiente era ya un rasgo diferenciador. De ahí el nombre. En alguna proporción, el espíritu mismo, en sus capas profundas, cambiaba, según podría mostrarse mediante analíticos detalles. Sin embargo, decíamos, sus tipos permanecieron casi inmodificados.

Los verdaderos hijos de aquella sociedad fueron el mestizo y el criollo, porque su realidad ontológica fué producto de la interacción de los factores particulares: la tierra, la convivencia, la raza, las circunstancias económicas y la posición social, la psicología y la cultura. Entre ambos existió aproximadamente la misma diferencia que entre los hijos de la carne y los hijos del amor, entre los hijos legítimos y los hijos no reconocidos, expresiones que uso en un sentido figurado porque no estoy de acuerdo en relacionar directamente el hecho social con la situación jurídica. Por su estructura de propiedad y poder y por su mentalidad racista, la sociedad novohispánica, madre común, colocó en diferentes posiciones a sus dos clases de hijos, el mestizo desheredado y oprimido y el criollo libre y privilegiado.

El criollo heredó el poder social de sus padres españoles. Por varias generaciones vivió mezclado familiarmente a ellos, usufructuando su riqueza hasta el punto de poder dedicar su vida a menesteres no económicos. Más tarde perdió toda liga directa con los españoles y se reprodujo en

línea propia. Con esta independencia filogenética se correspondió su independencia económica. A base de la herencia paterna de las primeras generaciones constituyó su propio patrimonio y lo amplió después hasta dominar una parte de las fuerzas de producción de aquella sociedad, la tierra y la mano de obra india, mestiza, negra y mulata. Esto puso a un núcleo criollo frente a frente del español, el otro grupo dominador, y frente a frente de la administración colonial, que se formaba con cuantiosos bienes realengos y rentas públicas. La Iglesia reproducía la división de la sociedad. El criollo fué, generalmente, eliminado de los monopolios del comercio, la industria y la finanza; su destino quedó más bien unido a la tierra y la explotación directa del indio. Habiendo encontrado esta salida, que estaba implícita en el desenvolvimiento filogenético, económico y social del régimen español, el criollo, como clase, no fué un explotado, sino un explotador rival del español y del rey que a éste protegía. La liga del criollo con el desarrollo autónomo de la colonia no podía ser más clara ni más íntima. Las fuerzas motrices de la sociedad en la que ocupaba un lugar de dominación de los elementos sociales y de oposición ante el español, lo tenían señalado como su representante histórico.

Aún más porque en correspondencia con la dinámica social se hablaba su libre desenvolvimiento psicológico y cultural, efecto y a la vez causa de su realización histórica. Desde el punto de vista social, el criollo no padecía traumas psíquicos contrarios a su desarrollo, sino al contrario, reacciones que le servían de estímulo. El sentimiento de rivalidad que sufría frente al español, lo mantenía saludablemente tenso y alerta. Y el complejo de inferioridad, con levedad le inducía a la sublimación en el esfuerzo económico y cultural.

Lo que en el indio era círculo de silencio y soledad, y en el mestizo doblez, cinismo, hipocresía, servilismo, frustrado gesto, en el criollo era señorío, descreción, equilibrio y espera. Si no un optimista siempre, podría decirse que fué un constante esperanzado. Y desde el ángulo de vista de los valores, a veces no conocer España y contrapuestamente el vivir la facilidad o el esfuerzo cotidiano, sentir la caricia del paisaje y el cálido amor criollo, indio o mulato, le ligaba con máxima fuerza a la tierra mexicana. Ir a España a compararse con los inmigrantes, servía de confirmación a la vivencia entrañable. El temperamento psicológico podía ser prototípico del de sus ascendientes españoles, o parcialmente doblegado

por gotas de sangre o clima ambiente; los seres y cosas queridos eran siempre los de este mundo. Mundo podría llamársele porque eran unos y distintos la tierra y sus atributos, la sociedad que en ella vivía, las costumbres aprendidas, las atenciones de la mente, los sucesos de la historia en el cercano escenario, y unos y distintos en fin los rasgos de la realidad circundante, penetrantes del alma. El criollo fué ya así otro ser, diferente del español, aunque física o psicológicamente se le pareciera. Y tanto más cuanto que compartía con el indio, con el mestizo y el mulato un destino y una cultura comunes, que enriquecía con sus aportaciones y que vivía como animado puente entre lo europeo y lo mexicano, confundiéndolos a su modo con su propio sino.

De la conciencia intuitiva de su ser y su papel histórico derivó el criollo profundo interés por la cultura humanista. El humanismo fué el medio más alto de análisis y de expresión espiritual que cupo al criollo alcanzar en su existencia, un elemento de la cultura española y universal que supo aprovechar para dar sentido a su circunstancia. No doy a esta interpretación valor pragmático. Quiero decir que, habiéndola asimilado, encontró en ella conceptos y principios adecuados para expresar, al menos, los temas, visiones y sentimientos de su mundo propio.

La cultura humanista española tuvo en América ocasión de una especie de renacimiento. Amalgamada íntimamente con la tradición teológica católica de los siglos xv y xvi, introdujo al lado de la dominación, a veces bárbara de los conquistadores, el problema crítico moral de la conciencia, de los títulos de la conquista, de los derechos de guerra y esclavitud, del tratamiento y naturaleza de los indios, del lícito rescate, de la organización cristiana y recto ejercicio de la autoridad, de la legislación protectora, etc., etc. La conversión evangélica dió a la colonización el sentido de un "segundo apostolado". De esta preocupación religiosa surge el indigenismo como actitud de estudio. Su fin estriba en alcanzar la comprensión íntima de la cultura autóctona para destruir sus formas infieles demoníacas o conciliar respetuosamente las que no fuesen opuestas al dogma del humanismo cristiano. De esta manera quedó enmarcada y asegurada, aunque no realizada, la consideración humana del indio. Obsérvese que el planteamiento del problema, referido al indigena americano, es esencialmente religioso y trascendente. Aunque comprendía, como es natural, implicaciones de tipo antropológico, social y jurídico, no surgía de la experiencia, sino del dictado de la común naturaleza espi-

ritual que todo hombre posee por ser criatura de Dios. Es decir, era un humanismo teológico-trascendental.

Su sentido histórico puede decirse que fué el de un supremo esfuerzo de la cultura occidental, singularmente representada en España, por comprender desde su punto de partida más alto, una humanidad ajena.

Frente a tales dos rasgos principales del humanismo que los españoles aplicaron al indio, el criollo le imprimió un sello de secularización, de empirismo, y lo aplicó a definir y expresar su ser y su circunstancia y valorar en forma positiva sus cualidades. Hizo algo así como una revolución egocéntrica en la que la cultura indígena misma quedó bajo la perspectiva de lo peculiar criollo. Ello es patente desde el siglo xvi, desde la época en que Cervantes de Salazar y Balbuena mostraban las excelencias de México, de su belleza física y su calidad científica y literaria, y la capacidad indudable de sus naturales. Alfonso Reyes ha subrayado esta "precocidad del mexicano", al comentar los conocidos sonetos anónimos del "resquemor criollo", que oponen a la rudeza del "arribista" español el señorío del indiano, o afirman en nombre de éste las grandezas de América.

Mucho más clara es esta reducción immanentista del humanismo que hacen los criollos en los siglos xvii y xviii, a medida que se introducen y practican en Nueva España los progresos científicos de Europa, y a compás que crece la preponderancia demográfica y el poder social de aquéllos. Baste citar a Sigüenza y Góngora y Sor Juana. Pero quiero detenerme un poco más en el análisis de algunos aspectos del siglo xviii, en que culmina por así decir la correlación del humanismo con la historia social de los criollos, que con ayuda de otros factores, plasmó entonces entre la realidad y la idea, entre la personalidad psicofísica y cultural, y la autonomía política, el primer esbozo de una patria mexicana.

No es un hecho fortuito que hayan sido jesuitas criollos los que de manera principal destacaron en las actividades literarias, científicas y filosóficas más altas de aquel siglo. La extraversión cosmopolita característica de la orden y su sentido de modernidad, por una parte; y su vocación a la acción y su arraigo en la vida de relación hispanomexicana, por la otra, bastarían para explicarlo, de no considerarse escuetamente su origen americano. La obra misional de los jesuitas en México hubiese tenido una trascendencia enorme en nuestra historia, de no haber sido truncada por su expulsión. Habría cambiado incluso en forma radical el sentido de

nuestra independencia y de nuestra vida nacional. Lógico derivado de su espíritu era su máximo interés cultural por lo mexicano, que desde Acosta en el siglo xvi formulara su original punto de vista. Tampoco es mero accidente el hecho de que con ellos adquiriera la historiografía un rango y un sentido muy diferentes de los que hasta entonces tuvo.

En efecto, en tres agrupamientos fundamentales me parece que podrían clasificarse las obras históricas de los siglos xvi y xvii: en primer lugar, los historiadores de la conquista —entre los que figurarían criollos como Suárez de Peralta y Dorantes de Carranza, que si bien rectifican juicios perjudiciales a su casta, siguen no obstante el modelo de los cronistas españoles—; los historiadores de la cultura indígena —entre los que hay españoles, indios, mestizos y criollos, todos formados en el punto de vista europeo—, y, por último, los cronistas de las órdenes religiosas. Diluido en las minuciosas narraciones y juicios de los historiadores del primer grupo, pero absolutamente claro y predominante en los de los otros dos, se revela el criterio providencialista, escolástico, en virtud de cuya influencia resultan deformados los hechos e interpretaciones contenidos en sus crónicas e historias. Privaba entre ellos el interés de demostrar la validez del argumento evangélico, según el cual la historia indígena, el descubrimiento, la conquista y la colonización —sus principales temas— tienen el sentido de una lucha entre Cristo, el verdadero Dios, y el demonio, imbuído ancestralmente en el alma indígena. Resulta claro que este modo historiográfico estaba implícito en la profesión del humanismo trascendentalista que dominó la primera etapa de la cultura novohispana, el cual, en síntesis, no era sino el punto de vista europeo.

Al secularizarse ese humanismo por la interpretación criolla, se secularizó con él la historia. Los máximos representantes de esta disciplina en el dieciocho, Clavijero y Cavo, son un acabado ejemplo de ello. Su método y su criterio de interpretación b́asanse, según es sabido, en el principio de la verdad y de la idea demostrada, que los lleva a un afán probatorio inaudito y a una revisión y autocrítica constantes. Ciertamente no deja de aparecer en ellos el reconocimiento de la intervención divina y el plan providencialista de la historia, pero está en sus obras relegado a segundo término y subordinado a la interpretación que pretenden obtener del material mismo con que han ilustrado sus conocimientos, a cuya validez objetiva sujetan el sentido del argumento evangélico ampliándolo

a abarcar las formas humanas indígenas, que no por ser distintas son menos valiosas, y tan respetables como las de los europeos. ¿No es, acaso, que en su ser y circunstancia han encontrado que la historia de México tiene ya entonces un sentido propio inmanente que no es conveniente subordinar a planes preconcebidos porque la historia cumple mejor de esta manera su función en la cultura, en la comprensión del pasado y la preparación del porvenir? ¿Y a su vez, no es esta apreciación resultado de las sensaciones existenciales del criollo que está ya, después de casi tres siglos, ante su historia, con un pasado, un presente y un futuro, que a él llegan y de él parten? El hecho mismo de que la historia, una historia de interpretación secular, fuese la forma culminante de la cultura humanista del dieciocho mexicano, es un dato que por su naturaleza muestra su relación íntima con el desarrollo social del criollo a través del tiempo, aunque también, según como ya lo han observado los historiadores de la filosofía, con la introducción de la filosofía experimental y de la ilustración. En todo caso esto último sería un elemento más de la plasmación criolla, que naturalmente supone a esta clase actuante, que la desarrolló.

Si se quiere precisar, por otra parte, el grado de concreción ideológica y política que ya entonces alcanza la ontología criolla en la cultura, y particularmente en su concepción de la historia, basta analizar los capítulos que Andrés Cavo dedica a la reseña de lo que él mismo llama "yugo de los españoles", y sus reiterados juicios acerca de la responsabilidad histórica de los conquistadores y colonos de ese origen, considerados como enemigos de los americanos.

Tenemos, pues, que, de los componentes étnico-culturales de la sociedad colonial, excepto el español que se conservó tal y que no podía ver en la historia de la colonia sino una parcela de la suya nacional, el único de quien se puede asegurar que tenía conciencia histórica, es decir, conciencia de su propio destino, era el criollo. El indio la había perdido destruída por la conquista, y naufragada al caer en manos de sus dominadores. El mestizo no la alcanzaba todavía por existir aún sólo como clase no poseedora, excluída de la alta cultura, sin manifiesto destino.

Cabe entonces preguntarse si el criollo colonial por todo lo dicho es el que debe considerarse como el mexicano de entonces. Nuestra respuesta es que no, porque no obstante su realización como clase y su conciencia de tal, no obstante su plasmación cultural, el criollo fué, tam-

bién, sólo anticipo del mexicano, pero no el mexicano mismo cuya existencia ha debido requerir precisamente la destrucción del indio, del mestizo, del criollo y del español, tales como eran en la época colonial, es decir, tales como los produjo la sociedad novohispana.

Para reponer las bases claras de este problema debemos repetir lo que hemos dicho al principio, que la colonización española sobre el territorio de México creó una sociedad capitalista con modalidades especiales, de las que la más importante fué su superestructura étnico-cultural. Quiere esto decir que subyacentes a la conciencia política, jurídica y social, actuaban en cada uno de los estamentos-clases de aquella sociedad, formas de conciencia de raza y de clase, que deberían ser destruídas para que adviniese el mexicano, con su conciencia nacional. Lo cual no significa otra cosa sino que en su historia dialéctica estaban en germen varias necesarias revoluciones.

Antes de hablar de ellas, quiero tratar de un aspecto complementario. Por el cálculo de Navarro y Noriega, rectificado según nuevos datos por Mendizábal, sabemos que a principios del siglo XIX había en la Nueva España 5.837,100 habitantes, de los que 70,000 solamente eran españoles, 3.100,000 indios, 10,000 negros puros, 1.245,000 criollos, y 1.412,000 mestizos, tanto de indios como de negros. Esto muestra que, no obstante las ideas racistas imbuidas en la conciencia de cada estamento, el mestizaje continuaba sin interrupción. Por reconocer la importancia de este fenómeno es que me he abstenido de usar el viejo término de "castas" con que de antiguo, sin una crítica fundamental, se pretendía describir la composición de la sociedad colonial, sin tampoco darle todo su valor a la comprobación de que el tipo de relaciones de trabajo y propiedad en ella fué capitalista, llegando a distribuir la población en clases, o más bien estamentos-clases, pero no, ni mucho menos, en castas.

Por otra parte, es también un hecho de fundamental importancia el desarrollo de la cultura mestiza, en sentido objetivo, que adquiriendo poco a poco mayor influjo sobre lo subjetivo de todos los grupos que la vivían, fué transformando lentamente su carácter y preparando su comunicación espiritual. Antes de la independencia, la generalización de estas vivencias relacionadas con la cultura externa ambiente, no parecen haber sido lo suficientemente transformadoras como para romper las fuertes barreras psicológicas que separaban los estamentos. Una de las más importantes de éstas, aparte de las básicas ya señaladas, fué la religiosa,

implícita en el concepto cultural que unos grupos tenían respecto de otros, sobre todo al principio, antes de ser más completa la cristianización.

Dicho esto volvamos a reanudar el curso de nuestras ideas.

El sentido de una revolución estriba en los cambios reales que se producen en la situación relacional o en la actitud conciencial de los componentes de una sociedad. En ambos aspectos, la revolución de independencia de México produjo alteraciones fundamentales. Fué, por una parte, la liquidación económico-política del régimen español, consumada por los criollos y, por otra, la irrupción social y política de los mestizos, y el principio de su liberación psicológica.

Es de lo más esencial tener una idea clara de la situación del grupo criollo en el siglo XVIII, como parte integrante de la clase dominadora. Por lo que es posible fijar hasta hoy, puede decirse que participaba al mismo tiempo de alta y baja condición. Es decir, que una parte de él estaba y estuvo siempre en posesión de una fracción del poder social en relación, sobre todo, con la tierra y el indio de trabajo, particularmente en ciertas regiones del país, en tanto que la otra vivía en las ciudades como clase media, aspirante, por lo mismo a su elevación económica y social. Este último grupo pugnaba claramente y de manera particular desde los Ayuntamientos, por aprovechar toda coyuntura política como medio de acceso a la gran riqueza. El otro buscaba reivindicar el valor de la agricultura y su plena libertad y, en lo posible, la libertad de toda actividad económica; porque el peso y la ruina le venían de la mesta, de las limitaciones del cultivo, del monopolio del comercio y la política fiscal. Esta posición del criollo implicaba, en lo político, anhelo de igualdad y libertad generales, pero en forma concreta aludía a los privilegios del español y a la férula del Estado. La batalla tenía que ser dada desde aquellos reductos contra estos obstáculos. Y así fué iniciada en 1808 y terminada con bastante congruencia en 1821.

Pero las verdaderas revoluciones tienen por condición que nunca concluyen como se inician, es decir, que durante su transcurso se les adhieren fuerzas y realidades que operan como modificantes, cuando no como rotundas negaciones de su propósito original. Las adherencias de la revolución de independencia fueron mucho más trascendentales que las pudo haber previsto la mente más aguda de sus contemporáneos, incluso sus propios líderes. Mora nos ha explicado con gran lucidez el estado del movimiento después de su inicio "por arriba" en 1808. Cuando los

criollos palparon la decisión de los peninsulares para resistir a muerte el embate de sus enemigos, llegaron a la convicción de tener que recurrir a la sublevación de todo el pueblo, incluso los indígenas. Se originó un movimiento subterráneo que ya en Valladolid, en 1809, había decidido hacer suyas las reivindicaciones de los bajos estamentos, especialmente de los indios que arropaban por tradición en su corazón el dolor de su derrota. Por una especie de medida táctica, pues, se removieron los más bajos fondos de la sociedad hasta el punto de haber estado el movimiento en peligro de convertirse en una "guerra de Castas", según lo calificara Morelos, que legisló contra ella. La revolución emergió como se levanta la marea. Hidalgo se angustió de sus efectos diciéndola incontenible, y el mismo Iturbide no pudo eludir la presencia de un pueblo más complejo y más grande. Se produjo la unión simbólica de Iguala, y sólo así pudo reanudar la revolución lo más importante de su primitivo proyecto. En el camino se había hechado al indio por la borda, o casi, pero no se había podido eludir, en cambio, la presencia de los mestizos.

La razón fundamental de este cambio inevitable fué el hecho de haberse difundido las ideas democrático-liberales, de procedencia inglesa y francesa, entre todas las capas de la población, con mucha anterioridad al planteamiento político de la autonomía criolla, dando tiempo a que fuesen pensadas y desarrolladas en todas sus consecuencias. Teóricamente incluían la igualdad y libertad de todos los hombres, sin distinción de razas. Aplicadas a la situación de Nueva España tanto querían decir la igualdad y libertad de los criollos ante los españoles cuanto la de los indios, mulatos y mestizos ante éstos y aquéllos. Sin embargo, no era posible que produjesen en poco tiempo un trastorno ideológico general; las ideas están siempre contrastadas por la realidad y necesitan de un principio activo para ponerse en movimiento. En el caso que nos ocupa apenas si tenían un leve apoyo en la organización y la dinámica sociales. Por el camino de la eficiencia profesional, único a su alcance, una mínima cantidad de mestizos habían alcanzado puestos de importancia especialmente en la iglesia, donde la discriminación debía tener lógicos atenuantes, y en los negocios de administración privada y pública. Las ideas liberales no les eran desconocidas; ellas les servían para hacerse la noción de ciertos derechos a la igualdad y libertad, que, a partir de su situación, generalizaban mentalmente contra españoles y criollos. Y éstos, y aun ciertos españoles reformistas, bajo el influjo de las ideas y los

contrastes, no podían menos que reconocer la validez del argumento. Así se produjeron varios proyectos de reforma —como los de Severo Maldonado y Abad y Queipo— en los que la incorporación de los mestizos a una vida económica y política más amplia era recomendada como saludable.

Ya en estas condiciones, al estallar la revolución insurgente era suficientemente claro que la mayoría de los mestizos, no encontrándose bajo el poder directo de españoles, tomaría el partido de los criollos, porque al definirse las filiaciones, aquéllos adoptarían la negación de las ideas liberales condenándolas como *engendros del deísmo y el ateísmo*. El curso de la revolución dió toda su efectividad histórica a la participación de los mestizos. A su final los encontramos actuando ya como hombres, que sin poder económico todavía, habían de formar con los criollos de su misma condición y, por lo tanto, de sus mismas ideas, el grueso del partido radical por una *revolución completa que produjese un pueblo diferente*.

El cambio no era sólo político. Al sentir o captar en forma intuitiva el mestizo su nueva situación de mayor libertad, que la revolución había producido, se comenzó a gestar en su alma una transformación correlativa que podría compararse con la de un líquido represado al que de pronto quitasen los muros de contención. Es decir, una liberación. Debemos considerar, sin embargo, que el fenómeno no fué ni mucho menos de súbito general, como no fué general a todo el estamento mestizo la liberación real ni el sentimiento de ella. Más bien debemos pensar que solamente se produjeron las bases de una posibilidad que poco a poco se ha venido objetivando, desde entonces, y que francamente no llega a ser general sino ahora, después del jalón final de la Revolución de 1910

Me parece oportuno, sin embargo, mostrar algunas consecuencias del cambio psicológico de los mestizos, que son patentes en algunos individuos, desde la época de la Independencia.

El racismo de la sociedad colonial tenía por base la filiación colorida y la cultural, pero era aplicado a partir de la posición económica. Así, tanto el español como el criollo, independientemente de la actitud teórica que adoptaban la legislación y la doctrina humanista, despreciaban al indio y al mestizo, salvo excepciones de interés económico. Los mestizos asimilados a los criollos o a los europeos, despreciaban al mestizo pobre y al indio. De esta manera podemos decir que, diferenciados por el senti-

miento racial, compartido en cierta *forma recíproca*, había dos grupos en la sociedad colonial, en uno de los cuales estarían confundidos los indios y la mayoría de los mestizos, y en otro los criollos y los españoles. Por lo general, pues, el mestizo sufría, más que vivía el racismo.

El cambio originado por la liberación de la Independencia consiste en la posibilidad generalizada de que el mestizo adquiriera posición económica y ascienda en la escala de la cultura y la distinción sociales. A compás que esto se va realizando, se generaliza entre los de su grupo el sentimiento racial contra el indio, quien por efecto de su eliminación política y cultural y su inadaptada condición, es el que va quedando resagado en las haciendas de los criollos como peón, o depauperado en las urbes como obrero y criado. El racismo mestizo, aplicado desde las posiciones económicas de éste, acaba por llamar "indios" y despreciar a sus propios congéneres, sin más base que su bajeza económica.

Los otros complejos del mestizo, que actuaban como respuesta de su conciencia al medio de opresión en que vivía durante la *Colonia*, han venido paulatinamente perdiéndose, a medida que su grupo se mezcla con los demás elementos de la sociedad, indios, criollos y europeos inmigrantes de varias razas y nacionalidades, y como consecuencia también de su accesión a la riqueza y al poder político.

Empero, todavía hoy, los tipos de su condición que no logran el encumbramiento y la aculturación, conservan aún las profundas huellas del trauma psíquico que les había producido el régimen colonial, tanto más cuanto que coincide en lo objetivo con la perpetuación y a veces con el agravamiento de su situación económica, y con el efecto que pueden ejercer en su psicología los contrastes con el extranjero domiciliado o con el turista, especialmente si son de los que a su vez los desprecian. Si consideramos que esta situación no es tan reciente, sino que por lo menos data de la época porfirista, podemos concluir que un nuevo tipo de mestizo colonial en lo psicológico se ha producido, al entroncarse el capitalismo nacional con el extranjero y al sustituirse el sistema colonial europeo con el americano.

Pero volvamos a los efectos de la Revolución de Independencia que ahora trataremos de analizar en forma más general, con el objeto de anotar sus repercusiones sobre la conciencia histórica de los mexicanos.

Poco se ha pensado en lo que significó la independencia como un movimiento que destruyó nada menos que la fase más adelantada del ca-

pitalismo colonial hispanoamericano. A través de los tres siglos de dominación, los españoles usufructuaron y fomentaron en su provecho la minería, la industria y el comercio interior y exterior. Es evidente que a principios del siglo XIX se estaban alcanzando en Nueva España altos niveles de la actividad económica y de la aplicación técnica, como lo muestra la historia estadística y particularmente el cuadro estudiado por Humboldt. Se había llegado a legislar la libertad comercial y conceder más amplios términos a la industria y el mejoramiento de la minería. La *envestida* revolucionaria desarticuló el enmallado social, técnico y psicológico que sostenía aquel régimen económico, y todo vino a tierra. Aun la agricultura, que los criollos en parte detentaban, quedando aislada del exterior y en gran parte incomunicada en el interior respecto de sus mercados, debió estrechar sus giros y disminuir sus frutos. Se produjo un verdadero colapso que, complicado con la desorganización político-administrativa, determinó las condiciones de vida nacional en un período que llega hasta la guerra de Reforma, verdadero trance de agonía en que si no supiésemos el final, cabía dudar si México iba a nacer viable o morir en el acto mismo de su alumbramiento.

El único posible dato optimista era el grito de victoria que todavía resonara en Tampico, cuando el general Santa Anna removió el viejo sentimiento antiespañol, y también, quizás, el que resonaba dentro del claustro del Congreso Constituyente, del cual uno tiene la impresión, de que estuvo reunido hasta 1857, debatiendo sobre la organización institucional mientras el ejército, en que formaba la mitad del pueblo, luchaba en los campos, en las ciudades y en las calles por apoderarse de la especie de cascarón vacío del triunfo, y mientras las minorías pugnaban en las asociaciones secretas por favorecer los negocios de una u otra de las naciones extranjeras, para invertir política o dinero y asegurar el triunfo verdadero para el porvenir.

La única cosa estable del sistema nacional parecía ser el campo, donde el terrateniente criollo había permanecido o había vuelto para convivir con sus peones indios acasillados, nuevos siervos de la gleba. Ahí, desde el siglo XVIII hasta 1917, vivió el que todavía hoy se oye llamar "México eterno", porque así pareció ser de inalterado e inmóvil. Verdadera institución quiste fué por todo ese tiempo el régimen rural del país, en el que por una especie de contracción anacrónica se reprodujo el feudalismo tal como no había existido antes en México, ni durante los siglos clásicos

de la *Colonia*. Vivió ese régimen como a espaldas de nuestra Historia, sin más relación que la económica, mediante la que a cambio de sus frutos daban las desorganizadas ciudades su dinero al "patrón" hacendado para que éste viajase, o viviese ocioso acreciendo sus tierras, vistiéndolo el deslumbrante traje charro, y disponiendo de la vida y honra de sus gentes, mientras éstas pagaban su eterna deuda de sembrar y cosechar para el amo. Durante mucho tiempo después de la Independencia éste era el único o casi el único México sobreviviente de cuyo primitivo espectáculo saltaba la mente de muchos hombres a los últimos tiempos de la *Colonia*, del esplendor minero, de las enormes ferias y los lujos de Oriente y Occidente, tanto más cuanto la visión de los diques muertos y las ciudades fantasmas contraían el ánimo y lanzaban la angustiosa pregunta del porvenir: ¿a dónde vamos?

A esta interrogación cuasi filosófica no respondían ni medianamente, ninguna de las clases del pueblo: ni los ejércitos de criollos, mestizos indios, ni los flamantes diputados nacionales de todo origen, pero libres y cotidianamente deliberantes; ni los terratenientes criollos, ni nadie en verdad. Sólo la intuición, sólo el sentimiento, sólo la esperanza, que el extranjero mata primero y en el mexicano muere al último.

No es inexplicable que de este anhelo de la respuesta, surja la pregunta historiográfica. Ni es pues un enigma sin solución el que por aquellos años de crisis hubiesen surgido las más grandes interrogantes que la conciencia histórica de México se haya hecho alguna vez, que eso y no otra cosa son las obras de Bustamante, de Zavala, de Mora y de Alamán. Preguntas a las que cada uno contestó a su manera, según ya actuaban en ellos, las utopías del pasado o del porvenir, que los llevaban a ver en la reciente Independencia, el principio del caos cuya salida visible era otra sujeción, o el principio del orden, que la realidad flagrante negaba rotundamente, y que la idea sólo era capaz de explicar como un grande anhelo. Con grandes, con enormes lámparas se buscaban *el mexicano* y *lo mexicano*, pero ellos no existían sino en fracciones separadas, cada una representante de algún aspecto y de alguna realidad, pero inconexas entre sí, sin poder dar el espectáculo de un pueblo viviente de una cultura común, y con un ser propio expresable o definible.

Hablo en esta forma porque quiero dar aproximadamente la impresión que me he hecho de lo que es en realidad el México de la primera mitad del siglo XIX. Ni el conservadurismo, ni menos el liberalismo po-

dían dar base efectiva a una conciencia histórica. Aisladamente, algunos conservadores veían con claridad el pasado y lo añoraban, pero enmudecían ante el futuro. Los otros, los liberales, aunque realizaban el pasado y hablaban con fe y entusiasmo del futuro, describían éste tan utópico, tan abstractamente, que no era posible, como no es posible encontrarle relación con la realidad.

El pueblo mismo, deshecho y culturalmente extraño a los medios de expresión, menos todavía daba por sí mismo testimonio de su ser. Ninguna clase o grupo sabían ni concebían continuidad, ni aun oposición, entre pasado y porvenir. Y su literatura, que adquiere hoy inapreciable valor para el conocimiento del mexicano, era sólo un enfoque actualizado de los tipos, pero sin la menor proyección temporal. Podríamos pues concluir, que en esta época no existía una conciencia real del mexicano como pueblo, y que la conciencia individual sólo existía en función de una parte de la realidad o de la utopía.

Solamente quizás existía ya en el ser del mexicano, en el instinto de supervivencia. Se aferraba a la porción de su realidad y su verdad. Trabajaba aisladamente por sobrevivir, y esto era hacer sobrevivir una parte de México; así, en especial, el político. Por todo ello, más bien parecía que *lo mexicano* y *el mexicano* eran cosas que debían forjarse, que debían martillarse. Y eso hicieron el indio Benito Juárez y el mestizo Porfirio Díaz. De aquella época, tal vez, quedó del "laberinto de la soledad" la huella imborrable. Soledad del indio, soledad del criollo, y soledad del mestizo, a quienes la patria sensible no cobijaba.

Sólo a partir de Juárez, antes y después del 67, comienza a articularse el Estado, y con el Estado, la nueva sociedad mexicana. La base de aquél habían de ser las utópicas ideas liberales, la copia de Constituciones extranjeras. La base de ésta el fomento del industrialismo mediante la alianza del capitalismo nacional con el extranjero. La marcha del pueblo fué puesta en movimiento entre las vicisitudes de la lucha por las inversiones de tal o cual país y tal o cual régimen político que las favorecía. La guerra del 47 encontró todavía al mexicano fraccionado, pero las de Reforma y contra los franceses, ya sugieren una decisión tomada. Y con Porfirio Díaz damos el primer espectáculo organizado, así haya sido un tanto a fuerzas. De rechazo se intensifica el que más tarde vino a llamarse "problema de la tierra", por la expropiación de la iglesia, cuyas propiedades raíces pasan a acrecentar la de los ricos latifundistas criollos

o la de influyentes mestizos que se convierten en tales. Correlativamente a todo esto comienza a rehacerse la conciencia histórica nacional, sobre las bases reales que son la reestructuración económica y la dictadura política. El positivismo difunde sus ideas de orden y progreso y se formulan obras históricas que desarrollan su enfoque y su plan, como las de Orozco y Berra, García Icazbalceta, Sierra, Riva Palacio, Payno y Bulnes. Se aplican especialmente a la Independencia y a la época anterior de anarquía, para relevar por contraste la edificante actualidad, y los aspectos políticos que como martillazos forjaron el mexicano durante el XIX.

La estructura económica polariza y simplifica la división social en dos grupos. Una clase dominante criollo-mestiza y una clase dominada, compuesta en su mayor parte de indios y mestizos. Correlativamente a la estratificación hay un renacimiento de las ideas racistas que sufren los de abajo y engolan a los de arriba, ya sin clara línea de color divisoria, diluída en la predominante conciencia de clase.

Surge también un nuevo optimismo compartido por los de arriba, pero negado por la realidad de los de abajo.

El tipo del mexicano actual está casi a punto de aparecer. Sólo le falta hacer saltar la última leve superestructura racista y comunicar la transformación urbana al campo, donde sobrevivía relegado el indio.

El proceso de industrialización, iniciado desde la época de Santa Anna, pero particularmente desarrollado durante los períodos de paz de Juárez y, sobre todo, de Díaz, es básico para explicar la última fase de nuestra evolución nacional. Primeramente porque es el que origina en realidad todo el proceso de reconstrucción a que hemos venido refiriéndonos. En segundo lugar, es el industrialismo el que explica la revolución misma, porque del desarrollo industrial, que aumenta todos los valores económicos, surge la necesidad de revaluar la tierra, entendiéndolo no como necesidad catastral o censaria, sino sociológica, es decir, como necesidad de liberar la tierra de su condición semifeudal e incorporarla a su plena función capitalista. Esta es la razón básica que originó la Revolución mexicana. Desde los centros urbanos donde la industrialización se realiza, partieron los caudillos que fueron a liberar al indio. Comenzó pues, en cierta forma, antes de 1910; Díaz fué solamente su pretexto político; su sentido general enlaza directamente con la etapa nacional de industrialización capitalista. Sus efectos significan una mezcla final de todos los elementos de la población, a un ritmo cada vez más acele-

rado. Alcanza el mestizaje toda su profundidad, puesto que el indio estabilizado en las haciendas es removido a participar en el proceso nacional.

El mexicano queda así distribuido en clases, indistintamente de su origen racial o cultural. El reflejo ideológico de estas condiciones consiste en comprobar que la estructura de la sociedad mexicana actual nada tiene que ver ya con las clasificaciones raciales, que quedan como etapas liquidadas de nuestra historia. El mexicano se vuelve, incluso, enemigo de las ideas racistas, porque le parecen no tener significación social ni humana. En este respecto fundamental el mexicano se ve y se siente distinto del mexicano de las épocas anteriores. Observa su historia como un proceso de lucha contra las distinciones raciales, y, aplicando su actual estado de libertad racial al pasado, lo identifica en las varias etapas como el demiurgo que la ha impulsado. Otro reflejo de esta nueva situación es que el mexicano de hoy considera su historia hecha, ve el pasado como una edificación de la nacionalidad, que hoy vive una etapa superior. Erige altares definitivos a sus héroes —Hidalgo, Morelos, Juárez, Díaz y los revolucionarios posteriores—, en los que siempre ve a los luchadores contra la injusticia racial, del interior o del exterior. Aun cuando los discute en ciertos aspectos que se refieren a valoraciones y criterios de actualidad, los acepta sin crítica como constructores de la patria. En la independencia siente el mexicano que ha nacido, no sólo en sentido político sino más todavía en el social y racial. Dentro de su conciencia histórica, el mexicano de hoy no se autoidentifica con ninguno de los tipos de la colonia, ni con el indio, ni con el mestizo, ni con el criollo. Cree, más bien, que surge en el momento de la Independencia, es decir, de la nada, casi diríamos mágicamente. De pronto está ahí el mexicano, el actual, luchando contra el extranjero español, y más tarde contra el norteamericano en 47. Por contraste, la guerra de Reforma y la revolución contra Díaz, las siente más cerca de su ser actual, como etapas a las que debe haber llegado a ser libre contra partes malas de sí mismo, como la muerta propiedad y la intolerancia religiosa, o el caciquismo rural. Es decir, que su enfoque lo realiza y siente como si fuesen etapas que directamente lo trajeron a su estado actual. No critica su sentido general. Al mismo tiempo ve estas últimas etapas como proyección hacia atrás de su presente, y las interpreta como victorias obtenidas contra fuerzas de retroceso que todavía pueden revivir y que deben sojuzgarse día por día.

Ha nacido por fin el mexicano de hoy, ha negado dialécticamente su pasado colonial que eran el indio, el mestizo, el criollo, con validez concienzosa, es decir, con conciencia de divisiones raciales. Hoy ya no existe tal conciencia. Solamente la conciencia del mexicano en general. Conciencia que siendo *varia individualmente* es una en la vivencia con que podemos comprenderla y sentirla todos y cada uno de los mexicanos. Por la revolución tenemos el tipo físico y psicológico que es ya esencialmente mexicano, con alma, y más que eso, con un ser, definible ontológicamente.

De mexicanos definibles se compone el pueblo que hoy, a través de varias voces suyas, se pregunta: *quién es y cómo es*. Y este pueblo, mestizo de cultura y de sangre, como todos los pueblos de la tierra, que ha venido forjándose a sí mismo desde Juárez y Díaz, tiene derecho a preguntarse *quién es, cómo es, a qué vino y qué quiere*. Y a ensayar todas las respuestas posibles, hasta que encuentre una que le satisfaga y le haga marchar a nuevas conquistas, materiales o espirituales. La pregunta radical está planteada: *¿Cómo es el mexicano? ¿Cuál es, o cómo es el ser del mexicano?*

Tenemos hoy la ventaja de poseer un nuevo y al parecer fino instrumental de análisis, cuya marca y procedencia es lo que menos nos importa. Se llama instrumental de filosofía, de psicología, de sociología, de antropología, de literatura, de historia y con todo él junto, tal vez no muy tarde sea posible responder a la pregunta que la literatura y la filosofía han lanzado al conjunto de los mexicanos: *¿Cuál es, cómo es el ser del mexicano?*

Tiene razón Leopoldo Zea; tal vez el mexicano no ha tenido hasta hoy verdadera conciencia histórica y ha pensado su historia afirmándose y negándose en parciales realidades y puntos de vista, *pero no asimilando la negación y la afirmación en una síntesis dialéctica*. Sin embargo, de bemos preguntarnos también si no desde ahora podía estar dando muestra de tenerla, por el hecho de haber planteado él mismo el problema de tal conciencia, y haber planteado Uranga la pregunta ontológica.

La historia ha sido siempre lenta y rezagada, tal vez por tan *cercanamente humana*. Hoy mismo no sería posible que respondiese con entera lucidez a la supuesta interrogación. Sólo se atrevería a decir que lo que ella ve es un proceso de mestización que ha dado por resultado la cultura mexicana, primero, y después, mediante la fusión de sangres y la producción de un tipo psicológico vario pero unificado en la viven-

A L F O N S O G A R C Í A R U I Z

cia cultural, al mexicano de hoy, que es quien parece que la está viviendo con más auténtico sentido.

También podría decir que, detrás de la historia del mexicano, otra actitud historiográfica ve la marcha del capitalismo colonial europeo, sustituido más tarde por el capitalismo americano y la consiguiente estructuración de la sociedad en clases, que en su desarrollo llegan a destruir la superestructura étnico-cultural superviviente de la colonia.

Y, finalmente, podría decir que la pregunta por el ser del mexicano es o le parece esencialmente histórica o temporal, nacida del momento en que hay razones poderosas para preguntarse por él y su ser, y que es una manifestación más de la conciencia histórica, ante la cual la historia como disciplina tiene el deber de asumir todo y su más alto sentido.

ALFONSO GARCÍA RUIZ