



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO
FACULTAD DE HUMANIDADES**

LICENCIATURA EN HISTORIA

TESIS

El tiempo histórico en la obra de Luis Villoro *Los grandes momentos del indigenismo en México*

Que para obtener el título de:
Licenciada en Historia

Presenta:
María José García Medina

Asesor(a):
Dra. Maricela Dorantes Soria

Toluca, Estado de México, 2022

INDICE

Introducción	4
Capítulo 1: La formación de un pensador	15
1.2 Nacer español y perder la patria	15
1.3 Migrante en México	16
1.3 La aparición de una nueva patria y vocación	18
1.4 La vocación filosófica	18
a) Etapa historicista de la filosofía de la Historia	19
b) Etapa fenomenológica y analítica	20
c) Etapa multiculturalista	21
1.5 Grupo Hiperión	22
a) Quienes marcaron el camino hacia el Grupo Hiperión	22
b) José Gaos y los hiperionistas	29
c) Importancia de la Historia para el Grupo Hiperión	32
1.6 Villoro y la Historia	34
a) La Historia de Villoro	34
b) El cartaginés entre la Filosofía y la Historia: una relación de gran intensidad ..	37
Capítulo 2: El tiempo histórico en la obra de Luis Villoro <i>Los grandes momentos del indigenismo en México</i>	43
2.1 Acotaciones importantes hechas por Luis Villoro para la comprensión de su obra .	43
a) Prólogo a la edición de 1987 por Luis Villoro	43
b) Introducción a la obra	48
2.2 El tiempo histórico	51
2.3 Primer Momento: Lo indígena manifestado por la providencia	68
a) Hernán Cortés	68
b) Fray Bernardino de Sahagún	73
2.4 Segundo Momento: Lo indígena manifestado por la razón universal	85
a) Fray Servando Teresa de Mier	85
b) Francisco Javier Clavijero	87
c) Manuel Orozco y Berra	96
2.5 Tercer Momento: Lo indígena manifestado por la razón universal	102
a) Precursores del indigenismo actual	102

b) El indigenismo actual (1949)	107
2.6 Los hitos, la historia y el tiempo	117
Capítulo 3: De la teoría a la práctica y de la práctica a la memoria	136
3.1 Crítica teórica a la obra <i>Los grandes momentos del indigenismo en México</i>	136
3.2 La obra como génesis de la práctica	142
3.3 De la práctica a la memoria	147
Conclusiones	150
Bibliografía	155

El tiempo histórico en la obra de Luis Villoro *Los grandes momentos del indigenismo en México*

La historia desempeñaba pues, para mí, un papel doble. Por un lado, obedecía a preocupaciones teóricas, formuladas en preguntas expresas, por el otro cumplía, sin proponérselo expresamente, una función existencial. (Villoro, 1993)

INTRODUCCIÓN

El territorio americano ha sido desde hace 30,000 años el escenario en el que se desarrollaron distintas sociedades, las cuales contaron con una organización y una cultura con fundamentos ideológicos y de supervivencia, según la etapa de desarrollo de cada una de ellas.¹ Las distintas sociedades que se desarrollaron en este continente crearon relaciones de existencia y convivencia, no siempre pacíficas, que fueron completamente modificadas con la llegada de un nuevo personaje, el hoy llamado conquistador español.²

Estos nuevos pobladores alteraron las sociedades nativas y transformaron su cultura imponiendo una nueva estratificación social basada en ideas escolásticas-coloniales.³ Dichas ideas fundamentaron la opinión y la conceptualización del cronista conquistador en relación con el poblador americano. Éstas se dividieron en dos, la primera se basaba en los conceptos raciales y biológicos de la época, los cuales defendían la superioridad del hombre blanco sobre el hombre americano; la segunda se basó en las estructuras y la ideología cristiana que identificaron al hombre americano como un ser libre y poco educado, que necesitaba la salvación espiritual.⁴

¹Saladino García, Alberto, *Indigenismo y marxismo en América Latina* (2016), p.29.

²*Ibidem*, p. 63.

³Ideas escolásticas- coloniales: son el conjunto de ideas religiosas y de supremacía económica política y cultural que impulsó a los colonizadores a entender, desde su perspectiva y realidad, el encuentro con un nuevo continente.

⁴ Saladino García, *Op. cit.*, p.62.

La importancia de dichas ideologías radica en su popularización que, a lo largo de la historia de la humanidad, de los americanos, y específicamente de los mexicanos, han guiado la conceptualización del americano y como consecuencia del mismo mexicano, incluso han moldeado la auto conceptualización y con ello el rumbo de la historia, la ética, la política, el pasado, el presente, y el futuro de dichas naciones. Esto se explica con la afirmación que el historiador israelita Yuval Noah Harari expone en su famoso libro *De animales a Dioses*, en la que argumenta que todas las culturas son parte de la herencia de imperios y de civilizaciones imperiales, e imaginar o intentar *limpiar* la cultura humana del imperialismo resulta ingenuo, ya que “no hay cirugía académica o política que pueda dejar las herencias imperiales sin matar al paciente”.⁵

Esto no quiere decir que esta herencia sea intocable y por lo mismo no exista la posibilidad de ser estudiada, por el contrario, es una de las interrogantes que ha guiado trabajos, sobre todo en los ámbitos de las ciencias sociales, en busca de comprenderla y, de ser posible, resolverla o aceptarla. Noah Harari enuncia que el primer paso para indagar e introducirnos en esta discusión será necesariamente “reconocer la complejidad del dilema y aceptar que dividir de manera simplista el pasado entre buenos y malos no conduce a ninguna parte”.⁶

La Historia y la Filosofía son dos maneras de reconocer la complejidad del dilema mexicano para comprenderlo y conceptualizarlo; ambas con sus métodos y formas de abordar la temática han permitido a distintos pensadores mexicanos y extranjeros indagar y buscar respuesta en el proceso histórico del país. Luis Villoro Toranzo es uno de los tantos pensadores antes mencionados, ya que a través de ambas disciplinas decidió introducirse en el dilema mexicano, abordando uno de los puntos más latentes en el pasado y en el presente de la vida de todos los mexicanos; algunos denominan este punto como: la problemática indígena.

Tal *problemática* se ha convertido en un objeto de estudio específico para comprender al *ser mexicano* y en 1949, Villoro decidió abordarla en su obra *Los*

⁵ Harari, Yuval Noah, *De Animales a Dioses* (2014), p.228

⁶ *Ibidem*, p. 231.

grandes momentos del indigenismo en México, en la cual expuso el proceso histórico ideológico de la problemática indígena a partir del concepto particular denominado: indigenismo. Es la lectura de dicho texto la que ha motivado a la presente investigación, ya que al abordar la temática desde la Filosofía utilizando como herramienta la Historia, el texto se convierte en un objeto de estudio para quienes en algún momento nos hemos cuestionado el *ser mexicano* y la situación indígena en México.

En el título de la obra se observa en Villoro un ferviente interés por el tiempo, por los periodos, el pasado y el presente, conceptos primordiales en la Teoría de la Historia, los cuales permiten comprender el proceso histórico, en el que Villoro decidió buscar los hechos históricos: libros, que representen la situación histórica e ideológica de quienes en algún momento buscaron o se dedicaron a escribir, conceptualizar y comprender al indígena.

Esto es lo que guio a la pregunta de investigación, a través de la cual se busca comprender el concepto de tiempo histórico en la obra de Luis Villoro Toranzo, dicha interrogante se resolverá a partir de un estudio historiográfico, el cual a través de la metodología propuesta, permitirá conocer al autor, realizar un análisis de su obra y conocer la recepción que ésta tuvo; no sólo posibilitará la resolución de la pregunta de investigación, sino la comprensión de otros elementos esenciales del texto multidisciplinario analizado aquí, como lo son la propia metodología del autor, sus motivaciones, el desarrollo que éste realiza desde la Filosofía y la Historia, la manera en que aborda la problemática indigenista y las soluciones que ofrece a ésta, entre otros.

De acuerdo con Noah Harari resulta conveniente establecer una peculiar diferencia entre el “cómo” y el “porqué”: “describir el *cómo* significa reconstruir la serie de acontecimientos específicos que llevaron de un lado a otro. Explicar el *porqué* significa encontrar relaciones causales que expliquen la aparición de esta serie particular de acontecimientos frente al exclusión de todos los demás”.⁷ Y nos basamos en esta diferenciación para reconocer que, a lo largo de su texto, Villoro

⁷ Harari, *Op. cit.*, p.265

buscó describir el *porqué* del proceso indigenista, lo cual realiza a partir del estudio de las estructuras ideológicas, dividiendo, clasificando, sesgando o, en otras palabras, periodizando dicho proceso.

Por ello surgen las interrogantes en las que se cuestiona al filósofo y es que ¿es posible que alguien con formación en Filosofía y no en Historia sea capaz de realizar una periodización? ¿qué necesitaría éste para estudiar interrogantes filosóficas y estructuras ideológicas dentro de un proceso histórico? ¿es posible imaginar un trabajo entre la filosofía y la historia, pueden verdaderamente trabajar de la mano? y, finalmente, ¿qué es el tiempo para dicho filósofo?, éstas son sólo algunas interrogantes que surgieron de la lectura de la obra *Los grandes momentos del indigenismo en México* de Luis Villoro Toranzo y motivaron la presente investigación.

Además del texto en sí, el objeto de estudio de la presente investigación, existen otras motivaciones que guiaron e impulsaron este trabajo de tesis. La primera podríamos denominarla motivación académica o temática, ya que durante los cinco años de Licenciatura en Historia se estudia y se lee el proceso histórico de la humanidad desde sus inicios hasta el día de hoy, proceso complejo, que con sus miles de interrogantes y huecos que faltan por llenar inspira a los estudiantes, a los profesores y a quienes se han sentido impulsados por la curiosidad de conocer al hombre a cuestionarse y a poner en duda sus propias ideologías y estructuras sociales.

Quien realmente desarrolle esta necesidad de cuestionarse y reflexionar comprenderá por qué estudiar al indígena o al proceso indigenista implica no sólo contar con un objeto de estudio, sino la necesidad de comprender al *ser mexicano*, en mi caso, comprender mi propio ser. Durante la primera mitad del siglo XX se desarrolló una inmensa necesidad por encontrar un camino de autodeterminación para el mexicano en las aulas de filosofía e historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, en el famoso edificio denominado “Mascarones”; hoy las voces de dichos estudiantes siguen siendo eco para todos aquellos que cuestionamos la estructura de una injusta sociedad.

La motivación académica, combinada con la motivación personal de esta investigación, tiene como base un acercamiento a la situación indígena de la cual no me encuentro aislada, pues forma parte de todo lo que en lo personal soy y me encuentro con la necesidad de reconciliar todas las partes de mi *ser mexicana*. Se considera, que la Historia, la Filosofía y, específicamente hablando, la Historiografía son herramientas que nos ayudan a reconciliarnos no sólo con la situación indígena, sino con cualquier problemática de la cultura humana que por más lejana que parezca pertenece a cada uno de nosotros y por consecuencia, de nuestras estructuras ideológicas.

Estaría demás ahondar en las motivaciones personales de esta investigación, puesto que ha resultado difícil deslindar el sentir académico con el sentir personal, tal característica de la presente investigación podría criticarse y ser juzgada de subjetiva, sin embargo, creo en la inexistencia de la objetividad en la ciencia histórica, o, por lo menos, en los estudios historiográficos, pues quien permanezca inamovible y sea capaz de realizar un estudio histórico sin la intervención de un interés personal negaría su propio papel dentro del proceso histórico. Con esto se pretende aclarar que este proyecto resulta de una experiencia propia dentro del proceso histórico y dentro de la formación de una licenciada en Historia.

Habiendo abordado la motivación académica de la mano de la motivación personal, se tratará la motivación comunitaria; en un texto realizado por Luis Villoro llamado "El sentido de la historia" publicado en una compilación muy famosa llamada *¿Historia para qué?*, el filósofo manifiesta que el historiador parte de una realidad actual, es decir que éste parte del presente e indaga en el pasado para resolver las interrogantes de su realidad.

El autor cita a Benedetto Croce quién describía la historia "como el acto de comprender y entender inducido por los requerimientos de la vida práctica",⁸ es decir que la investigación histórica surge de la necesidad de comprender la situación actual. Y resulta, que es la situación colectiva la que realmente nos lleva a hacer

⁸ VILLORO, Luis, "El sentido de la Historia" (1980), p.36.

Historia, ya que, según Villoro, rebasa al individuo, pues plantea necesidades sociales colectivas en las que participa un grupo, una clase, una nación o una colectividad cualquiera.⁹

En este punto es en el que la motivación personal antes expuesta queda intrínsecamente ligada con la motivación colectiva de esta investigación, ya que al escribir las páginas de este trabajo de titulación se encontraban presentes todos aquellos quienes en algún momento podrían o no leerlo. “No hay acción humana que no esté conectada con un todo, pues bien, los requerimientos de que según decíamos partía el historiador suponen esos lazos comunitarios”,¹⁰ siguiendo esto que Villoro enuncia, se podría aceptar que esta investigación responde un propósito compartido, que busca la comprensión del proceso indígena dentro de nuestro país, la cual es en muchos casos ignorada desdeñada y rechazada.

Es el proceso indigenista y la problemática indígena, que se han discutido durante el siglo XX, y se continúa discutiendo durante el siglo XXI, un lazo que une esta comunidad y motiva a comprenderla, pues no estar dispuesto a seguir ignorando una parte fundamental de la sociedad es indiscutiblemente una motivación comunitaria válida. Y a pesar de ello, se considera que el presente trabajo no busca modificar el pensamiento, sino invitar a la reflexión sobre la problemática indígena y, sobre todo, acercar a la comprensión de la situación indígena.

Se considera, que el estudio historiográfico del texto de Luis Villoro Toranzo es únicamente una manera de recordar la discusión que a través del estudio del indigenismo en México el filósofo volvió a fijar sobre la mesa; este trabajo ha sido únicamente comprender y leer a profundidad uno de los pensadores, que parece ha expuesto tal dilema de una manera coherente y ordenada. La necesidad y motivación comunitarias de las que se ha hablado son más bien como ya se mencionó una invitación a comprender la verdadera esencia del *ser mexicano* y a

⁹ *Ibidem*, p. 37.

¹⁰ *Ibidem*, p. 38.

partir de ello poder realmente iniciar un proceso intelectual y social para ofrecer una solución a problemas actuales de la sociedad mexicana.

Finalmente, hay una motivación metodológica, la cual surgió de la participación en el *Seminario de la cultura de los siglos XX-XXI: historiografía, política y educación* de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México dirigido por el Dr. Jenaro Reynoso Jaime, ya que este proyecto resulta y es parte del trabajo comunitario realizado dentro del mismo en el cual se trabaja una metodología historiográfica que permite seleccionar un hecho histórico, en este caso un libro escrito en 1949, y estudiarlo a través de un análisis que posibilita conocer al autor desde su formación personal y su contexto histórico hasta su instrucción ideológica y académica, para después encontrar en dicho texto una interrogante nacida desde una situación real y presente, siendo conscientes, en todo momento, de las motivaciones personales que guían la investigación.

A lo largo del análisis se pretende ofrecer una posible respuesta a dicha interrogante, ya sea, desde la política, la teoría de la historia o el proceso histórico por sí mismo. Como último paso metodológico, se aborda la recepción de la obra, tal apartado resulta necesario, pues se ha concluido que conocer y exponer cómo es que otras personas han recibido la obra, permite comprender una vez más nuestra posición y situación dentro del proceso histórico; pues no sólo ayuda a observar la interpretación de la obra desde otros ojos y otras épocas, sino que invita a profundizar en la temática.

Partiendo de esta última motivación, se abordará cómo es que metodológicamente se analizará la obra *Los grandes momentos del indigenismo en México*. En los párrafos anteriores, se presentó a grandes rasgos la metodología utilizada en la presente investigación, en los siguientes, se buscará ampliar la presentación metodológica, la cual es el resultado de dos formas de trabajar y abordar un análisis historiográfico, ya que se considera la metodología original utilizada en el seminario, así como la manera en la que Villoro abordó la temática indigenista.

La presente investigación está constituida por tres capítulos, los cuales se titulan: 1) La formación de un pensador, 2) El tiempo histórico en *Los grandes momentos del indigenismo en México* y 3) De la teoría a la práctica y de la práctica a la memoria, los cuales surgen de la metodología historiográfica, que consta en tres pasos muy sencillos de mencionar, el primero consiste en descubrir al autor lo mejor posible, reconocer su proceso académico y en caso de ser necesario, integrar algunos sucesos personales que hayan influido en su camino intelectual o en la selección de su temática; el segundo busca realizar un análisis profundo de los elementos teóricos de la obra, para con ello resolver la pregunta de investigación; finalmente, el tercer paso consta en conocer las distintas opiniones hechas al mismo objeto de estudio: la obra a estudiar.

Siguiendo los pasos metodológicos de un estudio historiográfico, se estructuraron los objetivos de investigación; el general propone asociar la formación intelectual de Luis Villoro con la utilización del tiempo histórico en su obra, en el contexto de su recepción por la comunidad académica mexicana. Éste a su vez será abordado a partir de tres objetivos particulares, el primero buscará reconstruir la formación intelectual del autor y relacionarla con la producción de su texto; el segundo constará en analizar los elementos teóricos utilizados por Villoro para periodizar el proceso histórico seleccionado a partir de la utilización del tiempo histórico; y por último, el tercero consistirá en conocer las diferentes opiniones intelectuales registradas en los comentarios y recepciones que fueron escritos después de la publicación de la obra en 1949.

Para el primer objetivo o primer capítulo se retomaron los primeros años de vida de Luis Villoro, los cuales fueron considerados como contexto previo y necesario de lo que más adelante desencadenaría en la vocación filosófica y el estudio de la problemática indígena; de igual manera, se abordan las distintas etapas intelectuales por las que el autor pasó a lo largo de su proceso intelectual, esto se realizó con el objetivo de conocer al autor y comprender no sólo la aparición de su obra, sino sus acciones posteriores. En seguida se trabajó la temática del Grupo Hiperión, espacio académico en el que el filósofo profundizó en la temática

de la obra, este punto es esencial, ya que podemos observar las influencias y los intereses académicos de Villoro. Finalmente, se expuso la relación de gran intensidad que el autor experimentó entre la Filosofía y la Historia, lo cual desencadenó en una obra multidisciplinaria.

Dentro del capítulo segundo de la presente investigación, se abordará el apartado teórico, que nos arrojará los conceptos necesarios del tiempo histórico, los cuales funcionarán como perspectiva teórica a través de la cual, la obra u objeto de estudio será leído y comprendido. La obra de Villoro está dividida en tres capítulos principales, que a su vez tienen subdivisiones indistintas, que ayudan a cubrir los objetivos de cada uno de ellos, se utilizarán dichos capítulos como base general para el análisis del texto, ubicado en el segundo capítulo de esta investigación.

El análisis del estudio que a continuación se formula tiene una doble dimensión: la primera desemboca en el tiempo de Villoro y la dimensionalidad temporal de la obra; y la segunda deriva en la periodización y los hitos detectados por el autor. Los tres apartados antes enunciados abordan épocas y autores distintos; sin embargo, Villoro utilizó los mismos parámetros de búsqueda y análisis para estructurar el estudio de cada uno de los momentos, partiendo de lo dicho, se seguirá una metodología específica para el análisis particular de la obra, que ayudará a globalizar y a darle sentido histórico a los momentos de Villoro.

En primer lugar, se presentan los actores seleccionados por el autor y se hace un análisis del discurso, el cual busca localizar la concepción indigenista de los personajes, previamente identificada por Villoro, es decir, que el primer paso constará de cierta repetición, que, aunque podría presentarse como innecesaria, no lo es, pues de ella se derivarán los siguientes pasos del estudio. En segundo lugar, se expondrá la categoría de la conciencia indigenista de cada uno de los autores: la realidad, el contexto y las ideas que los influyeron para crear tal concepción indigenista con características específicas.

Como se ha mencionado, el primer paso lleva al segundo, el cual también es una réplica de lo expuesto por Villoro, en otras palabras, la metodología todavía no se aleja de los objetivos que persigue la obra. Intentar evaluar si Villoro logró o no

dichas metas es prescindible, pues el mismo aclara en su introducción los que se cumplieron y los que quedaron pendientes de abordar. Es en el tercer paso del análisis en donde éste se alejará de Villoro, para entonces leerlo a él; en consecuencia, será necesario localizar la voz del autor tan oculta en las líneas de su texto.

Dicho paso consiste en hallar las preguntas que Villoro arrojó al pasado indigenista; tal objetivo no podría cumplirse sin recurrir al primer capítulo de esta investigación, pues es ahí en donde encontramos expuestas las motivaciones personales e intelectuales, que surgidas en el presente del autor lo llevaron a lanzar tales preguntas al pasado. No se puede olvidar, de ninguna manera, lo presentado en el apartado teórico, pues sólo a través de dichas páginas el análisis es dotado de pertinencia. Finalmente, existe un último paso que consiste en descubrir qué expectativa muestra Villoro hacia el futuro indigenista y, por supuesto, también hacia la filosofía de lo mexicano. La última fase consume el tiempo en la obra de Villoro, ya que, sin ella, quedaría incompleta, pues ésta sería la expresión de las formas en las que Villoro vivió y percibió históricamente.

La segunda dimensión del análisis deriva indiscutiblemente de la primera, dado que, a la luz de ella, se puede detectar la naturaleza de los hitos destacados por Villoro, los cuales trascienden a la periodización superficial en la que el lector puede desviar la atención buscando preguntas ajenas a los objetivos del autor. En concreto, esta segunda parte consta en localizar la ruptura y los cambios, que se dan a lo largo del proceso indigenista: cuando dos ideas se enfrentan y chocan, creando así los hitos que establece Villoro. Además de comprender la selección de los momentos, esta segunda dimensión ayudará a caracterizar desde la Historia el tipo de trabajo realizado por dicho pensador, pues, aunque sus objetivos nacieron desde la filosofía, los tintes históricos de éste son evidentes y más allá de sus propuestas filosóficas motivan e invitan a su utilización para el análisis histórico.

El último capítulo del presente trabajo de titulación está estructurado por tres puntos, el primero recopila las críticas teóricas que se hicieron a la obra desde su publicación en 1949 y posteriormente a su reedición en 1987. El segundo rebasa

los objetivos de la investigación y propone una observación de cómo fue que el la historicidad de Villoro fue completamente evidenciada con su participación activa en los movimientos indígenas de 1994. El último punto podría ser designado como un apartado de homenaje al autor.

Con esto se concluye la exposición de la temática y las motivaciones de la presente investigación, así como los objetivos y la estructura, que ayudarán a responder a la pregunta de investigación: ¿Cuáles son los elementos teóricos de Villoro para utilizar el tiempo histórico en su obra *Los grandes momentos del indigenismo en México?*, y con ello, no queda nada más que invitar al lector a profundizar, a través de la presente investigación en el pensamiento de Luis Villoro Toranzo para con él reflexionar respecto a la situación indígena mexicana, así como cuestionarla y con ello, motivar a futuras investigaciones, que a través de la Teoría de la Historia y los análisis filosóficos correspondientes dejen, como se pretende con esta investigación, evidencia de que existe un interés intelectual, académico y personal de reconciliar el *ser mexicano* y como consecuencia transformar la sociedad en la que vivimos.

1. Capítulo 1: La formación de un pensador

El hombre es resultado del paso de otros, de sus acciones, de sus historias y de la particular experiencia de las personas que vivieron antes que él; y todo lo que hace es guiado por las actitudes y vivencias individuales, lo cual lleva a pensar que cualquier cosa que se escriba, se diga y se piense tiene una causa social, personal y, sobre todo, histórica. Es por eso por lo que al dialogar sobre un hecho humano se necesita enunciar lo que hubo antes y lo que pasó después, ya que sólo así podría ser comprendido por las mentes de otro espacio y otro tiempo.

Un libro, un texto o una obra son hechos humanos que merecen la pena estudiarse, analizarse e interpretarse, pues en ellos se encuentran ideologías, pensamientos, contextos y conceptos de diferentes épocas, distintos a los contemporáneos, sin embargo, siempre se encuentra un punto de unión con los del presente, el cual puede abarcar desde el lenguaje hasta la percepción de la vida en sí.

En el caso de Luis Villoro Toranzo, se puede decir que realizó las acciones antes expuestas, pues en su primera obra *Los grandes momentos del indigenismo en México* interpretó el pasado y su presente partiendo del estudio y análisis de diferentes textos y autores de distintas épocas dentro del territorio mexicano. Es justo ese análisis el que interesa en la presente investigación y es por eso por lo que se ha considerado necesario conocer las acciones, las actitudes y las vivencias personales que lo llevaron a escribir dicha obra, la cual se ha utilizado y estudiado por un gran público de historiadores, filósofos, antropólogos, entre otros humanistas.

1.1. Nacer español y perder la patria

Fue en la ciudad más importante de Cataluña, Barcelona, donde se formó el matrimonio entre un español aragonés, nacionalizado mexicano, Miguel Villoro Villoro, y una mexicana potosina, María Luisa Toranzo, los cuales tuvieron por hijos dos mujeres, Isabel y María Luisa, y dos hombres, Miguel y Luis, este último nació el 3 de noviembre de 1922 y 9 años después, su padre murió. Este deceso dejó un

espacio tan profundo en su corazón, que no sólo sintió que había perdido a su padre, sino que también había perdido su patria.¹¹

Después de la muerte de Luis Villoro Villoro, la vida de su familia se transformó quedando separados en distintas partes de la tierra. Por un lado, María Luisa Toranzo y sus dos hijas partieron dejando el viejo continente para encontrarse con su familia en México. Por otro, los dos niños fueron llevados al internado jesuita para varones de Saint Paul en Godinne sur Meusse, Bélgica.¹²

Este significativo cambio llevó a los dos niños a abrirse a una nueva gama de ideas, oraciones y formas de vida, que más adelante servirían a cada uno en su propio camino. Después de más o menos siete años de educarse dentro de la ideología jesuita, los dos hermanos, ahora de 16 y 18 años,¹³ lo abandonaron y siguieron los pasos de su madre y hermanas.

1.2. Migrante en México

La llegada de Luis Villoro a México lo llevó a reencontrarse con una figura religiosa que desde los 9 años había formado parte de su vida: la de San Ignacio de Loyola,¹⁴ pues ingresó al Instituto Patria¹⁵ en la Ciudad de México.¹⁶ A través de estos datos se comprende que a los 16 años, Luis Villoro había cambiado dos veces de residencia, es decir, la Ciudad de México era su tercer hogar, y como tal, la forma de comprender el nuevo lugar en el que viviría probablemente tuvo un sentido más fuerte para su futuro.

La vida en la ciudad no fue el mayor cambio al que se enfrentó Villoro, pues, aunque ésta ya era lo suficientemente lejana a sus antiguas formas de vida, su familia lo llevó a conocer otra faceta de la cultura mexicana: el campo. Y fue este

¹¹VILLORO, Juan, "Mi padre el Cartaginés" (2010), p.4.

¹²*Ídem.*

¹³Se hace este cálculo, pues en las biografías escritas sobre Luis Villoro se menciona que abandonó dicho espacio gracias a la Segunda Guerra Mundial. Se ha leído sobre este internado, sin embargo, no se han encontrado datos que hablen de dichas fechas.

¹⁴Se ha leído sobre este instituto y se ha destacado su lema "ser para los demás", característica que, como resultado de un primer acercamiento a la vida de Villoro puede, o no, indicar influencia jesuita en el desarrollo académico de Villoro.

¹⁵ GARCÍA, Elvira, "¡No quiero que me recuerden! Luis Villoro Toranzo" (2014), p.2.

¹⁶ Esta característica indica la situación económica y la posición, relativamente alta, con la que Villoro llegó a México. Para conocer lo que se decía de dicho instituto se puede consultar el siguiente artículo de La Redacción: "Cerrada hace 28 años, la institución jesuita formó destacados personajes de la vida pública del país", en *Proceso* con fecha del 24 de julio de 1999.

escenario el que provocaría una de las impresiones más fuertes que lo llevó a preguntarse una y otra vez por qué llegó a México y también a darse cuenta de que no entendía mucho de la vida, de él mismo y del mundo que lo rodeaba.

El campo demostró a Luis Villoro que a sus 16 años se encontraba en un lugar diferente al de procedencia y que él era un extranjero, un migrante dentro del diverso país. Finalmente, alejarse de este espacio lo llevaría a evitar pensamientos de vergüenza causados por su situación privilegiada, y lo invitaría a poner todas sus ganas en convertirse en lo que nunca pensó: en mexicano. Este fuerte enfrentamiento entre lo que era y lo que llegó a ser se dio por primera vez en una comunidad de San Luis Potosí llamada Cerro Prieto.

Fue un día mientras recorría la hacienda mezcalera de sus abuelos maternos, cuando el joven Luis Villoro se encontró con un grupo de personas diferentes,¹⁷ es decir, indígenas campesinos que trabajaban estas tierras. Uno de estos hombres dejó sus labores y se presentó frente a él, lo vio y le besó la mano, este acto desconcertó por completo al joven que, aunque entendía el significado de respeto sumergido en dicha acción, no comprendía por qué le rendía tal respeto, él no había hecho nada para merecerlo. Un hombre mayor, el cual trabajaba bajo el sol, le había besado la mano a un niño que pisaba por primera vez ese campo; era algo que no podía ser comprendido por un migrante que desconocía, en su mayoría, la cultura mexicana.¹⁸

Esta anécdota fue recordada por Villoro, durante bastante tiempo como atroz, la cual lo llevaba a sentirse avergonzado,¹⁹ sin embargo, la suma de futuras situaciones personales y académicas lo ayudaron a evitar esos pensamientos y así dejar de recordarla como una simple anécdota y, por el contrario, darle un sentido que lo llevaría a las acciones.

¹⁷Se ha utilizado el adjetivo “diferentes”, pues se considera, gracias a la obra a estudiar y a los escritos encontrados sobre Villoro y su relación con los indígenas, que éste conoció, de forma muy clara, la diferencia entre el “blanco”, “occidental”, “no indígena” y el indígena.

¹⁸ HURTADO, Guillermo, “Retratos de Luis Villoro” (2008), p. 17.

¹⁹ *Ibid.*, p.18

1.3. Una nueva patria y vocación

Después de su encuentro con el mundo rural mexicano, Luis Villoro volvió a la Ciudad de México, en donde logró, por primera vez en mucho tiempo, sentir que pertenecía a un lugar, pues fue ahí en donde comenzó a relacionarse con los grupos radicales de la Casa de España,²⁰ y así empezó a identificarse profundamente con dicho grupo.

Poco tiempo después, al terminar la preparatoria en el Instituto Patria, Villoro sufrió una crisis de adolescencia, en la que se encontraba la constante búsqueda de un concepto de religión, pues a pesar de haber sido educado en el catolicismo no se sentía satisfecho y fue por eso que decidió investigar alguna otra cosa que pudiera conocer,²¹ es decir, que de ahí nació su inquietud de pensar.²² Cuando llegó el momento, decidió estudiar la carrera de medicina, la cual fue interrumpida tres años después cuando, a falta de respuestas, la abandonó para dedicarse a su vocación: la Filosofía.²³

1.4. La vocación filosófica

Se considera que Luis Villoro encontró la vocación filosófica a través del cuestionamiento del mundo natural o mundano, como él mismo lo mencionó. De igual forma, se piensa que fue impulsado por la pretensión del conocimiento radical,²⁴ es decir, por la idea de que todo lo que él observaba, sentía e imaginaba podía ser dudable y, así mismo, discutible.

Estas ideas filosóficas sobre el cuestionamiento del mundo mundano fueron puestas en práctica por Luis Villoro al cambiar de profesión, ya que éste buscaba una forma de liberarse de su religiosidad que, desde su concepción, era farisaica y

²⁰ VILLORO, Juan, *Op.cit.* p.5.

²¹ En 1996 Boris Berenson realizó una entrevista a Luis Villoro de la cual podemos rescatar las siguientes palabras: “La experiencia personal del valor absoluto es el fundamento de la actitud religiosa, no las doctrinas impuestas por iglesias y sectas. Ante el misterio sólo hay dos posibilidades: o bien existe un sentido último del todo, o bien todo es absurdo. Creer en Dios es creer que todo tiene sentido”. Éstas nos permiten observar que, al final, Luis Villoro logró cubrir una de las más importantes preguntas que se planteó durante su adolescencia.

²² GARCÍA, Elvira. *Op.cit.* p.2.

²³ Su vocación abarcó todos los aspectos de su vida hasta convertirla en su vida doctorándose así en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

²⁴ Estas propuestas sobre la vocación filosófica fueron sacadas del texto *Filosofía y vocación* resultante del Seminario de filosofía moderna de José Gaos. Dicho texto fue realizado en 1958, diez años después de la culminación de su maestría en 1949. Por lo que se puede deducir que estos aspectos filosóficos no fueron identificados por él en el momento de elegir la Filosofía como profesión, sin embargo, sí se piensa que siguió dicho proceso de forma inconsciente.

convencional, y así poder encontrar otra que llevara a las creencias personales y auténticas.²⁵ La Filosofía fue para él un medio con el cual solucionar una crisis religiosa por la que atravesaba.²⁶ Esta situación por la que pasó no debería sorprender, pues no se puede olvidar la fuerte influencia que éste recibió de la educación jesuita.

Cuando una persona descubre su vocación filosófica la transforma en una forma de vida que exige el desapego de los fines mundanos, para así poder liberarse de los valores de dichos fines y como consecuencia descubrir el origen de todo valor.²⁷ De igual forma, encontrar la vocación filosófica hace que las transformaciones personales empiecen a ser relacionadas con las intelectuales, esto deja que el camino académico sea dividido en partes gracias a distintas características y cambios. En el caso de Luis Villoro sucedió de esta manera y fue su paso por diferentes etapas lo que enriqueció su trayectoria intelectual. La periodización de la vida intelectual de Villoro se puede realizar gracias a la publicación de distintas obras que distinguieron cada momento.²⁸

a) Etapa historicista y de la filosofía de la historia

La influencia de intelectuales españoles nacionalizados mexicanos del siglo XX como José Gaos²⁹ dio el nombre a esta primera etapa de su pensamiento, en la que Luis Villoro se encargó de buscar la comprensión histórica, en la que observó a la realidad como el resultado de procesos y sucesos.³⁰ Esta característica deja ver la importancia, para dicho autor, de la relación entre la Filosofía y la Historia, así como la filosofía de la Historia³¹ y el interés que ésta provocaba a los estudiosos de otras áreas del conocimiento; de igual forma, se observa la importancia de la conciencia histórica derivada de los primeros intentos por estudiar la historia y la filosofía

²⁵Se podría pensar que la liberación que buscaba Villoro fue resultado de la ideología jesuitas y su forma de concebir la religión y el mundo; pero también existe la posibilidad de que la filosofía de San Ignacio de Loyola influyó en él para empezar un camino de cuestionamientos, y así la búsqueda de una liberación de lo convencional, invitándolo a tener una creencia auténtica. A pesar de la importancia de esta cuestionante, se deja únicamente como una suposición, pues enfocarnos en este punto requeriría otra investigación sobre Luis Villoro, la Filosofía y la religión.

²⁶VILLORO, Luis, "Comentarios de Luis Villoro a la ponencia del Doctor José Gaos", p.93.

²⁷VILLORO, Luis, "Trabajo de Luis Villoro sobre la vocación filosófica" (2012), p. 72.

²⁸VARGAS, Gabriel, "In Memoriam" (2014).

²⁹Sus influencias serán explicadas en el subapartado dedicado al Grupo Hiperión.

³⁰RAMÍREZ, Mario, "Luis Villoro Toranzo (1922- 2014)" (2014), p. 2.

³¹Hoy conocida como Teoría de la Historia.

mexicana desde la visión de mexicanos, este aspecto conecta directamente con el grupo filosófico Hiperión, en el que se buscó filosofar sobre América Latina y México.³²

Las dos obras que representan esta primera etapa en la trayectoria intelectual de Luis Villoro son *Los grandes momentos del indigenismo en México* (1950) y *El proceso ideológico de la Revolución de Independencia* (1953). Ambas han permitido que algunos estudiosos de la vida y obra de este filósofo cataloguen su primera etapa como “filosofía de la historia e historia de las ideas”, pues es aquí en donde el autor muestra una mayor influencia del historicismo y el existencialismo y, a su vez, se observa el esfuerzo de éste por estudiar la historia de las ideas y sus influencias sobre los procesos históricos y sociales.³³

Por otra parte, su primera obra representa uno de los temas de mayor interés para Luis Villoro, pues responde a una serie de momentos importantes en su vida; de igual forma se considera que, aunque el tema fue abandonado por muchos años, su recuperación se observó en la reimpresión de su primera obra (1987) y en la participación de dicho autor junto al Subcomandante Marcos durante el levantamiento zapatista (1994).

A pesar de lo interesante que puede resultar indagar el camino intelectual y personal que Luis Villoro siguió con respecto al tema, en la presente investigación se abordará únicamente la primera obra dicha. Esta etapa resulta de especial interés, pues es aquí en la que se ven reflejadas las opiniones del mismo autor sobre la Historia, a la cual se refiere como un horizonte para la reflexión y la existencia de la alteridad.³⁴

b) Etapa de fenomenológica y analítica

Como podemos observar desde el título o nombre de esta etapa del pensamiento de Luis Villoro, las ideas historicistas que se habían seguido por este filósofo durante los primeros años de su trayectoria intelectual son abandonadas y es así como

³² HURTADO, GUILLERMO, *Op.cit.* 2.

³³ VARGAS, Gabriel, *La contribución filosófica de Luis Villoro Toranzo*, (2004), p.3.

³⁴ Este término será abordado en los siguientes apartados, sin embargo, se considera clave, pues es posible que en esa alteridad trabajada por Villoro se encuentren las coyunturas detectadas por éste y mediante las cuales periodizó su obra.

comienza a trabajar siguiendo ideas fenomenológicas adoptadas gracias al estudio de Husserl.³⁵ Las lecturas de Wilhelm Dilthey, Heinrich Rickert y Gabriel Marcel realizadas por Villoro, muestran un camino hacia la filosofía analítica,³⁶ ya que son ejemplos del análisis sobre lenguaje, la filosofía de la ciencia natural y a la lógica simbólica, para lograr la crítica conceptual.³⁷

Con esta última idea, se observa que esta fase puede ser considerada también como positivista, al igual que lógica, ya que Villoro, en compañía de otros filósofos, buscó explicar la necesidad de crear una filosofía que se desarrollase de la mano de la ciencia y la técnica.³⁸ Dentro de esta etapa destacan las obras: *La idea y el ente en la filosofía de Descartes* (1965) y *Estudios sobre Husserl* (1975).³⁹

Finalmente, Villoro escribió su obra *Creer, Saber y Conocer* (1982), en la que se plantea interesantes preguntas en torno al quehacer filosófico como qué es el conocimiento, qué es conocer y qué es creencia., enfocándose así en la filosofía del conocimiento o filosofía de la Filosofía, gracias a la que termina por aceptar que esta disciplina no es una ciencia, pues no descubre hechos ni propone leyes.⁴⁰

c) **Etapas Multiculturalista**

A la tercera etapa del pensamiento de Villoro se le ha llamado multiculturalista, pues destaca la importancia que éste otorgó a la multiculturalidad mexicana en los últimos diez años de vida, en los que se dedicó, entre otras tareas intelectuales, a apoyar la lucha indígena particularmente durante el levantamiento zapatista de 1994. En esta acción, Villoro demostró que existe una función social de la Filosofía, la cual, además de motivar y acompañar a las comunidades indígenas chiapanecas, mostró su oposición a la explotación, discriminación y opresión de estos grupos.⁴¹

En el compromiso adquirido por Villoro con los zapatistas, éste dio un sentido mucho más profundo a su primera obra *Los grandes momentos del indigenismo en*

³⁵ RAMÍREZ, Mario, *Op.cit.* p.6.

³⁶ VARGAS, Gabriel, *Op.cit.* p.3 (2004)

³⁷ RAMÍREZ, Mario, *Op.cit.* p.6.

³⁸ VARGAS, Gabriel, *Op.cit.* p.3 (2004)

³⁹ *Ídem.*

⁴⁰ *Ibid.*, p.4.

⁴¹ RAMÍREZ, Mario, *Op.cit.* p.8.

México (1950), pues, como él mismo lo ha argumentado, el final del indigenismo llegaría cuando los indígenas tomaran en sus manos su propia liberación, es decir, cuando el mismo indigenismo se convirtiera en una propuesta innecesaria.⁴² Dicho levantamiento permitió que Villoro comprendiese, o reafirmase, que todo ejercicio del poder debería estar basado en la sensibilidad moral,⁴³ lo que llevó a la redacción de la obra representativa de esta etapa *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política* (1998).

1.5. El Grupo Hiperión

a) Quienes marcaron el camino hacia el Grupo Hiperión

Durante los últimos años del Porfiriato, nacieron en México nuevas opiniones relacionadas con la ideología intelectual del país, la cual, sin duda, influía en la identidad adoptada por los mexicanos, estas nuevas opciones se crearon con la finalidad de romper con los cánones positivistas, que durante el Porfiriato estaban inmersos en las distintas áreas del saber. Dentro del quehacer filosófico, educativo e histórico Antonio Caso, José Vasconcelos, Pedro Henríquez Ureña, entre otros, fueron quienes enfrentaron de manera directa al positivismo e invitaron a la comunidad intelectual de México a comenzar una nueva forma de filosofía y como consecuencia de identidad.⁴⁴

En 1909 se formó el primer grupo intelectual antipositivista: el *Ateneo de la Juventud*⁴⁵ en el cual se realizó una serie de análisis y reflexiones sobre el positivismo en México que fueron de suma importancia, pues desplazaron dicha corriente filosófica y ofrecieron a los estudiosos mexicanos nuevas formas de crear conocimiento y analizar su sociedad. Los análisis realizados por estos idealistas intelectuales mexicanos aportaron las bases para lo que unos años más tarde se conocería como *filosofía de lo mexicano*; ejemplo de esta novedosa ideología lo encontramos en *La raza cósmica: Misión de la raza iberoamericana* de José Vasconcelos en la que enuncia:

⁴² BERENZON, Boris. "Entrevista a Luis Villoro" (1996), p.30.

⁴³ RAMÍREZ, Mario, *Op.cit.* p.102.

⁴⁴ VARGAS, Gabriel, "El Ateneo de la juventud y la Revolución Mexicana" (2010), p.27

⁴⁵ *Ídem.*

Nosotros nos hemos educado bajo la influencia humillante de una filosofía ideada por nuestros enemigos, si se quiere de una manera sincera; pero con el propósito de exaltar sus propios fines y anular los nuestros. De esta suerte nosotros mismos hemos llegado a creer en la inferioridad del mestizo, en la irredención del indio.⁴⁶

En estas palabras de Vasconcelos, se observa una de las primeras críticas del siglo que se realizó al pensamiento mexicano, pues más allá de reclamar a los intelectuales por su actitud y su mentalidad ante los estudios humanísticos. Vasconcelos llama la atención de los mexicanos en general, en otras palabras, no se limita a otorgar esta responsabilidad de cambio, sino que incluye a todos los herederos de esta larga lucha de conciencia e identidad. En 1923 se desintegró el *Ateneo de la Juventud*, sin embargo, su importancia como uno de los primeros grupos filosóficos e intelectuales que se preocuparon por el abandono del positivismo para bien de la Filosofía mexicana influyó profundamente en la aceptación de nuevas propuestas teóricas.

La atribución y relevancia de estas transformaciones ideológicas y culturales, representadas en el *Ateneo de la juventud*, están reflejadas en la obra de Martín Luis Guzmán *La querrela de México* (1915), en la que evidenció la ignorancia de lo nacional y la falta de análisis de lo mismo, así expresó que no se conocía nada ni de México ni de la cultura mexicana en comparación de lo que se sabía sobre Italia, Francia o Inglaterra.⁴⁷ Este texto tuvo la finalidad de reclamar la necesidad de descubrir a México a través de lo mexicano.⁴⁸ Posterior a esta obra, durante la segunda década del siglo XX, se identifica un nacionalismo político y cultural, por ejemplo, Manuel Ponce Cuéllar, compositor mexicano, comenzó a poner énfasis en la música autóctona,⁴⁹ con la finalidad de crear una mezcla de la música popular.⁵⁰

⁴⁶ VASCONCELOS, José, *La raza cósmica: Misión de la raza iberoamericana. Notas de viajes a la América del sur*, (1925), p. 30.

⁴⁷ GÓMEZ, José Luis, "La presencia de Ortega y Gasset en el pensamiento mexicano" (1987), p.201.

⁴⁸ *Ídem*

⁴⁹ Música de inspiración indígena.

⁵⁰ GÓMEZ, José Luis, *Op.cit.* p.204.

Otro ejemplo de este nacionalismo cultural es la expresión artística de la pintura; en 1921 el muralismo⁵¹ se empezó a observar en las obras de Diego Rivera, José Clemente Orozco y David Alfaro Siqueiros.⁵² Artistas que tuvieron una iconografía particular y personal, pero coincidían en la utilización de temáticas nacionalistas, que mostraban el mestizaje cultural, es decir, no pintaban únicamente la euforia indigenista que representaba la música, sino que también incluían otros elementos de la cultura mexicana,⁵³ ampliando así el concepto de “lo mexicano”.

Todas estas características culturales, políticas e intelectuales sirvieron para organizar el plano ideológico en México, lo cual ayudó para que se creara una filosofía propia de lo mexicano como base común de esta novedosa forma de observar y estudiar México. En 1932 en el texto escrito por Alfonso Reyes *A vuelta del correo*, se hizo una serie de recomendaciones⁵⁴ para conseguir el estudio y el conocimiento de la cultura del país.⁵⁵ El consejo fue hacer un análisis metódico de la literatura mexicana y así encontrar en ella la influencia de las corrientes europeas, las cuales debían de ser, según el autor, comprendidas con cierta distancia para obtener una visión general de cómo se expresaba lo mexicano en la literatura.

Alfonso Reyes también propuso entender al mexicano no como el folklor,⁵⁶ sino como un elemento que se ubicaba en el interior de los individuos, es decir, que cuando un mexicano adoptaba elementos de otra cultura, los tomaba desde su conciencia y desde su experiencia.⁵⁷ A pesar de que la postura principal de Reyes fue cultivar y tener una visión universal sobre los valores e ideales de la cultura, dentro de su discurso se identifican características que representan el inicio de una nueva percepción de lo mexicano, pues su propuesta de analizar la literatura y las

⁵¹ Primera aportación artística mexicana que es adoptada por otros países.

⁵² *Ibid.* p.206

⁵³ Para comprender mejor, observar la obra de Diego Rivera *Sueño de una tarde dominical en la Alameda central*, en la cual, además de representar los diferentes sectores sociales, integra elementos culturales típicos mexicanos.

⁵⁴ “Recomendación” como respuesta a las críticas realizadas por diferentes intelectuales nacionalistas como Héctor Pérez Martínez, los cuales percibían un deslindamiento de lo mexicano en las obras de Alfonso Reyes.

⁵⁵ SANTOS, Ana Elisa. *Los hijos de los dioses. El Grupo Filosófico Hiperión y el Estado mexicano: una aproximación a las construcciones identitarias y al nacionalismo posrevolucionario de mediados del siglo XX* (2012), p. 172.

⁵⁶ Ejemplo: La música de Manuel Ponce Cuéllar. Entendiendo el folklor como lo costumbrista y pintoresco.

⁵⁷ SANTOS, Ana Elisa. *Op.cit.* p.172.

corrientes con las que se construía marcó el camino para lo que más tarde se conocería como el “autoconocimiento”.

Por otra parte, la propuesta de Alfonso Reyes resultó de una crítica al nacionalismo construido hasta el momento, ya que éste interpretaba, según el autor, la situación mexicana de una forma cerrada y limitaba la comprensión del mexicano y de lo mexicano dentro de un plano universal.⁵⁸ Es gracias a todos los planteamientos hechos por este autor, que se la ha caracterizado como un humanístico de la “filosofía de lo mexicano”, concepto que se utilizó en los años posteriores como bandera representativa, temática y justificativa del Grupo Hiperión.

Como resultado de este proceso ideológico, se encuentra la obra *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934)⁵⁹ de Samuel Ramos, que es considerada como una respuesta tardía a las propuestas de Caso.⁶⁰ La importancia de la obra de Ramos para el objetivo de la presente investigación es el significado que ésta representó para la Filosofía mexicana, pues, además de tratar sobre el mexicano y su cultura, propuso el *autoconocimiento* como salvación de la situación propia,⁶¹ esto fue resultado del cuestionamiento de qué es lo mexicano y qué puede ser la cultura mexicana.⁶²

El autoconocimiento que propuso Ramos se explica en sus análisis, a través de la insistencia del autor por conocer el carácter del mexicano, pues sólo así se podrían crear los cimientos para una renovación cultural.⁶³ Es en este punto en donde también se inicia una invitación a diferentes y nuevas disciplinas a ocuparse de la temática en boga.⁶⁴ En este mismo trabajo, Samuel Ramos declaró que el mexicano debía conocer su verdadero ser para poder prescindir del complejo de

⁵⁸ *Ibid.*, p.173

⁵⁹ *El perfil del hombre y la cultura en México*, obra de Ramos que, según Ana Elisa Santo Ruiz, fue la más comentada dentro del Grupo Hiperión.

⁶⁰ ONOFRE, Oscar, “Mexicanidad y existencialismo. Apuntes sobre el Grupo Hiperión (1948-1952)”, (2012), pp.49-50.

⁶¹ VARGAS, Gabriel, *Op.cit.* p.3 (2010)

⁶² SANTOS, Ana Elisa. *Op.cit.* p.182.

⁶³ *Ibid.*, p.183.

⁶⁴ Como apoyo a esta afirmación se encuentra el ensayo “Psicoanálisis del mexicano” realizado por Ramos, así como sus supuestos, que exigían el autoconocimiento, a través de la psicología, la historia y la filosofía, para la transformación o potencialización del mexicano.

inferioridad que éste sufría colectivamente, para así lograr la transformación cultural que tanto se deseaba.

La explicación que ofrece Ramos, del mencionado complejo de inferioridad, está relacionada con el devenir histórico, pues el autor conceptualiza a México como una nación nueva, la cual, al alcanzar su independencia, se autoconceptualizó como una del viejo continente, es decir, se propuso continuar con los elementos heredados al momento de la colonización, para así parecerse y estar a la altura de las antiguas civilizaciones. La separación ideológica, tecnológica y económica provocó un fracaso, el mismo que llevó a la experimentación de un sentimiento de inferioridad.⁶⁵

La explicación histórica brindada por Ramos⁶⁶ concluyó en que los mexicanos preferían vivir en una realidad inexistente, o al menos en la realidad física, antes de enfrentarla aceptando su situación verdadera. Ramos explicó que la única “cura” para este complejo padecido por el mexicano se encontraba en la práctica del autoconocimiento.⁶⁷ Como toda buena reflexión, provocó nuevos estudios y llevó a diferentes analíticos a identificar en él la influencia de José Ortega y Gasset,⁶⁸ característica que suele relacionarse con los inicios del Grupo Hiperión.⁶⁹

Dentro del contexto presentado, aparece la llegada del pensamiento de Ortega y Gasset; uno de los primeros pensadores mexicanos en escribir sobre él fue Alfonso Reyes, el cual en 1922 redactó un ensayo titulado “Apuntes sobre Ortega y Gasset”,⁷⁰ sin embargo, su trascendencia durante la década de los veinte fue casi nula. El arribo de las primeras obras de Ortega y Gasset a México coincidieron con la transformación cultural y de conciencia por la que la sociedad mexicana atravesaba;⁷¹ y es justo esta coincidencia temporal por la que en diferentes estudios

⁶⁵ *Ibid.*, p.183.

⁶⁶ Sintetizada de una forma casi vulgar en el presente texto, con esto me refiero a que dicha explicación es digna de un análisis.

⁶⁷ Es importante aclarar, que los trabajos de Ramos no contemplaron al indígena como parte de la sociedad mexicana, pues no pensaba que fueran un eje central del aspecto social y espiritual mexicano, es decir, los observaba como seres pasivos dentro de la historia del país.

⁶⁸ VARGAS, Gabriel, *Op.cit.* p.27 (2010)

⁶⁹ Alumno y discípulo de José Ortega y Gasset fue José Gaos, que al llegar a México se convirtió en maestro de Luis Villoro Toranzo y fundador del Grupo Hiperión.

⁷⁰ GÓMEZ, José Luis, *Op.cit.* p.207

⁷¹ *Ibid.*, p.208

se enuncia una fuerte influencia de Gasset en el pensamiento intelectual de México aún sin ser verdadera esta afirmación, o al menos, no en su totalidad. Esta confusión es explicada por José Luis Gómez Martínez en su texto “La presencia de Ortega y Gasset en el pensamiento mexicano”.

José Luis Gómez aclara que, si bien la ideología y los postulados teóricos de Gasset tuvieron una repercusión en la transformación del pensamiento mexicano, no fue la piedra angular de este proceso, pues el devenir histórico que condujo a ella es el explicado con anterioridad. Sin embargo, la obra de Ortega y Gasset sirvió para reafirmar y establecer con mayor fuerza las propuestas teóricas y filosóficas trabajadas por diferentes autores.

Una de las principales formulaciones de Gasset que impactó al pensamiento mexicano fue la siguiente: “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”,⁷² en la que se expresó su preocupación por que el individuo comprendiera y estudiara su situación personal y cultural para posteriormente observar la realidad desde el contexto social e histórico en el que estaba ubicado, pues sólo así podría evitar “fingir el punto de vista”. Esta última idea parece pertinente y necesaria, pues como lo comenta José Luis Gómez Martínez, los mexicanos “habían vivido y actuado según el punto de vista europeo, se había pretendido vivir en un pequeño París imaginario, de espaldas a la realidad mexicana, y se había fracasado en lo cultural, en lo social, en lo político”.⁷³

Con esto último se complementa la afirmación de Samuel Ramos, en la que expresa que el mexicano fracasó en muchos aspectos sociales, pues observó, vivió y pensó como algo que no era y que no es: como europeo. Esta filosofía en la que se hablaba de un individuo dentro de una circunstancia específica, en conjunto con las formuladas por otros autores, fue la base ideológica del Grupo Hiperión, pues este deseo de modificar el “punto de vista” desde el que se observaba y se interpretaba el mundo fue aceptado por los intelectuales mexicanos, no sólo como

⁷² ORTEGA y GASSET, José, *Meditaciones del Quijote. Ideas sobre la novela* (1964), p.4.

⁷³ GÓMEZ, José Luis, *Op.cit.* p.209

un tema a estudiar, sino como una misión⁷⁴ y una responsabilidad, sin la cual no sería posible transformar la situación y la mentalidad del mexicano.

Otra conceptualización teórica que Ortega y Gasset aportó, y en la que vale la pena prestar especial atención, es la *teoría de las generaciones*, la cual, en su momento, sirvió para ofrecer explicaciones sobre los sucesos y resultados de la revolución;⁷⁵ esta teoría propone que existen variaciones de la sensibilidad dentro de la historia que son presentadas en forma de generación, en otras palabras, cada generación representa una cierta altitud vital, a partir de la cual se interpreta y observa la realidad.

Por otra parte, se dijo que “La esencia de las generaciones debe buscarse en otra parte, en una íntima vinculación establecida entre varios hombres por la existencia en todos ellos, de un mismo impulso inefable, de una inquietud peculiar, de ciertas maneras profundas de entender y valorizar la vida y de plantear sus problemas”.⁷⁶ En esta cita, se trata el significado de generación y sus características, a lo que podríamos plantear preguntas sobre la injerencia directa de esta teoría en las obras del Grupo Hiperión.

Finalmente, la influencia de Ortega y Gasset no sólo llegó a través de sus obras y el estudio de ella, sino con la llegada de los exiliados españoles a México, entre ellos José Gaos, personaje importante para el desarrollo del Grupo Hiperión y de su ideología. La relación de Ortega y Gasset con José Gaos fue de maestro a alumno, es decir, que este último recibió una influencia académica del primero. La llegada de Gaos a México trajo consigo las ideas de su profesor, las cuales, a su vez, fueron transmitidas a sus alumnos en México.

b) José Gaos y los hiperionistas

⁷⁴ *Ídem.*

⁷⁵ *Ibid.*, p.211.

⁷⁶ ORTEGA y GASSET. *El tema de nuestro tiempo* (1923), p.87

En sus *Confesiones profesionales*, José Gaos explicó sus ideas y su pensamiento filosófico como resultado de la relación con Ortega y Gasset, ya que ésta determinó su formación en España y, posteriormente, el ejercicio de la filosofía en México. Decía entonces: “Siempre me he reconocido yo mismo, por discípulo de Ortega y Gasset. Hasta me he tenido, y no sólo íntimamente, sino también más o menos públicamente, por su discípulo más fiel y predilecto”.⁷⁷

Desde principios del siglo XX se comenzó en México la creación de instituciones que sirvieran para la difusión de las ciencias y la formación de hombres de ciencia; en 1902 se iniciaron las *cátedras* de arqueología, etnología, antropología física, prehistoria general e historia de México, dichas cátedras formarían parte de la Escuela de Altos Estudios, en la primera década del siglo.⁷⁸ Ya entre 1930 y 1940, por influencia directa de Daniel Cosío Villegas, el gobierno en turno decidió acoger a españoles intelectuales y republicanos en México, los cuales aportarían nuevas propuestas al desarrollo de las ciencias sociales.

Cosío Villegas se dedicó a estudiar y analizar las posibles personalidades que podrían ser invitadas a México, creó así listas de intelectuales minuciosamente revisados, que cumplieran con las características que México y, sobre todo, las ciencias sociales requerían en ese momento.⁷⁹ La invitación fue hecha y aunque algunos la declinaron, otros decidieron abandonar la lucha por la República y aceptar la oportunidad de continuar con el ejercicio de sus profesiones, aunque fuera en otro país.

En este grupo de españoles se encontraba José Gaos, que era Rector de la Universidad Central de Madrid. Fue así como en 1938, año en que se fundó la Casa de España, el asturiano llegó a México; desde su arribo prefirió reconocerse como un *transterrado* antes que, como un *desterrado*, pues consideraba que había salido

⁷⁷ GÓMEZ, José Luis, *Op.cit.* pp.219-220.

⁷⁸ CARRASCO, Miguel A. “La institucionalización de la Historia en México. Entre el cientifismo y el historicismo” (2012), p.38.

⁷⁹ *Ibid.*, p.40.

de una patria para entrar en otra, ya que para Gaos la patria consistía en espíritus con interpretaciones históricas, superando así los límites territoriales.⁸⁰

Gaos, como alumno de Ortega y Gasset, trajo consigo la corriente fenomenológica, el existencialismo y el perspectivismo; de igual forma ofreció sus ideas basadas en autores como Heidegger, Hegel y Husserl, por nombrar algunos.⁸¹ En la rama de la Historia, llegó con la corriente historicista, heredada directamente de su maestro. Todas estas teorías, tanto de Filosofía como de Historia, se convirtieron en el telón de fondo de la formación de los hiperiones,⁸² pues influenciados por Gaos desarrollaron una filosofía propia.

El asturiano comenzó a dar clases en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de México, en el edificio de “Mascarones”, su docencia impactó a sus alumnos con la riqueza teórica y de contenido que tenían sus cursos y seminarios, una de las características más reconocidas por sus alumnos fue la capacidad de este filósofo por contextualizar las corrientes filosóficas, pues pensaba que sólo a través de ese método podría aclarar cualquier incompreensión de las corrientes. Gaos fue para los estudiantes de Filosofía la continuación de un diálogo con Ortega y Gasset,⁸³ pues como se ha mencionado, estos ya tenían noticia de las ideas de este pensador, sin embargo, la llegada de Gaos permitió profundizar en ellas y además utilizarlas en sus propios trabajos.

La percepción de la Filosofía en México de este pensador coincidió en su mayoría con la de Samuel Ramos, con la diferencia de que Gaos no consideraba el “complejo de inferioridad”, difundido por Ramos, y, por el contrario, afirmó que la Filosofía mexicana siempre había sido original,⁸⁴ lo que lo llevó a insistir en la necesidad urgente de crear una historia de las ideas hispanoamericanas, con la finalidad de lograr una independencia total cultural y filosófica de las ideas europeas y estadounidenses, pues creía firmemente que ese sería el único camino para que

⁸⁰ Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. “José Gaos. Semblanza”.

⁸¹ Como se puede observar, en el apartado 1.5 de la presente investigación, encontramos las huellas de estas corrientes en la obra de Luis Villoro, característica que con seguridad se localizaría también en los otros estudiantes del Grupo Hiperión.

⁸² Denominación que se le dio a los integrantes del Grupo Hiperión.

⁸³ FERNÁNDEZ, Justino, “Los cursos del Doctor José Gaos”, (1970) p.6.

⁸⁴ SANTOS, Ana Elisa. *Op.cit.* p.195.

los mexicanos se aceptasen y valorasen a sí mismos, para después perfeccionarse.⁸⁵

La doctrina de Gaos inspiró a sus alumnos de tal forma que los llevó a planteamientos que buscarían transformar de manera profunda la Filosofía en México. El objetivo de este filósofo planteado en el párrafo anterior se vio, en cierta parte, logrado entre 1947 y 1953, cuando un grupo de alumnos de Gaos, en su mayoría, se percibió a sí mismo – me atrevo a afirmar— por primera vez en México, al nivel de sus pares europeos. Como resultado de esto, tuvieron la firme creencia de que lo que estaban empezando tendría algo importante que decir a la humanidad entera.⁸⁶

Este grupo de estudiantes se denominó Grupo Filosófico Hiperión,⁸⁷ el nombre proviene del titán mitológico que tiene la capacidad de observar o de ver desde arriba,⁸⁸ dicha denominación representa dos elementos importantes: a) al ser Hiperión hijo del cielo y de la tierra, representa lo concreto (la tierra) y lo universal (el cielo),⁸⁹ y b) derivado del primer elemento, la autoconcepción que tenía este grupo era una imagen de transformadores y salvadores del país siguiendo las propuestas de Ortega y Gasset.⁹⁰

El eje central que tuvo el Grupo Hiperión fueron las reflexiones analíticas sobre el existencialismo y la filosofía contemporánea, esto se puede observar en el ciclo de conferencias de 1948, realizado por este grupo, en el cual se presentaron trabajos sobre el existencialismo. Un año más tarde el tema central de sus conferencias fue “lo mexicano”, que coincide con la publicación de la primera obra de Luis Villoro *Los grandes momentos del indigenismo en México*. Esta característica muestra el desarrollo del segundo objetivo de este grupo, la formación

⁸⁵ SANTOS, Ana Elisa. *Op.cit.* pp. 196-197.

⁸⁶ HURTADO, Guillermo, “El Hiperión y su tiempo” (2006), p.3.

⁸⁷ Hiperión: Hijo del cielo y de la tierra, encargado de dar sustancia concreta, limo terrenal, a las éteras ideas. Obtenido de Luis Villoro citado en Ana Elisa Santos Ruiz. *Los hijos de los dioses. El Grupo Filosófico Hiperión y el Estado mexicano: una aproximación a las construcciones identitarias y al nacionalismo posrevolucionario de mediados del siglo XX*, p. 20.

⁸⁸ SANTOS, Ana Elisa. *Op.cit.* p.21.

⁸⁹ *Ídem*.

⁹⁰ HURTADO, Guillermo, *Op.cit.* p.2 (2006).

de una filosofía de lo mexicano a partir del autoconocimiento filosófico acompañado por la contextualización histórica de los elementos a estudiar.

El Grupo Hiperión se formó con Leopoldo Zea, quien además de ser el mayor del grupo, actuó como organizador y, en cierta parte, profesor de éste; le seguían Emilio Uranga, quien fue reconocido, incluso por sus pares, como el más brillante del grupo, además de recibir el título de “la inteligencia más joven de Mascarones”,⁹¹ Luis Villoro y Jorge Portilla, los tres estaban entre los 25 y 29 años. Por último, estaban los más pequeños, Ricardo Guerra 22 años y Joaquín Sánchez MacGregor 24 años.

c) Importancia de la Historia para el Grupo Hiperión

Para comentar sobre el Grupo Hiperión será siempre necesario recordar las acciones y la actitud que Gaos tuvo respecto a los diferentes temas que en este grupo se trabajaron. Se ha expuesto que el profesor de los hiperiones abrió un seminario de historia de las ideas en el Colegio de México, el cual permaneció más o menos treinta años.⁹² Esta característica ubica a Gaos como un conocedor y estudioso de la temática, es decir, que tuvo una relación estrecha con el método y la importancia de la ciencia histórica.

Se dice que Gaos desarrolló tres aspectos importantes en relación con la Historia: la sensibilidad respecto a la misma, una forma específica para componerla, y la capacidad de estudiar y entender la Historiografía.⁹³ Para lograr el perfeccionamiento de estas características Gaos siguió un proceso de concientización y así comprendió la importancia de nutrir a la Filosofía de historicidad,⁹⁴ es decir, encontrar en la Historia las claves necesarias para entender los contextos en los que se desarrollaron los diferentes filósofos y sus producciones intelectuales.⁹⁵

⁹¹ SANTOS, Ana Elisa. *Op.cit.* p.25.

⁹² LIRA, Andrés, “José Gaos y los historiadores” (1970), p.28.

⁹³ TREJO, Evelia, “José Gaos. Un hombre entre la historia y el método” (2017), p.129.

⁹⁴ *Ibid.*, pp.132-133.

⁹⁵ FERNÁNDEZ, Justino, *Op.cit.* p.7.

El desarrollo de esta idea fue un trabajo constante, complejo y conjunto, pues al mismo tiempo que Gaos comprendía la historicidad de la Filosofía, desarrollaba, también, trabajos sobre la filosofía de la Historia en los que consideraba que la historia de la Historiografía era la base para entender la teoría de la Historiografía,⁹⁶ es decir, que, para planear un curso de historia de las ideas, era imprescindible entender la Historiografía y, a su vez, entender la realidad histórica de la misma; trabajo que resulta familiar a su forma de abordar y enseñar la Filosofía.

Indiscutiblemente, estas ideas y aportaciones fueron heredadas por Gaos a sus alumnos, y por consecuencia, al Grupo Hiperión, sin embargo, se encuentran distintas críticas a su asignatura, en las que se manifiesta que este profesor estaba limitado a hablar desde las ideas filosóficas,⁹⁷ con esto se refieren a que en realidad no trabajaba de la mano de la Historia.⁹⁸ Sin embargo, hay otras opiniones que defienden y analizan su cátedra como una que abarcó los aspectos históricos y filosóficos; estas últimas se basan en la existencia de obras como *El proceso ideológico de la Revolución de Independencia* y *Los grandes momentos del indigenismo en México* de Luis Villoro, pues se considera que son resultado de la influencia catedrática de José Gaos.

Además de la herencia del asturiano, se encuentran algunas características comunes en relación con la Historia dentro del grupo que se explican y se entienden a partir de dos puntos: el primero relacionado con el objetivo de éste, pues intentaba comprender la historia y la cultura de México desde las categorías filosóficas del grupo;⁹⁹ y el segundo su filosofía de la historia de México, a través de la cual se estudiaron temas históricos seleccionados, intentando encontrar no sólo la Filosofía que provocó tal o cual suceso histórico, sino también la que se creó a partir de estos.

Por otra parte, el Grupo Hiperión también hizo uso de la Historia, siguiendo la influencia de Gaos, para descifrar, entender y explicar la formación del

⁹⁶ GAOS, José. "Notas sobre la historiografía" (1974), p.482.

⁹⁷ LIRA, Andrés, Op.cit. pp. 28-29.

⁹⁸ Según Andrés Lira, estas afirmaciones se deben a que se ha tomado únicamente el ejemplo la obra de Leopoldo Zea *El positivismo en México*, sin tomar en cuenta obras como la de Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, en la que se muestra el trabajo y la influencia histórica de Gaos.

⁹⁹ VILLORO, Luis. *Los grandes momentos del indigenismo en México*, (1987), p.7.

“mexicano”, ya que consideraba que este “ser mexicano” derivaba del proceso histórico del país,¹⁰⁰ el cual abarcaba desde antes de la conquista y hasta mediados del siglo XX. En 1953, Leopoldo Zea publicó su obra *El occidente y la conciencia de México* en la cual realizó una filosofía de la Historia en México.¹⁰¹ Gracias a este trabajo se ha considerado que fue el hiperionista que mayor atención prestó a la cuestión histórica, sin embargo, considero que, si bien Luis Villoro no realizó un libro teórico sobre la Historia, sí utilizó dicha disciplina para estudiar y encontrar la filosofía de lo mexicano. Pues según Valero Pie, el objetivo del grupo implicaba “entregarse a una reflexión que exigía, para brindar sustento a un proceso de autocomprensión, partir del presente y remontar al pasado”.¹⁰² Las obras de los hiperionistas cargadas de reflexión sobre el “ser mexicano” requirieron, sin duda, el estudio y la comprensión de la Historia y su proceso como algo concreto y real, es decir, una forma de anclar ese análisis a la situación verdadera del mexicano, dejando de lado las meditaciones puramente filosóficas, incluyendo así el uso de la disciplina histórica.

1.6. Villoro y la Historia

a) La Historia de Villoro

Como toda ciencia, la Historia tiene un objetivo personal y comunitario que lleva a su desarrollo, es así como Villoro, en primera instancia, identifica el para qué de ésta, y así profundiza al decir que ese objetivo nace de la necesidad de comprender el mundo actual,¹⁰³ pues considera que la Historia cumple una función explicativa ante todas las inquietudes con las que nos atormenta el presente. Este sentido otorgado por el filósofo a la Historia se deriva de la idea de que sin pasado el presente carece de sentido y no existe una razón para ser vivido. Es evidente que estas primeras interpretaciones realizadas por Villoro están repletas del pensamiento filosófico que, consciente o inconscientemente, lo habita.

¹⁰⁰SANTOS, Ana Elisa. *Op.cit.* p.65.

¹⁰¹ *Ibid.*, p.66

¹⁰² VALERO PIE, Aurelia, “Diálogos entre Filosofía e Historia: Luis Villoro, 1922-2014” (2014), p.718.

¹⁰³ Villoro, *Op. cit.*, p.36 (1980)

Villoro insistió en que la Historia debería verse como una “retrodicción”, ya que infiere lo que pasó partiendo de lo que pasa en la actualidad,¹⁰⁴ esta afirmación será una característica detectada en los primeros dos textos de Villoro, en específico de *Los grandes momentos del indigenismo en México*. Por otra parte, este filósofo mencionó que la Historia tiene dos motivaciones: la individual, lo cual la deslinda de la objetividad popularizada por los positivistas, y la colectiva, ésta, dice, supera el nivel individual, pues la Historia plantea situaciones comunitarias que son vividas y abarcadas por grupos sociales como naciones, etc.¹⁰⁵

El filósofo concluyó que la motivación comunitaria lleva, a través de un proceso complejo denominado: “hacer historia” a la comprensión de lazos que unen a los grupos sociales, provocando así actitudes y cambios sociales positivos.¹⁰⁶ Esta concepción de la Historia se deriva de su experiencia, pues al momento de enunciar dicha afirmación ya había construido sus dos primeras obras; además se desprende de la ideología en la que este autor estaba inmerso, es decir, que da muestra de la idealización de la “filosofía de lo mexicano” promovida por el Grupo Hiperión.

La primera función de la Historia detectada por Villoro radica en la comprensión del presente a partir del pasado y la producción de actitudes positivas al comprender las características comunes que unen a los pueblos; la segunda función va de la mano con una finalidad liberadora, dado que reflexiona en la posibilidad de desentrañar los orígenes de ciertas instituciones y creencias del hombre, para así dejar de obedecerlas y acatarlas.¹⁰⁷ Por último, esta idealización de la Historia recae en la oportunidad que ofrece dicha ciencia para el desarrollo de una conciencia colectiva crítica, lo cual ayudaría a lograr la liberación de las instancias ideológicas que se posan sobre el mexicano.

Finalmente, Villoro identificó una tercera funcionalidad de la Historia, probablemente, aún más idealizada que las otras, pero también más posible y humana, dado que caracteriza a la Historia como un medio a través del cual los

¹⁰⁴ VILLORO, Luis, *Op.cit.* p.38 (1980)

¹⁰⁵ *Ibid.*, p.42

¹⁰⁶ *Ibid.*, p.44.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p.45.

hombres se conectan directamente con su contexto y su colectividad, esto con la idea de trascender dentro de la sociedad que los rodea, la cual se refleja también en las comunidades de la historia; es decir, la Historia hace vivo un deseo del hombre por ser recordado, pretensión que no funciona sin la existencia de una comunidad que no lo olvida a través del mismo relato histórico.

La función social que justifica la existencia y la importancia de la Historia en la sociedad no tiene ningún sentido sin el sujeto que crea, desarrolla y modifica la misma ciencia: *el que hace historia*. Tomándolo en cuenta, en 1960, Villoro se dirigió a los historiadores de su siglo, con la finalidad de exponer sus ideas y conceptualizaciones resultadas de su experiencia como filósofo de la historia de las ideas. Irónicamente, su discurso se basa en la misma historia de la Historiografía en México, pues a grandes rasgos hace un recorrido cronológico en el que destaca las posturas teóricas e intelectuales de los historiadores.

Dicho camino desencadena en la cita de ciertos “síntomas” o críticas a la ciencia histórica positivista que se realizaron en México durante el siglo XX. Esos síntomas son representados por Edmundo O’Gorman y Leopoldo Zea, los cuales propusieron, a través de sus obras, nuevas formas de hacer Historiografía. Seguramente Villoro fue guiado por éstas para exponer de frente a los historiadores de su época, pues continúa con una riquísima y sencilla explicación de la tarea del historiador.

Para comenzar, el filósofo expresa su inconformidad ante la desvinculación creada por el positivismo entre el pasado y la sociedad actual, ya que identifica una indiferencia e inutilidad en ese tipo de historiografía, debido a que no motiva a la trascendencia en la persona de quien la lee o quien la escribe. Es frente a esta incomodidad que presenta el principal objetivo de la Historiografía: dotar de “ser” al pasado y convertirlo en un pasado propio.¹⁰⁸

¹⁰⁸ VILLORO, Luis. “La tarea del historiador desde la perspectiva mexicana” (1960), p.336.

En otras palabras, el historiador tiene como tarea principal encontrar estructuras racionales o actitudes humanas colectivas que otorguen sentido al hecho, es decir, identificar en el documento o en el vestigio su motivación ideológica, descubrimiento que permitirá, según Villoro, trascender los hechos.¹⁰⁹ Siguiendo esta línea teórica propuesta por el autor, los restos culturales son “signos que interpretar, cifras que remitan a la vida operante que les dio sentido”¹¹⁰ y existencia.

Para terminar sus palabras dedicadas al historiador, Villoro expone un principio básico que guía a las ciencias del mundo, el cual es olvidado constantemente por los historiadores: el objetivo guiará los métodos. Invita a sus destinatarios a pensar y repensar cuál es el objetivo de su ciencia en el siglo XX, para así proceder a crear un método que se adecue al mismo. Como lo he mencionado, el filósofo se basó en la experiencia de la escritura de sus primeras dos obras para redactar este discurso, lo cual no quiere decir que su idea de Historia y el método propuesto sean ajenos a *Los grandes momentos del indigenismo en México*, sino que es de esa obra y de la sucesora que el autor rescata estas observaciones a la Historia y a la tarea del historiador, lo cual invita a encontrar en ellas dicha manera de proceder, así como las intenciones que dan vida y que vinculan los hechos, en una lucha de independencia o en el proceso ideológico del indigenismo en México.

b) El cartaginés entre la Filosofía y la Historia: una relación de gran intensidad

Juan Villoro ofreció a todos los que algún día pudieran interesarse en su padre un texto riquísimo en detalles y reflexiones en donde expuso herramientas fundamentales para leerlo y entenderlo, mucho más allá de su discurso intelectual. En dicho texto, el autor le da un nuevo nombre a su personaje principal, lo denomina: cartaginés, el cual está en constante búsqueda de una Cartago perdida.¹¹¹ Se

¹⁰⁹ VILLORO, Luis. *Op.cit.* p.338 (1960)

¹¹⁰ *Ídem.*

¹¹¹ VILLORO, Juan, *Op.cit.* p.7.

decidió retomar este título, pues es resultado de la relación entre Luis Villoro y la Historia, que comenzó a construirse cuando éste aún se encontraba en temprana edad.

Luis Villoro también escribió un texto sobre su trato más íntimo con la Historia, en el que deja de lado las recomendaciones que desde la Filosofía hizo a dicha disciplina, para referirse entonces de la presencia de ésta en su vida y posteriormente en sus obras. Dichas palabras fueron publicadas junto con otras de Luis González, Miguel León Portilla, Edmundo O'Gorman, entre otros, en una compilación realizada por Jean Meyer. Y es ahí en donde Villoro expone su primer acercamiento a la Historia a través de un libro de Oncken, el cual lo llevó a "jugar a habitar mundos imaginarios".¹¹² Siguiendo esta línea de analogías, Villoro va creando su discurso en torno a la Historia.

Fue así como el cartaginés fue construyendo su realidad dentro de ese mundo imaginario; la carga filosófica que muestra en sus palabras presenta a un Villoro intelectual que invita a entender la Historia desde su disciplina y así mismo nos adentra en una correlación, en la que las preguntas pueden no ser las mismas, pero el objetivo de cada una no se cumple sin la intervención de la otra. A continuación, se expone de la forma más clara posible y siguiendo las ideas de Aurelia Valero Pie, cómo Villoro aclara una compleja relación entre estos saberes.

En primer lugar, el filósofo contesta una pregunta, seguramente antes planteada, que guía al lector por todo su análisis, pues se responde el porqué de su preferencia a Egipto y no a una historia más cercana, real y comprensible. La respuesta que ofrece tiene que ver con ese mundo imaginario antes planteado, ya que ese espacio le daba la certeza de que la vida podía ser distinta, de que lo que él conocía podía ser también transformado; en el pasado lejano encontró la esperanza de un presente y un futuro distinto.¹¹³

¹¹² VILLORO, Luis. "Luis Villoro" (1993), p.192.

¹¹³ VALERIO PIE, Aurelia. *Op.cit.* p.731.

Después de largo tiempo sin consultar la Historia fuera del placer que causa la lectura de novelas y crónicas periodísticas, Villoro encontró a su único maestro: Gaos, el cual le enseñó un mundo lleno de nuevas posibilidades y formas de aprender Filosofía, fue ahí que se enfrentó de nuevo a la Historia. Aprendió a comprender su disciplina desde la realidad histórica que envuelve a cualquier pensador de cualquier época. Esto además de ayudarlo a comenzar con una reconstrucción personal, lo impulsó, a él y a los hiperiones, a reflexionar desde su circunstancia, es decir, desde lo concreto y lo histórico.¹¹⁴

La reconstrucción buscada por Villoro se va creando a través de sus clases de filosofía, con sus maestros y con sus compañeros, con los hiperiones y con él mismo, sin embargo, una pauta definitiva para dar inicio oficial a esa reconstrucción se encuentra en la elección de temática que Villoro realizó para comenzar su primera obra académica. Escoger la historia de la consciencia indigenista respondió, probablemente, a los enfrentamientos internos que el pequeño cartaginés vivió a partir de su visita a la hacienda mezcalera de sus abuelos en San Luis Potosí.¹¹⁵ Villoro comparte esa posible injerencia personal para la selección de su temática, la cual no sólo respondía a las preguntas que realizó a la comunidad mexicana, sino, de manera individual, a su ser.

Luis Villoro concluye su texto expresando la relación que se encuentra entre la Filosofía y la Historia, pues mientras la primera se cuestiona una y otra vez las mismas preguntas, la segunda nos sirve para entender cómo y desde qué perspectiva es que se responden dichas preguntas. La Filosofía no pretende la evolución y el progreso de su conocimiento, sino que permite la acomodación de conceptos y pensamientos de diferentes épocas, es decir, que consiste en descubrir nuevas facetas para enriquecer un mismo objeto de estudio.¹¹⁶ Siguiendo esta línea de pensamiento, el cartaginés reflexiona y acepta que sus dos primeras obras no habrían sido posibles sin esa larga y compleja relación con la Historia.

¹¹⁴VILLORO, Luis. *Op.cit.* pp.194-195 (1993)

¹¹⁵*Ibid.*, p.196.

¹¹⁶*Idem.*

Como resultado del proceso personal e intelectual de Villoro, se han encontrado puntos claves para proceder al análisis de la obra *Los grandes momentos del indigenismo en México*, en seguida se presentan estos, los cuales ayudan a englobar y dar sentido a todo el primer capítulo de la presente tesis, así como entender los capítulos precedentes.

Para comenzar, es necesario retomar las aclaraciones que el autor destaca sobre la Filosofía. Primero que nada, comenta que ésta no está formada por un pensamiento progresista, y, por el contrario, considera que cada época recrea, vuelve a pensar y pregunta lo mismo sobre el objeto de estudio: el indígena. Ya aclarado este punto, prosigamos a resaltar que, para Villoro, la filosofía no puede ser representada de forma lineal y continua, sino como una serie de visiones distintas que exploran el mismo objeto desde lugares cambiantes,¹¹⁷ es decir, desde épocas históricas diferentes, sin embargo, estas visiones no están aisladas unas de otras, por lo que se tiene que encontrar cuál es el punto ideológico que permite una unión entre ellos.

Partiendo de esto, pasemos a la idea de que la Filosofía se ocupará de los fundamentos y justificaciones del poder político,¹¹⁸ lo cual llevaría a cuestionar si los autores que Villoro estudia en *Los grandes momentos del indigenismo en México* representan a ese poder político o, en otras palabras, al poder social y racial de cada uno de los momentos históricos que el autor analiza. Finalmente, se retoma la idea de Aurelia Valerio Pie, en la que argumenta que Villoro creó una teoría de la observación.

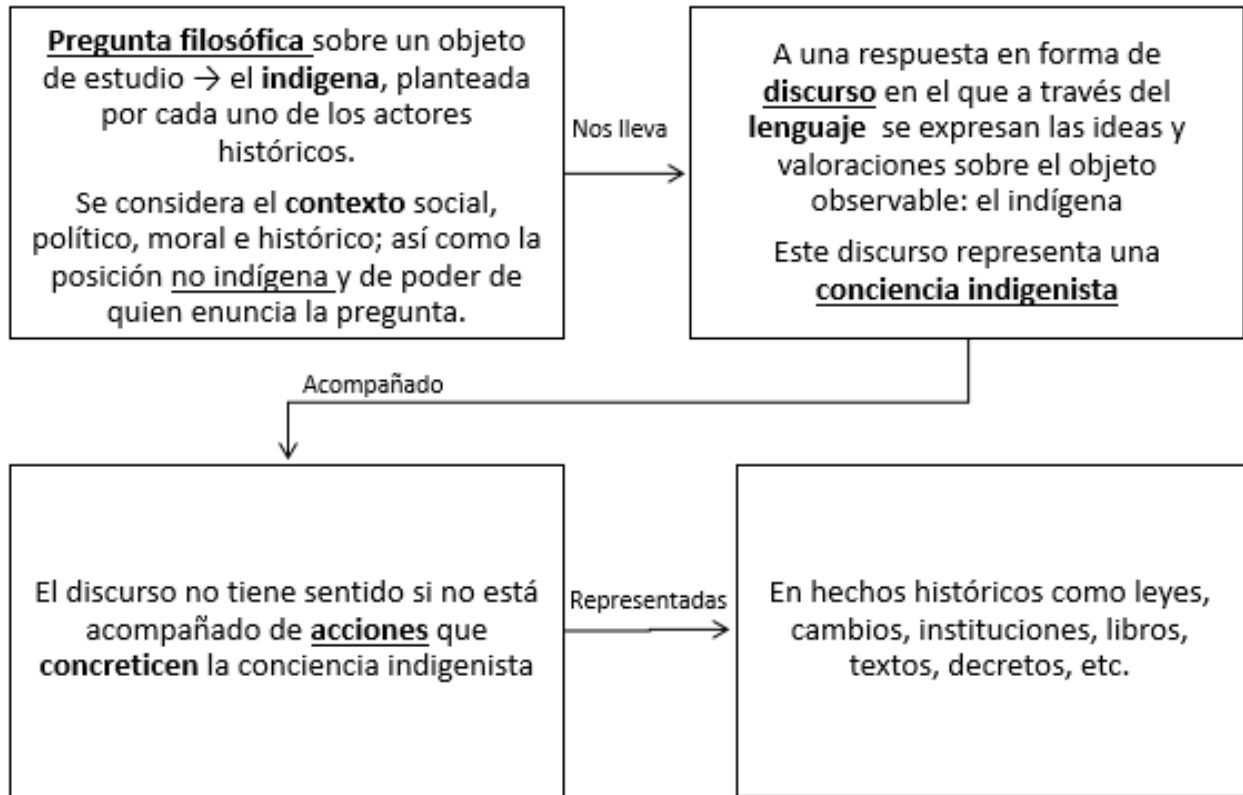
En la figura 1, se expone un diagrama en el que se intentó desglosar dicha teoría, la cual consiste en identificar las preguntas filosóficas planteadas por cada uno de los actores históricos estudiados por Villoro, estas preguntas permiten la construcción de un discurso que estará acompañado de acciones que representan lo concreto, y lo concreto para este autor es la Historia. Es así como en esta “teoría

¹¹⁷*Ibid.*

¹¹⁸*Ibid.*, p.197.

de la observación” de Villoro planteada por Valerio Pie y reinterpretada en este diagrama, se presenta la compleja, pero posible relación entre Filosofía e Historia.

FIGURA 1



Reinterpretación de la *Teoría de la observación* de Luis Villoro, basada en Valerio Pie

Para comprender la concretización de la conciencia indigenista y así proceder a localizar el punto ideológico de unión entre los diferentes discursos, pertenecientes a distintas épocas históricas, lo cual otorgaría sentido a la periodización localizada en la obra, será necesario profundizar en las influencias teóricas que Villoro recibió antes y durante la redacción de su texto. Este trabajo tendrá una multifinalidad, pues, en primer lugar, permitirá el análisis histórico de su periodización; en segundo lugar, se reiterará el trabajo del cartaginés como ejemplo de la posible y fructífera relación entre Historia y Filosofía; por último, se continuará

la tarea que el autor se propuso en 1949, comprender la formación de la conciencia indigenista en México, temática aún vigente y necesaria de seguir siendo estudiada.

El trabajo de esta investigación no es aislado y cada uno de los capítulos que la integran dependen del abordaje del anterior y no tienen sentido sin la redacción del siguiente. Por eso se recomienda que la lectura de los siguientes capítulos sea, siguiendo a Luis Villoro, de retrodicción; es decir, que el lector regrese a este primer capítulo para entender y responder las dudas que del paso de la lectura resulten, pues en él encontrará las piezas integradoras y amplificadoras del análisis central de este trabajo historiográfico: la periodización y la utilización del tiempo en la obra *Los grandes momentos del indigenismo en México* de Luis Villoro.

2. Capítulo 2: El tiempo en *Los grandes momentos del indigenismo en México*

2.1. Acotaciones importantes hechas por Luis Villoro para la comprensión de su obra

La obra *Los grandes momentos del indigenismo en México* fue publicada en 1950 por el Colegio de México; en 1987 la SEP y el CIESAS realizaron su propia edición que incluye un *prólogo a la edición de 1987* realizado por Villoro, en el cual se expusieron las principales *lagunas e insuficiencias* que, durante esos 37 años, logró identificar. A continuación, se presenta una lectura puntual de dicho texto, y será precedida por el destaque de las ideas principales que se encuentran en la *Introducción* a la obra, ambas lecturas funcionarán como introductoria al análisis de la obra, pues en ella se encuentran las carencias detectadas por Villoro y los principales conceptos y teorías que se requieren para la comprensión de las ideas del autor.

a) *Prólogo a la edición de 1987* por Luis Villoro

Villoro comienza su libro explicando por qué no fue posible hacer una reedición a su obra publicada en 1950, ya que existió miedo a la ruptura de la unidad de pensamiento en el texto, pues si volvemos al capítulo anterior, recordaremos que la obra a estudiar fue su primer texto publicado, es decir, que, la encontramos en un momento muy temprano de su formación como pensador y filósofo, lo que hace pensar que durante su proceso de maduración intelectual, las nuevas ideas, los nuevos autores, las nuevas propuestas teóricas y las nuevas etapas por las que Villoro pasó habrían fracturado el discurso presentado por Villoro en los primeros momentos de su formación.

El autor presenta su objetivo, el cual consiste en señalar las principales discrepancias y prevenir a los lectores de éstas, es decir, que en 1987 se encuentra un Villoro capaz de responsabilizarse por las discordancias teóricas del texto, así como de reencontrarse y criticarse así mismo. Comienza esta prevención con una contextualización de su trabajo, habla sobre el Grupo Hiperión y de las líneas teóricas existentes en su texto, las cuales son divididas según el momento

presentado en el desarrollo de su discurso, pues comparte que en el primer y segundo momento el enfoque fue de corte existencialista, a diferencia del tercer momento en el que se muestra la línea marxista, es decir que no hay una integración teórica en el texto. Según lo expuesto en el primer capítulo de la presente investigación, hay influencia profunda de la Historia de las ideas de José Gaos, sin embargo, esa propuesta no está ni siquiera señalada en este prólogo.

Es indispensable recalcar que Villoro reconoce un enfoque idealista en el texto, pues considera que el indigenismo, tema central de la obra, es presentado como un proceso histórico en la conciencia, en el cual existe “otro” que lo juzga y comprende no sólo en la conciencia, sino también en la realidad tomando acciones concretas en torno al indígena, es así como el texto estudia la función práctica de esos juicios y comprensiones, no obstante, falta detallar cómo ese actuar o función práctica da razón, a través de los intereses particulares resultantes a las relaciones sociales y económicas que guardan con los *indios*, a la concepción de indigenismo, que cada uno de los actores históricos seleccionados por Villoro como representantes de las etapas o momentos que éste desarrolla.

La dialéctica de la conciencia presentada expone, según Villoro, una lucha entre los grupos dominantes y los dominados, personalmente no considero que el texto se rija por esa lucha, pues hay una acción por parte del dominador (el no indígena), pero no se encuentra respuesta por parte del dominado (el indígena), es decir, que, por la naturaleza de la temática, sólo se toma en cuenta la participación de una parte de esa “lucha”.

Sigamos bien con la propuesta de que el texto cuenta con un enfoque idealista, puesto que después de comprender cómo es que esa dialéctica de la conciencia se presenta de forma práctica sin tratar expresamente la “lucha” o el conflicto entre ambos grupos, podría parecer que dicho proceso es autónomo, aunque en realidad eso no es posible y no existe, ya que los pasos de esa conciencia corresponden a etapas históricas, es decir, que se encuentran en la realidad social: en lo concreto y en lo existente.

Siguiendo la temática en relación con la dialéctica de la conciencia de la que Villoro hace mención en estos primeros párrafos de su libro, seguimos con la idea, derivada de las opiniones del autor, de que todo el texto hace referencia a una conciencia falsa, pues la interpretación de la realidad indígena por parte de cada uno de los actores históricos de este proceso indigenista se ve afectada e influenciada por un sistema de creencias y concepciones correspondientes al tiempo histórico, espacio geográfico y características particulares con las que cada uno de ellos cuenta. Con esto, Villoro intenta explicar que su texto muestra un proceso de conciencias falsas y realidades disfrazadas.

En este proyecto Villoro intentó buscar esos sistemas de creencias y conceptos que disfrazan y encubren las concepciones indigenistas presentadas en su texto, en relación con este objetivo, el autor considera que se alcanzó, sin embargo, también aclara que, contrariamente, no consiguió hacer una traducción de los conceptos utilizados en las concepciones para encontrar cómo los conceptos ideológicos disfrazan o transforman en la conciencia a los objetos concretos o reales.

Es necesario destacar que el lenguaje indigenista está constituido por conceptos históricos descriptivos de situaciones reales que, a su vez, pueden ser traducidos en conceptos filosóficos, teológicos y morales, es decir que, dentro de esta traducción, por llamarla de alguna manera, hay una relación importante entre la Historia y la Filosofía, pues la realidad histórica queda tapada por conceptos filosóficos e ideológicos que se expresan a través del lenguaje.

Lamentablemente, Villoro no logró mostrar una correspondencia entre los conceptos y la realidad, misma falta que lo llevó a calificar su obra como un texto que no se libra del enfoque ideológico, sin embargo, de esto se puede derivar una pregunta que permitiría continuar con ese trabajo que el autor dejó inconcluso y que podría servir para el análisis de la obra, dicha cuestión buscaría saber cuál es la realidad concreta que se ocultaba a través de un lenguaje disfrazado, sólo así se lograría completar esa dialéctica de la conciencia, no obstante, resultaría imposible ver con objetividad esa realidad de la que nos habla Villoro, pues, siguiendo esta

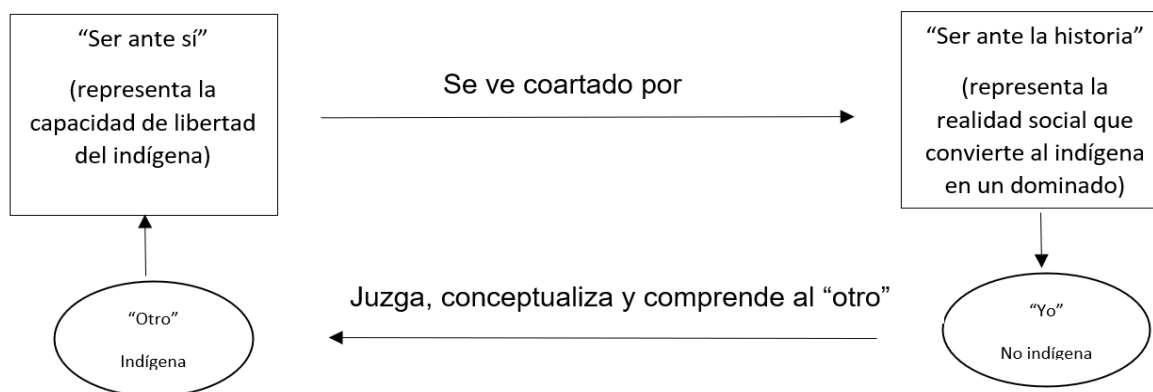
línea, nuestra percepción también se presentaría disfrazada por los sistemas conceptuales y de creencias de nuestro tiempo.

A pesar de lo antes discutido, Villoro no deja al lector sin herramientas, e incluso, lo invita a ser partícipe de esa traducción de enunciados, pues explica que los enunciados ideológicos que existen dentro de un espacio determinado, perteneciente al nivel de la conciencia y de la ideología, pueden ser utilizados como justificaciones para el actuar dentro de un plano concreto, perteneciente, entonces, al nivel de la realidad. Es una guía que de saberse utilizar podrían resultar trabajos complementarios a esta obra de Luis Villoro, pues, como él mismo lo enuncia, sólo la realización de esa traducción de enunciados ideológicos a enunciados descriptivos de la realidad o la situación histórica permitirá comprender la función encubridora de la ideología.

El desarrollo de ese descubrimiento de aparatos conceptuales e ideológicos mostrado en toda la obra por el autor se rige por dos pares de conceptos, los cuales Villoro considera pertinentes de exponer en su prólogo y, así mismo, se exponen en estas líneas para ofrecer una guía conceptual que nos acompañará en este análisis historiográfico. El primer par de conceptos está construido por: “ser ante sí” y “ser ante la historia”, a través de los cuales se incorpora la dialéctica de la colonización, pues se encuentra un ser libre y un ser dominado, que se conceptualiza a sí mismo y, por otro lado, se halla al mismo pueblo, pero ahora dominado, juzgado y comprendido por un ser libre y externo.

El segundo par de conceptos está constituido por: el “yo” y el “otro”, el primero se refiere al no indígena (“yo”), el que juzga al indígena (“otro”), el que no soy yo y se presenta frente a mí como algo externo, ajeno y desconocido. Estas dos parejas de conceptos muestran dos planos distintos, a continuación, se presenta un pequeño diagrama en el que se buscan explicar esos planos y la existencia de ambas parejas dentro de una misma realidad.

FIGURA 2



La relación del "ser ante sí" y "ser ante la historia" con el "yo" y del "otro"
 María José García Medina basada en Luis Villoro Toranzo.

Posteriormente, el autor se encamina a la presentación de limitantes relacionadas con la selección de fuentes utilizadas durante la redacción de la obra. Explica en primer lugar que su objetivo no fue presentar una historia completa del pensamiento indigenista, lo cual advierte, que no se podrá hacer una crítica a su obra desde aquella perspectiva. Presenta tres puntos importantes en la obra en las que la selección de los sujetos históricos pudo estar complementada por otros actores, Villoro no califica su selección de incorrecta, pero acepta que pudiera existir una mayor precisión si dichos puntos se hubieran tomado en cuenta.

Considera que cada uno de esos puntos responden a los tres momentos que destaca la obra. En primer lugar, alude a fray Bartolomé de las Casas, pues explica que podría haber matizado el pensamiento indigenista del primer momento. En el segundo lugar, recalca la falta del pensamiento de los ideólogos de la Independencia, ya que piensa resultaría introductorio al segundo momento. Finalmente, se lamenta de no haber incluido los textos de Alfonso Caso y Gonzalo Aguirre Beltrán, para el tercer momento. Siguiendo esta línea, Villoro se encarga de aclarar que no le dio el peso que se requería al sistema político y económico, puesto que estos serían un obstáculo para el cumplimiento de los programas indigenistas.

b) Introducción a la obra

Villoro comienza su introducción con las preguntas de qué es la conciencia indigenista, cómo se presenta en la conciencia del mexicano y cuáles son las características de esa conciencia. Intenta explicar cuáles son las formas para responder estas cuestiones y explica que para ello será necesario direccionarse a un hecho histórico, es decir, que empieza su discurso filosófico enfocándolo a la historia y al acontecer histórico. Ese hecho histórico es el conjunto de concepciones sobre lo que es el indígena, esto es, que lo concreto, para esta obra, serán conceptos, ideas y percepciones, que fueron representadas de forma escrita por diferentes autores, pensadores e ideólogos, en otras palabras, sujetos históricos que reflexionaron sobre la cuestión del indígena, su vida, su mentalidad, sus costumbres: su mundo histórico en lo que hoy comprende el territorio mexicano.

El autor continúa detallando lo que busca en su proyecto; aclara que el aspecto que interesa del hecho será la conciencia que la explica. Una vez más se observa la relación entre la Historia y la Filosofía tan presente en el texto, pues ambas se encuentran en el objetivo del autor, es decir, que el enfoque es de corte filosófico, pero se inspira, se limita y se motiva desde el hecho, en otras palabras, desde la historia. La metodología del autor sigue dos planos derivados de la relación antes mencionada.

El primer paso que seguirá Villoro en su proceder será la exposición de lo que expresamente el autor escribió sobre el indígena y su mundo, esto es: la concepción indigenista con sentido propio y construcción unitaria de cada uno de los pensadores seleccionados. En este primer paso a seguir hay un proceso interno, que, aunque el autor no lo especifica existe, pues se encuentra el reconocimiento de la concepción, es decir que Villoro tuvo un encuentro con cada una de ellas, las observó y procedió a identificar las características propias de esa concepción, destacó lo que no es y lo que sí es y encontró entonces el sentido unitario de dichas valoraciones e ideas.

El segundo paso metodológico consiste en el análisis de las categorías de la conciencia histórica de cada uno de los pensadores que hicieron posible sus concepciones indigenistas. Dicha conciencia histórica se encuentra implícita en el discurso de los sujetos seleccionados, no son conscientes de su existencia, pero están influenciados por ella. Ésta se encuentra en la historia, en la realidad y en lo concreto, gracias a ella se explica el indigenismo característico de cada uno de los sujetos.

Recapitulemos y observemos que es posible comparar la metodología utilizada por Villoro con la de la presente investigación, pues el autor localiza un hecho histórico, es decir: el texto en el que se expresa una concepción indigenista, la problematiza y busca en ella la conciencia histórica que existe implícitamente en el pensamiento de los sujetos históricos, esto es, el contexto social, temporal y geográfico en el que se encontraban al momento de expresar su indigenismo y así proceder a observar cómo y por qué se expresa el ser indígena, que es el principal interés de los escritos “indigenistas”.

Después de presentar su metodología, el autor procede a explicar que su obra trata un proceso histórico ininterrumpido, pero que al ser una tarea que rebasa en contenido y análisis, ha decidido señalar los *hitos* en los que el indigenismo adquiere mayor significación. Son tres los momentos que el autor ha detectado, el primero corresponde a la visión religiosa llegada a América con los españoles, el segundo al desarrollo del racionalismo y modernismo del siglo XVIII, y el tercero al indigenismo contemporáneo. Como se observa, es una *periodización* que encuentra sus coyunturas en las principales transformaciones ideológicas del mundo occidental, en la presente investigación se evaluarán y analizarán dichas coyunturas, seleccionadas por el autor como *hitos decisivos*.

Villoro concluye con la presentación de sus tres momentos y procede a presentar a los sujetos históricos seleccionados por éste. Para el primer periodo se encuentran Cortés como conquistador y Sahagún como misionero, ambos influenciados fuertemente por la ideología católica medievalista de Castilla en el siglo XV, el autor hace una importante acotación en la que aclara que, si bien

durante ese siglo se localizan muchos más pensadores que reflexionaron sobre la situación indígena, son ellos dos los que sirven de introducción a un estudio más completo.

Para la segunda parte de la periodización Villoro hace una división interna de tres momentos, es por eso por lo que se seleccionaron tres sujetos distintos: el primero es Clavijero, el segundo es representado por fray Servando, y el último es otorgado a Manuel Orozco y Berra como cientista del siglo XIX. Finalmente, para el último momento de la periodización de Villoro se seleccionó a Francisco Pimentel.

Para terminar, Villoro expone sus deseos intelectuales para su obra y la contribución que espera, ésta pueda aportar a la toma de conciencia de sí de la sociedad mexicana. Así, también precisa que posiblemente su trabajo aclarará aspectos de la historia de las ideas en México, es decir, que considerar la influencia de esta línea de investigación será necesario para una mejor comprensión y análisis de la obra. Para complementar, se encarga de externar su posible contribución a dos campos de la filosofía: la filosofía de la cultura, la cual se encontrará fundada en la filosofía de la historia, ya que las concepciones sobre la cultura indígena se revelan llenas de temporalidad e historicidad.

Por último, el autor externa los objetivos generacionales en los que se funda su trabajo, pues expone las motivaciones principales del Grupo Hiperión, el cual buscaba, como se ha mencionado en el primer capítulo, la aplicación de conceptos mexicanos para llegar a una filosofía de lo mexicano y así llegar a la comprensión de la historia y la cultura de México. Además de buscar convertir sus conocimientos en textos con significaciones universales, para lograr mostrar la realidad histórica que América Latina plantea y así despertar en algunos lectores interés por “el apasionante misterio de nuestra América indígena”¹¹⁹

2.2. El tiempo histórico

La obra *Los grandes momentos del indigenismo en México* fue escrita, como lo hemos señalado repetidas veces, por un filósofo, sin embargo, eso no limita a los

¹¹⁹ VILLORO, Luis. *Op.cit.* (1987) p.18.

historiadores a encontrar en ella elementos pertenecientes a la ciencia histórica, pues además de ubicar al hecho histórico (conjunto de concepciones sobre lo que es el indígena) como objeto central de su investigación, utiliza una de las principales herramientas que la Historia maneja para lograr los objetivos particulares de dicha ciencia: la periodización. Este concepto reúne una serie de nociones que explican el acontecer histórico y permiten a su vez la concientización de que el tiempo que perdura nos moldea y nos condiciona, es decir que dan paso a la historicidad.¹²⁰

Para lograr el análisis de la obra a estudiar, será necesario desintegrar el concepto que permitió la problematización del hecho histórico propio de este análisis: la obra de Luis Villoro Toranzo, éste es, la periodización. Comencemos entonces con esta compleja tarea señalando las nociones teóricas que la integran. En primer lugar, se encuentra el *tiempo*, pues en él se funda el sentido de la Historia y la concientización de la existencia propia. En segundo lugar, es necesario un par de conceptos que guardan una profunda e inseparable relación: estructura y coyuntura. A partir de estas tres nociones se construirá el concepto principal de la presente investigación y utilizándolo como base teórica avanzaremos al análisis de la obra.

El *tiempo* es un concepto fundamental en la teoría del conocimiento de la Historia, el cual resulta complicado definir con un solo término, pues además de ser polisémico, es una noción inacabada, es decir, que la cuestionante de qué es el *tiempo* sigue siendo de interés filosófico, físico e histórico.¹²¹ Para realizar una introducción histórica a la formación de dicho concepto, se ha recurrido a Leticia Beatriz Codazzi, quien, en conjunto con la *Revista Nordeste*, se dio a la tarea de reunir las principales reflexiones sobre el *tiempo* para así descubrir en él su naturaleza histórica.

Para definirlo se pueden considerar dos espacios en los que se utiliza el término *tiempo*: la sociedad en general y la comunidad científica; pensar en contemplarlos a ambos resultaría un trabajo difícilísimo, pues observa amplios

¹²⁰COLLAZO ODRIOZOLA, Jaime. *Las nociones de estructura y coyuntura* (2012) p.29.

¹²¹CODAZZI, Leticia Beatriz. "La naturaleza histórica del tiempo" (2007), pp.37-38.

espacios que probablemente no suelen pensar en el *tiempo* y, por consiguiente, cuestionarlo. Esto sin contar que la idea generalizada de *tiempo* que la sociedad posee tiene que ver con una cronología lineal, sin dar espacio a un movimiento sin ataduras métricas convencionales.¹²² Por eso la percepción que sigue la presente investigación se limitará únicamente a la comunidad científica, evitando así, adentrarnos en la percepción comunitaria del *tiempo*.

Dentro del espacio científico también existe una división importante: las ciencias naturales y exactas, y las ciencias sociales, ambas abordan el *tiempo* y necesitan conceptualizarlo, darle nombre, caracterizarlo y definirlo, pues trabajan con él y lo ubican como un indispensable dentro de sus investigaciones. El primer ámbito se basa en el proceso de la naturaleza, desde los astros hasta la vida misma dentro del planeta, esta percepción del *tiempo* ha dado orden a la vida social, pues establece los días, meses, años, horas, minutos, segundos y las medidas temporales que falten por precisar.

El segundo ámbito tiene que ver directamente con la finalidad de la presente investigación, ya que es la reflexión social la que interesa a la ciencia histórica, en este momento se ampliará el abordaje y se mencionarán las principales meditaciones en relación con el concepto en cuestión. Para tratar el término *tiempo* observado y conceptualizado desde las ciencias sociales, podemos comenzar pensando en la lengua española y los tres *tiempos* fundamentales que la conforman: el pasado, el presente y el futuro, los cuales nos permiten concebir el mundo, comprender nuestras acciones y darle sentido a las decisiones que se toman a lo largo de la vida.

La Historia funciona tradicionalmente desde esos tres entes que construyen el concepto de *tiempo*; es alrededor de estos que las diferentes teorías y escuelas históricas se han construido, pues mientras unas, como el finalismo, ubican al futuro como el dotador de sentido del presente; otras, como el causalismo, consideran que éste existe gracias a las acciones realizadas en el pasado.¹²³ Esta relación filosófica

¹²² *Ibid.*, p.38.

¹²³ *Ibid.*, pp.47-48.

determinará el concepto de Historia que los estudiosos de dicha ciencia construirán, es decir que esta noción, no sólo explica el proceso, sino le da fuerza a las diferentes teorías de la Historia y además, determina lo que el historiador espera y cómo es que éste interpretará y explicará el hecho histórico.

El proceso histórico por el que ha pasado el concepto en discusión tiene que ver con un proceso historiográfico, pues las transformaciones metodológicas y teóricas presentaron, también, una modificación de dicha noción. Siguiendo la propuesta de la autora que venimos siguiendo, a partir de la Edad Media con San Agustín de Hipona, el *tiempo* y la historia adquirieron una característica lineal en la cual la Historia tenía la finalidad de alcanzar, en un primer momento, un objetivo de fe, y, siglos más tardes, una meta social e intelectual denominada: progreso.¹²⁴

La idea de *tiempo lineal* se comenzó a modificar en el siglo XX con la nueva propuesta metodológica de los Anales y, sobre todo, con la nueva conceptualización de *tiempo* desarrollada por Fernand Braudel, el cual construyó una descomposición del *tiempo* manejado por la historiografía tradicional, pues les otorgó distintas velocidades temporales a diversas realidades históricas, es decir, que además de dar espacio a nuevos temas de investigación, ofreció un *tiempo* lleno de rupturas y nuevas posibilidades para la explicación histórica. Ésta constituyó una mirada de la temporalidad alejada de la lineal.

Con el objetivo de hondar en las propuestas de Braudel y por consiguiente en la transformación de la idea de *tiempo*, a continuación, se presentan, únicamente las ideas consideradas oportunas para la presente investigación sacadas del texto de dicho autor titulado: "Histoire et Sciences sociales: la longue durée" publicado en 1958 en la revista *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*. Es importante comentar, que además de la lectura redactada en los próximos párrafos, se exponen

¹²⁴*Ibid.*, pp.55-57.

también preguntas guía que irán marcando el camino y los pasos que acompañarán al análisis de la obra en interés.

La propuesta de Braudel presentada en el antedicho artículo, que fue considerada tan reveladora como revolucionaria dentro de la ciencia histórica durante el siglo XX, gira en torno a un reclamo que el autor realiza a las ciencias sociales y, sobre todo, a la Historia de corte tradicionalista,¹²⁵ y aunque dicha discusión es el motor de su discurso, el objetivo principal es presentar su propuesta teórica en relación a la larga duración, es decir, que para cumplir su objetivo, Braudel recurre a la explicación de la Historia y sus duraciones.

Siguiendo la motivación antes indicada, el autor hace una fuerte crítica a la historia tradicionalista, pues considera que ésta depende del *tiempo breve*, engrandece al individuo y al acontecimiento, al relato precipitado y dramático y divide el *tiempo* en grandes bloques temporales.¹²⁶ Esta opinión introduce a los cambios que el autor observaba en su tiempo, continúa entonces, declarando que “las ciencias, las técnicas, las instituciones políticas y los *utillajes mentales* tienen su ritmo de vida y crecimiento”,¹²⁷ es decir, que cada aspecto de la sociedad cuenta con una velocidad distinta y propia, basado en esta declaración recalca la posibilidad de distintos tiempos existentes dentro de un tiempo global.

El aparato conceptual que se utiliza para dar sustento y estabilidad a su propuesta consta de estructura y coyuntura; la primera es definida por el autor como “un ensamblaje, una arquitectura y una realidad que el tiempo tarda enormemente en desgastar”,¹²⁸ procede a destacar que las estructuras, según los historiadores, pueden estar dotadas una larga duración que las transforma en elementos estables de una infinidad de generaciones.¹²⁹ Además explica que existen algunas estructuras tan estables que se convierten en límites de los que los individuos no pueden escaparse.

¹²⁵ BRAUDEL, Fernand. “Histoire et Sciences sociales : la longue durée”, (1958), pp. 60-63.

¹²⁶ *Ibid.*, pp.64-65.

¹²⁷ *Ibid.*, p.69.

¹²⁸ *Ibid.*, p.70.

¹²⁹ *Ibid.*

Al leer y tomar en cuenta estas palabras fue necesario pensar y reflexionar con respecto a la obra a estudiar, y como resultado han surgido las siguientes preguntas: ¿Puede considerarse una preocupación social como un *encuadramiento mental*?, ¿Es el indigenismo un *encuadramiento mental* de larga duración?, ¿una prisión de la que los mexicanos no hemos logrado emanciparnos? Páginas más adelante, dichas interrogantes cobraron completo sentido, puesto que Braudel apunta el trabajo de Ernst Robert Curtius: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, y haciendo referencia a la sociedad latina del Bajo imperio dice que: “la civilización de las *élites* intelectuales ha vivido hasta los siglos XIII y XIV (...) nutriéndose de los mismos temas, las mismas comparaciones y los mismos lugares comunes”.¹³⁰

A partir de esto, se ha considerado que el indigenismo es un tema recurrente en la sociedad mexicana, así como lo fue en la sociedad criolla y siglos antes en la castellana; todas ubicadas en un mismo espacio geográfico y frente al mismo *otro*, es decir, el indígena mesoamericano, novohispano y mexicano. A pesar de que el enfoque teórico y las preguntas antes presentadas se antojan tentadoras, se requiere tornar al texto de Braudel y continuar encontrando en él características que lleven a una mejor comprensión del término *tiempo* y así evitar aseveraciones tan tempranas como peligrosas que podrían limitar las posibilidades de análisis.

Se considera, entonces, importante destacar la invitación constante que Braudel propone a lo largo de su texto: el encuentro del historiador con lo silencioso, es decir, no permanecer en la superficie ruidosa y explosiva: en el acontecimiento, sino adentrarse en una “profundidad oscura” denominada también: “Historia inconsciente”.¹³¹ Este concepto se suma a la coincidencia ideológica con Villoro, pues señala una inconsciencia que el hombre posee en su momento histórico, idea que encontramos en el cartaginés la mención de que “importa (...) la conciencia histórica del autor para que pueda originarse ese indigenismo (...) no implica que esas características sean conocidas por el autor (...) de hecho permanecen

¹³⁰*Ibid.*, p.71.

¹³¹*Ibid.*, pp.80-83.

implícitas y no inscritas en él; son las que expresan la historia”;¹³² se presenta entonces, como una historia encontrada en el terreno medio del tiempo *coyuntural* y en el terreno por excelencia del tiempo *estructural*.

Siguiendo la conversación entre los dos autores: Braudel y Villoro, saltó a la vista la aseveración de Braudel en la que dice que: “más significativa aún que las estructuras son sus puntos de ruptura, su brusco y lento deterioro bajo el efecto de presiones contradictorias”, en otras palabras: es la coyuntura lo que interesa, o posiblemente, es ésta la que da el sentido a la existencia de la estructura; dicho concepto se puede traducir en palabras del filósofo en los *hitos*, los cuales fueron establecidos por éste dentro del proceso indigenista en México. Tal concordancia condujo a las siguientes interrogantes: ¿El indigenismo es un proceso en deterioro? ¿Marcan los *hitos* de Villoro el deterioro de una estructura mental en los intelectuales mexicanos? Y finalmente, ¿Cuál es el proceso “pasivo” del indigenismo existente entre cada uno de los hitos o coyunturas detectadas por Villoro?

Así como Braudel revolucionó con su propuesta teórica sobre el *tiempo*, existen autores posteriores que profundizaron aún más en el concepto filosófico de *tiempo*, así como en otras inquietudes que despertaron en Braudel la curiosidad, la creación y el razonamiento. El conocimiento total de dichos autores convertiría este texto en una tesis dedicada a la teorización del *tiempo*, es por eso por lo que, a través del trabajo de Guadalupe Valencia García: *Entre cronos y Kairós, las formas del tiempo sociohistórico*, se ampliará el sustento teórico de la presente investigación y es así como se retomarán y destacarán las ideas más oportunas.

El texto mencionado comienza con un prólogo escrito por Josexo Beriaini, el cual inicia con una reflexión clave para el desarrollo del concepto de *tiempo*, pues afirma que solemos pensarlo como un ente independiente que existe por sí solo,¹³³ dicha aseveración es completada con la propuesta de que el *tiempo* se encuentra presentado de dos maneras: el tiempo del mundo, es decir, el de corte natural, y el

¹³²VILLORO, Luis, *Op.cit.* (1987), p.14

¹³³BERIAIN, Josexo. “Prólogo” (2007), p.VII.

tiempo de la vida, o sea, el que es experimentado socialmente por los individuos,¹³⁴ este último es denominado y transformado en pluralidad como: *tiempos sociales*, los cuales, el autor considera como “un elenco plural de duraciones”.¹³⁵

Tal consideración tiene que ver tanto con lo real como con el concepto de *tiempo*, ya que el autor la trasciende al concepto de realidad, exponiendo así que ésta está constituida de dicha pluralidad de tiempos, los cuales están unidos entre ellos por articulaciones sutiles.¹³⁶ En palabras de Henry Hubert, siguiendo aún a Beriain, se explica que “los ritmos sociales son producto de la interacción entre los días críticos y los intervalos entre ellos”,¹³⁷ esta idea nos introduce directamente al tiempo de la historia, así como puede encontrar un acercamiento, aunque no total, al concepto de Braudel de *coyuntura* y al de Villoro de *hito*, pues esos días críticos son los que en la idea de Braudel desgastan e incluso rompen la continuidad de la estructura, y en la idea de Hubert, aceleran o disminuyen la velocidad de los ritmos sociales.

Continuando con estos planteamientos, el *tiempo social* es un producto de la vida social y no la vida social resultado del *tiempo*,¹³⁸ pues sin esos días decisivos, las aceleraciones y paradas de los ritmos no existirían, pues no habría tampoco un sentido ni de los días críticos ni de los intervalos entre estos. Es así como arribamos a la propuesta de que, entonces, ninguna cosa o concepto, como lo es el *tiempo*, tiene sentido por sí sola, pues necesita de la relación con alguna otra y sólo a través de la relación momentánea que se produzca entre ambas y los distintos ámbitos en las que ésta se da, se puede crear la temporalidad.

Misma idea la exponía Reinhart Koselleck al decir que la historia no es una mera sucesión de tiempos, sino que es un *entramado de evidencias*,¹³⁹ es decir que para que un hecho, así como para que una cosa tenga sentido, primero tiene que

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ *Ibid.*, p. VIII.

¹³⁷ Hubert. Maus (*apud* BERIAIN, Josetxo)

¹³⁸ BERIAIN, Josetxo. *Op.cit.* p.X.

¹³⁹ PALTÍ, Elías. *Koselleck, parte I.* consultado en Feb. 2020 en: <https://www.youtube.com/watch?v=nPoSsVWrwyI>

ser significativa para algún sujeto, que es capaz de encontrar diferencias entre su realidad y la que se le presenta en frente. Partiendo de tales premisas, toda temporalidad está basada en una interacción social, o más bien en un conjunto de interacciones y relaciones sociales, llamémoslo pues: una trama de significaciones.¹⁴⁰ Pero son también esos símbolos o significaciones los “marcos interpretativos que configuran los ritmos de la vida social, el sentido de las duraciones y la creatividad inscrita en tales duraciones”.¹⁴¹

Con esto se busca llegar a ese sujeto creador, tanto de temporalidades como de hechos históricos: el historiador, pues interesado en dichos *marcos interpretativos* es él o ella, quien a través de la significación que encuentra tanto en el momento como en el hecho, va pensando y creando dicho entramado de evidencias, pues éste no está por sí sólo, como tampoco el *tiempo* lo está. Según Valencia García, difiriendo con el empeño de separar el tiempo cronológico del tiempo social, sugiere, en otras palabras, que el sujeto “creador” necesita el primero de los tiempos antes expuestos, ya que le permite fechar y organizar los acontecimientos,¹⁴² los cuales no son sólo días críticos o aceleraciones exageradas de los ritmos libres de sentido, sino que, al contrario, están cargados de sentido e intenciones, de memoria y de futuro.¹⁴³

Es así como “el tiempo de cada proceso comienza y termina allí donde sea pertinente a la pregunta de investigación”,¹⁴⁴ en otras palabras, la subjetividad del investigador y los objetivos de sus trabajos serán los que limiten la temporalidad que les sea pertinente, adecuada y suficiente. Entonces, el tiempo en el que la autora insiste es aquél en donde “se conjugan las historias humanas y la subjetividad que las construye.”¹⁴⁵

De esta manera, guiándonos por las huellas que Valencia García va acomodando a través de sus palabras, se puede pensar en la subjetividad de Luis

¹⁴⁰ BERIAIN, Josetxo. *Op.cit.* p. XI.

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² GARCÍA VALENCIA, Guadalupe. *Entre cronos y Kairós* (2007), p.1.

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ *Ibid.*, p.2.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p.9.

Villoro, pues al establecer los límites de su investigación, desmenuzados en el primer apartado del presente capítulo, también establece la selección de los momentos y temporalidades encontradas a partir de la relación observable entre los dos sujetos que éste selecciona para verbalizar una parte de la realidad mexicana que en 1949 fue enfrentada a la de otras épocas y momentos, insertando, paradójicamente, al autor dentro la misma temporalidad.

La riqueza del trabajo de Valencia García recae sobre su manejo del concepto en boga y la posibilidad que ofrece al historiador de no desprenderse de su tiempo, sino, ubicarlo como el centro de un entramado de posibilidades,¹⁴⁶ pues desde él se observa o recuerda el pasado y se imagina a base de expectativas el futuro. Es por eso por lo que pensar en el presente de Villoro y en sus *marcos interpretativos* resulta todavía más enriquecedor. La autora utiliza la idea de remolino para explicar su concepto de *tiempo*, al cual también propone verlo como una *red de intencionalidades*, pues aclara que el *tiempo* no sigue una línea recta y plana, que va del pasado al futuro sin freno y sin deformaciones, rupturas y transformaciones de ésta.

Ubicarnos en un presente centro del tiempo y de la explicación histórica, obliga a pensar en la característica humana denominada: *historicidad*. El hecho de que sea considerada como una parte de la razón de los hombres y mujeres, no quiere decir que todos sean lo suficientemente sensibles para desarrollarla y sobre todo para concientizarla, es decir para llevarla al plano de la reflexión. Dicha característica “puede ser vista como la clave del entendimiento del tiempo social”,¹⁴⁷ pues en ella están incluidos “tanto la historia devenida como todos los futuros posibles”.¹⁴⁸

A lo largo de su discurso, Valencia García va haciendo una serie de preguntas que guían su trabajo; en este momento me atrevo a tomar una de ellas: “¿quién o quiénes pueden hacer que la memoria traiga al presente la memoria

¹⁴⁶ *Ibid.*, p.2.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p.182.

¹⁴⁸ *Ibid.*

inconclusa?”¹⁴⁹ a lo cual responde que son los “insatisfechos, los que tienen necesidad de otra Historia, porque con esta no se sienten identificados y que son capaces de interrumpir la historia actualizando un pasado no caduco”,¹⁵⁰ a dicha respuesta le agrego: que son los hombres que han logrado desarrollar de manera consciente la *historicidad*, pues son los capaces de observar en el pasado la experiencia y en el futuro la esperanza o la utopía, o, en algunos casos, a la inversa.

Partiendo de tal reflexión, recordemos al Villoro que encontró en la historia de Cartago mundos inimaginados, es decir que a temprana edad fue capaz de encontrar su propia e individual *historicidad*, que más tarde, además de poseerla, la llevaría a un nivel mucho más amplio: la *historicidad colectiva*, y aunque este último término podría ser considerado como redundante gracias a que la *historicidad* incluye en su término a la subjetividad colectiva,¹⁵¹ se considera, desde la historia personal del cartaginés, que hay etapas y dicha característica recorre un proceso y como se manifiesta en líneas anteriores, la *historicidad* es una capacidad del hombre, que algunas veces es desarrollada desde el interior del individuo y otras, es adoptada por éste desde el exterior.

Finalmente, es necesario insistir en que este término incluye en su definición de forma necesaria la triada temporal, pues hacerse consciente de la existencia de los tiempos que la componen y la vitalidad de estos, exigirá al sujeto a observarse desde su presente. Por esta razón es importante destacar dicho momento, pues es en él, en el que el sujeto creador o pensador: el historiador, se encuentra, esto quiere decir, que la historia que se narre se ubicará dentro de los límites sociales y culturales de éste, lo cual influenciará al autor a hacer una u otra selección de fuentes y huellas del pasado.¹⁵² Insistir en este punto, no sólo sigue recordando la posición del historiador, sino que permite pensar la misma Historia como una creadora de temporalidad.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p.205.

¹⁵⁰ *Ibid.*

¹⁵¹ *Ibid.*, p.182.

¹⁵² *Ibid.*, p.185

Existen cuatro criterios que Elías Palti extrajo de las ideas de Koselleck para caracterizar el concepto moderno de Historia y por consecuencia, complejizar el *tiempo sociohistórico*, ya que dicho concepto, que a continuación será expuesto, incluye sin dudas al concepto de *tiempo* como el centro de atención, en donde los ojos de la Historia se sitúan y así otorga a ésta la oportunidad de ser vivida y experimentada tanto de forma comunitaria como de manera individual.

El primero de dichos criterios consta en la idea de que la Historia se individualiza, es decir que la historia se convierte en “un sistema que unifica historias particulares”,¹⁵³ esto es que el concepto que convierte en globalizador de todas las otras experiencias humanas antes narrada. Tal característica ubica al hombre presente frente a un mundo enorme de posibilidades, el cual se encuentra articulado y, a veces, también desgastado, pero no está fragmentado en particularidades que nada tienen que ver unas con otras.

El segundo criterio o característica se compone de la idea de que el *tiempo histórico* es visto como irreversible, esto desencadena en la propuesta de que la experiencia se genera a partir de la interpretación particular que se obtenga de cualquier hecho histórico, esto ayuda a insistir en la idea de que, como Gingzburg mencionó, toda historia es contemporánea, pues gracias a que los valores, principios, ideas, teorías y conceptos cambian se observa de modo distinto y renovado cada vez que se mira el pasado.¹⁵⁴

El tercer criterio manifiesta, directamente, la temporalización de la Historia; plantea la existencia de un “antes” y un “después” independiente al orden cronológico, es decir que lo que sucedió antes en un lugar pudo suceder cientos de años más tarde en otro espacio, esto es que existe una contemporaneidad de lo no contemporáneo.¹⁵⁵ Como último criterio se presentan dos conceptos que según Koselleck son los que permitirían, finalmente, articular la triada temporal: el presente y el futuro, el futuro y el pasado, y el presente y el pasado: “espacio de experiencia”

¹⁵³ PALTÍ, Elías. “Introducción”, pp. 19-22

¹⁵⁴ *Ibid.*

¹⁵⁵ *Ibid.*

y “horizonte de expectativa”,¹⁵⁶ estos dos serán aclarados a través de los conceptos de memoria y utopía sumados a los conceptos definatorios de la triada temporal.

La actualización del concepto de Historia explicitado por Elías Palti lleva al siguiente punto del concepto de *tiempo*, ya que ahora es visto específicamente desde la perspectiva de la ciencia histórica, la cual tiene como idea central: la dinámica temporal. Ésta se encuentra presente entre el origen y el final de todo proceso histórico, pues a través de la tensión, la estabilidad y la inestabilidad, se presenta como una constante.¹⁵⁷ Respecto a esto, expone Koselleck, que un conjunto de datos que aparece como azaroso dentro de un plazo que podría considerarse como forzoso o constante crea cierta tensión, la cual puede ser quien contenga lo histórico, o sea que toda estructura social se caracteriza por lo que la diversifica en el tiempo y en el espacio.¹⁵⁸

Para identificar “lo histórico” es necesario adentrarnos a los campos temporales y toda la amplitud de sus posibilidades existentes, pues sólo reconstruyendo la historia dentro de estos los hechos podrán adquirir su propia historicidad y así convertirse en históricos.¹⁵⁹ Con el fin de alcanzar la comprensión de lo que es un “campo temporal” se deben integrar dos vertientes que llevan a lo bidimensional del tiempo histórico.¹⁶⁰ El primero es denominado: presentes que pasan, y, en palabras simplificadas, se refiere al presente observado como “algo” que será ocupado por algo más,¹⁶¹ es decir, que se identifica como un tiempo sin freno, percepción que lleva a los individuos a vivir con prisa y sin pausa, pues el *presente* amenaza, en todo momento, con desaparecer.

La segunda parte de esta bidimensionalidad se denomina: los pasados que permanecen, y se identifica más bien, por la certeza del presente en toda su actualidad, pero no se limita al momento efímero, sino que ensancha el presente y

¹⁵⁶ *Ibid.*

¹⁵⁷ GARCÍA VALENCIA, Guadalupe. *Op.cit.* p.186.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p.187.

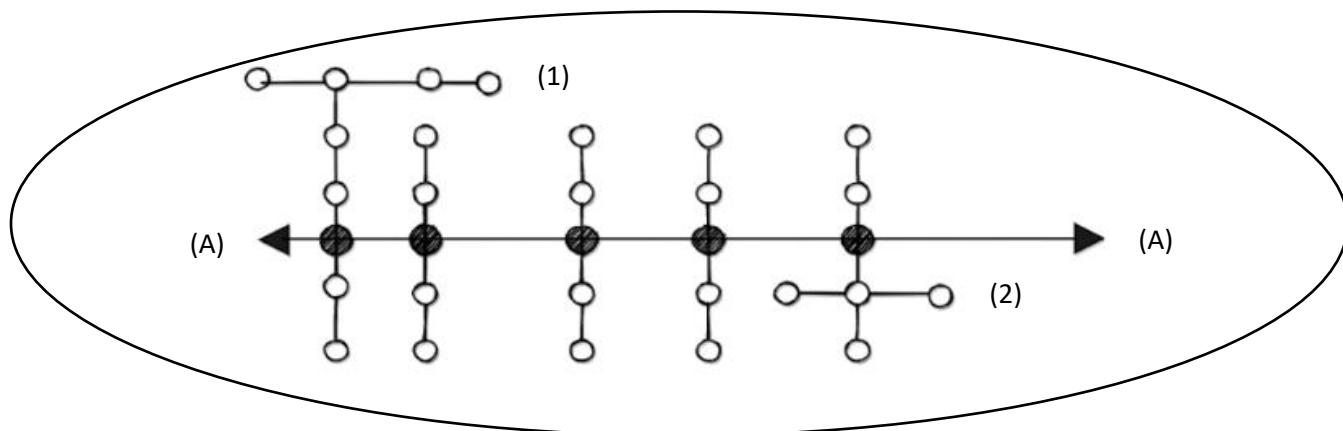
¹⁵⁹ *Ibid.*, p.192.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p.193.

¹⁶¹ *Ibid.*

permite una lectura vertical del tiempo. A continuación, se presenta de forma gráfica esta segunda vertiente, en ella se encuentra el verdadero campo temporal.

FIGURA 3



La lectura vertical del tiempo
María José García Medina, basada en
Guadalupe Valencia y Elias Palti

El gráfico anterior podría leerse de la siguiente forma: El óvalo que marca los límites de la imagen representa la historia como sistema unificador: como un todo. La línea (A), siguiendo la idea pedagógica que tantas confusiones causa, representa la cronología tradicionalista, de la cual no podemos desprendernos, pues sirve de herramienta a la Historia para fechar y da orden a las posibilidades que de ella se desprenden. Los círculos negros representan los *días críticos*, *las coyunturas*, *los hitos*. A su vez estos contienen una línea, pero en este momento, las líneas que nacen de estos rebasan el plano horizontal y trascienden a la verticalidad, a través de la cual se puede abordar con mucha mayor profundidad lo acontecido, el “antes” y el “después” de estos, es decir que dichas líneas son las *historias particulares* de las que la Historia se conforma. Finalmente, cada uno de los círculos blancos representan otras rupturas, también posibles de estudiar, cada una con su presente y su pasado, como lo observamos en los números 1 y 2.

Se espera que con la figura 3 anterior la idea de *campo temporal* se explique, pues la idea principal es demostrar gráficamente el inmenso entramado de posibilidades frente al que los hombres se enfrentan al momento de hablar de

historia, así como romper con la idea de que existe un solo pasado y, por consiguiente, un solo futuro, puesto que cada *historia particular* al mismo tiempo que es parte de un todo, es la punta de un iceberg por descubrir con sus “antes” y sus “después” llenos de significado y sentido.

Pensar el tiempo sociohistórico de tal manera, no sólo aumenta las posibilidades de estudio, sino que obliga a pensar con mucha más apertura la realidad y el precepto de que hay más realidades de las que podemos observar. Una vez más, la actualidad deja de ser un punto de partida para convertirse en una encrucijada, que “actualiza la totalidad del pasado y potencializa la totalidad del futuro”.¹⁶² Si tal idea revoluciona la forma de pensar la historia, así como de conceptualizarla, entonces se concluye en que el inicio, pero también el final de la dinámica temporal depende de las articulaciones observadas y establecidas por los especialistas de la historia entre la triada temporal.¹⁶³

Para explicar los vínculos entre ésta, Valencia García argumenta que “es cierto que nuestra vida se circunscribe en los límites del nacimiento y la muerte., sin embargo, en esos mismos límites, el recuerdo y la expectativa cubren cada momento”,¹⁶⁴ lo cual resulta, además de bello, completamente cierto y revelador. Y aún más cuando brincamos al plano social y dejamos del lado el individual, pues el *pasado* es un recuerdo social, perteneciente a una comunidad, es un pasado presente, es decir que está ahí para todos, mismo si ese pasado ya nada nos dice como individuos, es decir que justificados en el *pasado* nos fijamos ideas, valores, identidades y significaciones comunes. El *futuro* por otra parte es distinto a todos, pues nuestra expectativa del futuro social dependerá de nuestra relación con la historia y con el pasado mismo. Es decir que en la relación entre la experiencia o el recuerdo y la expectativa podemos localizar el *tiempo histórico*,¹⁶⁵ el sentido de la historia.

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ *Ibid.*, p.194.

¹⁶⁴ *Ibid.*

¹⁶⁵ *Ibid.*, pp. 194-195.

Si para identificar el tiempo histórico en tanto que es resultado de una relación temporal, abordemos pues al *presente*. En primera instancia hablemos desde la experiencia, pues tanto ustedes, lectores, como yo apreciamos al *presente* como la realidad más tangible y certera, al mismo tiempo que representa la escurridiza existencia del *tiempo*, así como su precaria existencia.¹⁶⁶

Entre un pasado que al irse parece remoto y hasta inexistente, y un futuro incierto y dudoso, el presente parece gozar de la certidumbre de ser la única dimensión “real” y “objetiva”, la que le otorga unidad al tiempo. Pero el presente también está marcado por la fugacidad de sus momentos, que se superan uno a otro en un transcurso sin fin, y que vuelven efímero todo lo que ha sido, al reenviarlo constantemente hacia el pasa.¹⁶⁷

A pesar de las limitaciones detectadas en el *presente*, recordemos que ya se ha mencionado que éste es considerado como el centro de lo que Valencia García caracteriza como remolino y da nombre de *campo temporal*, esto es que como es en él en donde se recuerda la experiencia y se imagina y piensa la expectativa, se requiere del mismo para que la articulación temporal se dé. Es decir, que éste se muestra como un “presente omnipresente” ensanchado al mismo tiempo en tres tipos de ahora: “El del pasado, del que es propia la memoria; el del propio presente al que corresponde la percepción directa; el del futuro, que se realiza en la expectativa”.¹⁶⁸

Es indispensable añadir que, bajo la idea de George H. Mead, expuesto y citado por Valencia García, nos atrevemos a resaltar que el *presente*, contrario a lo que se piensa, no carga con el pasado y sus acontecimientos, sino que se encarga de mantener y recordar “aquellos que le otorgan cierta textura”,¹⁶⁹ en otras palabras,

¹⁶⁶ *Ibid.*, p.197.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p.198.

¹⁶⁸ RICOEUR, Paul. Maus (*apud* GARCÍA VALENCIA, Valeria)

¹⁶⁹ VALENCIA, Guadalupe. *Op.cit.* p.200.

los acontecimientos o momentos que tienen y muestran cierta significación en la actualidad.

Ya que ha sido explicado, coloquemos ahora la atención sobre el *pasado*; en primer lugar, abordemos el significado filosófico que éste representa para los seres humanos en general: primero que nada, es el constante recordatorio de que “somos el futuro de lo que hemos sido”,¹⁷⁰ es decir que muestra la premisa por la que muchas veces se rige el comportamiento humano, que lleva a tomar decisiones de uno y otro tipo, pues su existencia asegura la continuidad y otorga certeza a la existencia del futuro, pues si se es el resultado de lo que fuimos, entonces, también, en algún momento, seremos el resultado de lo que somos ahora.

Esto desencadena en una situación mucho más profunda, pues lleva a la “construcción del futuro a partir de cierto pasado, que asoma en el presente”.¹⁷¹ El pasado tiene una función política,¹⁷² pues partiendo en su observación se tomarán decisiones pensadas para la creación de un futuro, pensando ciertamente, desde la esperanza de la expectativa, que podemos influenciar en lo que, siguiendo la lógica de la continuidad, llegará: el futuro. A partir de este pensamiento, es necesario recordar que el pasado “siempre está visto a través del cristal del presente”¹⁷³, es decir que las reinterpretaciones que hagamos de esto serán respuestas a preguntas que buscan ser resueltas en el *pasado*, sí, pero con una proyección mucho mayor hacia el futuro, el cual se convierte a través de este proceso en “el enunciado, no de un evento real, sino de nuestra voluntad e intención”.

Aterricemos, pues todas estas palabras en el caso particular de Luis Villoro en los *Grandes momentos del indigenismo en México*; las preguntas resultantes, que se pretenden que el autor conteste, desbordan la investigación, pero como bien se dice, el primer paso es saber preguntar lo que se quiere saber. Y para eso se recurrirá, por última vez a Valencia García. La autora expone dos conceptos que se

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ *Ibid.*, p.203.

¹⁷² *Ibid.*, p.204.

¹⁷³ *Ibid.*, p.202.

consideran indispensables para los objetivos de esta investigación, *memoria* y *utopía*.

El primero tiene que ver con el olvido, pues la *memoria*, como ella lo enuncia, es selección,¹⁷⁴ la cual ayudará a “adaptar el pasado para enriquecer al presente”,¹⁷⁵ y, añadido, al futuro. Pues partiendo de la observación a la que se hacía referencia en párrafos anteriores, la memoria también escogida desde los valores, intereses y nociones que resulten pertinentes en un momento, en un espacio y en un grupo determinados. De la mano de la *memoria* viene el segundo concepto: la *utopía*, pues, aunque se proyecta en un futuro inexistente, da sentido a la selección de las memorias, la cual otorgará a su vez un sentido de expectativa y “esperanza”, pues lleva a proyección de historias posibles.

Recapitulando: existe un *presente* que nos arroja preguntas específicas sobre la sociedad actual, las cuales, personas conscientes de su historicidad buscan responder a través de un *pasado*, que, a la vez de ser un objeto observable por el hombre vivo, es también una muestra de la continuidad, lo cual abre la puerta a un *futuro*, que partiendo de la pregunta inicial se convierte en expectativa. “En efecto, el tipo de relación entre pasado- presente y futuro expresa las formas en las que percibimos y vivimos históricamente”.¹⁷⁶

Partiendo de las afirmaciones antes presentadas, se considera pues, a Luis Villoro Toranzo como un cartaginés consciente de su historicidad y de su presente, el cual motivado por sus ideales, valores, concepciones y teorías, lanzó una pregunta al *pasado indigenista* de México. Sin embargo, no podemos ignorar el *presente* de Villoro que lo hizo priorizar unas memorias o momentos y no otras, así como proyectar con cierta esperanza una expectativa de futuro.

Este último párrafo se resumiría en las siguientes preguntas: ¿cuál es la pregunta que al pasado Villoro le hace?, ¿Basado en qué Villoro divide el pasado indigenista? ¿Qué expectativa proyecta Villoro hacia el futuro indigenista? Las

¹⁷⁴ *Ibid.*, p.208.

¹⁷⁵ *Ibid.*

¹⁷⁶ *Ibid.*, p.196.

primeras dos serán el motor del análisis de los momentos, ya que pueden ser detectadas en todos los apartados de la obra, y la última será contestada al final del análisis, pues sólo habiendo rescatado las preguntas de Villoro, así como haber descubierto los cristales presentes desde los que el autor observó su pasado, se tendrá, entonces, una visión global del proceso histórico, así como la proyección futura de éste.

2.3. Primer Momento. Lo indígena manifestado por la providencia

El primer apartado de la obra *Los grandes momentos del indigenismo en México* está subdividido en tres puntos, que son los que guían la estructura de las ideas del autor: I. Hernán Cortés, II. Fray Bernardino de Sahagún y III. Lo indígena como elemento trágico. Con la finalidad de no desviar la investigación y perderla en los tentadores caminos por los que el texto la puede llevar, se seguirá la configuración antes mencionada y poco a poco se irán descubriendo las partes que compondrán la primera dimensión del análisis: la concepción indigenista de cada autor, las categorías de la conciencia indigenista y, por último, las preguntas que el filósofo lanza al pasado del proceso indigenista.

a) Hernán Cortés (1485-1547)

Villoro ha decidido abordar a Hernán Cortés partiendo de tres esencias distintas: el revelador de secretos, el humanista y el caballero medieval. Cada una de ellas cuenta con ideas y percepciones unidas unas a las otras, pero a su vez contradictorias e incompatibles. Para comenzar, es significativo recordar que Cortés es uno de los personajes de la conquista de América que ha sido sujeto a distintas interpretaciones, tanto historiográficas como biográficas y según lo leído se considera que Villoro logró reunir tres líneas de suma importancia que componen la visión que el colectivo mexicano aún tiene de dicho personaje.

Se le da la distinción de *revelador de secretos* con cierto reconocimiento, pues el autor lo considera como un personaje distinto a los otros, el cual no es únicamente un “conquistador (...) al que sólo interesa (...) sacar fruto material de

sus conquistas”,¹⁷⁷ sino que es también un investigador que busca descubrir, relatar e informar, en otras palabras, trabajar para “saber el secreto” de la nueva tierra.¹⁷⁸ Tal motivación se fortalece cuando éste “se siente el brazo activo de la civilización occidental encargado de dar luz a tales misterios”,¹⁷⁹ es decir, que su estimulación principal para escribir y contar lo que ve nace de las ganas y la idea de mostrar la tierra que él mismo descubrió.¹⁸⁰

Villoro lo caracteriza también como un “humanista renaciente ansioso de conocer, de descubrir secretos nuevos, de dominar la naturaleza”,¹⁸¹ esto indica el primer elemento de su concepción indigenista, muestra la aspiración que se vivía en dicho momento, la cual está impregnada de la corriente renacentista, la sed de conocimiento y la idea de la palabra escrita como medio necesario para comunicar. Precisamente esta caracterización permite que el autor le denomine como: *humanista*, es decir que no es sólo un niño curioso que pregunta y descubre, es un hombre racional que además de asombrarse con lo que va encontrando, es capaz de admirar y reconocer en la novedad una nueva civilización.

Cortés humanista, revelador de secretos y renacentista recurre constantemente a su punto primordial de comparación: la metrópoli llamada España,¹⁸² contraste que lo lleva a engrandecer la cultura indígena, principalmente cuando éste encuentra en la nueva tierra una ciudad como lo fue Tenochtitlán; es ahí cuando las palabras se ven rebasadas por los elogios, la sorpresa y el encanto. Entonces, su concepción indigenista se representa en la opinión concreta que éste expresa respecto a los indígenas en la que los identifica como personas de gran capacidad, que todo lo entienden y lo conocen muy bien; mañosos e inteligentes en la batalla, pero civilizados en la paz; son fieles a sus amigos y aliados, tienen

¹⁷⁷ VILLORO, Luis. *Op.cit.* (1987), p.21.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p.p.21-22.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p.22.

¹⁸⁰ *Ibid.*, pp.22-23.

¹⁸¹ *Ibid.*, p.23.

¹⁸² *Ibid.*

voluntad de independencia y libertad, así como un celo religioso y una organización política y social de asombrar.¹⁸³

Villoro detecta en este primer indigenista una actitud de admiración y sorpresa, que no es cegado por estos sentimientos y reconoce en el otro: en el indígena a gente de razón en la que confía y a los cuales les otorgaría los derechos que daría a cualquier otra sociedad civilizada. “No se le presenta el pueblo aborigen como salvaje e inferior; para él se trata de una gran civilización, comparable en muchos aspectos a la misma España”.¹⁸⁴ Ante los ojos del filósofo, es Hernán Cortés un conquistador que destaca su empresa como la más grande y bella de las conquistas, y es la riqueza del pueblo dominado lo que la hace aún más importante, pues esta industria es resultado de la pelea entre pueblos civilizados.

Como fruto de dichas ideas, resulta la aseveración de que la civilización tiene pleno derecho a sobrevivir y debe respetarse,¹⁸⁵ sin embargo, eso no elimina la convicción de que el español ha llegado a dar a conocer al indígena “muchas cosas nuevas, que serán en su provecho y salvación”.¹⁸⁶ Ante ello, Villoro expone a Cortés como un ser “consciente de su papel histórico”, el cual, lejos de imponer una cultura sobre otra, comprende que su encuentro derivará en un intercambio de ideas, conocimientos y valores.¹⁸⁷

La concepción de dicho personaje construido por Villoro se complementa con la última esencia que lo caracteriza: *el caballero medieval*, la cual se suma al hombre humanista revelador de secretos y comienza un conflicto de concordancia ideológica en un mismo hombre: Hernán Cortés. Es a partir de esta personalización, que el filósofo comienza a precisar las categorías de la conciencia indigenista de dicho individuo, pues detecta reflejadas en su discurso las grandes contradicciones del mundo hispano en dicha época. Así pues, se presenta como un hombre de ideas

¹⁸³ *Ibid.*, p.25.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p.27.

¹⁸⁵ *Ibid.*

¹⁸⁶ *Ibid.*

¹⁸⁷ *Ibid.*, p.28.

y sentimientos renacentistas, que se enfrenta a sí mismo constituido por un hombre medieval.

Tal punto demuestra, una vez más, la comprensión de la continuidad temporal e ideológica por parte de Villoro, ya que logra definir al renacimiento como un momento de ruptura ideológica, esto sin negar la existencia permanente de las ideas medievalistas que, si bien, están en un proceso de desgaste, continúan latentes en la mentalidad de los sujetos pertenecientes a dicho momento. La doble faceta ideológica de Cortés es un ejemplo óptimo para demostrar dicha continuidad, dado que la presencia renacentista y humanista permite observar y aceptar la grandeza de la cultura indígena que se presenta ante sus ojos, pero eso no lleva al conquistador a traicionar su fe ni mucho menos, su misión.

El gran cometido medievalista consiste en “castigar al infiel para aumentar el reino de Cristo”¹⁸⁸ y siguiendo dicha manda, el caballero medieval “derrumba ídolos y levanta altares”,¹⁸⁹ estas acciones no cambian la perspectiva que éste tiene del indígena, no cambia su visión ni lo observa como si éste fuese inferior, pero sí lo califica de inocente, engañado y dominado por el demonio;¹⁹⁰ cambio que saca a relucir los defectos de los hombres americanos, por consiguiente, la concepción indigenista de Cortés rebasa los límites de la admiración y se complementa con la impresión sodomita¹⁹¹ y antropófaga¹⁹² del indio.¹⁹³

La combinación de las opiniones respecto al indígena llevó eventualmente a la acción, y a pesar de que Villoro no tiene como objetivo enumerar y adentrarse en las políticas indigenistas aplicadas en dicha época, sí presenta acciones aisladas que se justifican en la referida concepción indigenista, como ejemplo de esto se

¹⁸⁸ *Ibid.*

¹⁸⁹ *Ibid.*

¹⁹⁰ *Ibid.*, p.29.

¹⁹¹ Término utilizado durante la conquista para referir al *pecado* de la homosexualidad.

Sodomita: que practica la sodomía (sexo anal)

¹⁹² Que come carne humana; en particular, que lo hace siendo él mismo un ser humano.

¹⁹³ VILLORO, Luis. *Op.cit.* (1987), p.29.

encuentra la esclavización de los naturales, no por ser inferiores en razón, pero sí en creencia, pues vivían cegados y por consecuencia servían al demonio; tal condena además de servir como solución a las aberraciones que satanás había realizado en las nuevas tierras de la corona, justificaba la organización territorial y social, así como el establecimiento de un sistema medieval.

El producto de ambas actitudes, denominadas por Villoro como “cambios de ánimo”,¹⁹⁴ es una nueva actitud por parte del conquistador, ya que, aunque admira y confía en el indígena, también lo considera engañado y desamparado, es decir que éste necesita un padre protector y no hay nadie mejor para cumplir tal papel que él, quien los conoce y será su “defensor ante los rudos tratos, basta su presencia para que el indio se calme y obedezca”.¹⁹⁵

Por lo mismo, su noción trasciende a una propuesta de nueva sociedad en la cual buscará “trasplantar casi íntegros sistemas de gobierno y cultura española”,¹⁹⁶ los cuales se regirán por una estructura medieval de estamentos de clase, que será adaptada a la nueva realidad y circunstancia, pues sólo a través de dicha adaptación habrá asimilación. El nuevo papel del español constará en tomar una actitud de conversión de los indios¹⁹⁷ y finalmente, estos asumirán un papel de espectadores pasivos pertenecientes a un nuevo imperio, el cual se suma a una “misión común: la creación universal del dominio de la cristiandad”.¹⁹⁸

Con esto último observamos la proyección al futuro que Cortés consciente de su papel en la historia universal decide concebir. Ésta es el último eslabón de una serie de ideas derivadas de categorías de la conciencia indigenista pertenecientes a un espacio y un momento determinados, las cuales, como hemos indicado, desencadenaron una actitud llena de contradicciones que, a pesar de su

¹⁹⁴ *Ibid.*

¹⁹⁵ *Ibid.*, p.30.

¹⁹⁶ *Ibid.*

¹⁹⁷ *Ibid.*, p.31.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p.33.

discordancia perceptiva, construyeron una serie de concepciones respecto al indígena, denominadas también: concepciones indigenistas.

Tanto las categorías de la conciencia indigenista como las concepciones indigenistas de Cortés fueron detectadas por Villoro en el discurso del conquistador. Tal logro de los objetivos de su investigación derivó en algunas interrogantes que, además de llevar a la reflexión respecto a la temática e impulsar a la búsqueda de sus respuestas, enriquecieron mucho más el resto del proceso indigenista en el que éste trabajó.

La más importante de dichas preguntas tiene que ver con la contradicción ideológica que se presenta en el revelador de secretos, pues Villoro reflexionó desde su presente y cuestionó si las dos actitudes opuestas regirían más tarde toda la valoración del indio en el hispano. En otras palabras, el filósofo propone que en este momento y en este personaje, se encuentran “en germen las dos corrientes, (...) más tarde divergentes, que enfrentarán a misioneros y teólogos, funcionarios y políticos.”¹⁹⁹

b) Fray Bernardino de Sahagún (ca. 1499-1590)

La segunda visión indigenista expuesta dentro del primer momento es representada por Fray Bernardino de Sahagún; como es de esperarse, es dotado de ciertas características, sin embargo, con este nuevo personaje el autor muestra una especial preocupación no sólo en su persona, sino en la raíz ideológica de las distintas concepciones que éste va creando alrededor del indígena. La primera característica que Luis Villoro decidió destacar tiene que ver con el *perfil natural de América*.

Esta caracterización tiene que ver con las ideas del autor respecto a las nuevas tierras y su gente; tal noción se sirvió de categorías y concepciones religiosas para describir a América como *el imperio de Satán*, que está poblado por hombres infieles e idólatras, ciegos y engañados.²⁰⁰ Pobladores que realizan ritos

¹⁹⁹ *Ibid.*, p.30.

²⁰⁰ *Ibid.*, p.37.

paganos a Tezcatlipoca,²⁰¹ el “lucifer disfrazado”,²⁰² eventos que son causa de uno solo: el demonio. Dichas creaturas son, a los ojos de Sahagún, “gente párvula²⁰³ y tan fácil para ser engañada”,²⁰⁴ pues ajenos a la ciencia divina toman actitudes de niños sin seso.

Las similitudes que esta concepción muestra con las ideas del renacentista y descubridor de secretos demuestran una circunstancia común a los dos personajes, ambos se encuentran inmersos en una sociedad que, como lo enuncia Villoro, se rige por las ideas de lo *sobrenatural*, es decir, que la importancia del plano natural de América se ve rebasado en todo momento por la filosofía sobrenatural, la cual no tiene otro remedio que reconocer a estos hombres como malvados enemigos de Dios, que por consecuencia a sus actos deben de ser castigados y son merecedores de maldiciones eternas.²⁰⁵

La figura satánica y nefanda²⁰⁶ que este pueblo representa es el centro de la exposición que realiza Bernardino de Sahagún, debido a que, ante sus ojos no importa si un pueblo es grandioso y digno de admirarse, si su relación con Dios es de negación y, por consiguiente, reprobable, habrá entonces que prestar mayor atención y cuidados al mencionado vínculo antes que a cualquier otra característica del pueblo descubierto.²⁰⁷ Es con la finalidad de observar, conocer y descubrir la conexión de esta gente con Dios que el sacerdote franciscano decidió comenzar a escribir sobre la realidad indígena; ha encontrado en el nivel sobrenatural la motivación que lo llevará a reconocer los aspectos naturales del hombre americano.

Es así como, a través de la escritura, se podrán extraer las falsedades y la malicia del mundo indígena y su religión, la cual lo convierte en el antagónico del mundo cristiano; esto es, que a lo largo del discurso de Sahagún, Villoro identifica

²⁰¹ Tezcatlipoca “el espejo que humea” que llevaba puesto el espejo en lugar de un pie-- era el dios supremo, el que estaba en todas partes, el que regalaba bienes y luego los quitaba. También traía dificultades. problemas, enfermedades. Era positivo y negativo, caprichoso y voluble. Para conocer más al respecto leer a Doris Hayden “Tezcatlipoca en el mundo náhuatl” en *Estudios de cultura náhuatl*, p.19.

²⁰² *Ibid.*, pp.37-39.

²⁰³ Que es fácil de engañar.

²⁰⁴ *Ibid.*, p.40.

²⁰⁵ *Ibid.*, p.41.

²⁰⁶ Persona, acción que es aborrecible por ir en contra de la ética y la moral.

²⁰⁷ *Ibid.*, p.44.

la oposición constante de ambas religiones, pues mientras una es buena y poderosa, la otra está llena de maldad e impotencia.²⁰⁸ De esta manera, la raíz teológica sobrenatural es la primera gran categoría de la conciencia indigenista del franciscano, esto no significa que sea la única, pero sí la que determina la entrada del indígena y América en la escena universal.²⁰⁹

De este modo, el hombre americano, su tierra y su religión son presentados, desde el primer momento, como acusados reos contra Dios y, por consiguiente, contra la humanidad.²¹⁰ Al mismo tiempo, la empresa de Cortés cobra un sentido que se aventaja frente a las acciones y estrategias del plano natural, y se construye primordialmente por un nivel divino, el cual justifica la conquista y le otorga una misión que ninguno de sus enviados puede traicionar: el renacimiento de América,²¹¹ que mediante la conversión, será incluida en el reino de Cristo.

El nacimiento de América y su pueblo a una nueva vida requiere del castigo del indio por su pecado,²¹² pues, aunque se consideran criaturas timadas, también son culpables, porque no encontraron ni en la razón ni en la naturaleza las vías para llegar a Dios.²¹³ Están condenados a una purificación, la cual se alcanzará únicamente con “la destrucción total de su civilización y en la muerte de sus dioses”.²¹⁴ Es entonces que la misión tiene que tomar acciones concretas para redimir al pecador, todas ellas son admisibles, pues es la divina providencia quien ha otorgado el permiso para su aplicación.

Existe pues una convicción generalizada de la intervención celestial en el destino del pueblo encontrado, señala el misionero: “ha querido nuestro Señor Dios, restituir a la iglesia lo que el demonio le ha robado en Inglaterra, Alemania y Francia, en Asia y Palestina”.²¹⁵ Con ello surge la verdadera función del renacimiento de

²⁰⁸ *Ibid.*, p.45.

²⁰⁹ *Ibid.*, p.46.

²¹⁰ *Ibid.*, p.46.

²¹¹ *Ibid.*

²¹² *Ibid.*, p.47.

²¹³ *Ibid.*, p.42.

²¹⁴ *Ibid.*, p.47.

²¹⁵ *Ibid.*

América, Villoro lo detecta, lo enuncia y además reflexiona en ello: “América es así un instrumento más en las manos de la providencia; toma en la historia universal el papel que ésta le otorga.”²¹⁶

Está claro que la revelación de América con “propósito (...) de que sean introducidos en la Iglesia Católica, e informados en la religión cristiana”²¹⁷ es realizada por Dios todo poderoso, no obstante, éste requiere servirse de sus fieles para las mandas y misiones de su reino sagrado; entonces, ellos necesitan reconocerse como enviados y, aún más interesante, como seleccionados por la misma providencia, que decide alumbrar la nueva tierra y el nuevo pueblo. Es aquí en donde merece destacar la posición privilegiada en la que se encuentran tanto Sahagún como Cortés, y, sobre todo, la consciencia que estos tienen respecto a tal honor, pues ésta revela una característica esencial de su indigenismo, ya que se reconocen dentro de un plan de revelación, ellos son parte de éste y por ello, tienen la capacidad y el poder de actuar respecto al indígena.

Hay admisión del otro: del indio, al mismo tiempo que hay asimilación propia del papel que se desempeña para contribuir a la misión universal. Esta percepción lleva a la sensación de que América cobra vida al revelarse a Europa, esto es que dicha tierra y sus pobladores no existen hasta que son incluidas en la línea de la historia universal: el indígena existe gracias a que es mirado; existe por acción del revelador de secretos y el sacerdote franciscano, así como de toda la cultura que ellos representan; es decir, que el poblador de América no es otra cosa más que una creación europea, pues por causa de ésta, dicho hombre desconocido adquirirá características expresadas por la palabra europea, y es así que tal creatura recibe el título de indio, natural, aborígen, americano, mexicano, indígena, entre otras tantas concepciones occidentales.

Por causa de la providencia y sus enviados vestidos de hábito o de armadura militar, un pueblo oculto nace y junto con la nueva tierra se convierte en reino y

²¹⁶ *Ibid.*

²¹⁷ *Ibid.*, p.48.

propiedad de Dios, y por consecuencia, también lo será de su Iglesia.²¹⁸ En otras palabras, la población nefanda resulta una parte más del reino de un solo Dios, el cual se traduce y se representa en la tierra, y es así como en el mundo natural son transformados en súbditos de un rey desconocido del que nunca antes escucharon hablar, son nueva nación de las posesiones de dicho soberano.

Fray Bernardino de Sahagún comprende la dualidad del mundo sobrenatural y el espacio terrenal o natural, por lo tanto, aunque el primero rija y decida lo que sucedió, sucede y sucederá en el segundo, no quiere decir que no valga la pena observar y comprender el material, al contrario, para cumplir los designios y la misión que la providencia manda, será requerida una observación detallada del plano natural de América y sus pobladores. Tal convención llevó a Sahagún a plantearse una segunda motivación: el conocimiento del indio en todos sus niveles sociales, culturales, lingüísticos y religiosos para así arrancar de raíz la permanencia de satanás en las tierras y el pueblo renaciente.

El conocimiento y la descripción deriva, en todo momento y aunque el mismo franciscano lo olvide, de la percepción de un hombre caído, que carga el agobiante peso del pecado,²¹⁹ el cual merece ser observado desde niveles y valoraciones humanas en las que la relación entre el pueblo y Dios cede un espacio a la apreciación de otros aspectos de la sociedad indígena. Villoro decidió mostrar esta segunda impresión, algo que no sólo enriquece la concepción indigenista del sacerdote, sino que continúa exponiendo el contrasentido detectado en Cortés.

Si con el conquistador la contradicción era patente, con el misionero es aún más evidente, pues los límites que cada concepción, la sobrenatural y la natural, presenta, son completamente opuestos. En la segunda apreciación, el indio es visto como un hermano confundido y cegado, que al final es un allegado del europeo,²²⁰ el cual se encuentra al mismo nivel racional que los hombres del viejo mundo. A

²¹⁸ *Ibid.*

²¹⁹ *Ibid.*, p.49.

²²⁰ *Ibid.*, p.50.

partir de este enfoque muestra la conquista como un encuentro entre iguales en donde la conciencia indigenista de Sahagún se enriquece y se opone.

El hombre americano es por consecuencia descrito como un ser hábil para las artes mecánicas, para las artes liberales y hasta para la teología; ha edificado civilizaciones adaptadas al medio, a sus condiciones y necesidades, lejos está de la barbarie, pues su fortaleza y laboriosidad diligente, le han permitido sobrevivir a los vicios que América ofrece a quien en ella habite.²²¹ Es, además, un instaurador de una sociedad con fundamento profundo en la educación familiar, social y religiosa, el cual se representa a través de los discursos de su lengua.²²²

Es ella una de las características del plano natural que más le interesan al franciscano y presta especial atención a los consejos paternos y la promoción del valor de la humildad, la templanza, la castidad y el trabajo, entre otros valores, que se encuentran representados en un rígido código moral sancionador de acciones poco convenientes en la sociedad indígena como la ebriedad, la infidelidad, el egocentrismo y la fama, la injusticia y la falta de respeto. Dicho código se debía a los consejos de los viejos sumados a un gobierno de sabios humildes y esforzados.²²³

Finalmente, este hermano nacido en la tierra del demonio posee artes, fiestas y danzas de carácter estético, así como maravillosos lenguajes; es capaz de realizar oficios mecánicos, desarrollar arte medicinal y arquitectura, que se refleja en “hermosas ciudades y monumentales templos”;²²⁴ es organizado también en el comercio, el cual se encontraba sujeto a una disciplina que otorgaba a los comerciantes honor y fortaleza. Es así como: “El pueblo caído (...) logró edificar una gran civilización, perfectamente adaptada a su medio. Mayor mérito humano, (...) pues que tal logró sin el auxilio divino”²²⁵

²²¹ *Ibid.*, pp.50-51.

²²² *Ibid.*, p.52.

²²³ *Ibid.*, pp.54-56.

²²⁴ *Ibid.*, p.58.

²²⁵ *Ibid.*, p.59.

Está de más mencionar que una la primera concepción y la segunda nada tienen ver, Sahagún escribe como si dentro de él se encontraran dos hombres completamente distintos, y es justamente dicha disyuntiva la génesis de la doble visión indigenista a la que Villoro apeló en la primera parte de su texto, pues aparte de contradecirse totalmente, de ella surge la principal desviación de la percepción indigenista, la cual llevará indiscutiblemente al final trágico del hombre americano.

El dilema surge cuando el franciscano comprende que la relación entre el hombre americano con Dios es nula y que al contrario de existir una, es opuesta, pues a través del culto de sus dioses, el indio niega constantemente al dios cristiano, y además es su religión la base de toda la cultura y civilización apreciada por el misionero. Surge de este desafío el interés de Sahagún por convertirse en un espectador,²²⁶ ya que sólo así será capaz de conocer la religión indígena, denominada por Villoro como *teología natural del indígena*, y arrancarla de la cultura admirada.

Esta religión se presenta en una hermosa figura sublime, que podría maravillar a todo franciscano,²²⁷ ya hacía referencia a esto Cortés, cuando expresaba que de ser cristianos los indígenas, muchos milagros harían.²²⁸ A pesar de tales concepciones, ambos personajes se “empeñan firmemente a interpretar la religión indígena como abominable y demoniaca.”²²⁹ Villoro procede a preguntar si aún con tal discrepancia existe la posibilidad de conservar la cultura tan elevada por la visión del plano natural y rechazar, entonces, el carácter pecador del indígena extraído del plano sobrenatural.

El cartaginés estudia esa firme determinación y comprende que no es una necesidad infantil, sino que es una resolución definitiva; pues aun cuando la “valoración sobrenatural y la natural se tocan así en un punto y aparentes contradicciones estallan”,²³⁰ la primera siempre se encontrará encima de la primera,

²²⁶ *Ibid.*, p.60.

²²⁷ *Ibid.*, p.66.

²²⁸ *Ibid.*, p.25.

²²⁹ *Ibid.*, p.66.

²³⁰ *Ibid.*, p.67.

no hay posibilidad de que ambos perfiles se acoplen, pues la conciencia histórica y filosófica del franciscano no ofrecía opción de tregua entre una y otra.

Referida conciencia tiene su raíz en la auto asimilación, que construye en el imaginario de Sahagún una figura de misionero, soldado de la providencia “que lucha contra la idolatría y el pecado”,²³¹ no es otra su encomienda y aunque su visión se encuentre aparentemente enfrentada, hay una ligera inclinación, la cual está impulsada por el deber de cumplir con su obligación como combatiente de un reino sagrado del nivel sobrenatural. El cumplimiento de su tarea dependerá de la contemplación objetiva del indígena.²³²

Derivada de dicha meditación surge la toma de medidas prácticas, las cuales consisten en destacar y omitir partes de su observación para presentar una imagen histórica que se acople y sirva a sus intenciones:²³³ eliminar la idolatría y luchar contra el demonio. Aún más profunda es su contradicción cuando, al conocer objetivamente la cultura indígena y compararla con el orden de corte medieval establecido en América, se da cuenta que “el español destruyó totalmente *el regimiento* que el indio tenía (...) al romperse éste, el indio cayó en el vicio, la sensualidad y la pereza”.²³⁴

El reconocimiento de la dualidad existente entre cultura y religión, y, sobre todo, su disgusto por el nuevo sistema implementado lo lleva a “abogar por una vuelta al sistema educativo y social semejante al que los rigiera en su gentilidad”,²³⁵ recomienda inspirarse en el indio para educarlo en la nueva concepción del mundo. Es ésta su propuesta, su actitud indigenista; las ideas que éste tiene sobre el indio derivan en una tesis y pretende aplicarla a través de dicha suplica al problema indígena.

La problemática resulta del encuentro de distintas visiones, debido a que, bajo la mirada de Sahagún, la conquista se puede traducir en la revelación de

²³¹ *Ibid.*, p.68.

²³² *Ibid.*, p.69.

²³³ *Ibid.*

²³⁴ *Ibid.*, p.72.

²³⁵ *Ibid.*, p.73.

América por la providencia y a su vez en “la visión del indio ante su mundo propio por el otro”,²³⁶ ambas persiguen distintos objetivos, la primera busca destruir la religión aborígen y la segunda un retorno a las leyes naturales del indio.²³⁷ Es decir, que “por un lado se contempla América en su relación con la historia y culturas del hombre; por el otro el hombre americano en sus vicisitudes y creaciones propias”.²³⁸

Aun cuando al misionero y al conquistador se les presenta tal disyuntiva, la filosofía de estos no da paso a la tregua, la misión a la que han sido enviados debe cumplirse, y, por lo tanto, la idolatría debe de ser enterrada en las tierras de América.²³⁹ Por consiguiente, “el mundo natural del indígena no podrá sobrevivir a la destrucción del sobrenatural”,²⁴⁰ pues si la base de toda la sociedad desaparece, lo hará así el resto de la civilización.

A pesar de los reclamos y solicitudes del franciscano, la organización del indígena fue rápidamente sustituida y “a la austeridad, rigor y diligencia de su antiguo régimen, sucedió la blandura, dejadez y liberalidad del nuevo. Así el indio cayó en la sensualidad y la pereza y el vicio”.²⁴¹ Nace una nueva perspectiva, visión y caracterización del americano, que dan paso a una idea negativa de la tierra de la que éste proviene, ya que, en la búsqueda de responsables, son el clima y su benevolencia los que crían gente tanto “española como indiana, que es intolerable de regir y pesadísima de salvar”.²⁴²

No fue posible volver al régimen social mexicana, pues no existiría un posible retorno a nada que estuviera infectado por el pecado indiano.²⁴³ Y aún, cuando existen las interrogantes sugerentes sobre una posible reconstrucción de la pura creación natural, dejando en la sepultura lo natural,²⁴⁴ “es evidente que será imposible resucitar la sociedad indígena en sus rasgos fundamentales con un

²³⁶ *Ibid.*

²³⁷ *Ibid.*

²³⁸ *Ibid.*, p.74

²³⁹ *Ibid.*, p.77.

²⁴⁰ *Ibid.*, p.80.

²⁴¹ *Ibid.*

²⁴² *Ibid.*, p.81.

²⁴³ *Ibid.*

²⁴⁴ *Ibid.*, p.82.

sentido propio” y al ser dicha tarea irrealizable, “le queda al indio una última salida: su asimilación a la nueva cultura”,²⁴⁵ “el indio se perderá a sí mismo con tal de alcanzar su único posible camino de salvación”.²⁴⁶

Frente a este laberinto ideológico, hay una situación concreta de pérdida y desprendimiento, situación causada por un tipo de conciencia histórica específica. Ante desolador panorama, Villoro se pregunta cuál es la mentalidad responsable de tales perspectivas contradictorias y busca en fundamentos historiográficos, presentes de manera inconsciente en los autores, la respuesta a su pregunta. Esto con la finalidad de cumplir los objetivos de su investigación.

Recapitemos junto con el cartaginés, que exhausto recorre de nuevo la visión de América reveladora de secretos y verdades ocultas,²⁴⁷ la cual es habitada por un hombre sumergido en su propio mundo que muestra el sentido de éste y expone una “realidad radicalmente distinta de otra cualquiera, con sentido propio y que no puede medirse desde otros pueblos, sino sólo desde él mismo”,²⁴⁸ es esa idea la que Villoro denomina “el pueblo-ante-sí”.

Dicho pueblo se encuentra inmerso, aunque sin saberlo, en una realidad más amplia: la historia universal, la cual es orientada por la providencia, tal filosofía enfrenta “al pueblo-ante-la-historia”, es decir que todo el mundo del indio se reorganiza y se encuentra ahora “inerte, sin defensa”,²⁴⁹ su entrada en un plano mayor le ha convertido en un ser pasivo y deja de ser él quien actúa, decide o resuelve.²⁵⁰ Peor es aún su posición, cuando se revela que toda su existencia y su mundo “iban en contra de la dirección que proseguía la historia universal”,²⁵¹ pues a este pueblo le daba sentido un mundo pagano, el cual se quiebra al chocar con el

²⁴⁵ *Ibid.*, p.85.

²⁴⁶ *Ibid.*, p.86.

²⁴⁷ *Ibid.*, p.87.

²⁴⁸ *Ibid.*, p.88.

²⁴⁹ *Ibid.*, p.89.

²⁵⁰ *Ibid.*

²⁵¹ *Ibid.*

propósito cristiano universal.²⁵² Es así como la entrada del indígena en forma de ser pecaminoso otorga una dimensión maligna a la existencia de éste.

Después de tales declaraciones, se puede pensar que la historia del indigenismo en México surge con la descripción de Cortés, Sahagún y todos los relatores que en la época de la conquista hablaron y describieron al indígena y su cultura, sin embargo, Villoro rebasa los límites de dicha idea y encuentra en la contradicción el verdadero inicio de la conciencia indigenista, pues, aunque es el comienzo de este proceso, ya detecta el filósofo un choque ideológico.

Identifica en primer lugar la existencia del indígena y su autodescripción, la cual asombra al hombre del mundo antiguo, sin embargo, tal admiración se transforma al momento en el que el indio entra en la historia universal, pues es ahí, cuando el americano deja de existir por sí sólo y su mundo es reorganizado por el otro. En otras palabras, se encuentran las dos ideas representadas eficazmente por Villoro en Cortés y Sahagún; referido enfrentamiento crea una ruptura y una modificación de la vida, cultura y existencia del indio.

La entrada del indígena en el plano universal es el momento decisivo de ruptura entre las dos ideas de indígena; esto da paso al primer hito detectado por Villoro y con esto observamos en el cartaginés una concepción bidimensional del tiempo, pues, en primer lugar, deja de lado las rupturas tradicionalistas y basa su hito en la transformación de una idea y en la aparición de otra, la cual permanecerá doscientos años, a pesar de todos los desgastes que ésta pudiera llegar a sufrir. En segundo lugar, se reconoce este primer momento como “el inicio de un proceso dialéctico que apunta hacia una recuperación y apropiación total del indígena”,²⁵³ con esto se encuentra la proyección hacia el futuro.

Villoro expone la finalidad de su investigación, pues, aunque tal condición no es el objetivo de los autores utilizados por éste, son ellos los iniciadores de dicho proceso; el cartaginés encuentra en el pasado indigenista una proyección propia del futuro. Este primer momento es sólo el principio de un asunto que habrá de concluir

²⁵² *Ibid.*

²⁵³ *Ibid.*, p.253.

con la apropiación total del indígena por parte de los entes occidentales que lo observan. Por otra parte, el autor cumple uno de los objetivos principales del Grupo Hiperión, pues al ubicar la entrada del indígena en el plano universal, incluye también la inclusión de la historia de la nación mexicana en éste, declara las influencias ideológicas que desde la conquista han permeado en la autoconcepción del americano; el filósofo va acomodando cuidadosamente las huellas que conformaban la nación mexicana en el año de 1949.

Por último, Villoro deja clara tal influencia con la referencia de que “somos responsables de nuestra situación y destino en la historia, del papel que nos toca representar en la farsa, del rostro con que nos han maquillado (...) tornamos hacia Aquel que repartiera los papeles”,²⁵⁴ con esto hace un reclamo directo al papel que se le ha otorgado al indígena por parte del extraño europeo, pero también le da una participación condicionada e influenciada, pues es él quien decide solicitar el perdón de sus pecados a través de la autodestrucción, a esto Villoro lo denomina “solución trágica”, la cual se transforma más bien en un *inicio trágico*, pues de esta decisión nace una nueva nación.

A modo de recapitulación, el primer momento, representado por la conquista, “marca el instante decisivo de la condenación y la destrucción del mundo precortesiano”.²⁵⁵ En este momento suceden dos puntos de partida importantes para el proceso que está por comenzar: en primer lugar, lo indígena queda negado y rechazado, es decir que su mundo está condenado a la destrucción, ya que éste no podrá sobrevivir sin la característica espiritual que lo determina a él y a todas sus acciones, su posición será entonces la de servidumbre pasiva que existe y “participa” en la vida social según el permiso que el occidental le otorgue. En segundo lugar, se establece la naturaleza y la característica principal de este proceso a través de la contradicción, dado que, gracias a las constantes confrontaciones de ideas, Villoro podrá identificar las rupturas del caminar

²⁵⁴ *Ibid.*, p.95.

²⁵⁵ *Ibid.*, p.253.

indigenista. Tengamos en cuenta que ambos puntos de partida estarán presentes y determinarán la construcción que realiza el filósofo de dicho proceso histórico.

2.4. Segundo Momento. Lo indígena manifestado por la razón universal

El segundo momento de la obra *Los grandes momentos del indigenismo en México* está compuesto por tres autores, los cuales son seleccionados y acomodados de forma cronológica. Aún, cuando Villoro sigue de manera lógica el orden del tiempo y en él se basa para la elección de personajes, dentro de la presente investigación habrá una ligera inversión en la presentación de los personajes, pues se considera que al hablar de un proceso ideológico es más sencillo de comprenderlo cuando la transformación de la mentalidad es progresiva. El cartaginés presenta a Francisco Javier Clavijero, seguido por Fray Servando Teresa de Mier, para concluir con Orozco y Berra. El cambio se encontrará entre el primero y el segundo autor.

a) Fray Servando Teresa de Mier (1765-1827)

Fray Servando Teresa de Mier es seleccionado por Villoro como representante de un momento dentro del proceso indigenista, en el que después de doscientos años de sometimiento hay una transformación en la percepción de la acción providencial, pues éste expone una idea completamente renovadora de lo que sucedió en América, así como de la intervención divina en dicho territorio. El padre Mier propuso la inexistencia de una religión nefanda o pecadora, pues consideró que la religión indígena fue sólo una desviación de los preceptos católicos cristianos.²⁵⁶ Y es en esta primera declaración que automáticamente se presenta la motivación de su indigenismo: deshacer las alucinaciones y regresar a lo auténtico.

La autenticidad de la religión mexicana, como suele denominársele, radica en los rasgos perdidos y casi disueltos del cristianismo que se encuentran en ella. Basado en la idea de que cientos de años antes de la conquista, Santo Tomás habría llegado a América a evangelizar a su pueblo, “el momento en el que la providencia revela al ser americano ya no será la conquista, sino la predicación del

²⁵⁶*Ibid.*, p.147.

apóstol”²⁵⁷ y es para respaldar su hipótesis y cumplir con su objetivo que el dominico Mier realizó una comparación de distintos elementos característicos e igualó ambas religiones.

Este autor otorgó personificaciones cristianas a los dioses indígenas; en su historia también encontró similitudes con el pueblo hebreo tales como la peregrinación de dicha comunidad o la utilización de los santos óleos; el sacerdote expuso la presencia de la virgen María, símbolo indispensable de la religión católica, en el territorio americano; incluso en la lengua mexicana detectó injerencia del hebreo y como resultado, el nombre de México sería derivado de referida milenaria lengua.²⁵⁸

A través de estas propuestas, el sacerdote presentó una interesante defensa del indio, puesto que éste es elevado junto al español en el nivel sobrenatural, y es ahora “heredero de la gloria al igual que el español”.²⁵⁹ Es decir que lo que mantenía al indígena sometido y muy por debajo del posicionamiento occidental desaparece, ya que, la providencia siempre tuvo bajo su manto y protección al americano, por consecuencia, éste no estuvo ni por un momento envuelto por las tinieblas,²⁶⁰ es así como “desaparece el negro hiato que existía en su historia”,²⁶¹ como resultado, la conquista pierde toda significación de convertidora o reveladora, y “no hace más que cerrar el ciclo armoniosamente y completar la obra ya empezada”.²⁶²

Villoro denomina a esta serie de ideas como una *liberación radical de América*, la cual consta en la presentación de un hombre que siente “la herida ardiente que le produce el juicio despectivo del europeo”²⁶³, no acepta “que no hemos merecido de Jesucristo una ojeada de misericordia, sino después de dieciséis siglos entre la esclavitud, el pillaje, la desolación y la sangre”²⁶⁴ y como

²⁵⁷ *Ibid.*, p.154.

²⁵⁸ *Ibid.*, p.149.

²⁵⁹ *Ibid.*

²⁶⁰ *Ibid.*, p.150.

²⁶¹ *Ibid.*, p.149.

²⁶² *Ibid.*, p.150.

²⁶³ *Ibid.*

²⁶⁴ *Ibid.*, p.151.

consecuencia, busca desaparecer las razones por las que el europeo siente poder sobre América. Pues ésta le debía su descubrimiento y la salvación de las tinieblas; pero sin la penumbra cegadora no hay salvación y, por lo tanto, tampoco existe poder del occidental sobre el americano: el descubridor ha perdido toda la significación que se atribuía.²⁶⁵

La liberación radical de América es entonces una proyección que busca “igualar al español al indio y socavar los cimientos de la dependencia americana”,²⁶⁶ objetivos que únicamente se lograrán a través de la “reinstauración del pasado precortesiano”,²⁶⁷ pues es en él que el dominicano buscará los fundamentos y derechos de su revuelta; en el indio se encuentran sus motivaciones y sus proyecciones futuras: se convierte éste en la *realidad específica que me libera de la instancia ajena*, pues su historia “ya no choca con el curso de la historia, sino que coopera con él”.²⁶⁸

Además, Teresa de Mier se encarga de “quitarle al viejo mundo el papel de intermediario entre América y la divina providencia”,²⁶⁹ pues, en su tesis, la relación entre Dios y el indio existía desde antes de la llegada del español. En el primer momento se enuncia la posición privilegiada de la que Sahagún y Cortés se adjudican desde sus propias categorías ideológicas y con ellos los españoles habitantes de la Nueva España; en este momento, se desligan todos esos privilegios del europeo,²⁷⁰ y con ello, se le arrebató todo permiso de la providencia para juzgar el carácter y el ser de América.

b) Francisco Javier Clavijero (1731-1787)

Con el dominico se observa un despojo al español, el cual tiene como base la intervención directa de la providencia, sin embargo, es con Francisco Javier Clavijero que empieza un ligero cambio de instancia por la cual se determina,

²⁶⁵ *Ibid.*

²⁶⁶ *Ibid.*, p.153.

²⁶⁷ *Ibid.*

²⁶⁸ *Ibid.*, p.154.

²⁶⁹ *Ibid.*, p.155.

²⁷⁰ *Ibid.*

defiende o somete al indígena, una nueva autoridad aparece en el pensamiento del americano y aunque no hay una ruptura completa con la divinidad, comienza el desgaste de tal injerencia. Recordemos que cronológicamente los escritos de Clavijero aparecen antes de los del Padre Mier, sin embargo, el desgaste antes referido es lo que impulsó a la modificación del orden en la exposición de los actores del segundo momento.

Este autor ha sido presentado por Villoro como un rebelde contra el arquetipo europeo, pues es un indignado criollo defensor de América, el cual se basará en las mismas leyes europeas para refutar las nociones equívocas que desde el viejo mundo se construyeron en torno al nuevo continente.²⁷¹ La principal motivación detectada en Clavijero es “el amor a la verdad y el celo por la humanidad”,²⁷² es decir que el jesuita es un defensor no sólo de su tierra, sino también del género humano, pues no considera admisible que los occidentales hayan creado una “apocalíptica imagen de América”,²⁷³ y al ser su pueblo una parte de la raza humana habría que crear una defensa de su historia.

Su objetivo será pues el de deshacer los errores de interpretación europea, luchar contra ella y enfrentar a las investigaciones filosóficas sobre América, sobre todo a los escritos de Corneille de Paw, el cual de la mano de otros autores se había encargado de maldecir la tierra americana, pues según ellos, “resultó estéril, el clima mal sano, pernicioso el aire, degenerada la naturaleza toda, animales y hombres, decían, se embrutecían y deformaban en América”.²⁷⁴ El nuevo continente fue convertido en el “cómodo cajón de la imaginación europea”²⁷⁵ y por ello era necesario un combate ideológico que rompiera el punto de vista de “todo un sistema de ver el mundo y la historia”.²⁷⁶

²⁷¹ *Ibid.*, p.101.

²⁷² *Ibid.*, p.102.

²⁷³ *Ibid.*

²⁷⁴ *Ibid.*, p.103.

²⁷⁵ *Ibid.*

²⁷⁶ *Ibid.*, p.104.

La tarea que se propone el jesuita es complicada, pero en el mismo nivel es revolucionaria, pues desafía y cuestiona a Europa, la cede de toda razón²⁷⁷ y así, “América, por primera vez, levanta su protesta”.²⁷⁸ En este punto podríamos detectar destellos de la selección de este momento dentro del proceso indigenista, pues es en ese grito salido desde la tierra mexicana, que el indigenismo cobra un nuevo aspecto, pues es ahora el que comparte el territorio con el indio, quien lanzará una defensa y una brusca respuesta a las nociones europeas.

Esto no indica que el indígena esté cerca de su liberación total, más bien, es parte del camino a recorrer para llegar a ese objetivo tan deseado por el cartaginés y sus coetáneos representantes del indigenismo; pero aún es lejano el momento de su emancipación, pues el indio continua siendo un objeto observable, por el que se puede decidir y que se puede utilizar con distintas finalidades; en otras palabras, quien determina al indígena ha cambiado, pero la situación indígena sigue siendo la de sumisión. Encontramos aquí una doble transformación en la definición del americano: la autoridad ideológica y la autoridad física.

Dentro del largo trayecto que recorrerá el problema indígena y el desarrollo indigenista, Clavijero representa una aceleración dentro de tal proceso, pues los pasos que da son agigantados y permite enfrentar a América frente a su juez, le aplica sus propias leyes y a través de su texto *La Historia Antigua de México* desvanece toda dimensión sobrenatural, dando paso a la historia del hombre de carne y hueso en toda su complejidad y riqueza.²⁷⁹ Dichos humanos son elevados e igualados al europeo también en el plano natural, y es la historia su principal herramienta para cumplir sus objetivos, pues en ella localiza personas rebosantes de humanidad.²⁸⁰

Es a partir de ésta que el “historiógrafo”, como lo llama Villoro, halla hombres de estoico valor llenos de valores humanistas como la fidelidad, la lealtad y la valentía, los cuales podrían ser comparados con los más grandes héroes

²⁷⁷ *Ibid.*

²⁷⁸ *Ibid.*, p.105.

²⁷⁹ *Ibid.*, pp. 108-109.

²⁸⁰ *Ibid.*, p.109.

occidentales.²⁸¹ Tal esfuerzo intelectual realizado por el jesuita deriva en la detección de valores morales; el mensaje es claro: también en la historia india hay ejemplos sociales, y su exaltación permitiría una revaloración del indio.²⁸² En el texto de Clavijero nada hay de los salvajes irracionales sobre los que Paw y sus colegas narraban en sus escritos.

Aquí, refiere Villoro, que el humanismo alcanza su más plena expresión; en este momento, Clavijero se da a la tarea de comprender al americano en su ambiente propio, busca contemplar las actitudes, acciones y decisiones de los nuevos héroes dentro de su mundo propio.²⁸³ Además hay una justificación que permite recalcar dicha caracterización realizada por el filósofo, la cual se localiza en la argumentación de que la falta de educación lleva a la falta de conducta,²⁸⁴ es decir, que el indio carece del principal camino que llevará a superar su inferioridad;²⁸⁵ aunado a esto, se detecta la insistencia en que la humanidad abarca a ambos mundos, el nuevo y el antiguo, y, por consiguiente, el indio tiene cualidades y virtudes para cooperar en la elevación del género humano.²⁸⁶

Paradójicamente, el método que utilizó Clavijero, expuesto por Villoro, es muy parecida al que sigue este último, pues en todo momento buscará “hacer suya la situación del indio”, para que siguiendo “los modos de pensar y sentir comunes a todos los hombres, se desprenda coherente su actitud”.²⁸⁷ Como se ha comentado párrafos arriba, el instrumento primordial para armar sus argumentos en defensa de la tierra americana es la historia y es en ella que el jesuita detecta el origen y el fin del pueblo mexicana.

Aquí observamos de nuevo la persistencia, a pesar de su desgaste, de la providencia, pues la explicación del poblamiento de América se guiará por la palabra del libro sagrado y la tradición indígena quedará opacada por la voz de la

²⁸¹ *Ibid.*, p.111.

²⁸² *Ibid.*, p.114.

²⁸³ *Ibid.*, p.109.

²⁸⁴ *Ibid.*, p.110.

²⁸⁵ *Ibid.*, p.123.

²⁸⁶ *Ibid.*, p.110.

²⁸⁷ *Ibid.*, p.115.

divinidad,²⁸⁸ por ella “queda el indio entroncado con el padre común del género humano”,²⁸⁹ Clavijero encuentra desde su visión cristiana, correspondencia entre el relato indígena y el cristiano, lo cual queda perfectamente en concordancia con la persistencia de la acción divina, pues no contradice la escritura del libro santo.²⁹⁰

Nada afirma como cierto, sólo trata de explicarse y es así como la acción de la providencia continúa presente, aun cuando es la razón la que iguala al indígena con el español, las ideas religiosas siguen ocupando una parte importante de la reflexión hecha por el jesuita. Insistamos pues en que es en la historia en donde Clavijero encuentra el respaldo de sus argumentos, así también, es en ella que se detecta la injerencia divina. Por consecuencia, la conquista fue interpretada como un instrumento de castigo en manos divinas y con ello los conquistadores son utensilios para llevar a cabo la sanción.²⁹¹

A pesar de comprender y aceptar los “grandes” bienes que la conquista trajo, el jesuita no se cansa de cuestionar lo que de América se ha dicho, por ejemplo: en el ámbito religioso, pone en entredicho la injerencia del demonio, pues “se admite la posibilidad de algunas directas intromisiones demoniacas, pero se rechaza la constante influencia del diablo en todos los actos de la vida humana”,²⁹² lo cual permite una defensa al plano natural, poniendo en duda lo que del plano sobrenatural se ha asegurado por tantos siglos. El religioso no niega, como lo hemos visto, la posición primordial de la divinidad dentro del territorio americano, de hecho, es ella la que prohíbe la intromisión total del demonio.²⁹³

Se ha observado que para Clavijero el génesis y el final del indio dependen de la providencia, sin embargo, la visión da un giro y al contrario de Sahagún, el jesuita considera que el indio no está cegado por el demonio, sino que ha sufrido una desviación natural de la razón y es en ella que las características de la superstición fueron desarrolladas dentro del pueblo indio. Basado en esta idea

²⁸⁸ *Ibid.*, p.118.

²⁸⁹ *Ibid.*

²⁹⁰ *Ibid.*, pp.119-120.

²⁹¹ *Ibid.*, p.120.

²⁹² *Ibid.*, p.131.

²⁹³ *Ibid.*

fundada en la debilidad de la razón del indio, Clavijero se dedica a hacer una defensa a los ritos mexicanos²⁹⁴ y todo va formando un discurso lógico y aún en el plano religioso se encuentra una justificación derivada de la reflexión y la razón, las cuales liberan por fin al indio de su más negro estigma.²⁹⁵

Si en el plano sobrenatural hay intromisión de la razón, aún más lo hay en el plano cultural, pues en él es la historia la pauta para juzgar al pueblo indio.²⁹⁶ Con esto, el historiógrafo no juzgará “el carácter de su cultura de acuerdo con atributos propios de civilizaciones más adelantadas, sino conforme a su peculiar grado de evolución”.²⁹⁷ Es la primera vez que el punto de partida será la historia propia del indígena. Clavijero encontró, pues, una civilización en proceso evolutivo propio, la cual llevaba un desarrollo progresivo al igual que las otras culturas del mundo, ya que en ella estaban en “germen todos los elementos necesarios para haber alcanzado la altura de cualquier gran civilización antigua”;²⁹⁸ el autor se percata de la ruptura que existió gracias a la conquista, pues se frenó al imponer un nuevo sistema sobre lo que ya existía, esto no permitió llegar a lo que pudo ser.²⁹⁹

A pesar de que “la civilización indígena murió antes de empezar sus más sazonados frutos”,³⁰⁰ la reflexión desde la historia llevó a concluir en que “las almas de los mexicanos en nada son inferiores”³⁰¹ a las de los occidentales, y al igual que ellos, tenían vicios y virtudes; la crítica es desde el plano natural, así la comparación será de pueblos que serán juzgados desde su propio desarrollo cultural, pero esta vez no es la relación de dichas sociedades con Dios la que mida el nivel de grandeza, sino que desde la razón, encuentra Clavijero la principal problemática indígena: la falta de enseñanza y por consiguiente, la principal vía de salvación es ahora la educación.³⁰²

²⁹⁴ *Ibid.*, pp. 134-135.

²⁹⁵ *Ibid.*, p.136.

²⁹⁶ *Ibid.*, p.122.

²⁹⁷ *Ibid.*

²⁹⁸ *Ibid.*, p.128.

²⁹⁹ *Ibid.*

³⁰⁰ *Ibid.*

³⁰¹ *Ibid.*, p.122.

³⁰² *Ibid.*, p.123.

Si la educación es lo único que podrá liberar al indio de la inferioridad y la miseria, y Europa es la principal productora de ésta, es ella misma la que lo mantiene sumido en la ignorancia.³⁰³ Villoro identifica en el discurso de Clavijero la problemática, la solución y el culpable de que no se resuelva la situación de sometimiento indígena. Es así como habiendo culpado al europeo del estado de sujeción, se justifican las actitudes del pueblo americano, pues estas se dan gracias al estado de “servidumbre de tantos siglos que no les {a los indígenas} ha dejado libertad para las funciones del alma”,³⁰⁴ es decir que la educación del espíritu y del intelecto se ha visto sesgado por la esclavitud y la sumisión del indio.

Leer a dicho jesuita presenta distintas disyuntivas con quien cronológicamente lo antecede: Sahagún. Pues, aunque los dos ofrecían al pueblo indio una posibilidad de salvación, cada uno lo hace desde perspectivas diferentes, y mientras el franciscano llama a una destrucción del nivel sobrenatural del indio, el jesuita no apela a tal demolición, pues ya ha observado en la historia que dicha solución trágica no ha funcionado, y por el contrario ha sometido profundamente al indio. Además, la salvación esta vez no viene de la mano del castigo, pues éste ya fue aplicado durante la conquista, a su momento correspondía acercar la educación y la razón al americano.

Aún en la discrepancia que hay entre los dos religiosos, existe un punto de concordancia y tiene que ver con la decadencia causada por la destrucción de las leyes indias a través de la imposición del régimen colonial.³⁰⁵ En el régimen precortesiano, los mexicanos estaban llenos de fuego y honor, “eran más intrépidos, más hábiles, más industriosos y más activos”,³⁰⁶ pero también eran “más supersticiosos y más inhumanos”.³⁰⁷ Al perder el indio su sistema y su religión, sustituyéndolos por los aparatos católicos, éste perdió su rigidez y cayó en el vicio.³⁰⁸ Reitera, una vez más, que no son el clima ni la tierra los culpables de la

³⁰³ *Ibid.*

³⁰⁴ *Ibid.*

³⁰⁵ *Ibid.*, p.224.

³⁰⁶ *Ibid.*

³⁰⁷ *Ibid.*

³⁰⁸ *Ibid.*

inferioridad del indio, sino el español. “La Europa es, pues, la causante de lo que le echa en cara a América”.³⁰⁹

Como resultado de esta conclusión, la solución, así como la proyección al futuro que el jesuita propone, es la separación de quien se ha convertido en el culpable de la problemática en cuestión. El pueblo americano es capaz de desvincularse de los occidentales, dado que el indígena ha sido expiado de su culpa³¹⁰ y también es gracias a ello que se ha convertido en la realidad específica que libera de la instancia ajena, pues, al desaparecer su pecado y su característica nefanda éste se convierte en puro “haber sido”,³¹¹ ese alejamiento será necesario para que el criollo reconozca el pasado indígena como suyo.³¹²

El pasado tendrá sentido gracias a la reconciliación, pues la providencia detiene los castigos lanzados al pueblo indígena y, al contrario, lo va guiando amorosamente,³¹³ en otras palabras, hay un cambio de actitud por parte de la providencia, esto no quiere decir que alguno de los puntos de vista es incorrecto, sino que muestra, una vez más, la conciencia histórica de Villoro, pues considera que Sahagún observa al pueblo indígena desde su contexto y su espacio, lo conceptualiza al tomar conciencia de la culpa que lo absorbía, y por otro lado, en Clavijero se piensa al indígena ahora que ha trascendido el pasado: lo negativo se ha convertido en positivo gracias al alejamiento.³¹⁴

En esta transformación, encontramos en Villoro una ligera percepción causal de la historia, pues lo que sucede con el jesuita es resultado de lo que sucedió con el franciscano, sin embargo, lejos de ser una característica negativa dentro de la obra, refleja la lógica que va siguiendo el autor y cómo va acomodando el proceso indigenista al mismo tiempo que otorga una posición primordial a cada uno de sus hitos, un momento va sembrando las motivaciones del momento venidero. Es por eso por lo que sin la primera “instancia externa” europea, el americano no se habría

³⁰⁹ *Ibid.*

³¹⁰ *Ibid.*, p.137.

³¹¹ *Ibid.*

³¹² *Ibid.*, p.255.

³¹³ *Ibid.*, p.138.

³¹⁴ *Ibid.*, pp. 138-139.

aterrorizado “al verse así sometido al capricho ajeno, a merced de una libertad hostil”.³¹⁵

América estaba determinada por Europa, su mundo se encontraba fuera de ella y sus propias posibilidades se encontraban a la merced del otro,³¹⁶ es por eso que Clavijero se dedica a negar, desde la razón y la providencia, que el punto de vista europeo es el único y ofrece sus textos en los que juzga al europeo con los mismos argumentos que le fueron aplicados a su tierra y a su pueblo, es decir que utiliza un punto de vista común a ambos y desde él juzga y culpa a su propio juez.³¹⁷ El jesuita apela a la razón universal y “se establece así en absoluto pie de igualdad frente al juicio ajeno”.³¹⁸

Si bien, se iguala al americano junto con el europeo, esta equiparación es de cierta forma ideal, pues América juzga, pero a su vez sigue aceptando el juicio europeo, ahora no es la providencia, sino la razón universal la que da la autoridad al otro de continuar determinando al pueblo americano. América parece pender de la dimensión “externa”, aparenta que se construye únicamente desde los juicios que en ella aplican.³¹⁹ Y es aquí en donde el alejamiento histórico se convierte en clave para evitar que el pueblo americano sea un simple espejo de Europa que, al no tener sustancia propia tampoco tiene nada propio que ofrecer.³²⁰

El indígena se transforma en la realidad que escapa a los juicios europeos, pues es ajeno a él, al mismo tiempo que caracteriza la instancia americana como totalmente distinta a la europea.³²¹ El pueblo indio se ha convertido en una herramienta liberadora, pues gracias a él América ya no será simple espejo,³²² pues hay algo que no refleja, porque es propio y no ha sido aportado por el europeo. Villoro considera que Clavijero es parte de la primera generación liberal

³¹⁵ *Ibid.*, p.139.

³¹⁶ *Ibid.*, p.138.

³¹⁷ *Ibid.*, p.140.

³¹⁸ *Ibid.*, p.141.

³¹⁹ *Ibid.*

³²⁰ *Ibid.*, p.142.

³²¹ *Ibid.*

³²² *Ibid.*

latinoamericana del siglo XIX,³²³ esto es, que éste tiene deseos de independencia, los cuales lo llevan a dirigirse a la muda realidad del indio.³²⁴

Para hacerla hablar es necesario recurrir a la historia de dicho pueblo, encontrar en ella un modelo aplicable al presente y, finalmente, hallar en “el acto ejemplar del héroe (...) nuestro propio acto posible ya realizado”,³²⁵ en otras palabras, colocar en el indígena universalidad y trascendencia, fue situar en él lo que el criollo puede hacer, es observar en el pasado elementos y actitudes valerosas que ofrezcan una proyección hacia el futuro completamente propia, pues ya no son necesarios ni la leyenda ni los clásicos héroes europeos para guiar su actuación americana. Esto quiere decir, que, con Clavijero, el americano rescata todas las posibilidades que Europa le había arrebatado.³²⁶

c) Manuel Orozco y Berra (1816-1881)

Con el jesuita se detectaron varias motivaciones, las cuales finalizan en la apropiación del pasado indígena con el objetivo de una proyección futura hacia la independencia de América, sin embargo, la aceptación y el estudio de la historia lleva a un alejamiento, que como se ha comprendido, fue necesario para que el criollo pudiera encontrar en el proceso histórico su propia trascendencia. Con Manuel Orozco y Berra, el alejamiento será mucho mayor, pues además de estudiar al indio desde un distanciamiento temporal, escribe también desde la objetividad, la cual lo obliga a alejarse también en el plano personal.

Según Villoro, este autor se ha encargado de realizar una acumulación de datos que atomizará al indígena en mil pedazos;³²⁷ al leer la primera declaración que el cartaginés hace sobre éste, podría resultar absurdo el empeño que el filósofo realiza al querer que los datos duros de Orozco y Berra cobren sentido, sin embargo, éste funciona como una etapa del proceso indigenista, la cual es fundamental para alcanzar la liberación total del indio. Dicha importancia se encuentra en el método

³²³ *Ibid.*, p.124.

³²⁴ *Ibid.*, p.142.

³²⁵ *Ibid.*, p.143.

³²⁶ *Ibid.*, p.144.

³²⁷ *Ibid.*, p.157.

generalizador que el autor utilizará a lo largo de su obra *Historia antigua y de la Conquista de México*.

El criterio constará en observar el pasado indígena desde “las reglas que presiden el nacimiento y evolución de todo pueblo primitivo o semi civilizado”,³²⁸ lo estudiará como un caso más de la humanidad. Es la historia científica la que en este momento tendrá la autoridad para determinar al indio y su desarrollo a lo largo del tiempo, y es a través de ella que “toda culpa queda perdonada si se explica”.³²⁹ Entonces, esa será la tarea de Orozco y Berra: explicar desde la razón la evolución del pueblo indio, destacar sus características evolutivas y sus desarrollos culturales, mostrará las cosas como han sucedido, las cuales resultan lógicas al compararlas con otros pueblos.³³⁰

La principal motivación de este autor es nada más y nada menos que la ciencia histórica, la cual trabaja en nombre de la objetividad y obliga a una separación total del plano sobrenatural,³³¹ y así se encuentra una crítica realizada a Teresa de Mier, pues reclama indignado que “a nombre del criterio bíblico, se modifique el dato científico”,³³² con esto no pretende desvirtuar la tradición ni la creencia católica-cristiana, pero sí sugiere rechazar la palabra bíblica cuando ésta “pretenda entrometerse en la objetividad del dato científico”,³³³ en consecuencia, no deberán tocarse la una (creencia religiosa) a la otra (verdad científica).

Habiendo separado las dos creencias y conocimientos, Villoro presenta la visión “real” de un pueblo muerto bajo la mirada de la ciencia, la cual ubica al indio precortesiano en el nivel semi civilizado, pues cumple, igual que otros pueblos, con características propias de dicho estadio evolutivo, lo califica como fuerte y duro, salvaje, feroz y brío; es un bárbaro y terrible que se guía por la superstición; la matanza y el dominio son sus actividades primordiales, las cuales están

³²⁸ *Ibid.*, p.158

³²⁹ *Ibid.*, pp. 159-160.

³³⁰ *Ibid.*, p.160.

³³¹ *Ibid.*, p.162.

³³² *Ibid.*, p.163.

³³³ *Ibid.*

acompañadas del valor, la fe y la voluntad.³³⁴ Tal explicación choca completamente con la de Clavijero que encontraba en sus héroes figuras educativas, ya que ahora se presenta un grupo de hombres “bárbaros llenos de limitaciones”.³³⁵

Villoro considera que esta manera de comprender el pasado indígena es carente del “soplo que proyecte sobre ella un valor y un sentido”,³³⁶ encuentra una historia deshumanizada y aún sin mencionarlo expresamente, hace una crítica a la historia positivista, pues señala que ésta limita la opinión, perdiendo su sello personal y vivo.³³⁷ A pesar de la crítica oculta, Villoro considera importante la opinión y la visión de Orozco y Berra, puesto que en ella se fundamenta la tradición de que el “pueblo azteca será -desde ahora- un bello tema arqueológico”,³³⁸ es decir que el alejamiento romántico que se observaba con Clavijero, en este momento se convierte en un alejamiento total y frío,³³⁹ que separará la visión y el sentir personal de quien conceptualiza al indígena y su historia.

El distanciamiento de Orozco y Berra tiene total sentido dentro de su contexto, así como dentro del momento que la ciencia histórica atravesaba en México; el autor intentó tomar el papel de la humanidad, ser un testigo imparcial que pudiera desprenderse del pueblo indígena para explicar racionalmente todo lo acontecido.³⁴⁰ Su motivación, nacida del ideal objetivista y positivista de la historia, ofrece al proceso indigenista un momento de explicación aparentemente pura, sin defensa y sin arraigo.³⁴¹ Sin embargo, su propósito, según Villoro, se sale de control y en las últimas páginas de su texto hay una defensa escondida que utilizará para expresar su más profundo patriotismo.³⁴²

³³⁴ *Ibid.*, pp.166-167.

³³⁵ *Ibid.*, p.169.

³³⁶ *Ibid.*

³³⁷ *Ibid.*, p.171.

³³⁸ *Ibid.*

³³⁹ *Ibid.*, pp. 170-171.

³⁴⁰ *Ibid.*, pp. 171-172.

³⁴¹ *Ibid.*, p.175.

³⁴² *Ibid.*, p.177.

La motivación del testigo imparcial se convierte en un reproche parecido al de Clavijero, ya que responde a opiniones extranjeras que sobajan lo suyo,³⁴³ se ha transformado en un dedicado y entusiasta defensor que se encargará de apoyar y ensalzar al indio.³⁴⁴ Pero a diferencia del jesuita, que se arraigaba a una “tradición propia, frente a otra impuesta”,³⁴⁵ Orozco y Berra escribe sobre un objeto muerto, que se transforma lentamente en la posible respuesta a la crítica extranjera, que ofende su nacionalidad, ésta sonará “a eso: a simple patriotismo, a nacionalidad herida”,³⁴⁶ debido a que el indio no es algo propio, no es generador de sentido histórico.³⁴⁷

Lo indígena es por lo tanto un objeto observable desde la razón, por lo que solo ella podrá revelarlo³⁴⁸ y sólo eso que ésta sea capaz de penetrar y explicar se convertirá en realidad. El juicio impersonal lo ha transformado en un objeto disuelto en lo universal³⁴⁹ y con ello “toda trascendencia o significación propia ha quedado eliminada”.³⁵⁰ En otras palabras, toda proyección futura o dirección que el indio podría seguir es suprimida,³⁵¹ el sentido otorgado al indígena es, como se ha referido, un sentido arqueológico: “es aquello que está ya irremisiblemente fijado en su facticidad, limitado para siempre en ella”,³⁵² se observa al pasado para exponer lo que sucedió, mas no para encontrar en él una muestra de lo que se puede hacer o una guía que conduzca el andar del pueblo americano.

Con la muerte de toda significación propia, el indio también muere para tornarse en una *cosa-objeto que determino*, la cual ha sido marcada en su frente con “el sello de la imparcialidad y el desinterés”,³⁵³ como dato histórico, que se puede utilizar, en el caso de Orozco y Berra, por ejemplo, como arma patriótica,

³⁴³ *Ibid.*, p.176.

³⁴⁴ *Ibid.*, p.177.

³⁴⁵ *Ibid.*

³⁴⁶ *Ibid.*

³⁴⁷ *Ibid.*

³⁴⁸ *Ibid.*, p.180.

³⁴⁹ *Ibid.*, p.181.

³⁵⁰ *Ibid.*

³⁵¹ *Ibid.*

³⁵² *Ibid.*, p.182.

³⁵³ *Ibid.*

pues cualquiera que sea el uso que se le dé al hecho, estará sobre una “base firme y pétrea, imparcial e inconvencible”.³⁵⁴ De esta forma termina conceptualizado y observado el indígena dentro del segundo momento del proceso indigenista, el distanciamiento es cada vez más profundo y permanecerá así por más del tiempo deseado.

Dentro de esta etapa Villoro establece varios puntos interesantes a reflexionar que serán fundamentales en el largo camino que persigue la liberación total del indio. En primer lugar, el cartaginés expone al lector tres autores: Fray Servando Teresa de Mier, Francisco Javier Clavijero y Manuel Orozco y Berra, los cuales representan la transición de la autoridad que determina al indio. El primero insiste en la permanencia de la divinidad como guía que determina y determinó el pasado indígena, tal propuesta arrebató al español el papel primordial que se había otorgado dentro de la historia del indio, la desviación religiosa del americano niega la característica principal que lo representaba: el pecado, es decir, que dentro del perdón hay destrucción de la idea creada alrededor del mundo indígena.

La segunda personalidad integra en la participación providencial una nueva autoridad: la razón, y es con él, con quien por primera vez la razón y la historia entran como determinantes del indígena y de su proceder. Esta integración concluye en un alejamiento temporal, al mismo tiempo que se da una apropiación del pasado americano, ambas características se complementan dentro de una defensa, que por segunda vez intenta arrebatar la autoridad de juicio tan apreciada por el occidental, pues al encontrar algo completamente ajeno al europeo, éste no tendrá ni los valores, ni los conceptos para medir la acción y la vida en América.

Finalmente, el tercer autor deslinda la interferencia de la providencia en el devenir histórico del indígena, la cual queda sustituida en su totalidad por la razón, motor esencial de la historia naturalista, científica o positivista, a través de la cual se observa el objeto y se encuentra en el pasado de éste los datos necesarios para construir una historia verdadera de lo que sucedió. Esta científicidad lleva a una ruptura y convierte el objeto estudiado en un dato impersonal, que no sirve más que

³⁵⁴ *Ibid.*

para defender la patria, pero no es el objeto en sí quien despierta el nacionalismo de Orozco y Berra, sino la opinión externa, es decir que la historia de pueblo americano es una simple sucesión de datos acomodados perfectamente.

En este punto, la opinión de Villoro al respecto es clara, pues hace una crítica a este tipo de historia e incluso apela a la lectura de su compañero Edmundo O'Gorman en su obra *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*. Esto no sólo reitera la intertextualidad presente en toda la obra del filósofo, sino el interés que éste sentía por la historia como proceso y como conocimiento. En su texto "El sentido de la Historia", referido en el primer capítulo de la presente investigación, el cartaginés señala las dos motivaciones que dan vida a la historia: la motivación individual y la motivación colectiva, las cuales chocan con el trabajo de Orozco y Berra, pues para Villoro no cumple con las motivaciones que otorgan un sentido y una función actual a la ciencia histórica.

Además de la crítica antes aludida, Luis Villoro, siguiendo la lógica de su discurso, presenta la ruptura y la contradicción dentro de este segundo momento, las cuales le otorgan la característica de hito histórico. Para no escapar a los objetivos de la presente investigación, es necesario precisar, que, aunque sí se encuentra una modificación entre el pensamiento de Sahagún y Clavijero, es un cambio progresivo, no se dio por una aceleración del pensamiento, sino por consecuencia del paso del tiempo, y, por el contrario, los hitos de Villoro son representados por las rupturas, choques y contradicciones entre personas o ideas de una misma época o momento.

Es ahí que se ubica una oposición de ideas que se traduce en el hito de Villoro, ésta es nada más y nada menos que la característica del alejamiento a la que cada una de las interpretaciones de la historia indígena se direcciona, ya que los niveles y los caracteres del alejamiento entre Clavijero y Orozco y Berra son distintos, pues mientras el primero presenta un distanciamiento romántico o, en otras palabras: *un alejamiento en el tiempo* que culmina con la apropiación del pasado indígena para la trascendencia personal del autor, el segundo es un

alejamiento total *en el tiempo y en la situación*, pues en él no hay una intervención ni del sentir personal ni de la proyección o idealización hacia el futuro.³⁵⁵

Esto es el enfrentamiento que, aunque pareciera sencillo y no suficiente para crear un hito histórico, es primordial en el proceso indigenista y el camino hacia la liberación indígena, pues el alejamiento tanto en la situación como en el tiempo permitirá la purificación del indio, y llevará a un acercamiento, el cual será absoluto: tanto en el tiempo como en la situación.³⁵⁶ Tal proceso es completado con el tercer momento en el que se presentan las bases del indigenismo actual -1949- y se clarifica las motivaciones personales y generacionales de Luis Villoro Toranzo.

2.5. Tercer momento. Lo indígena manifestado por la acción y el amor

En su “prólogo a la edición de 1987”, el autor de la obra *Los grandes momentos del indigenismo en México* declara que “la visión marxista, predominante al tratar *el tercer momento*, no logra reinterpretar el enfoque existencialista que prevalece en los dos primeros”,³⁵⁷ con esto el autor previene de una de las fallas teóricas principales de su obra, la auto crítica es cierta y por ello, aquí también se busca advertir al lector de la nueva visión desde la que Villoro comprenderá la instancia relevante del indígena, pues ésta es evidente y podría pensarse que el discurso del filósofo sufre ruptura, sin embargo, se sugiere dejar de lado los juicios teóricos que de esta prevención surjan y no se pierda de vista la finalidad del texto y el proceso que en él se plantea.

a) Precursores del indigenismo actual

El tercer momento está dividido en dos principales líneas: los precursores del indigenismo actual y el indigenismo actual.³⁵⁸ En este apartado se cubrirá el discurso de Villoro de la primera parte del momento para dar paso al segundo apartado. Para cumplir los objetivos de esta sección, el cartaginés siguió los pasos

³⁵⁵ *Ibid.*, pp.254-255.

³⁵⁶ *Ibid.*, p.256.

³⁵⁷ *Ibid.*, p.7.

³⁵⁸ Se puntualiza una vez más el término de actualidad, pues a partir de este momento, su utilización será más recurrente; así, entonces, recordemos que cuando se mencione al indigenismo actual, se hará referencia a la actualidad de Villoro y no a la de la presente investigación.

de distintos escritores, entre ellos se encuentran Francisco Pimentel, Molina Enríquez, Alberto María Carreño y Francisco Bulnes; estos guiarán el proceso que más tarde culminará con el *indigenismo actual*.

Este momento empieza con la identificación de la problemática que atravesaba México después de la Independencia; la principal diferencia entre este momento y los antecesores es la posición y la opinión de hombres mexicanos, es decir, que los herederos de la lucha independentista han decidido observar su patria y encontraron en ella problemáticas desgarradoras en las que la nación se observaba hendida y mutilada.³⁵⁹ Detectar en qué consiste esa realidad que desborda al nuevo mexicano es el primer paso que da Villoro para introducir al lector a la principal motivación de los escritores antes referidos.

La herida que lastima la patria es que en ella “hay dos pueblos diferentes en el mismo terreno; pero lo que es peor, dos pueblos hasta cierto punto enemigos”,³⁶⁰ y en esa sociedad uno de los dos pueblos está aislado y solo, como es de esperarse éste es quien lleva la denominación de *indígena*.³⁶¹ Francisco Pimentel explica esta separación a través de algunas causas que han originado su estado: 1) *alejamiento espiritual*, pues el indígena ha quedado con una religión híbrida católica pagana, 2) *segregación social*, que resulta de la situación de servidumbre sin esperanzas de emancipación, 3) *aislamiento psicológico*, ya que se le ha visto con desprecio y ha sido humillado y abatido.³⁶²

Esta problemática llevó a la conclusión de que “mientras los naturales guarden el estado que hoy tienen, México no puede aspirar al rango de nación propiamente dicha”,³⁶³ de esta situación se desprende un obstáculo que apunta a la formación de la nación mexicana, pues el enfrentamiento de dos pueblos de un mismo territorio es una limitante para su construcción. Hay un llamado urgente a actuar ante el problema indígena, y éste se identifica con la idea de que “el indio es

³⁵⁹ *Ibid.*, p.185.

³⁶⁰ *Ibid.*

³⁶¹ *Ibid.*

³⁶² *Ibid.*, p.186.

³⁶³ *Ibid.*

no sólo el elemento alejado, sino el de inferior condición social; (...) su separación significa miseria y servidumbre”.³⁶⁴

La separación inicia, según Bulnes, en la Conquista, pues es ahí se estableció la posición indígena de esclavo del español, la cual permanecería hasta ese momento.³⁶⁵ Posteriormente, comenta Villoro que “La independencia aparece ahora como una guerra y venganza del oprimido; pero, después de ella, el indio decepcionado y esclavizado de nuevo, deja el escenario a las otras razas”.³⁶⁶ Es así que basado en ambos momentos históricos el indigenismo nace de una problemática vuelta en la situación presente: el alejamiento temporal es derribado y hay una preocupación hacía una situación actual.³⁶⁷

Desde el punto de vista del mestizo, la situación indígena está dentro de una “interpretación general histórica y política de México”,³⁶⁸ ha dejado de ser una cuestión que involucra a un sólo grupo racial y se ha transformado en una preocupación que concierne a toda una nación, pues en la medida que su situación permanezca enfrentada a la del resto de la sociedad, no se conseguirá la formación de la patria. Es así como el indigenismo adquiere un sentido político y es “sólo el partido liberal puede ayudar al indígena”,³⁶⁹ así se enfrenta al indígena a un obstáculo: el conservador.³⁷⁰

Con esto se comprende que, la motivación del mestizo se presenta clara: enfrentar al conservador con un aliado sumiso: el indígena,³⁷¹ esto quiere decir que dentro de la amplia sociedad mexicana el mestizo ha localizado la clase más oprimida por el criollo y al dirigirla podrá triunfar sobre el conservador.³⁷² Esta nueva clase social se ha colocado en una posición superior y desde ella se adueña de la

³⁶⁴ *Ibid.*, p.187.

³⁶⁵ *Ibid.*

³⁶⁶ *Ibid.*, p.188.

³⁶⁷ *Ibid.*

³⁶⁸ *Ibid.*, p.189.

³⁶⁹ *Ibid.*

³⁷⁰ *Ibid.*

³⁷¹ *Ibid.*

³⁷² *Ibid.*, p.190.

problemática social y se pregunta si el indígena aún tiene una solución que lo salve de su situación de sumisión.³⁷³

La respuesta automática ofrecida por Molina Enríquez consta en ubicar las características superiores del indio sobre el blanco, éstas son: la adaptación y la resistencia, necesarias para que en conjunto con la ciencia y el progreso se obtenga la mejor raza del territorio, ahí estará su salvación.³⁷⁴ Al postularse como la raza mexicana por excelencia, el mestizo se ubica como “el único capaz de lograr aquella unidad, que (...) era indispensable para formar una nacionalidad y una patria”,³⁷⁵ él es el fin, en él se unen los dos México(s) y en esta meta se extiende la invitación al indio a ser parte de esta tarea salvadora: la de construir la patria.³⁷⁶

Una vez más es el indígena un objeto que se observa en el que se encuentra lo específico, lo que diferencia al mestizo de su contrario: el criollo; por ello, aunque el mestizo apela insistentemente a la homogeneización de la nación, su plan no tendría sentido si el indio se iguala en su totalidad, gracias a ello, el indigenismo mestizo “será el impulso y el cuidado por mantener viva la fuente que le revela su proyecto”.³⁷⁷

De esta forma, el proyecto indigenista asigna un destino al indio, el de convertirse en un ser que revela al mestizo como centro de la nación mexicana. Sin embargo, el cumplimiento de la patria se lograría cuando el indígena superara su situación de sumisión a lo que el indigenista mestizo ofrece una salida y una salvación, este determinador responde a la interrogante arriba presentada, ¿tiene el indio una verdadera salvación? Y la respuesta se encuentra en la propuesta que este indigenismo coloca sobre la mesa, la cual se expondrá como la única solución que el pueblo indígena deberá tomar para escapar a su situación actual.

De no tomar y seguir cuidadosamente esta oferta, el indio volverá a ubicarse en el papel de culpable, pues como consecuencia a su negativa el proyecto de

³⁷³ *Ibid.*, p.190.

³⁷⁴ *Ibid.*, p.191.

³⁷⁵ *Ibid.*

³⁷⁶ *Ibid.*, p.192.

³⁷⁷ *Ibid.*, p.193.

nación no podrá lograrse. Así, igual que a la solución trágica que Sahagún exponía, ahora el mestizo da al indígena la oportunidad para evitar ver caer en sus hombros el peso y la responsabilidad de la nación, en otras palabras: el indígena se acopla y acepta el destino planteado o terminará en su propia destrucción.³⁷⁸ El remedio se encuentra en la total occidentalización del indio,³⁷⁹ que olvide sus costumbres y su idioma, que abandone su sistema de propiedad comunal y se integre en el programa liberal, que el indígena deje de ser indígena.³⁸⁰

El indio se halla ahora como el *otro por el que me reconozco*, pues en el momento en el que “el americano independiente vuelve sus ojos a sí y trata de reconocerse. Es el mestizo el responsable de dicho reconocimiento”,³⁸¹ y, como se ha mencionado, para reconocerse necesita de una realidad fuera de sí, por ello se acerca a lo ajeno y alejado,³⁸² es el “otro” por excelencia en quien el mestizo encuentra la “vía del conocimiento de sí”.³⁸³ Además de su propia observación, este nuevo mexicano requiere de alguien más que lo acepte como fin, y este “alguien” será el sumiso aliado: el indígena.³⁸⁴

Está claro que la acción de reconocimiento que el mestizo necesita no será mutua, pues el indígena será únicamente una parte para llegar al fin, el centro de gravedad del indigenismo se traslada, entonces, del pasado a la actualidad,³⁸⁵ ya que el mestizo necesita un ente vivo que lo reconozca, que aspire a convertirse en él, y que, además, se incluya en un sistema de trabajo que lo destine a permanecer por siempre como la instancia por la que el mestizo se reconoce,³⁸⁶ en realidad el destino del indígena está escrito, puesto que por más que intente convertirse en el mestizo, siempre carecerá de la parte blanca que complementa al nuevo mexicano,

³⁷⁸ *Ibid.*, p.194.

³⁷⁹ *Ibid.*, p.196.

³⁸⁰ *Ibid.*, p.194.

³⁸¹ *Ibid.*, p.198.

³⁸² *Ibid.*

³⁸³ *Ibid.*

³⁸⁴ *Ibid.*, p.199.

³⁸⁵ *Ibid.*, p.200.

³⁸⁶ *Ibid.*, p.201.

así como éste excluye al criollo del plan nacional, el indio termina apartado y, más aún, colocado como eslabón necesario para la elevación del mestizo.

b) El indigenismo actual (1949)

El interés mestizo hacía la situación indígena se fue expandiendo a distintos espacios del saber y empezó a abarcar lugares en el arte, la educación y la política,³⁸⁷ la propagación de esta tendencia tiene una ligera inclinación a la vaguedad, pues “sólo en algunos escritores (...) parece desarrollarse y adquirir consciencia de sí misma, hasta alcanzar un nivel reflexivo”,³⁸⁸ es en ellos que se presentan dos líneas importantes, la primera enfocada a la recuperación histórica y el engrandecimiento poético; la segunda dirigida a la preocupación indígena y es sobre esas líneas reflexivas que Villoro sugiere encontrar las categorías del indigenismo actual.³⁸⁹

Siguiendo su metodología, el autor ha seleccionado varios autores a través de los cuales busca determinar y caracterizar lo que él denomina indigenismo actual, algunos de ellos son: Miguel Othón de Mendizábal, Manuel Gamio, Echánove Trujillo, Antonio Caso, Agustín Yáñez, Héctor Pérez Martínez, Salvador Toscano y Ángel María Garibay. Todos con la misma preocupación que el mestizo del apartado previo, tienen como principal objetivo “determinar la radical separación de la raza indígena”,³⁹⁰ una vez más, se le observa aislado del resto de la sociedad mexicana y eso es interpretado por estos intelectuales como una problemática a estudiar.

Nuevamente, se detecta en la Conquista el primer paso al aislamiento indígena, pues, regresando a la tesis del franciscano, se considera que la implementación de un sistema externo y el derrumbe de toda la organización de la sociedad mexicana fue la principal causante de la sumisión del indio, en segundo lugar, estos autores recurren a la Independencia, e identifican que en lugar de

³⁸⁷ *Ibid.*, p.203.

³⁸⁸ *Ibid.*

³⁸⁹ Volvamos a puntualizar que cuando nos referimos al indigenismo *actual*, se habla específicamente de la actualidad de Villoro, no al momento en la que esta investigación se realizó.

³⁹⁰ *Ibid.*, p.204.

mejorar las condiciones de éste, “agravó su estado, al terminar con las últimas defensas indígenas”,³⁹¹ y es a partir de ese momento que “el indio es imposibilitado para desarrollar sus propias creaciones y observa cómo lentamente va pereciendo todo lo que le es propio”.³⁹²

Los representantes de este indigenismo consideran que el desarrollo hacia el florecimiento de la sociedad indígena fue frenado³⁹³ y con él la grandeza del su pueblo, dicha idea ya se observaba en Clavijero y Orozco y Berra, sin embargo, es en este momento que se hace un análisis puntual al respecto, pues se trata de encontrar en ese proceso los sistemas ideológicos que a lo largo de la historia indígena han sometido al indio; por otra parte, se hace referencia a la mezcla burda de catolicismo y paganismo,³⁹⁴ la cual causó un retraso espiritual en los hombres americanos.

A las apreciaciones anteriores, se suma la propuesta de Echánove Trujillo, que destaca la poca relación que los pueblos indígenas tienen entre ellos, así mismo, subraya la poca solidaridad que entre ellos existe;³⁹⁵ vale la pena resaltar tal observación, pues por primera vez en la obra, se presenta un autor que considera la existencia de diferentes pueblos indígenas y las peculiaridades que cada uno de ellos contiene en el interior de sus comunidades. Antonio Caso recuerda que “la raza arqueológica sigue viviendo fuera de la civilización general”,³⁹⁶ es decir, que regresa a la problemática y a la motivación del indigenismo actual.

La fundamentación principal de este indigenismo se encuentra, en la problemática del aislamiento indígena, el cual no sólo lo presenta como una parte de la sociedad mexicana que permanece distanciada del resto, sino que vuelve a ubicarlo como esta parte que es ajena y diferente, pero que además conforma *algo propio*, que constituye un componente tanto biológico como espiritual en la esencia

³⁹¹ *Ibid.*, p.205.

³⁹² *Ibid.*

³⁹³ *Ibid.*, p.206.

³⁹⁴ *Ibid.*

³⁹⁵ *Ibid.*

³⁹⁶ *Ibid.*

del mexicano.³⁹⁷ La visión se ha modificado y es ahí en donde aparece el hito de Villoro, que a través de la contradicción entre los precursores y los actuales indigenistas cambia de rumbo la determinación del indio.

El acercamiento y la aceptación como algo propio, que se dan en este momento tienen que ver con la percepción de Europa como la alteridad, en concreto, lo indígena antes se mostraba como lo distinto frente al viejo continente y por eso podrían tener el criollo y el mestizo una realidad específica que lo diferenciara del otro, pero en esta etapa, lo diferente es lo europeo y así por primera vez, se hace una reflexión sobre la falla del sistema occidental en América, específicamente México; y se concluye en que el mexicano no puede ni sentir ni comprender lo europeo y será el indígena quien se encargue de presentar lo auténticamente americano.³⁹⁸

En las primeras líneas del tercer momento se encuentra la descripción de un hombre ajeno y extraño; en esta percepción, ese ser se convierte en algo propio, ahí se observa lo que Villoro denomina *la paradoja del indigenismo*, pues lo lejano se muestra como una de las raíces más profundas de la especificidad del mexicano.³⁹⁹ Al mismo tiempo hay un empeño por definir lo mexicano: *la mexicanidad* y en ese intento es el indígena un elemento esencial de ella, pues “subsiste dentro del alma nacional”.⁴⁰⁰

Lo que los mestizos de la etapa antecedente proponían como un fin, aquí es reconocido ya como una realidad dramática que vive en el mexicano, en palabras más poéticas y precisas “El conflicto entre Cuauhtémoc y Hernán Cortés vive en nuestra sangre sin que alguno de los dos haya podido vencer”.⁴⁰¹ Ahí está la íntima paradoja del indigenismo: entre lo lejano y su cercanía que forma parte del espíritu mexicano, “es lo propio y lo extraño a la vez”,⁴⁰² al contrario de todos los autores

³⁹⁷ *Ibid.*, p.208.

³⁹⁸ *Ibid.*, p.209.

³⁹⁹ *Ibid.*

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p.210.

⁴⁰¹ *Ibid.*, p.211.

⁴⁰² *Ibid.*

que forman parte del proceso indigenista, este tipo de indigenismo se guía por dos dimensiones: la interna y la externa.⁴⁰³

De la contradicción del pensamiento nacerá una exigencia opuesta enfocada a la práctica, pues, por un lado, se tiene que conservar lo propio y por el otro, se necesita acercar al indio, sacarlo de su aislamiento y ayudar a su progreso para que así abandone la sumisión en la que se encuentra.⁴⁰⁴ El requerimiento choca, pues la permanencia de la peculiaridad indígena enfrenta a la idea de progreso,⁴⁰⁵ es así que se llega a la primera solución: destruir lo perjudicial sea cual sea su origen, europeo o indio.

El plan será entonces conservar y estimular los hábitos positivos, respetar la tradición y procurar el progreso económico y cultural,⁴⁰⁶ la idea no es violentar al indígena en un proceso de occidentalización,⁴⁰⁷ ya que ahora es algo propio y la pérdida de su cultura también afectaría la de todos los mexicanos. La finalidad siempre será liberar al indio de la explotación y el sistema que lo oprime desde hace algunos siglos.⁴⁰⁸ Sin embargo, para lograr dicho objetivo hay una problemática mayor: la liberación o el sometimiento del indio, dado que siempre que se busque su emancipación, primero tendrá que existir un tipo de sujeción, pues no es el indio quien decidirá por sí mismo.

Esta problemática es denominada por Villoro como *antinomia cultural*, ya que en toda liberación habrá esclavitud.⁴⁰⁹ Y continua siendo el “civilizado” quien resuelve por el indio sus problemas, por ello para llegar a la emancipación tendrá “que prescindir – así fuera por un momento- de la libertad del oprimido para poder librarlo de su opresión”,⁴¹⁰ esto permitirá que el indio tome conciencia de su

⁴⁰³ *Ibid.*

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p.212.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p.213.

⁴⁰⁶ *Ibid.*

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p.214.

⁴⁰⁸ *Ibid.*

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p.215.

⁴¹⁰ *Ibid.*, p.216.

situación de esclavo y “mientras no conozca ni sepa utilizar los medios para liberarse habrá que liberarlo aún en contra de su propia libertad”.⁴¹¹

La situación se presenta cada vez más complicada y alejada del ideal indigenista, aun así, en este momento, el indio es dotado de una posición activa, su pasividad ha terminado, pues éste “deberá en todo momento ratificar la elección que nosotros hayamos hecho”.⁴¹² Aquí está la segunda importante diferencia entre el indigenismo de Pimentel, descendiente de la nobleza virreinal, y sus contemporáneos con la de Gamio, discípulo de Franz Boas, y los suyos, pues mientras el primero ofrecía la elección entre la occidentalización y el exterminio, el segundo presenta una occidentalización libre de violencia que es aprobada por el propio indígena; y dicha diferencia radica en que los nuevos indigenistas se sienten alejados y a la vez dentro de ellos se localiza el mismo ser indio.⁴¹³

Hallamos en este renovado indigenismo una preocupación dirigida a la práctica, la cual fija su finalidad en la mejora de las condiciones sociales, culturales y económicas de la población,⁴¹⁴ la motivación surge de una lucha a favor del oprimido, la cual se convierte en una combate por el indígena, pues resulta ser éste el extracto más desamparado y desposeído de la sociedad mexicana.⁴¹⁵ A partir de esta aseveración, Villoro observa que el interés de la defensa indigenista nace más bien por un interés mayor hacia la clase social oprimida.⁴¹⁶

Como se mencionó en las primeras líneas del presente apartado, Villoro estudia este momento desde la teoría marxista, lo cual refleja cierta inconsistencia con el resto de la obra, no obstante, se ha encontrado una respuesta a presunta discrepancia, la cual es ofrecida por Alberto Saladino García en su texto *Indigenismo y marxismo en América Latina*. En dicho escrito, el autor desarrolla un discurso que clarifica las ideas de este tercer momento, pues este caso sí hay una

⁴¹¹ *Ibid.*

⁴¹² *Ibid.*, p.217.

⁴¹³ *Ibid.*

⁴¹⁴ *Ibid.*

⁴¹⁵ *Ibid.*, p.218.

⁴¹⁶ *Ibid.*

investigación del proceso indigenista y la relación que éste tuvo con la corriente filosófica marxista.

Es evidente que la prevención que Villoro hace al lector es pertinente, sin embargo, más que la visión del cartaginés se haya transformado de un momento de redacción a otro, es la conciencia indigenista de los intelectuales indigenistas lo que en las siguientes líneas se expone; es casi innegable que Villoro concordaba con ellas, por lo que al llegar a este apartado, se puede perder la opinión del autor con las categorías de la conciencia que éste expone, es decir que apenas y hay una ligera diferencia entre lo que los antecesores del filósofo proponían y las propuestas filosóficas que éste presenta en toda su obra.

Es en este apartado denominado *dos etapas en la situación y vocación del mestizo-indigenista* que la interpretación marxista encierra todo lo sucedido en este movimiento por un impulso de las luchas sociales. Se ha señalado en párrafos anteriores la preocupación por la clase más desprotegida y oprimida, no importa quién sea y es así como la inquietud del problema indígena se convierte en una propuesta práctica que busca dar una solución a dicha situación, la cual se presenta a estos autores como una problemática económica. Es por ello por lo que el problema de “raza” es trasladado a un problema de “clases sociales”.⁴¹⁷

Partiendo de dicha sustitución de un término por otro, el indigenismo se posiciona como un movimiento interesado por “esos grupos sociales que, debido a un sistema de trabajo primitivo (...) permanecen en situación económica, social y cultural inferior a la del resto de la población”.⁴¹⁸ Por consecuencia, el indigenismo adquiere tintes políticos, sin embargo, el movimiento se declara apolítico,⁴¹⁹ pronunciación completamente contradictoria, pero que se justifica en la idea de que esta filosofía se preocupa por el bien de una comunidad y supera los intereses de un personaje o movimiento político.⁴²⁰

⁴¹⁷ *Ibid.*

⁴¹⁸ *Ibid.*, p.219.

⁴¹⁹ *Ibid.*

⁴²⁰ *Ibid.*, p.222.

Es así como el indigenismo actual “expresa el punto de vista del trabajador urbano aliado al trabajador rural; aquél busca la liberación de éste; se siente separado de él, pero con él se une en una lucha común”,⁴²¹ entonces, lo que en un primer momento fue sustituido por el concepto de “clase social”, pierde todas sus características distintivas, pues la raza y la clase social dejan de ser lo mismo al instante que hay una lucha social común a diferentes grupos. La sed de emancipación junta lo que la raza habría separado por tantos años.

Aun cuando hay un intenso esfuerzo por unir al mestizo y al indígena en una misma lucha, esto no es posible dentro del plano natural, pues la mentalidad y la educación los separa, sin embargo, en el plano sobrenatural se buscará “trazar lazos espirituales que los unan y rompan su alejamiento; de ahí la doble necesidad de respetar lo indígena y de occidentalizarlo”.⁴²² La idea de nación persiste desde los precursores, pues ambos tipos de indigenismo buscan la creación de un alma común que formará con ella la mexicanidad y la patria.⁴²³

Otra de las diferencias que contraponen las propuestas de cada uno de los indigenismos tiene que ver con el aparato social que será quien de sentido a la nación mexicana; en el primer momento, los precursores consideraban que el fin sería el mestizo, por otro lado, los indigenistas actuales encuentran en el indígena el centro de toda mexicanidad, pues lo indígena se convertirá en la base de la patria: se buscará una cultura nacional en la que el indígena será el núcleo y también el fin. Hay, entonces una evidente proyección futura en la que se dibuja entonces el ideal de una cultura futura,⁴²⁴ la cual no borrarán lo mestizo y, por el contrario, tomará de los dos grupos sus virtudes hasta llegar a la desaparición de ambos: del indígena y del mestizo para lograr la aparición de una nueva sociedad.⁴²⁵

Partiendo de la proyección futura, Villoro decide prestar atención en la visión que los autores elegidos arrojan a su pasado. Se presenta una historia dotada de

⁴²¹ *Ibid.*, p.223.

⁴²² *Ibid.*, p.224.

⁴²³ *Ibid.*, p.225.

⁴²⁴ *Ibid.*, pp. 225-227.

⁴²⁵ *Ibid.*, p.228.

sentido únicamente si su conocimiento se dirige a la vida actual,⁴²⁶ pues si bien los datos arqueológicos servirán para que el mismo indígena tome conciencia de su propio pasado y por consecuencia de sí mismo y pueda desaparecer “su complejo de inferioridad al tener conciencia de lo que en otras épocas fuera capaz”,⁴²⁷ es decir que el material objetivo sólo servirá como un factor educativo.⁴²⁸

Pero la parte más importante en la revisión de la idea de historia de estos indigenistas se encuentra en el porvenir que de ella se deriva y, sobre todo, la posición que el indígena en ella adquiere, pues éste se convierte en un asunto del porvenir.⁴²⁹ El eje se ha invertido y la vuelta es completa, dice Villoro, pues se piensa al indígena como elemento esencial de la historia de América: “en su evolución nos explica a la vez la evolución de México”,⁴³⁰ entonces si él ilumina todo lo acontecido en el pasado, será también él, el esqueleto sobre el que se van levantando todas las otras partes de la sociedad.⁴³¹

El regreso al pasado se hace con la tarea de iluminar una parte del espíritu que permanecía oculta;⁴³² el mestizo hace un esfuerzo por encontrar la parte de la sociedad mexicana que se le escapaba, pues ha revivido en su ser una dimensión del ser indígena,⁴³³ la cual será representada ahora en el arte, pues el indígena revivirá en el “propio espíritu creador del mestizo”.⁴³⁴ A la historia se recurrirá como evocación, dado que de la mano de la contemplación del pasado, surge un nuevo personaje, con su mundo significativo propio,⁴³⁵ el cual será revelado sólo en el seno del ser mestizo y así será consciente por la obra del amor.⁴³⁶

El amor y la acción serán las dos vías por las que el indígena será manifestado, pero a su vez cumplirán una función para el mestizo, es a través de

⁴²⁶ *Ibid.*, p.229.

⁴²⁷ *Ibid.*, p.231.

⁴²⁸ *Ibid.*

⁴²⁹ *Ibid.*, p.234.

⁴³⁰ *Ibid.*, pp.232-233.

⁴³¹ *Ibid.*, p.234.

⁴³² *Ibid.*, p.239.

⁴³³ *Ibid.*, pp. 235-236.

⁴³⁴ *Ibid.*, p.239.

⁴³⁵ *Ibid.*, p.240.

⁴³⁶ *Ibid.*

ellos que éste podrá sobrevivir a la contradicción resultante de captar al indígena como una dimensión del propio ser,⁴³⁷ pues por primera vez, el otro y el yo se convierten en un solo yo, y este nuevo ser tiene en sí una contradicción, pues se posee y se desespera a no llegar a ser él mismo.⁴³⁸ La formación de este nuevo propio ser está constituido por una visión occidental en la educación e indígena en el espíritu.⁴³⁹ La primera se presenta de forma natural, el segundo nunca se hace plenamente presente y se convierte en una realidad que sólo será revelada por la luz de la reflexión.⁴⁴⁰

El indigenismo es entonces la “expresión de un momento del espíritu mexicano, en que éste vuelve la mirada sobre sí mismo para conocerse y descubre en su interior la inestabilidad y la contradicción”:⁴⁴¹ la *paradoja* se encuentra en un mismo ser, en su dualidad, y es a esa ironía que el mestizo intenta escapar a través del conocimiento amoroso de sí mismo y de la acción en la sociedad.⁴⁴² Es también aquí que se funda la utopía indigenista por la acción: el mestizaje futuro, el cual buscará desaparecer todo aquello que hace a una raza considerar inferior o desigual a la otra.⁴⁴³ La proyección hacia el futuro tiene total sentido, pues si ambas razas se encuentran en un mismo individuo, ¿por qué querría éste que una parte se encontrara siempre sometida por la otra?.

Aquí se encuentra la contradicción del tercer momento, el cambio y la transformación de la mentalidad indigenista, puesto que mientras en la primera etapa el mestizo se observaba como el fin y sólo a través de su afirmación se podría construir la nación mexicana, en esta segunda etapa, el mestizo busca desaparecer a través de un mestizaje que llevará idealmente a la “transformación total del estado actual, la revolución hacia el futuro”.⁴⁴⁴ En ese choque y en ese cambio de dirección se ubica el último hito de Villoro, así como la proyección de su propio indigenismo,

⁴³⁷ *Ibid.*, p.242.

⁴³⁸ *Ibid.*

⁴³⁹ *Ibid.*, p.234.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p.243.

⁴⁴¹ *Ibid.*, p.244.

⁴⁴² *Ibid.*

⁴⁴³ *Ibid.*, p.246.

⁴⁴⁴ *Ibid.*

pues éste tendrá sentido hasta que el anuncio profético se cumpla,⁴⁴⁵ después de ello el indigenismo desaparecerá, pues habrá perdido toda significación.

Este movimiento se transforma en un tránsito y no un fin, pues existe para desaparecer, esa es su función y su motivación. Además, Villoro encuentra en este movimiento otra reivindicación para todos los grupos sociales, pues si se llegase a rescatar el valor de la raza más oprimida y por consecuencia se le ofrece respeto y reconocimiento, el indigenismo habrá logrado para todos los hombres la eliminación del vasallaje y desprecios futuros.⁴⁴⁶ Vuelve el filósofo a la solución por la acción marxista: la universalización del indígena a través de su paso al proletariado, e incluso imagina la total expiación de su culpa, pues éste perderá toda su especificidad y con ella todos los estigmas negativos que por ella carga sobre sus hombros.⁴⁴⁷

La otra vía, como lo hemos visto, es el amor, el cual se traduce en la aceptación del pasado indígena como suyo, “el pasado no es algo extraño, pétreo y alejado” es algo propio que constituye una parte de su espíritu, del *yo*.⁴⁴⁸ Finalmente, el cartaginés se enfoca en las percepciones posibles del hecho histórico, la primera consta en cómo el dato enigma toma sentido gracias al propio espíritu, la facticidad se convierte en trascendencia y las posibilidades son amplias y dependen de quien observa paciente al hecho. La segunda refiere al dato o la historia como problema, el cual no abre significados nuevos, pues están limitados por el propio observador.⁴⁴⁹

La historia como problema llevará seguramente a su resolución y como consecuencia, la historia se convertirá en un dato fosilizado, el cual ha acabado con toda función interpretativa, se queda en el pasado. Por otro lado, la historia como un enigma “renace en el ser del historiador, incorporado a su existencia, proyectado, como ella, hacia sus posibilidades significativas futuras”.⁴⁵⁰ Es así como Villoro

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p.247.

⁴⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p.248.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p.249.

⁴⁴⁹ *Ibid.*, pp.249-251.

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p.251.

expone la importancia de la apropiación del ayer desde el propio espíritu y realidad para “recuperar una dimensión oculta de su propio Yo”.⁴⁵¹

La historia enigma es la entrega amorosa que lleva a la caracterización del indígena como lo misterioso lleno de significado personal.⁴⁵² El pasado se convierte en la posibilidad del futuro, pues en él se encuentran las oportunidades de hacer lo que antes no se hacía, así como no hacer lo que en otro momento fue aceptado, es así como la historia y su entrega amorosa se convierte en una posibilidad permanente de lo inesperado.⁴⁵³ Dicha proyección al futuro desde el pasado se complementa y exige con la acción.

Porque la acción sin amor arriesgaría hacer violencia al indio, tratarlo como objeto, dirigirlo desde fuera sin respeto para su libertad. Y el amor sin acción podría caer en la inercia improductiva de una tierna añoranza o, lo que es peor, en la complicidad, por omisión, con aquellos que al indio explotan.⁴⁵⁴

2.6. Los hitos, la historia y el tiempo

Después de haber hecho un amplio recorrido por la obra *Los grandes momentos del indigenismo en México* de Luis Villoro se han observado tres contradicciones ideológicas que han marcado los hitos del proceso indigenista que el cartaginés construye a lo largo de su trabajo; a continuación, se buscará hacer una síntesis de los puntos teóricos, así como de los conceptos esenciales en los que el autor se basó para realizar la periodización de dicho desarrollo.

Los dos objetivos de la obra de Villoro fueron encontrar la concepción indigenista, así también las categorías de la conciencia que permitieron un indigenismo de un tipo y no de otro. A lo largo de la lectura se ha comprendido que estos propósitos se encuentran contruidos por ciertos puntos comunes, los cuales dan sentido y cohesión a toda la obra del filósofo, manifiestan la metodología

⁴⁵¹ *Ibid.*

⁴⁵² *Ibid.*

⁴⁵³ *Ibid.*, p.252.

⁴⁵⁴ *Ibid.*

utilizada en el texto, muestran de manera disimulada el concepto y la finalidad de la Historia para Luis Villoro, y finalmente, permiten comprender el proceso indigenista.

Presentemos entonces los puntos localizados para la creación de los grandes momentos del indigenismo en México: a) *la situación histórica* de cada uno de los autores presentados, ya que en ella fueron detectadas las características ideológicas que los llevaron a escribir sobre la situación indígena; b) *los hechos históricos*, se refiere específicamente a las obras que el autor consultó para construir su periodización, pues en ellas encontró los elementos siguientes, c) *la motivación y la proyección futura*, que son los dos puntos que le dan sentido a cada uno de los momentos indigenistas, debido a que de ellos pende el acercamiento o el alejamiento del occidental y el indígena, así mismo, en ellos se ubica la función de la historia y de la observación del pasado; d) *la contradicción*, la cual es el aspecto más importante, en ésta se localiza la ruptura y con ella la aparición del hito, aquí se justifica el proceso indigenista.

En el primer momento son presentados dos personajes que vivieron durante la conquista de los pueblos mesoamericanos, así como los años posteriores a esta: Hernán Cortés, caballero medieval, revelador de secretos y humanista, con sus *Cartas de relación* y Fray Bernardino de Sahagún, misionero franciscano, con su obra titulada *Historia general de las cosas de Nueva España*. Las motivaciones de estos son contar, descubrir y conocer para evangelizar, es decir que están motivados por la tarea de conversión y la expulsión del demonio de la nueva tierra de Dios.

La autoridad rectora es la providencia, ya que es ella quien introduce al indio en la historia universal y es así como la misión divina y el lugar privilegiado del que estos han sido investidos los llevarán a proyectar en el futuro la destrucción del sistema indígena, uno la propone para la implementación de una nueva sociedad con estamentos medievales y el otro para lograr la expulsión del demonio. Aún, cuando ambos personajes son capaces de observar en el indio una civilización admirable y la destrucción es el medio menos deseado, proceden a su realización,

pues únicamente a través de ella el hombre americano actuará en función de la misión universal: el crecimiento del reino divino.

Esta destrucción es considerada como una *solución trágica*, ya que ésta muestra la incompatibilidad del mundo natural y el mundo sobrenatural del indio. En esta problemática se localiza la contradicción: la admiración del plano natural choca con el rechazo del plano sobrenatural, hay defensa y hay rechazo, lo indígena es completamente estigmatizado y, por consecuencia, es negado,⁴⁵⁵ éste aparece, en palabras de Villoro, como *cercano y negativo*.⁴⁵⁶ De esta oposición de ideas nace la coyuntura o, en otras palabras, el primer hito de Villoro, en ella se basa el primer gran momento del proceso indigenista.

Para el segundo momento la contradicción es representada por dos pensadores, cada uno con sus motivaciones y proyecciones, aun así, Villoro considera pertinente exponer un tercer autor: Fray Servando Teresa de Mier como una parte importante del proceso; ya que el cartaginés detecta que este criollo dominico muestra en el tomo II de su obra *Historia de la revolución de Nueva España, antiguamente Anáhuac. y las Cartas del Dr. Fray Servando Teresa de Mier al cronista de Indias Doctor Don Juan Bautista Muñoz*, una motivación de defensa de su tierra, motivación, que sigue guiada por la providencia.

El segundo autor es Francisco Javier Clavijero, quien es reconocido por Villoro como un criollo novohispano que a través de su obra *Historia antigua de México* buscó lanzar una defensa frente a las calumnias que los europeos se habían encargado de difundir; es un historiógrafo que motivado por su amor a la humanidad responde a Europa y por ello en él se observa un cambio histórico e ideológico, la autoridad ahora se divide en dos: la providencia y la razón, esta última se mostrará en el estudio del pasado y permitirá una recuperación romántica gracias al *alejamiento temporal*, el indígena es visto como algo *lejano positivo*. La proyección de Clavijero será de pura defensa por el apropiamiento del pasado indio.

⁴⁵⁵ *Ibid.*, p.253.

⁴⁵⁶ *Ibid.*

Finalmente, se encuentra Orozco y Berra, presentado como un historiador positivista que en 1880 publicó su texto *Historia antigua y de la conquista de México* en la cual se presenta una historia positivista motivada por la objetividad, en la que la autoridad ha cambiado completamente y ahora son la razón y la ciencia quienes observarán el pasado indígena. Al mismo tiempo, Orozco y Berra expone una defensa resultada de un nacionalismo que despierta por la crítica del europeo, mas no por el pasado indígena.

Esta exposición de datos carece profundamente de una proyección futura, debido a que el alejamiento a causa del estudio científico es total, por ello, se distancia del indígena en la *circunstancia y en el tiempo*. El indígena es convertido en algo ajeno, lo cual no representa nada de lo que en el criollo se encuentra, es un objeto observable y posible de estudiar desde la distancia temporal. Aquí se localiza la contradicción y de la mano de ésta el segundo hito de Villoro. Es la ruptura que ha requerido de un siglo para que el alejamiento del indio sea total; el momento es representado por tres ideas que entre ellas chocan y en esta aceleración ideológica modifican la relación del nuevo mexicano con el indio, el cual aparecerá ahora como *lejano y positivo*.⁴⁵⁷

El último momento será representado por dos grupos de intelectuales mestizos, encontrados cada uno en etapas distintas. El primer grupo es estudiado a partir de obras como *Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios para remediarla*, Francisco Pimentel; *El porvenir de las naciones hispanoamericanas ante las conquistas recientes de Europa y los Estados Unidos*, Francisco Bulnes; o *Los grandes problemas nacionales* de Andrés Molina Enríquez.

Dichas obras, como se puede inferir en sus títulos, surgieron de una preocupación específica, la cual se convirtió en la principal motivación de estos mestizos que buscaban mejorar la situación del indio y su alejamiento social y económico. El sentirse parte de un país separado y roto los llevó a la auto observación y en ese proceso encontraron la respuesta a las preguntas que

⁴⁵⁷ *Ibid.*, p.254.

nacieron desde la incomodidad que sentían al mirar la situación del indígena: tal solución consistía en colocarse como centro y como fin creador de una nación mexicana.

Ubicarse como la meta y la aspiración total a través de la cual podría alcanzarse la patria, implicaba también encontrar una manera en la que el indio aspirase a convertirse en mestizo, el camino para lograrlo sería entonces la occidentalización. Esto se traduce perfectamente en el acercamiento del indígena en el tiempo, pues aceptar su existencia en la realidad presente, sería el único medio para que el mestizo se postulase como figura máxima representante de lo mexicano. El indígena fue transformado en un objeto *cercano y positivo*,⁴⁵⁸ sin embargo, continuó aún *lejano* en la situación propia y por ello la solución que el mestizo ofrece ante el alejamiento se convierte en una acción impropia, pues éste no se hace responsable de la explotación del indio⁴⁵⁹ y de la misma manera, no siente tal abuso como suyo, no hay un ataque directo a su persona.

El segundo grupo es considerado dentro del “indigenismo actual”, el cual es estudiado a través de obras como *Forjando patria* de Manuel Gamio, *Sociología mexicana* de Trujillo Echánove o *Crónicas de la conquista* de Agustín Yáñez. Éstas constituyen la última etapa, que según Villoro llevaría a la liberación total del indio, surge de la observación de la misma problemática antes presentada: la existencia de dos pueblos dentro de un mismo territorio, y uno de ellos está separado y alejado; sin embargo, en este momento, ese grupo social es visto como una parte propia del mestizo intelectual, ahí se encuentra la verdadera problemática, pero también la verdadera solución y salvación del indio.

Gracias a la interiorización de lo indígena, su situación se transforma en algo personal para los mestizos-indigenitas, el pasado y el futuro son parte de dichos intelectuales y con ello, el indígena se convierte en una proyección al futuro y sólo la acción y el amor serán los medios que podrán explicar al indio y junto con esto salvar al mestizo y, en general, al mexicano. Así se da un cambio de autoridad, se

⁴⁵⁸ *Ibid.*

⁴⁵⁹ *Ibid.*

rompe con la razón, la cual separaba y alejaba la situación del indio para convertir a la pasión en la única autoridad capaz de resolver la situación y finalmente, cerrar el proceso indigenista.

La última contradicción constará en el brinco que se da entre el primer acercamiento, el cual únicamente se da en el tiempo y el segundo, que consta en un acercamiento total del indígena, no como un ser alterno, sino como una realidad propia que revela al mestizo y lo hace actuar desde el amor para salvar esa parte de él que ha sido ocultada y rechazada por tantos siglos. La proyección al futuro de esta última etapa muestra el proceso indigenista dirigido a un fin total, pues el movimiento habrá culminado cuando espiritual e intelectualmente queden fundidos el indígena y el mestizo, es decir que cuando ninguna raza sea sometida por la otra, cuando el indígena haya tomado conciencia de sí y sea capaz de liberarse a sí mismo, pues sólo entonces, el mexicano estará completo y toda contradicción habrá desaparecido.

Se ha resuelto el primer objetivo de esta investigación: localizar los hitos de Villoro, las coyunturas y las aceleraciones del proceso indigenista, las cuales resultan de un choque de ideas entre personas que comparten la misma categoría indigenista, pero que presentan una contradicción al enfrentar su indigenismo, el cual se constituye por una motivación y una proyección al futuro. A continuación, se expone la categoría del pensamiento de Villoro localizada en el discurso filosófico presente en la obra, tal descubrimiento surge indiscutiblemente del primer capítulo de este trabajo; dicha categoría se ubica en las dos características rectoras: la motivación y la proyección hacia el futuro.

Para cumplir con el segundo objetivo de esta investigación es de suma importancia recalcar que el indigenismo de Villoro tuvo distintas etapas a lo largo de su vida, de las cuales no se pretende ocupar en su totalidad dentro de esta investigación, pues dicha tarea rebasaría sus límites, con esto se aclara que la categoría de la conciencia indigenista de Luis Villoro, que en las siguientes líneas se busca trabajar es la detectada en la obra *Los grandes momentos del indigenismo en México*.

Habiendo precisado dicho punto, recordemos rápidamente el contexto personal e intelectual en el que el texto a estudiar fue producido. Con total riesgo a caer en una equivocación, se considera que la motivación personal del cartaginés que lo llevó a preocuparse por la situación indígena fue el pueblo dividido y escindido que encontró aún antes de hacer de México su nueva patria, en el apartado “Migrante en México” de esta investigación, se encuentra el episodio al que en este momento se hace referencia; no se puede asegurar que la motivación sea total, sin embargo, aquí se ha tomado como una parte de ella, la cual se fue construyendo desde los 16 años del joven filósofo.

La segunda parte de su motivación se encuentra en su desarrollo intelectual, sobre todo en los objetivos del Grupo Hiperión. La búsqueda de una nueva filosofía correspondiente a la realidad particular del país resultó esencial, pues sin ella no sería posible transformar la situación y la mentalidad del mexicano, lo cual se intenta resolver en el último momento de la obra a estudiar, ya que no hay elemento más necesario de comprender que el rasgo indígena, Villoro encontró en su problemática y su alejamiento uno de los caminos para lograr la transformación social y espiritual del mexicano: el indigenismo actual identificó un YO multifacético compuesto por una faceta conocida que se muestra a la luz sin vergüenza, otra misteriosa que ha sido ignorada y ha llevado a un rechazo que no permite al mexicano completarse, asimilarse y aceptarse.

En la metodología de Villoro se explica también la raíz de su motivación, sigue en gran parte los pasos de una investigación histórica, los cuales surgen de la influencia directa del profesor predilecto del Grupo Hiperión: José Gaos, el cual gracias al historicismo heredado por Ortega y Gasset consideraba importante recurrir al proceso histórico para contextualizar y comprender la construcción filosófica. De igual forma, encontró en la Historia una herramienta para demostrar que la filosofía mexicana siempre había existido, ya que, con la toma de conciencia de ello se lograría una independencia cultural y filosófica, pues creía firmemente

que ese sería el único camino para que los mexicanos se aceptasen y valorasen a sí mismos, y así, después perfeccionarse.⁴⁶⁰

Sumado a los objetivos hiperionistas y la influencia de Gaos, está la opinión de Alberto Saladino, el cual en su texto *Indigenismo y marxismo en América Latina* hace un recorrido histórico por la formación del movimiento indigenista y la relación de éste con la corriente marxista. En dicho texto, el autor propone tres tipos de marxismo dentro de este proceso; estos ya se han expuesto con Villoro, sin embargo, con este nuevo autor, resulta mucho más claro, además que, a diferencia del cartaginés, se basa explícitamente en los conceptos marxistas para explicarlos.

El primero es denominado *Marxismo ortodoxo*, el cual consiste principalmente en relacionar todo problema “como un producto de las relaciones precapitalistas, de tal suerte que si se transforman esas relaciones en capitalistas, el indio desaparece, se convierte, por tanto en proletario”.⁴⁶¹ Dicho esto, la única solución del indígena constará en proletarizarlo, lo cual lo arrastraría ante su propia desaparición; en otras palabras, este tipo de indigenismo no considera ningún tipo de reivindicación étnica y, según Saladino, esto se debe al desconocimiento de la realidad indoamericana.⁴⁶²

El segundo tipo de marxismo indigenista se basa más bien en la idea de las minorías étnicas, la cual ignora el proceso histórico que llevó a la separación de los grupos alejados como el indígena, concretamente, esta segunda perspectiva tampoco considera la situación propia de México y por consecuencia, tampoco el problema indio.⁴⁶³ Finalmente, Saladino presenta un tercer tipo de marxismo, éste lo ejemplifica con un autor específico, José Carlos Mariátegui; esta nueva propuesta teórica es denominada *marxismo latinoamericano* o *pensamiento dialéctico* y consta en tomar en cuenta todos los “elementos que integran la circunstancia latinoamericana, dentro de la cual el indio constituye un punto indispensable para fincar cualquier transformación”.⁴⁶⁴

⁴⁶⁰ SANTOS, Ana Elisa. *Op.cit.* pp.196-197.

⁴⁶¹ SALADINO, Alberto. *Indigenismo y marxismo en América Latina*. p.53.

⁴⁶² *Ibid.*, p.54.

⁴⁶³ *Ibid.*, p.55.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p.55.

La consideración de dicha totalidad de elementos permite reconocer en la historia el génesis y el desarrollo del problema indígena y de igual forma guía a la acción, la cual consistirá en llegar a la toma de conciencia para alcanzar a través de la lucha la libertad.⁴⁶⁵ Los tres tipos de marxismo dentro del proceso indigenista fueron tratados, de forma implícita, a lo largo de la obra *Los grandes momentos del indigenismo en México*, sobre todo, en el último momento, el cual viene con una ligera prevención al lector por parte del cartaginés, sin embargo, en esa recomendación se encuentra oculta la última motivación de la categoría de la conciencia indigenista de Villoro.

Al momento de llegar al tercer capítulo, el filósofo lleva al lector de la mano por un proceso histórico, Villoro concluye con los indigenistas actuales, algunos de ellos, contemporáneos del filósofo, es decir, que éste se ubica en el tercer tipo teórico expuesto en líneas anteriores, además de esta concordancia temporal, existe una explicación teórica que respalda lo antes afirmado. En el “prólogo a la edición de 1987”, Villoro enuncia que “este libro narra la historia del comienzo y superación final de una conciencia *falsa*”,⁴⁶⁶ lo cual remite a la caracterización de ideología expresada por Marx y Engels en su texto *La ideología alemana*.⁴⁶⁷ Es importante considerar que cuando Villoro escribió dicho prólogo, ya había redactado su ensayo “Del concepto de ideología”, en el cual estableció un dialogo crítico respecto a la ideología marxista. Tal puntuación muestra un análisis por parte del autor de su propia obra y la utilización de un término globalizador y mucho más pertinente para expresar conceptos como “conciencia histórica” o “concepciones unitarias”.

Según Mario Cristeche en su texto “¿Hacia la *falsa conciencia* o hacia la *conciencia de clase*? Apuntes en torno a la ideología en la obra de Marx.”, las “falsas ideas” o la *falsa conciencia* son las ideas dogmáticas que hacen que el hombre comprenda el mundo y se observe desde tales concepciones,⁴⁶⁸ noción que

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p.56.

⁴⁶⁶ VILLORO, Luis. *Op.cit.* (1987), p.8.

⁴⁶⁷ IIIADES, CARLOS. *El marxismo en México. Una historia intelectual*, (2018), p.p. 103-105.

⁴⁶⁸ CRISTECHE. Mauro. “¿Hacia la falsa conciencia o hacia la conciencia de clase? Apuntes en torno a la ideología en la obra de Marx”, (2013), p.88.

encuentra la raíz de éstas en la realidad, es decir que para identificar el génesis de las falsas ideas será necesario recurrir al hombre en sus acciones, sus creaciones y su cotidianeidad, en otras palabras, hay que observar al hombre en la historia.⁴⁶⁹

Tal propuesta no está alejada de lo que en Villoro se expresa, y, por el contrario, presenta total concordancia. La solución para combatir las falsas conciencias consiste, en primer lugar, en el reconocimiento de la realidad histórica para comprender el contexto en el que surge la creación de un texto, un objeto, una ley, un invento. En segundo lugar, el hombre tendrá que tomar conciencia de su ser y de su papel dentro del sistema económico, para así “lanzarse al medio para apropiarse de él”,⁴⁷⁰ es así como el hombre alcanzará la libertad al comprender las relaciones que giran en torno del trabajo.⁴⁷¹

En el caso de Villoro, la liberación del indio no culminará con la toma de conciencia del papel económico y las relaciones sociales, pues él mismo declara que dicho objetivo no se ha logrado, ya que su trabajo se limitaría a explicitar los conceptos y modos de pensar que dan razón de cada interpretación, pero no abarca la correspondencia de dichos conceptos con la realidad, con esto se explican dos cosas: a) el tipo de periodización realizada por Villoro, insistimos, es una historia que permanece en el nivel abstracto de las ideas, que han sido representadas a través del lenguaje en distintas obras; b) la liberación final que el autor ofrece al indígena por la acción y por el amor, pues un paso necesario será hacer que el indio tome conciencia de sí mismo y de su historia para que él mismo destruya su complejo de inferioridad y permita reflejar al futuro sus intenciones y proyectos.⁴⁷²

De ello deriva la caracterización que Villoro hace del pensamiento indigenista al encaminarlo a la desaparición: el movimiento se convierte en un “momento dialéctico destinado a ser negado”,⁴⁷³ pues sólo a través de su negación se podría alcanzar la meta en la que el indio y el blanco se reconozcan mutuamente y así se

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p.89.

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p.90.

⁴⁷¹ *Ibid.*

⁴⁷² VILLORO, Luis. *Op.cit.* (1987) p.231.

⁴⁷³ *Ibid.*, p.147.

logre la integración total de los elementos de la realidad social mexicana, la contradicción habrá desaparecido, y la nación podrá entonces comenzar a construirse sin la supremacía de razas o clases sociales.

La interpretación puramente filosófica será delegada a los especialistas de dicha disciplina, pero el análisis histórico es lo que en especial interesa a la presente investigación. La observación histórica ha constado de dos niveles, el primero tiene que ver con los hitos y la periodización de Villoro, objetivo que se ha alcanzado; el segundo nivel tiene que ver con la Historia del autor, su concepto y la noción de tiempo presente en la obra, en el filósofo y en la presente investigación. En el primer capítulo de ésta se encuentra un apartado titulado “Villoro y la Historia”, el cual es la principal herramienta para lo que a continuación se presenta.

En primer lugar, el cartaginés considera que la creación histórica surge de una preocupación del presente, la cual está dividida en dos motivaciones: la individual y la comunitaria. La primera es para Villoro la motivación que le da un soplo de vida a la interpretación histórica y, por consecuencia, la *historia naturalista*, como éste la denomina en su obra, no cumple con el objetivo personal de la historia, pues la confusión entre la objetividad y la reproducción exacta de los eventos pasados limita completamente la interpretación y por consiguiente el sentido de la Historia. La segunda motivación supera la primera, pues resulta de situaciones comunitarias vividas por grupos sociales y naciones.⁴⁷⁴

El concepto de Historia para Villoro Toranzo está compuesto además por las funciones que dicha ciencia ofrece: a) la primera consta en la comprensión del presente a partir del pasado, b) la segunda cumple una función liberadora, pues al desentrañar los orígenes de las creencias rectoras, el hombre podrá liberarse de ellas,⁴⁷⁵ ésta contiene, a su vez, la idea de crear una conciencia crítica que derive en la colectividad, c) la última función detectada por Villoro otorga a la Historia la característica de medio entre los hombres, su contexto y su comunidad.

⁴⁷⁴ VILLORO, Luis. *Op.cit.* (1980) p.42.

⁴⁷⁵ *Ibid.*, p.45.

En la obra *Los grandes momentos del indigenismo en México* se expone claramente la importancia de la Historia y su función primordial dentro del proceso filosófico-histórico de las ideas que han construido el desarrollo indigenista. El cartaginés hace una diferenciación entre dos tipos de historia, ambas surgen de la actitud con la que se enfrente; la primera es abordada desde el *problema*, lo cual indica un acercamiento al pasado que se ha estructurado y pensado y se buscará resolver a partir de métodos previamente establecidos, al resolver el problema, el pasado se objetivará y archivará para proceder a un próximo asunto.⁴⁷⁶

La segunda actitud posible nace a partir del *enigma* “esperamos impacientes lo que él (el hecho), según su propio sentido, quiere sugerir en nosotros”,⁴⁷⁷ hay entrega total al signo, al hecho histórico que ha de ser observado y éste guía cómo será advertido. La actitud perpleja encuentra trascendencia en lo puramente fáctico y ésta direccionará al observador, identificado como historiador, a lo que el signo indique, se abren entonces nuevas vías de comprensión y nuevos significados, por los cuales el enigma permanecerá en el espíritu de quien lo observe.

Es así como el pasado se convierte en algo propio, se manifiesta en las propias posibilidades del espectador y se proyectan hacia su existencia y con ella su futuro, “apropiarse el ayer significa, pues, hacerse de su propia realidad, recuperar una dimensión oculta de su propio Yo”,⁴⁷⁸ es así como el enigma y el misterio aparecen con significado personal. Villoro sigue la segunda actitud y se propone encontrar en motivaciones que llevaron al planteamiento de preguntas y finalmente a la proyección futura, la cual nace de la entrega al signo y a la historia, pues en ese pasado se encuentran las posibilidades del futuro y por ello la acción en el presente buscará “realizar aquellas (posibilidades) que antaño quizá no realizara, podrá rechazar otras que quizá antes aceptara”.⁴⁷⁹

Tanto las motivaciones como las funciones que, según el cartaginés, forman la ciencia histórica están representadas en su forma de hacer historia, ya que

⁴⁷⁶ VILLORO, Luis. *Op.cit.* (1987), pp. 250-251.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p.250.

⁴⁷⁸ *Ibid.*, p.251.

⁴⁷⁹ *Ibid.*, p.252.

recordemos que cada momento está constituido por tres elementos, una motivación, personal en primer momento y comunitaria posteriormente, a esto se suman las preguntas que cada autor hace al presente, lo cual llevó a cada uno a buscar en el pasado las respuestas a tales cuestiones, finalmente, hay una proyección al futuro; ahí está el concepto de Historia construido por Villoro.

Es posible aplicar su concepto, así como su metodología para comprender la obra y el proceso de creación de ésta, por ello se ha comenzado el presente apartado con la exposición de su motivación, la cual nace desde su presente y desde su contexto, es ahí en donde inicia el proceso intelectual, pues la aparición de preguntas motivadas por la individualidad y la comunidad llevaron a la observación del pasado, tal cual como Villoro lo observa en todos los momentos de su texto. Las preguntas del filósofo están presentes en las hojas de los grandes momentos.

A la vez que el cartaginés pregunta, responde con los momentos y va encaminando sus respuestas al cumplimiento de los objetivos del Grupo Filosófico Hiperión, el *soplo de vida*, como lo llama Villoro, está presente en toda la obra, pues, aunque las preguntas y las respuestas le ayudan a armar su discurso y con él el proceso indigenista, en ellas está su motivación y su idea: el soplo de vida a través del cual se formará y se representará su percepción de dicho desarrollo. A continuación, se presentan de manera sintetizada esos instantes en los que Villoro se desvía de la voz de la interpretación y de forma transparente enseña sus motivaciones y sus preguntas.

Cuando el autor presenta a Francisco Javier Clavijero aclara en una nota a pie de la página 124 que la educación será la herramienta principal para salvar a América, el objetivo por la que se señala esto es el de cumplir con la caracterización del momento y de la conciencia indigenista comparecida en Clavijero, sin embargo, posteriormente dice “por ella (la educación) América será capaz de hablarse de tú con Europa y encontrar su propio sistema de vida”,⁴⁸⁰ tal aseveración es tomada de Leopoldo Zea en su texto *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*, lo cual

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p.124.

no sólo muestra la interpretación de la visión ilustrada de Clavijero, sino que encuentra en su colega la voz de su tiempo: América había intentado en otro momento buscar su propio sistema de pensamiento, el Grupo Hiperión se sumaba entonces a tal tarea que había empezado ya hacía siglos.

Al ser una meta propuesta años antes y, sobre todo, una búsqueda de la liberación de América, las preguntas expuestas en las líneas del cartaginés son también sus propias interrogantes, que tendrán que resolverse para alcanzar los objetivos de su investigación. Como se ha explicado, México y el resto de América fueron contruidos desde programas ajenos, por ello, la pregunta principal que guiará a Villoro y a sus contemporáneos será el cómo escapar a la red que apresa al americano, al criollo, al mestizo y al mexicano.⁴⁸¹

Escribir el proceso indigenista y exponer su proyección futura será una de las tantas maneras por las cuales se buscará dar resolución a dicho dilema, pues en ella se encontrará una manera en la que América “no sea simple reflejo, sino emancipación de una realidad con consistencia propia”,⁴⁸² cuando Villoro presenta al indígena representado como una realidad específica detecta una forma en la que se buscó la emancipación ideológica de lo europeo, por ello, insistimos, en que el indigenismo y su caminar histórico es un constante recordatorio de que el deseo de liberación ha existido en el mexicano desde siempre.

Es a través de este proceso, en el que Villoro logra contestar una de las problemáticas que el Grupo Hiperión observaba en México: la posible falta de autorreconocimiento por parte del mexicano limitaba sus conceptos y sus autorretrato, es por ello por lo que sería necesario crear una filosofía con categorías propias que permitiera la observación y la conceptualización por y para el mexicano; los hiperionistas y los indigenistas *actuales* expuestos por Villoro se desarrollan, entonces en una misma línea ideológica, éstos últimos surgen gracias a que el

⁴⁸¹ *Ibid.*, p.140.

⁴⁸² *Ibid.*, p.142.

mexicano “vuelve la mirada sobre sí mismo para conocerse y descubre en su interior la inestabilidad y la contradicción”.⁴⁸³

Y a través de su trabajo, el cartaginés desentraña la contradicción y detecta en ella el “legado que está en nuestra sangre más que en nuestra razón”,⁴⁸⁴ se encuentra en el ser y sobrepasa el intelecto y la comprensión objetiva, ahí está uno de los entramados más resistentes de la conciencia mexicana⁴⁸⁵ y Villoro le ofrece una explicación “queda siempre un trasfondo incógnito, irracional, inaprehensible e inexpresable por la razón”,⁴⁸⁶ localiza el origen de la “inseguridad y desequilibrio internos, de lucha íntima y de inestabilidad”.⁴⁸⁷ El filósofo ha cumplido con el objetivo hiperionista y a su vez ha comprometido al mexicano con la lucha indígena, pues de no resolver su problemática como lo plantea desde su indigenismo, la nación permanecerá sumida en una profunda contradicción.

La proyección futura de Villoro se constituye principalmente por la utopía de una sociedad sin supremacía de clases o razas, ésta se concretará sólo cuando el indigenismo haya alcanzado su fin, el cual constará en hacer que el indio tome conciencia de sí y logre finalmente su liberación y con ella la transformación de toda la sociedad mexicana. En 1996, Villoro, junto con otros teóricos del indigenismo, participó en una mesa redonda denominada *¿El fin del indigenismo?*, en este evento Villoro presentó una respuesta muy parecida a la que aquí se ha expuesto.

Para ese año, la utopía o, mejor dicho, la proyección futura que habitó desde la motivación hasta la solución ofrecida por el cartaginés parecía acercarse por fin a su realización, pues el indígena surgía como un sujeto en la organización de las representativas indígenas. Villoro concluye su participación en dicha mesa redonda, argumentando que cuando las comunidades indígenas sean sujeto de su propia

⁴⁸³ *Ibid.*, p.244.

⁴⁸⁴ *Ibid.*

⁴⁸⁵ En el apartado “El Grupo Hiperión” de esta investigación, se menciona del complejo de inferioridad propuesto por Ramos, éste podría detectarse en la contradicción y en la inseguridad de la cuestión aquí expuesta. Se deja a consideración del lector, la interpretación de la relación (si existente) entre la problemática expuesta por Ramos y la solución ofrecida por Villoro.

⁴⁸⁶ VILLORO, Luis. *Op.cit.* (1987), p.242.

⁴⁸⁷ *Ibid.*, p.242.

recuperación dentro del Estado mexicano,⁴⁸⁸ el indigenismo *actual* habrá cumplido su objetivo y con ello desaparecerá.

Las motivaciones y la proyección futura del indigenismo de Luis Villoro Toranzo rebasaron las fronteras del nivel intelectual y lo llevaron a participar con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional desde 1993. Esto lo convirtió en un militante político que perseguía la liberación del indígena y con él la emancipación total del mexicano. El proceso político e intelectual de este filósofo resulta interesante y motiva a futuras investigaciones, sin embargo, los límites de nuestra investigación obligan a reconocer en la etapa historicista de Villoro dicho proyecto. *Los grandes momentos del indigenismo en México* es el génesis de un pensamiento indigenista, que está construido sobre dos cimientos: la Filosofía y la Historia.

Caracterizar la obra de histórica surge de cuatro puntos, los cuales son también los que guiaron el presente análisis. En primer lugar, se encuentra el momento de surgimiento de la obra se dio durante la etapa intelectual de Villoro denominada *historicista*, es decir que el cartaginés se encontraba atraído por los procesos históricos como herramienta para detectar las transformaciones ideológicas dentro de la sociedad y la cultura mexicana, si bien, este punto no obliga a caracterizar la obra como histórica, sí es la base de dicha denominación.

En segundo lugar, se ha considerado como determinante la realidad de que Villoro escribe en toda su obra de un “proceso histórico *en la conciencia*, en el indígena es *comprendido y juzgado* (revelado) por el no indígena,”⁴⁸⁹ tal desarrollo está segmentado en momentos, lo cual a simple vista ya presenta una herramienta esencial en los trabajos históricos y en la teoría de la historia: la periodización, el filósofo expone rupturas basado en la contradicción ideológica, no en la continuidad, ni en la transformación causal y temporal, detecta en la aceleración del cambio la coyuntura o en palabras de éste: el hito.

Sumado a la periodización está la utilización directa de la Historia, la cual es la guía de su trabajo y de igual forma, el punto central de su periodización, pues es el

⁴⁸⁸ VILLORO, Luis. “¿El fin del indigenismo?” (200), pp.35-36.

⁴⁸⁹ VILLORO, Luis. *Op.cit.* (1987), pp. 8-9.

alejamiento y el acercamiento con el indígena a través del tiempo y de la situación, son la realidad y el pasado los encuadramientos del indigenismo en cada uno de los momentos. En todo el texto hay ocho fechas textuales, es decir que no son parte de acotaciones o citas referenciales, de las cuales cinco están en el prólogo a la edición de 1987, a pesar de ello la construcción del proceso es completamente entendible.

Con esta acotación surgen dos observaciones, la primera lleva a interrogar la estructuración de los textos históricos, los cuales están repletos de fechas y momentos específicos dentro del proceso histórico, es decir que a través del texto de Villoro es posible, además, reflexionar sobre la construcción del discurso intelectual histórico. De la misma manera que se puede analizar la relevancia de las fechas y la manera en la que se les ubica como un elemento esencial de una obra histórica y no como una herramienta que nos sitúa en el tiempo, en otras palabras, las fechas son consideradas como un fin y no como un medio para la comprensión del proceso. Con esto, no se pretende hacer una crítica a la construcción de la historia, pero sí invitar a una reflexión respecto a ello.

Como segunda observación sí hay una pequeña inconsistencia histórica, claro está que la obra no puede ser criticada en su totalidad desde los parámetros de la Historia, sin embargo, es de suma importancia identificar que hay una falta de contextualización histórica, el mismo Villoro mencionó que “al no caracterizar suficientemente a esos sujetos (históricos) por las relaciones económicas y sociales que guardan con los indios, no se hacen tampoco explícitos los intereses particulares a que responde su indigenismo”, es decir que la obra se limita a un nivel abstracto de la conciencia, es posible que cada momento muestre una conciencia indigenista, así como su categoría, pero ello no niega que una profunda contextualización histórica habría enriquecido mucho más el texto.

En tercer lugar, se encuentra la segunda dimensión desde la que la obra fue analizada: la historicidad de Villoro, pues como se vio con Guadalupe Valencia García, caracterizar a un ser humano de poseer historicidad significa detectar en éste que ha sido sensible a la historia y ha logrado entender el tiempo social,⁴⁹⁰

⁴⁹⁰ GARCÍA VALENCIA, Guadalupe. *Op.cit.* p.182.

pues en él están incluidos “tanto la historia devenida como todos los futuros posibles”.⁴⁹¹ Tal distinción es identificada en la obra de Villoro, así como en su concepto de historia, pues únicamente cuando la historia es enfrentada como un enigma y un misterio, una parte del ser encontrará en ella todas las posibilidades proyectadas al futuro.

La existencia de un *presente* en el que se formulan las preguntas que se arrojarán al *pasado* y a través de la entrega del sujeto presente al pasado histórico se podrán abrir puertas hacia el futuro, pues las posibilidades serán multiplicadas y se convertirán en expectativa; tal proceso que se construye a través de brincos entre los tiempos pasado-presente-futuro expresará la manera en la que percibimos y vivimos históricamente.⁴⁹² Estas palabras refuerzan la caracterización histórica de la obra de Villoro, pues éste además de guiar su método de trabajo detectando la motivación- la relación con el pasado-la proyección futura, demuestra su historicidad al observar su presente, lanzar preguntas al pasado indigenista y construir su proyección futura.

En cuarto y último lugar, está la relación de gran intensidad entre la Historia y la Filosofía, este punto más allá de identificar el texto de Villoro como histórico, lo caracteriza como multidisciplinario, pues el autor fue capaz de utilizar las estructuras teóricas de cada una de ellas. Como se ha visto a lo largo de la presente investigación, la relación que el autor desarrolló con la Historia apareció mucho antes de sus intereses filosóficos, su inicio se deriva del encuentro con mundos lejanos e inimaginados que le mostraron que su realidad podría ser distinta.

Tal idea fue retomada y ampliada por el filósofo cuando, gracias a sus profesores y a su formación, encontró en la Historia la posibilidad de encuadrar las preguntas filosóficas, o, mejor dicho, las respuestas que se dan a tales interrogantes, pues éstas son las mismas, el hombre se pregunta sobre su ser, sobre su proveniencia, sobre el sentido de la vida, etc., sin embargo, la respuesta

⁴⁹¹ *Ibid.*, p.182.

⁴⁹² *Ibid.*

y la conclusión a la que los humanos pueden llegar dependerá del contexto temporal en el que estén situados.⁴⁹³

Dicha afirmación es perfectamente representada en la obra estudiada, pues, aunque las preguntas difieren en su estructura, el objetivo de ellas fue siempre el mismo: juzgar y comprender al indígena, ubicarlo dentro de la sociedad mexicana y aplicar sobre él verdades y conceptos que lo transformarían una y otra vez, por lo cual se ofrecerían distintas soluciones a su situación. No fue tarea de Villoro ejemplificar ni demostrar la práctica relación entre las dos, sin embargo, tal hecho está vivamente manifestado en las líneas del texto; podríamos asegurar entonces que *Los grandes momentos del indigenismo en México* es el ejemplo vivo de la posibilidad de un trabajo conjunto entre la Filosofía y la Historia, las cuales, al contrario de ser opuestas, se complementan. Así que observar el trabajo de Villoro no es sólo conocer el proceso indigenista, sino ampliar a través de él las posibilidades del análisis historiográfico e histórico.

⁴⁹³ VILLORO, Luis. *Op.cit.* (1993), p.196.

3. Capítulo 3: De la teoría a la práctica y de la práctica a la memoria

3.1. Crítica teórica a la obra *Los grandes momentos del indigenismo en México*

Para comenzar el capítulo anterior se realizó un análisis de las acotaciones y prevenciones que Luis Villoro realizó tanto en la introducción a su obra, como en el prólogo a la edición de 1987; el primero de dichos textos fue escrito en 1949, lo cual indica que hay una precaución al lector sobre lo que está a punto de leer, sin embargo, es en el segundo texto que unas décadas más tardes a la construcción de la obra, que Villoro se enfrenta y se auto critica. Es por lo que, de una manera sintética, se presentan en estas líneas los principales puntos que, según el autor, deberían de ser tomados en cuenta por sus limitantes, así como sus insuficiencias y lagunas.

Sin detenernos y repetir lo dicho en el apartado antecesor, recordemos pues que el filósofo señala la falta de integración teórica que existe en su texto, la que ha sido referida en capítulos anteriores al presente. Como segunda insuficiencia, se presenta al texto como un escrito de enfoque idealista del cual no es capaz de librarse. En tercera instancia está la crítica que le fue hecha en 1966 por Daniel Cazés con la que el autor coincide, pues considera que su trabajo se limitó a establecer los conceptos y modos de pensar de cada interpretación indigenista, pero no consigue exponer la correspondencia de estos con la realidad. Finalmente, Villoro reconoce que su objetivo no fue construir una historia completa del pensamiento indigenista y por ello podría considerarse que el texto resultaba carente, sin embargo, el cartaginés considera que su elección fue acertada, pues aumentar algún otro estudio no habría causado cambio en el cumplimiento de los objetivos de su libro.

Se ha escrito sobre la autocrítica que Villoro realizó a su obra algunos años más tarde a la fecha de su primera publicación; tal texto además de ser enriquecedor sirve de guía para comprender las críticas que se hicieron al texto aquí estudiado. Con el objetivo de presentar las principales opiniones teóricas que se han publicado con relación a *Los grandes momentos del indigenismo en México*, se

hizo una búsqueda profunda de textos, artículos científicos, publicaciones de blogs en línea, artículos periodísticos y tesis., por ello, es posible que los comentarios expuestos en las líneas que preceden pueden parecer de procedencia variada, esto ha sido con total intención y no se busca con esto perder la seriedad que este texto merece.

Rómulo Pardo Urías, egresado de Licenciatura en Historia por la Universidad Veracruzana, ha publicado un pequeño artículo titulado “Análisis historiográfico del apartado “tercer momento. Lo indígena manifestado por la acción” y “conclusión” del libro *Los grandes momentos del indigenismo en México* de Luis Villoro”. En él hace una contextualización de la situación del país antes de la publicación de la obra y a través de la cual considera que el texto del cartaginés surgió como resultado del contexto posrevolucionario en el que el indigenismo cobraba relevancia en el proyecto de nación como una tendencia intelectual, académica, práctica y política; así mismo la considera como consecuencia de la profesionalización de la Historia de México,⁴⁹⁴ ambas afirmaciones por el momento funcionan como nuevas perspectivas de los encuadrantes históricos de la producción del texto.

En el 2012, Livio Matarollo afirmó que *Los grandes momentos del indigenismo en México* sentó las bases del movimiento filosófico de Villoro, el cual llevaría a futuros trabajos sobre filosofía política y la autonomía de los pueblos indígenas.⁴⁹⁵ Asimismo, expone que además de los objetivos principales de la obra se localizan tres más a) dejar sentadas las bases para un adecuado entendimiento de la condición nacional; b) plantear un reflexión de la alteridad filosófica, antropológica e histórica, y así c) identificar las limitantes de la cultura occidental para explicar la realidad del indígena.⁴⁹⁶ Por otra parte, Matarollo también localiza ciertos enlaces entre la obra y las metas del Grupo Hiperión, entre los cuales se encuentran la necesidad de crear conceptos y esquemas filosóficos

⁴⁹⁴ PARDO URÍAS, Rómulo. “Análisis historiográfico del apartado *tercer momento. Lo indígena manifestado por la acción y conclusión* del libro *Los grandes momentos del indigenismo en México* de Luis Villoro”. (s.f.) p.3.

⁴⁹⁵ MATAROLLO, LIVIO. “Del espíritu mexicano escindido al Estado plural. Un recorrido por la obra de Luis Villoro” (2012), p.3

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p.8.

correspondientes con historia y cultura mexicanas,⁴⁹⁷ y la búsqueda de desvelar el propio ser.⁴⁹⁸

Según Livio Matarollo existen objetivos alternativos al general de *Los grandes momentos del indigenismo en México*, esta observación enriquece y amplía la función de la obra, lo cual resulta fructífero al análisis del texto; en el 2016 un estudiante de la Licenciatura en Filosofía de la UAEMex, Diego Armando Martínez, escribió como trabajo de titulación un texto enfocado en el indigenismo de la obra de Luis Villoro, aún con lo interesante que es dicho análisis, en este apartado interesa una serie de puntos que, en opinión del autor, reflejan la utilidad de la obra.

Como primer punto, la utilidad en la búsqueda de la identidad de la singularidad o la autenticidad del indigenismo en México, esto para liberar al pueblo mexicano de categorías provenientes de una cultura enajenante y con ello superar la crisis de identidad que de ello se deriva.⁴⁹⁹ En segunda instancia, la obra de Villoro tendría un uso en el reconocimiento de la importancia de la población indígena como símbolo de identidad fundamental en la sociedad y a esto se le suma la necesidad de integrar a los pueblos indígenas en la toma de decisiones, que se originan en torno a su realidad,⁵⁰⁰ todo ello con la finalidad de estos puedan tener una visión de respeto hacia su cultura y, sobre todo, para que dejen de creer en las teorías enmascaradas implantadas desde la conquista por el occidental.⁵⁰¹

Diego Armando Martínez también realizó, como se ha dicho, un análisis desde la filosofía, sin embargo, así como él muchos otros autores se encargaron de distinguir elementos teóricos y conceptuales de dicha disciplina en la obra de Villoro, algunos de estos trabajos se presentan a continuación, pero antes de pasar a su abordaje, es tiempo de escuchar en la voz de Teresa Santiago la opinión respecto al trabajo del cartaginés como filósofo de la historia; en el 2015, esta autora se encargó de examinar el texto y logró evidenciar el constante interés de Villoro por la

⁴⁹⁷ *Ibid.*, pp.9-10

⁴⁹⁸ *Ibid.*, pp.17-18.

⁴⁹⁹ Diego Armando Martínez. pp. 41-42. MARTÍNEZ, Diego Armando. *El indigenismo en la obra de Luis Villoro* (2016). p.p.41-42

⁵⁰⁰ *Ibid.*, p.42.

⁵⁰¹ *Ibid.*

historia y su problematización y fue así que cumplió los objetivos de su artículo demostrando que *Los grandes momentos del indigenismo en México* es la prueba de la etapa de filosofía de la Historia por la que atravesó Villoro.⁵⁰²

Siguiendo esta línea, la autora enuncia que la obra es un aporte original, no en la temática, pero sí en el modo de tratar el tema, pues, argumenta que el autor utilizó herramientas filosóficas provenientes del existencialismo, a su vez que integró conceptos marxistas como la falsa conciencia, todo ello sin perder su interés por el proceso histórico y la historicidad del indigenismo.⁵⁰³ Finalmente, Teresa Santiago concluye asegurando que ninguna otra obra de Villoro repitió el experimento de hacer una filosofía de la Historia. Además de la observación histórica realizada por esta última autora, en 1966 se hizo una crítica con la cual Villoro coincidió en 1987, ésta fue realizada desde la antropología por Daniel Cazés,⁵⁰⁴ sin embargo, en su enfoque también se ubican rasgos históricos.

En primera instancia, el autor del artículo “Indigenismo en México: pasado y presente” considera que la obra de Villoro es por demás esquemática y se encuentra limitado a los conceptos de ciertos pensadores,⁵⁰⁵ de igual forma, se pregunta si el filósofo se ha restringido a la selección de los pensadores y sus facetas según la comodidad que ello representaría para el encuadramiento del pensamiento del autor, es decir que la documentación resultaría incompleta, a ello Cazés responde de manera positiva, pero agrega que aún con la inclusión de más personajes representantes del indigenismo, el autor habría arribado a las mismas conclusiones.⁵⁰⁶

La visión histórica, así como la antropológica, no sólo demuestran la amplitud de la obra a estudiar, pues ofrece la posibilidad de ser estudiada desde distintas disciplinas, sino que adicionalmente enriquece mucho la recepción de la obra y amplía los límites de su influencia, sin embargo, este tercer capítulo estaría

⁵⁰² SANTIAGO, Teresa. “La idea de Historia en Luis Villoro” (2015), p.100.

⁵⁰³ *Ibid.*, pp.102-103

⁵⁰⁴ CAZÉS, Daniel. “El indigenismo en México: Pasado y presente” (1966), p.67.

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p.66.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, pp.68-69.

incompleto sin la mención de Mario Teodoro Ramírez, el cual ha sido uno de los principales estudiosos de la obra de Luis Villoro Toranzo, es por ello que en estas líneas se presenta un análisis que éste realiza a la obra desde el concepto de “otredad”. En este rico texto, Mario Teodoro hace una explicación de dicho término, lo cual antes de mostrar una crítica a Villoro, ofrece una herramienta para su comprensión: presenta los tipos de “otro” que se encuentran en la historia, así como los estadios personales e interpersonales desde los que el otro puede ser observado.

Siguiendo esta línea, el autor enuncia la alteridad y aclara cómo es que Villoro utilizó dichos conceptos para ubicar al indígena como el otro, observado por supuesto, desde el estadio intercultural; con ello, el autor de este artículo presenta una parte fundamental de la teoría que fue utilizada para la estructuración de *Los grandes momentos del indigenismo en México*, pues es a partir de ella que el filósofo fue capaz de encontrar la diferencia y la observación del indígena como el otro, extraño, incomprensible, poseedor de una realidad menor, secundaria y problemática.⁵⁰⁷

Partiendo de ello, se menciona que, en su texto, Villoro se propuso afrontar el problema de la alteridad indígena en México a través de una genealogía de las formas en que dicha alteridad ha sido negada a lo largo de la historia del país.⁵⁰⁸ Al igual que Livio Matarollo, Mario Teodoro identifica entre los objetivos de la obra algunos que serían resueltos únicamente con la utilización de la otredad y la alteridad: a) crear las bases para un entendimiento de la condición nacional y para el acercamiento a la resolución de uno de los problemas más graves del país, b) ahondar en una reflexión histórico-antropológica sobre la otredad, c) mostrar las restricciones del pensamiento occidental para comprender al indígena.⁵⁰⁹ Todo ello con la idea que de sólo reconociendo que el intelecto tiene límites y que el saber

⁵⁰⁷ RAMÍREZ, Mario. “Estadios de la otredad en la reflexión filosófica de Luis Villoro” (2007), p.11.

⁵⁰⁸ *Ibid.*, p.12.

⁵⁰⁹ *Ibid.*

nunca será total y acabado, se logrará estar en condiciones de acceder efectivamente al verdadero encuentro con el otro.⁵¹⁰

Años más tarde, el mismo autor: Mario Teodoro Ramírez escribió otro texto enriquecedor sobre la fenomenología ampliada, en el cual realizó una comparación y relación de los tratamientos de la otredad en dos autores: Luis Villoro y Merleau Ponty; entre distintas caracterizaciones que señala, se observa de manera no implícita la sugerencia de que la utilización de la “otredad” en *Los grandes momentos del indigenismo en México* fue el antecedente directo de la etapa fenomenológica de Villoro, pues en esta obra, se mostró la preocupación que el cartaginés tenía en relación al mundo concreto, tanto el mundo de la experiencia existencial de sujetos humanos como el mundo histórico y social al que pertenecen.⁵¹¹

Adherido a los comentarios de Mario Teodoro, en 1988 José Lameiras hizo una profunda crítica a la obra que aquí interesa, en estas páginas tal autor resalta que *Los grandes momentos del indigenismo en México* inauguró la carrera como investigador y científico de Luis Villoro, así como varios momentos importantes que éste tuvo con relación al indigenismo en términos de construcción teórica, profesional, praxis social, ideología y política.⁵¹² Además, los caracteriza como la recuperación del proceso dialéctico trifásico de la realidad indígena.⁵¹³

Lameiras incluye un comentario dedicado en su totalidad al prólogo a la edición de 1987, al cual identifica como el dador de una nueva vida al estudio original, pues lo trasciende y lo dirige a otros estudios pertenecientes a otros campos de las ciencias sociales a través de los que sería posible analizar la realidad indígena y el indigenismo.⁵¹⁴ El autor considera entonces que dichas reflexiones realizadas por Villoro situaron a la obra como un modelo o paradigma perfectible.⁵¹⁵ Aunado a esto, sugiere que la obra de Villoro deberá traducirse pues en medianos

⁵¹⁰ *Ibid.*, p.14.

⁵¹¹ RAMÍREZ, Mario. “Fenomenología ampliada. Merleau Ponty y Luis Villoro” (2019), p.9.

⁵¹² LAMERIAS, José. “Crítica de libros” (1980), p.199.

⁵¹³ *Ibid.*, p.201.

⁵¹⁴ *Ibid.*, p.203.

⁵¹⁵ *Ibid.*, p.204.

y pequeños momentos congruentes con lo que en las instancias políticas, ideológicas, económicas y sociales se presenta.⁵¹⁶

A todas las propuestas y opiniones que estos autores ofrecieron sobre la obra *Los grandes momentos del indigenismo en México* se asoma una conclusión que ha sido seleccionada cuidadosamente para no evadir los objetivos del próximo apartado. Y es entonces que Mario Teodoro Ramírez menciona que Villoro tendrá que esperar más de cuarenta años para que el último gran momento se presente, ya no como indigenismo, pero sí como lo que, en las últimas páginas de su libro, el filósofo intenta describir: la necesidad y posibilidad de una conciencia indígena autónoma, la necesidad de un movimiento indígena que hable desde sí mismo y por sí mismo.⁵¹⁷ Para alcanzar dicha etapa, se piensa que la obra y sus grandes momentos son el inicio de un proceso intelectual por el que éste autor pasó con la idea cambiar el mundo o, por lo menos, la realidad indígena de México.

3.2. La obra como génesis de la práctica

Para evitar rupturas teóricas y perspectivas, se ha encontrado otro texto de Mario Teodoro Ramírez publicado en 2017, en éste se presenta la alteridad indígena como el principal motivo de la razón filosófica de Luis Villoro. Para comenzar, el autor detecta en la obra que aquí interesa el inicio de esta motivación, pues es en ella en donde se observa al indígena como objeto observable, de dominación, expoliación y protección, pero nunca como un sujeto humano;⁵¹⁸ es así como el texto se ubica como una historia de la negación del sujeto indio, pues al decidir y conceptualizarlo desde categorías de la conciencia occidentales, se niega automáticamente la capacidad del sujeto/ objeto para conceptualizarse por sí solo.

Según el autor de este nuevo artículo, en 1990, Villoro revive su interés y su compromiso con la situación indígena, esto representado en el texto: *Estado plural, pluralidad de culturas*, de éste se tratará en líneas venideras, pero por el momento es de suma importancia presentar que Ramírez encuentra en la primera obra de

⁵¹⁶ *Ibid.*, p.205.

⁵¹⁷ RAMÍREZ, Mario, *Op.cit.* (2007), p.15.

⁵¹⁸ RAMÍREZ, Mario. "La alteridad indígena: motivo y razón de la filosofía de Luis Villoro" (2018), p.122.

Villoro el inicio del interés por la alteridad indígena, el cual se desarrolla años más tarde, hasta el punto de impulsar al cartaginés a fungir como asesor del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), es decir, que elevó su reflexión teórica a una de tipo práctica,⁵¹⁹ en la cual sería necesario encontrar una política fundada en valores, así como una ética remitida a posibilidades reales.⁵²⁰

Entre esa deliberación se encuentra el cumplimiento del gran momento antes referido, para este momento, el análisis de su primera obra se transforma y, sobre todo, se complementa. Según Mario Teodoro, el concepto de comunidad de Villoro va más allá de la identidad e incluso recurre al “derecho de identidad”, el cual consta de la capacidad y la libertad que todo individuo o comunidad tiene de soñar con construir su propia identidad, sin que ésta le sea impuesta,⁵²¹ y ello derivaría, sin duda, en el aprendizaje, no sólo del sentido ético y político de la vida comunitaria indígena, sino también de la relación humana y de la vida natural planteada por dichos grupos.⁵²²

Se alcanzará entonces ese gran momento, únicamente cuando se haga justicia a los indígenas, esto no quiere decir que se haga algo por ellos, sino que se acepte que ellos también pueden hacer y tienen algo que ofrecernos; en esa idea se construye el valor simbólico de la alteridad indígena,⁵²³ la cual, no se construye en *Los grandes momentos del indigenismo en México*, pero sí encuentra en dicha obra el inicio de un proceso intelectual que derivaría años más tarde en la priorización de la alteridad indígena. Finalmente, esta transformación del pensamiento de Villoro se convertirá en un llamado de atención a la justicia tanto como al ser y a la conciencia, es entonces, una invitación para comprender que el mundo indígena es una fuente de sentido y verdad.⁵²⁴

El cambio de conciencia y de concepción respecto al indigenismo no fue únicamente observado por Mario Teodoro Ramírez; en el 2010, Samuel Sosa

⁵¹⁹ *Ibid.*

⁵²⁰ *Ibid.*

⁵²¹ *Ibid.*, p.123.

⁵²² *Ibid.*, pp.123-126.

⁵²³ *Ibid.*, p.126.

⁵²⁴ *Ibid.*

Fuentes escribió un texto en el que redactó líneas interesantes sobre la discusión de la identidad cultural latinoamericana, para la cual recurrió a Martí y a Villoro como dos ejemplos de críticos del tema, los cuales buscaron incansablemente resolver el problema de identidad que recorría y recorre los países de América Latina. Entre muchos de los temas importantes que toca, hace una crítica al indigenismo, pues lo cataloga como una categoría analítica desarrollada por no indígenas, que reflexionan sobre la población, la cultura y los valores de las comunidades indígenas desde su posición no india.⁵²⁵

Este autor sostiene la teoría de que el intelecto occidental de México busca en los pueblos indígenas los orígenes espirituales de su ser,⁵²⁶ punto sumamente interesante, puesto que recordemos que Villoro recurre a la filosofía en busca de librar una crisis de pensamiento y de creencias. Posiblemente para el momento de redacción de *Los grandes momentos del indigenismo en México* esa inquietud habría desaparecido, pero existe la posibilidad de que el mismo Villoro fuese en busca de esa identidad espiritual. Y aunque resulte tentados, esta discusión rebasa los límites de esta investigación, no obstante, se consideró pertinente su exposición como posible introducción a una nueva observación de la obra del cartaginés.

Posteriormente, Sosa Fuentes identifica a la obra en cuestión como uno de los estudios e investigaciones más importantes que se han escrito sobre el indigenismo en América Latina.⁵²⁷ De igual forma, menciona que la dialéctica de la conciencia indigenista utilizada por el filósofo en su obra debería ser entendida como una expresión socio-política que ha pasado por tres momentos históricos,⁵²⁸ sobre estos ya hemos ahondado a lo largo de la investigación, pero fuera de ello, observamos en Sosa Fuentes una nueva conceptualización del proceso indigenista estudiado por Villoro, esa es la riqueza de sus opiniones. Por último, el autor sobre este texto de identidad latinoamericana observa al indigenismo en México como un obstáculo

⁵²⁵ SOSA FUENTES, Samuel. "La identidad cultural latinoamericana en José Martí y Luis Villoro: Estado plural, autonomía y liberación en un mundo globalizado" (2010). p.49.

⁵²⁶ *Ibid.*

⁵²⁷ *Ibid.*, p.51.

⁵²⁸ *Ibid.*, p.52.

para el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas,⁵²⁹ pues gracias a éste se seguiría sometiendo al indígena como un objeto salvable de su propia situación.

Dicha afirmación podría ser la explicación de la renuncia que Villoro hizo al indigenismo, crítica que se encuentra desde su primera obra, en la que reconoce que el indigenismo es una corriente que está destinada a desaparecer, pues no sólo es su finalidad, sino es su función: alcanzar la libertad y la autonomía del indígena. El mismo cartaginés buscó la desaparición del indigenismo a través del impulso de las autonomías indígenas, así como con su participación dentro del movimiento zapatista en 1994. A estos argumentos se le puede sumar los comentarios realizados en el 2016 por Rosalba Aída Hernández Catillo, quien consideró a Luis Villoro como un adelantado de su época, pues, desde su perspectiva, realizó una antropología de la antropología.⁵³⁰

Esta autora además observó una transformación en el interés del filósofo, pues mientras que en un primer momento (1949) su preocupación no es el indígena, sino cómo se manifestaba en la conciencia mexicana,⁵³¹ en un segundo momento (1987), el interés cambia de foco al hacer una autocrítica y el interés se torna a la realidad indígena, dejando de lado el indigenismo como relevante.⁵³² A partir de ello, el indígena se convierte en lo que ya se ha dicho párrafos arriba: en un sujeto pleno, con tal reconocimiento Villoro se transforma en un posindigenista y defensor de la autonomía indígena.⁵³³ Es así que el cartaginés llega, según Hernández Castillo, a construir un rechazo crítico al indigenismo y a todas las políticas desarrollistas y aculturadoras que buscan salvar al indígena, a la vez que disfrazan nuevas formas de dominar.⁵³⁴

⁵²⁹ *Ibid.*

⁵³⁰ HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalba Aída. "En defensa de la pluralidad. El legado de Luis Villoro a las luchas de los pueblos indígenas" (2016), p.182.

⁵³¹ *Ibid.*

⁵³² *Ibid.*, p.183.

⁵³³ *Ibid.*

⁵³⁴ *Ibid.*

La autora concluye realizando un análisis del significado verdadero del reconocimiento de la autonomía de los pueblos indígenas y la pluralidad dentro del Estado mexicano, todo ello para llegar a replantear la relación del indígena y la sociedad mexicana, lo cual llevaría indudablemente a una transformación total.⁵³⁵ La filosofía de Villoro es entonces planteada como una lucha en muchos frentes, o en otras palabras: es un arma cargada de futuro, la cual es herramienta llena de gritos en el cielo que en la tierra se transforman en actos.⁵³⁶ La búsqueda del Estado plural fue llevada por el cartaginés hasta la lucha indígena del movimiento zapatista desarrollado en la última década del siglo XX.

En el 2015, la misma autora, Rosalba Aída Hernández, redactó un pequeño artículo para *La Jornada*, en éste se encargó de insistir en el error que se hace al denominar al filósofo como indigenista, pues por el contrario de serlo, ella lo considera como un acérrimo crítico de la corriente indigenista; esta idea está reforzada por la participación de Villoro con el EZLN, en donde se buscó la liberación del indígena al reconocerlo como sujeto, en cuyas manos estaba su propia suerte.⁵³⁷ A esto se le suma la prevención que hace la autora de denominar a Villoro como indigenista, pues, siguiendo la misma línea, eso traicionaría sus principios políticos y compromiso inquebrantable con las luchas indígenas del continente.⁵³⁸

Para complementar las ideas de los autores antes expuestos, se ha recurrido a un texto escrito por Walkira Torres, el cual fue escrito en el 2016 y que para finalidad de esta investigación complementa y concluye con excelencia el sentido de la filosofía de Villoro. Esta autora comienza su trabajo con una idea muy similar a la de Rosalba Hernández, pues expone también, que la desaparición del indigenismo será alcanzada cuando por fin se reconozcan las autonomías indígenas y se logre el Estado plural.⁵³⁹ Considera además que el análisis filosófico que Villoro lanzó sobre el indigenismo es una mirada crítica de la historia de México.

⁵³⁵ *Ibid.*, p.186.

⁵³⁶ *Ibid.*, p.188

⁵³⁷ HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalba Aída. "Luis Villoro y la autonomía indígena" (2015), p.1.

⁵³⁸ *Ibid.*

⁵³⁹ TORRES SOTO, Walkira. "El pensamiento filosófico de Luis Villoro y el movimiento político de Cherán ante las adversidades en el contexto mexicano", (2016), p.89.

Finalmente, asegura que la verdadera aplicación de la filosofía consistirá en incorporar la tradición filosófica mexicana al estudio de los movimientos indígenas, pues estos muestran alternativas para reflexionar y afrontar los retos del mundo contemporáneo,⁵⁴⁰ es decir, que desde la filosofía se lograrán evidenciar las prácticas del indigenismo, así como reconocer y fundamentar el derecho de autonomía de los pueblos indígenas para por fin incorporar ideas y valores mesoamericanos para analizar los problemas éticos políticos y ambientales.⁵⁴¹

Lo expuesto en este apartado supera en creces los objetivos de la presente investigación, sin embargo, al leer las opiniones de todos estos autores aquí expuestos, entre otros, y ver la recurrencia a llamar la atención de la participación de Luis Villoro Toranzo con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional y, sobre todo, la relación de este hecho con la obra a estudiar, se ha considerado necesario, por lo menos, exponerlo, tal vez como invitación a futuros análisis sobre la trayectoria intelectual de Villoro, o probablemente, también como un homenaje al cartaginés, pues a diferencia de muchos pensadores éste navegó entre una y otra teoría, entre una doctrina filosófica y otra, pero no abandonó el interés por la alteridad y la problemática indígena y su compromiso con la temática fue tal, que trascendió la teoría a la práctica.

3.3. De la práctica a la memoria

A partir del 5 de marzo del 2014, fecha en la que falleció Luis Villoro Torazo, comenzaron a surgir estudios, comentarios y homenajes realizados para rendir memoria al filósofo cartaginés, en este apartado únicamente mencionamos un texto que en sus líneas sintetiza el sentimiento que causó la muerte de Villoro. Somos conscientes de que el objetivo de la presente investigación no es en su totalidad el estudio del autor, pero la importancia que la obra tuvo en la formación filosófica del mismo, así como en su actuar de la mano con el EZLN, permite que en las próximas líneas se exponga un homenaje al autor de *Los grandes momentos del indigenismo en México*. Tal texto fue escrito por Juan Villoro, con miedo a que el texto pierda lo

⁵⁴⁰ *Ibid.*, p.96.

⁵⁴¹ *Ibid.*

que intenta transmitir se ha decidido respetar su estructura y únicamente presentarlo, tal cual lo escribió el hijo del cartaginés:

En algún momento los niños se preguntan a qué se dedican sus padres. Saber que el mío era filósofo no me llevó muy lejos. Pedí más datos y expliqué que estudiaba “el sentido de la vida”. Mis compañeros tenían padres con oficios comprensibles: un médico, un piloto, un vendedor de alfombras. Cuando les dije que el mío buscaba el sentido de la vida pensaron que se trataba de un vago que iba de cantina en cantina.

Nada más lejos de la realidad. El pensamiento sólo tiene días hábiles y los de mi padre estuvieron llenos de libros, seminarios, cátedras. Recuerdo una conferencia suya en un auditorio de la UAM-Iztapalapa. De pronto se fue la luz. Él acalló el rumor del público diciendo: “Afortunadamente, las palabras y las ideas son luminosas en sí mismas”, y continuó sin perder el hilo del discurso.

Muerto en miércoles de ceniza, Luis Villoro Toranzo nació en 1922, en Barcelona. Comenzó su trayectoria estudiando a los primeros defensores de los indios y la concluyó convertido en uno de sus principales interlocutores. En 2012 recibió en Morelia un homenaje de la comunidad purépecha en el que fue llamado “Tata” y donde una mujer le dijo: “Gracias a usted no me da vergüenza de ser india”. A través del movimiento zapatista y el diálogo con el subcomandante Marcos, pasó de la reflexión al terreno de la experiencia. Como en una parábola clásica, se convirtió en protagonista de su objeto de estudio.

Uno de los episodios más conmovedores del medio siglo mexicano fue la donación popular para pagar las indemnizaciones de la expropiación petrolera. El país entregaba collares, llaves y herramientas a cambio de un recurso natural. En esas jornadas, mi padre donó su máquina de escribir. Fue un gesto decisivo: no le bastaba interpretar el mundo; quería cambiarlo.

Viajó a Cuba, militó en las juventudes socialistas, estuvo en la creación del Partido Popular, colaboró en la revista *El Espectador* (insólito espacio de disidencia política), fue miembro de la Coalición de Maestros en el 68, fundó el Partido Mexicano de los Trabajadores. Alternó la lucha política con sus iniciativas culturales y académicas:

perteneció al Grupo Hiperión, inventó planes de estudio para la UAM, creó la revista Crítica y, como embajador ante la UNESCO, luchó porque las estatuas saqueadas al Partenón volvieran a Grecia.

Su cordialidad lo llevaba a tratar a los desconocidos como si los conociera. Discreto en las reuniones, disertaba sobre pedido acerca de cualquier tema. Nunca lo oímos decir una mentira, ofender a alguien o contar un chisme. Era un modelo de integridad, pero sabía divertirse. Le gustaban los Raleigh sin filtro, el chocolate, el vino, la loción Aqua Velva, el despegue de un avión (en el aire se sentía libre), el fútbol, las calles de París, la música clásica, algunas novelas y casi todas las mujeres.

El tiempo perfeccionó su rostro: parecía un Quijote pintado por Velázquez en pos de un molino de viento. Pasaba la mañana en cama, leyendo La Jornada y El País. Al saludarlo le preguntaba: “¿Qué posibilidades hay de cambiar el mundo?”. Él sonreía, pero contestaba en serio: encontraba a diario un motivo y un modo de cambiar la realidad. Cuando terminó mi acto de ingreso al Colegio Nacional, me senté a su lado y preguntó: “¿Qué planes tienes?”. Yo estaba aturdido: mi único plan era dormir. “¿No estás escribiendo nada? ¡Haz planes!”. Una vez más él ya estaba en el futuro.

“La filosofía es una preparación para la muerte”, escribió Montaigne. Mi padre enfrentó la suya con serenidad, acompañado del amor de Fernanda Navarro, rodeado de los búhos que coleccionó a lo largo de su vida, pendiente de sus cuatro hijos, esperando un nuevo escrito de Alfredo López Austin, Pablo González Casanova o Roger Bartra; una visita de mi madre, Memo Briseño o Margo Glantz.

No quería padecer la indignidad del dolor ni someterse a abusos médicos. Sin ayuda externa, deseaba irse en el momento justo. El miércoles era el cumpleaños de mi hermana Renata. Habló con ella, colgó el teléfono y cerró los ojos como quien cierra un libro. El maestro daba su última lección. Nos va a hacer mucha falta: estas atropelladas líneas ya son testimonio de su ausencia.

A veces fue acusado de “romántico” o “idealista”, como si pudiera haber exceso en esas virtudes. Su despedida fue la

confirmación de sus argumentos. Lo acompañaron estudiantes de muchas épocas, luchadores sociales, académicos, miembros de comunidades indígenas, cómplices de sus reiteradas utopías. Durante 91 años Luis Villoro cambió el mundo.⁵⁴²

4. CONCLUSIONES

A lo largo de la presente investigación se ha buscado responder la pregunta de investigación ¿Cuáles son los elementos teóricos que Luis Villoro utilizó para aplicar el tiempo histórico en su obra *Los grandes momentos del indigenismo en México?*, lo cual se ha basado en la afirmación de que el texto es considerado como una de las obras filosóficas más importantes que teoriza, conceptualiza y caracteriza al proceso histórico del indigenismo en México. Con base en dicho argumento se trabajó a lo largo de la investigación partiendo de una hipótesis en la que se consideraron cuatro puntos como los elementos teóricos y conceptuales para la utilización del tiempo histórico en el texto a analizar.

Se presentan tales puntos a modo de recapitulación y en reconocimiento de las ideas con las que inició el presente trabajo de titulación, las cuales permiten comparar y admitir los aciertos y las discrepancias entre la hipótesis inicial y los resultados encontrados a lo largo del presente trabajo de investigación. La razón principal por la que se abordó el texto de Villoro fue por la interrogante que buscaba el porqué de la importancia que se le ha dado a la obra dentro del gremio de los historiadores; y ella sólo podría responderse a través del análisis de los elementos teóricos y conceptuales de los que ya se ha discutido.

El primer punto considerado en la hipótesis destacó que la periodización realizada por el filósofo se caracterizó por ser bastante acertada y la importancia de ésta radica en la profundidad con la que el autor realizó la investigación, pues logró fraccionar el proceso indigenista hasta 1948, es decir, que, partiendo de un esfuerzo intelectual, Villoro logró identificar elementos que tuvieran relaciones y rupturas entre ellos para alcanzar dicha periodización.

⁵⁴² VILLORO, Juan. "Última lección" (2014).

En el segundo punto se identificó la selección que Villoro realizó de dos a tres autores en cada uno de sus momentos y su utilización como representantes de una ideología, pensamiento, sociedad y política. En tercer lugar, se consideró la utilización de conceptos como indigenismo, indígena, conciencia mexicana, conciencia histórica, conciencia indigenista, conquista, misionero, humanismo, entre otros muchos, pues Villoro logró crear una nueva perspectiva hacia las concepciones y realidades conocidas antes de consultar y analizar esta obra.

Finalmente, como cuarto elemento, se creyó que la más grande aportación teórica y conceptual fue la concientización que consiguió ofrecer a los estudiosos indigenistas, marxistas, positivistas, políticos, especialistas, entre otros. Con esta última aportación se hace referencia a la crítica que el autor realizó, pues cuestiona profundamente al “no indígena” y lo invita a conocer una nueva forma de liberación del indígena,⁵⁴³ incluso liberándolo del mismo indigenismo.

Los cuatro elementos están de manera superficial ligados a lo que a lo largo de la investigación se trabajó y se descubrió, es decir que la primera lectura de la obra, a partir de la cual se redactó la hipótesis inicial, fue una interpretación rápida, lo que evidencia que leer a Luis Villoro en ésta, su primera obra filosófica, permite comprenderlo de manera sencilla y directa; sin embargo, profundizar y encontrar los elementos teóricos fue posible a través de la releída permanente de la obra, así como la de otros autores, con esto se confirma la idea de que un análisis historiográfico consta en aprender a leer al autor, desde su perspectiva y su contexto histórico, hasta sus pensamientos más profundos expuestos en sus escritos.

El primer objetivo de la investigación buscó reconstruir la formación intelectual del autor y relacionarla con la producción de su texto y la utilización de elementos teóricos y el tiempo histórico, se considera que éste fue resuelto con éxito. Gracias al primer capítulo de la presente investigación se concluyó que el proceso personal e intelectual que un pensador recorre antes de escribir una oración fundamentada y pensada se ve reflejado en las primeras palabras que la pluma de

⁵⁴³ Hernández Castillo, Aída. *Op.cit.* (2015).

éste plasma, pues sin dicho camino esas frases no habrían sido meditadas y por consecuencia serían ideas jamás expresadas.

De tal suerte que, el transcurso por las aulas, los libros, los maestros, los compañeros y las instituciones, así como la suma de las experiencias personales influyen de manera directa, unas más y otras menos, sobre la interpretación que los intelectuales hacen de su objeto de estudio. En el caso de Luis Villoro Toranzo, el peso de su pasado y de su formación intelectual se manifestó en la elección de las temáticas a estudiar y en la manera de abordarlas y expresarlas. Así, reconocer su recorrido intelectual se convirtió en una herramienta que alumbró los próximos pasos que siguió este análisis historiográfico, pues sin los datos y las experiencias que se describieron y destacaron sería difícil comprender no sólo la función del texto a estudiar, sino los elementos teóricos que a éste componen.

El segundo propósito constó en analizar los elementos teóricos utilizados por Villoro para periodizar el proceso histórico seleccionado a partir de la utilización del tiempo histórico. Se considera que éste fue logrado con satisfacción, pues además de identificar los elementos teóricos que permitieron a Villoro utilizar el tiempo histórico y con ello periodizar la historia del indigenismo, se consiguió identificar al autor como un hombre con historicidad y, por consiguiente, a su obra como un trabajo multidisciplinario entre la Filosofía y la Historia.

Entonces, pues los elementos teóricos y conceptuales pueden resumirse en los siguientes puntos: a) La motivación personal de Villoro se encuentra en su temprana juventud y en su historia de vida, y la motivación intelectual se localiza en el paso del cartaginés por el Grupo Hiperión; b) La periodización realizada por el filósofo es caracterizada como abstracta, ya que se realizó a partir de un análisis del proceso histórico en conciencia de los autores; c) El autor identifica las rupturas basadas en las contradicciones ideológicas y no en la continuidad, es decir que identificó la aceleración y el cambio como los hitos de la historia indigenista; d) La manera en la que el autor identifica la Historia y las proyecciones futuras que nacen a partir del presente y se resuelven con el estudio del pasado, permite comprender la utilización del tiempo histórico; y, finalmente, e) La propia historicidad del autor

fue una clave en los elementos teóricos, pues gracias a la conciencia propia del sujeto respecto a su posición dentro del proceso histórico es que logró periodizar y comprender el desarrollo indigenista.

Por último, el tercer objetivo de la presente investigación consistió en conocer las diferentes opiniones intelectuales registradas en los comentarios y recepciones que fueron escritos después de la publicación de la obra en 1949, este último punto fue resuelto con éxito, pues a lo largo del último capítulo de esta tesis, se expusieron las principales opiniones positivas y negativas que se hicieron al trabajo de Villoro Toranzo, lo cual permitió la observación de distintos puntos de vista, así como la comprensión de la figura del autor como uno de los intelectuales más importantes del siglo XX, fue por ello, que se decidió al final recordar el homenaje que su hijo Juan Villoro redactó para el cartaginés el día de su muerte.

A partir de lo antes expuesto, se considera que el objetivo general, que proponía asociar la formación intelectual de Luis Villoro con la utilización del tiempo histórico en su obra, en el contexto de su recepción por la comunidad académica mexicana, fue logrado con satisfacción y después de cinco semestres de constante lectura, análisis, reflexión y escritura se ha conseguido comprender la importancia de los estudios historiográficos, pues es gracias a su metodología que se permite seleccionar un texto como un objeto de estudio, además de comprender el contexto histórico y social de su redacción y a través de ello resolver sea cual sea la pregunta de investigación, siendo conscientes en todo momento de nuestras propias motivaciones personales e intelectuales.

Es importante recordar que el análisis historiográfico es sólo una parte de la inmensa gama que ofrece la ciencia histórica, la cual permite conocer y abordar la cultura humana en sus distintas etapas de desarrollo, esto a través de diferentes metodologías, escuelas, enfoques y perspectivas y, además, ofrece una posibilidad de comprender al propio ser, pues es a partir de la contemplación, la observación y la reflexión del presente que podemos observar al pasado como un enigma, que modifica y sorprende nuestras mentes con las incontables respuestas que tiene para ofrecer.

Es tarea de la misma Historia cuestionarse y discutir la verdadera importancia de la ciencia histórica y la necesidad de su enseñanza y de su utilización para la resolución de los problemas de la presente sociedad. Este trabajo de titulación es sólo una pequeña parte del indescriptible enriquecimiento que la Historia tiene por ofrecer y me gustaría finalizarlo reconociendo la ardua labor y el inmenso compromiso que quienes se dedican a ésta tienen con la sociedad actual, pues son ellos quienes reconocen en esta ciencia llamada Historia una de las posibilidades que tenemos para encontrar mundos inimaginados que nos permitan pensar que el mundo puede ser diferente.

5. Bibliografía:

- Berenzon, Boris. 1996. "Entrevista a Luis Villoro" en *Filosofía y Letras. Boletín*. no.10, agosto - septiembre. Ciudad de México: UNAM.
- Bulnes, Francisco. 1899. *El porvenir de las naciones hispanoamericanas ante las conquistas recientes de Europa y los Estados Unidos*. México: Imprenta de Mariano Nava.
- Carrasco Rivera, Miguel Ángel. 2012. "La institucionalización de la Historia en México. Entre el cientificismo y el historicismo" en *Cuadernos de trabajo, avances de investigación*. Puebla: Universidad Benemérita de Puebla.
- Cazés, Daniel. 1966. "Indigenismo en México: pasado y presente" en *Historia y Sociedad*, núm.5, pp. 66-84.
- Clavijero, Francisco Javier. 1945. *Historia Antigua de México*. México: Porrúa.
- Codazzi Leticia Beatriz. 2007. "La naturaleza histórica del tiempo" en *Revista Nordeste*. Época número 27. UNNE: Argentina
- Collazo Odriozola, Jaime. 2012. *Las nociones de estructura y coyuntura*. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Cortes, Hernán. S.f. *Cartas de relación de la conquista de América*. Nueva España, México.
- Cristeche, Mauro. 2013. "¿Hacia la *falsa conciencia* o hacia la *conciencia de clase*? Apuntes en torno a la ideología en la obra de Marx" en *Crítica Jurídica*. Núm. 35, Ciudad de México: UNAM. p.p.81-102.
- De Mier, Fray Servando Teresa. 1875. *Cartas del Dr. Fray Servando Teresa de Mier al cronista de indias Doctor Dn. Juan Bautista Muñoz*. México.
- De Mier, Fray Servando Teresa. 1922. *Historia de la revolución de Nueva España, antiguamente Anáhuac*, 2da edición. Tomo II, Ciudad de México: Cámara de diputados.
- De Sahagún, Fray Bernardino de. 1946. *Historia general de las cosas de Nueva España*, Nueva España, México.
- Echánove Trujillo, Carlos. 1948. *Sociología mexicana*. México: Cultura.
- Fernández, Justino. 1970. "Los cursos del Doctor José Gaos" en *Revista de la Universidad de México. José Gaos y la Cultura mexicana*. vol. XXVI, n°9, mayo. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gamio, Manuel. 1916. *Forjando patria*. México: Porrúa.

- Gaos, José. 1974. "Notas sobre la historiografía" en *La teoría de la historia en México (1940-1973)*. México: Secretaría de Educación Pública.
- García, Elvira. 2014. "¡No quiero que me recuerden! Luis Villoro" en *Este País. Cultura*. Ciudad de México: Este País.
- Gómez Martínez, José Luis. 1987. "La presencia de Ortega y Gasset en el pensamiento mexicano" en *Nueva Historia de Filología Hispánica*. Vol. 35. Núm. 1. Ciudad de México: Colegio de México.
- Hernández Castillo, Rosalba Aída. 2016. "En defensa de la pluralidad. El legado de Luis Villoro a las luchas de los pueblos indígenas" en *Desacatos*, núm. 51. Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Hernández Castillo, Rosalba Aída. 15 de marzo 2015. "Luis Villoro y la autonomía indígena", recuperado de <https://www.jornada.com.mx/2015/03/14/opinion/014a1pol>
- Hayden, Doris. 1989. "Tezcatlipoca en el mundo náhuatl" en *Estudios de Cultura Náhuatl*. Núm.19. Ciudad de México: Universidad Autónoma de México.
- Hurtado, Guillermo. 2008. "Retratos de Luis Villoro" en *Revista de la Universidad de México*. México. Último acceso: 28 de noviembre del 2017. <http://www.revistadelauniversidad.unam.mx/49/hurtado/49hurtado.html>.
- Hurtado, Guillermo. 2006. "El Hiperión y su tiempo" en *El Hiperión*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Illades, Carlos. 2018. *El marxismo en México. Una historia intelectual*. Ciudad de México: Taurus Pensamiento.
- La Redacción. 2019. *Cerrada hace 28 años, la institución jesuita formó a destacados personajes de la vida pública del país - Proceso*. Disponible en: <https://www.proceso.com.mx/181099/cerrada-hace-28-anos-la-institucion-jesuita-formo-a-destacados-personajes-de-la-vida-publica-del-pais>.
- Lameiras, José. 1980. "Crítica de Libros" en *Relaciones. Estudio de Historia y Sociedad*. Núm. 2. Michoacán: COLMICH.
- Lira González, Andrés. 1970. "José Gaos y los historiadores" en *Revista de la Universidad de México. José Gaos y la Cultura mexicana*. vol. XXVI, nº9, mayo. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- Martínez González, Diego Armando. 2016. *El indigenismo en la obra de Luis Villoro*. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Matarollo, Livio. 2012. *Del espíritu mexicano escindido al Estado Plural: Un recorrido por la obra de Luis Villoro*. La Plata, Argentina. VII Jornada de Sociología de la UNLP. Último acceso el día 22 de mayo del 2018. http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.2079/ev.2079.pdf
- Molina Enríquez, Andrés. 1909. *Los grandes problemas nacionales*. México: Imprenta de A. Carranza e Hijos.
- Onofre Ortega, Oscar. 2012. "Mexicanidad y existencialismo. Apuntes sobre el Grupo Hiperión (1948-1952)" en *Cuadernos de trabajo, avances de investigación*. Puebla: Universidad Benemérita de Puebla.
- Orozco y Berra, Manuel. 1880. *Historia antigua de la conquista de México*. Tomo I. México: Tip. de Gonzalo A. Esteva.
- Ortega y Gasset. 1964. *Meditaciones del Quijote. Ideas sobre la novela*. Madrid: CATEDRA.
- Ortega y Gasset. 1923. *El tema de nuestro tiempo*. Madrid: TECNOS
- Pardo Urías. Rómulo. (S.f.) "Análisis historiográfico del apartado "tercer momento. Lo indígena manifestado por la acción" y "conclusión" del libro Los grandes momentos del indigenismo en México de Luis Villoro". *Weblog Romulaizer Pardo México Códice Digital*. <https://romulaizerpardo.com/tiempos-escritos/apuntes-en-historiografia/2-5-analisis-historiografico-del-apartado-tercer-momento-lo-indigena-manifestado-por-la-accion-y-el-amor-y-conclusion-del-libro-los-grandes-momentos-del-indigenism/>
- Palti Elías. 2001. "introducción" en *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Barcelona: Paidós.
- Pimentel, Francisco. 1864. *Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios para remediarla*. México: Impr. de Andrade y Escalante.
- Ramírez Cobián, Mario. 2007. "Estadios de la otredad en la reflexión filosófica de Luis Villoro" en *Diánoia*. Vol. LII. Núm. 58. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ramírez Cobián, Mario Teodoro. 2008. "México en el alma de Luis Villoro. La razón razonable, alternativa a la violencia ideológica" en *Relaciones. Estudios*

de *Historia y sociedad*. Zamora, Michoacán. Vol. XXIX. Núm. 115: El Colegio de Michoacán.

- Ramírez Cobián, Mario Teodoro. 2014. "Luis Villoro Toranzo (1922- 2014)" en *Enciclopedia de la filosofía mexicana. Siglo XX*.
- Ramírez Cobián, Mario Teodoro. 2018. "La alteridad indígena: motivo y razón de la filosofía de Luis Villoro" en *Eidos*. Núm. 28. Colombia: Fundación Universidad del Norte.
- Ramírez Cobián, Mario Teodoro. 2019. "Fenomenología ampliada. Merleau-Ponty y Villoro" en *Humanistas*. Vol. I. Núm. 46. Nuevo León: Universidad Autónoma de Nuevo León: Anuario del Centro de Estudios Humanísticos.
- Saladino García, Alberto. 2016. *Indigenismo y marxismo en América Latina*. Ciudad de México: UNAM.
- Santiago, Teresa. 2015. "La idea de Historia en Luis Villoro" en *Signos filosóficos*. Ciudad de México. Vol. XVII, Núm. 34: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa.
- Santos Ruiz, Ana Elisa. 2012. *Los hijos de los dioses. El Grupo Filosófico Hiperión y el Estado mexicano. Una aproximación a las construcciones identitarias y al nacionalismo posrevolucionario de mediados del siglo XX*. Tesis de maestría. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sosa Fuentes, Samuel. 2010 "La identidad cultural latinoamericana en José Martí y Luis Villoro: Estado plural, autonomía y liberación en un mundo globalizado", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. LII, Núm. 208. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Torres Soto, Walkira. 2016. "El pensamiento filosófico de Luis Villoro y el movimiento político de Cherán ante las adversidades en el contexto mexicano" en *Euphyía*. Vol.10. Núm. 19. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- Trejo Estrada, Evelia. 2017. "José Gaos. Un hombre entre la historia y el método" en *Historia y método en el siglo XX*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México. pp.129-146.
- Valencia, Guadalupe. 2007. *Entre cronos y Kairós*. Ciudad de México: Universidad Autónoma de México.

- Valerio Pie, Aurelia. 2014. "Diálogos entre Filosofía e Historia: Luis Villoro, 1922-2014" en *Historia de México*. Ciudad de México. Vol. LXIV,2: Universidad Nacional Autónoma de México. pp.713- 735.
- Vargas Lozano, Gabriel. 2004. *La contribución Filosófica de Luis Villoro Toranzo*. México.
- Vargas Lozano, Gabriel. 2010. "El Ateneo de la Juventud y la Revolución Mexicana" en *Literatura mexicana*. Vol. 21, núm. 2. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Vargas Lozano, Gabriel. 2014. "In Memoriam" en *Enciclopedia de la Filosofía Mexicana. Siglo XX*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Vasconcelos Calderón, José. 1925. *La raza cósmica: Misión de la raza iberoamericana. Notas de viajes a la América del sur*. Madrid: Agencia Mundial de librería.
- Villoro, Juan. 2010. "Mi padre el Cartaginés" en *Orsai*. México. Último acceso:27 de noviembre del 2017. http://editorialorsai.com/revista/post/n1_villoro.
- Villoro, Juan. 2014. "Última lección" en *Perseo*. Núm.14. Ciudad de México: UNAM.
- Villoro, Luis. 1950. *Los grandes momentos del indigenismo en México*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Villoro, Luis.1960. "La tarea del historiador desde la perspectiva mexicana" en *Historia Mexicana*. Vol. 9, núm.3. Ciudad de México: Colegio de México. pp. 329-339
- Villoro, Luis. 1980. "El sentido de la Historia" en *Historia ¿Para qué?* Ciudad de México: Siglo XXI editores: Siglo XXI editores de Argentina.
- Villoro, Luis. 1993. "Luis Villoro" en *Egohistorias. El amor a Clío*. Ciudad de México: Centro de estudios mexicanos y centroamericanos. pp.189-201
- Villoro, Luis 2000. ¿El fin del indigenismo? en *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México, 1996-1997*. Tomo 1, pp. 35-37. México: Instituto Nacional Indigenista-Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.
- Villoro, Luis. 2007. "El concepto de ideología y otros ensayos" 2ª ed. México: Fondo de Cultura Económica.

- Villoro, Luis. 2012. "Trabajo de Luis Villoro sobre la vocación filosófica" en *Filosofía y vocación. Seminario de filosofía moderna de José Gaos*. Ciudad de México: Fondo de Cultura económica.
- S.a. 1945. "Los libros fundamentales de nuestra época" en *Revista Occidente*. Madrid: Revista de Occidente.
- S.a. 2012. "José Gaos. Semblanza" en Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM: México. Último acceso: 30 de septiembre del 2019. <http://www.filosoficas.unam.mx/~gaos/vida-obra.php>.
- Yáñez, Agustín. 1939. *Crónicas de la conquista*. México: UNAM.
- Zea, Leopoldo. 1949. *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*. El colegio de México: Ciudad de México.

