

MEMORIAS DEL SEMINARIO DE
HISTORIOGRAFÍA DE XALAPA

“Repensar la Conquista”

ÍNDICE GENERAL

Índice General	2
Introducción general	7
LIBRO I	
Introducción al Libro I	11
Pensar frente a la página blanca, monólogo filosófico. Preguntas sobre la conquista. Marcelino Arias Sandi	19
Crítica genealógica a la idea de los pueblos originarios de México Miriam Hernández Reyna	33
La conquista de México no ocurrió Guy Rozat Dupeyron	53
Historia de un desencuentro: narrativa épica de la Conquista Adriana Gómez Aiza	79
Indios etnicizados o mestizos desindianizados. La “mexicanidad” como herencia de la Conquista Sergio Sánchez Vázquez	94
Inventar el pasado, evocar lo ausente: la imagen de la Conquista en el cine histórico mexicano Alejandra Jablonska	116
LIBRO II	
Introducción al Libro II	138
¡Otra vez los presagios! O Los presagios como pieza fundamental del discurso de la impotencia indígena en el relato de la conquista de México Guy Rozat Dupeyron	147

La Malinche, amor y traición en el México del siglo XIX Fernanda Núñez Becerra	190
El relato del primer encuentro Motecuhzoma-Cortés, verdad teológica y verdad histórica Guy Rozat Dupeyron	205
Con otros ojos, la Conquista en México y en el Brasil Rosa María Spinoso Arcocha	228
Mitologías de la Conquista, el caso del Popol Vuh Guy Rozat Dupeyron	238
La conquista y el argumento del origen en el interculturalismo Miriam Hernández Reyna	260
El crepúsculo de los dioses mexicas o la Conquista espiritual Miguel Ángel Segundo Guzmán	275
Regresar a Gómara, invitación a re-visitarse la obra de un cronista maldito Guy Rozat Dupeyron	287
Libro III	
Introducción al Libro III	309
Forzar los textos. La filosofía Náhuatl de León Portilla Marcelino Arias Sandi	318
Del primer contacto entre españoles e indios en Yucatán a la Conquista de México. Una propuesta historiográfica Iván Vallado Fajardo	334
Interculturalismo entre la memoria y la historia Miriam Hernández Reyna	353
La cruzada de Hernán Cortés en tierra mexicana: repertorio de los símbolos medievales Béatrice Maroudaye	370

Arqueología de la guerra en occidente: el ideal heroico y cívico Miguel Ángel Segundo Guzmán	385
Cortés y el poder americano Guy Rozat Dupeyron	398
Las perspectivas de Alva Ixtlixóchitl sobre la Conquista Pablo García Loaeza	414
Repensando la conquista espiritual: La influencia luliana en la Relación de Michoacán por medio de los exempla. Rodolfo Fernández	430
Entre el mito y la realidad. Una versión de indios colaboradores de los españoles durante la Conquista a través del mapa de Cuautlancingo Norma Angélica Castillo Palma	439
Libro IV	
Introducción al Libro IV	461
Las memorias políticas sobre los pueblos indígenas de México: la ancestralidad presentista Miriam Hernández Reyna	470
La ontología del indio miserable: revisiones historiográficas desde la Independencia hacia la Conquista de México Magdalena Díaz Hernández	483
La segunda carta de relación y entrega del reino: los paradigmas del vencido Miguel Ángel Segundo Guzmán	498
La Relación de Ameca y la ocupación Chichimeca al sur de la frontera agrícola de Nueva Galicia en el siglo XVI Rodolfo Fernández y Diana Carrano	514
Historia de Welinna. Una novela del siglo XIX sobre la Conquista de Yucatán Iván Vallado Fajardo	538

El pagano en la visión del indio americano María Alba Pastor Llana	548
Colón, el descubrimiento de las Indias y la invención de sus indios Yuri Alejandra Cárdenas Moreno	565
Libro V	
Introducción al Libro V	575
Cuando la historia de la traducción sirve para revisar la historia Gertrudis Payás	585
Historia y ficción. La escritura de la Historia General y Natural de las Indias de Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés (1478-1557) Alexandre Coello de la Rosa	605
La matanza de Cholula Iván Vallado Fajardo	621
Construcciones y representaciones del conquistador del siglo XVI o algunas formas de ver Tenochtitlán Beatrice Maroudaye	639
Prodigios y profecías en los primeros relatos de la toma de Jerusalén durante la primera cruzada. Guy Rozat Dupeyron	660
In the Shadow of Cortes: from Veracruz to México City Kathleen Ann Myers	713
Entre Medea y la Llorona: la Malinche y el discurso de la traición en la Historia de la Conquista Rosa María Spinoso Arcocha	726
Libro VI	
Introducción al Libro VI	743

El problema de los orígenes americanos. La entrada del tiempo americano en el mito teológico-occidental Yuri Alejandra Cárdenas Moreno	753
Tradiciones y horizontes de la Conquista: diversidad de sentidos Marcelino Arias Sandi	765
Interculturalismo e historiografía: dos campos alejados Miriam Hernández Reyna	777
Religión, violencia y memoria: algunos apuntes para repensar la conquista espiritual de México Pablo García Loaeza	796
Conquista y reinterpretación de las tradiciones vencidas Miguel Ángel Segundo Guzmán	808
La Matanza de Cholula: Re-escrituras I Iván Vallado Fajardo	825
Superioridad de la cruz sobre los ídolos en el Coloquio de los Doce, Conquista e identidad nacional Guy Rozat Dupeyron	846

Introducción General

Lo que el lector tiene frente a sus ojos, es una selección de los trabajos presentados en un seminario organizado desde hace varios años por la Universidad Veracruzana y el INAH-Veracruz. Cuando invitamos a alumnos e investigadores a “Repensar la Conquista de México” en el Primer Seminario de Historiografía de Xalapa, no fue ninguna invitación inocente o producto de alguna ocurrencia repentina de los organizadores. Detrás de una invitación de ese tipo, estaba la intención académica no sólo de revisitar una vez más ese momento histórico y proponer de él una nueva versión, sino de reflexionar sobre las bases mismas del relato de la historia nacional. Tal utopía no podía realizarse sin un llamado a la comunidad académica, que permitiría conjuntar esfuerzos para lograr, en esa tarea común, empezar a “deconstruir” un conjunto de relatos compartidos tanto en México como en la cultura mundial, sobre la conquista de México.

Si como organizador de este Primer Seminario, propuse una vez más reexaminar ese relato general bien conocido, es porque me parecía dotado de un ambiguo y maléfico poder historiográfico¹. Y si pretendí empezar a sacudir algunas certezas historiográficas, es evidente que esa invitación no podía ser estrictamente académica sino, por los resultados esperados, se inscribía en una reflexión general eminentemente política².

Si la construcción de un relato de historia nacional en el siglo XIX y la primera mitad del XX fue una tarea fundamental para la construcción nacional, hoy, muchos miembros de este seminario estamos convencidos de que para que los procesos de cambios acelerados ocurridos desde

¹ Federico Navarrete Linares, por ejemplo, en *La Conquista de México* (Conaculta, 2000, p.2), reconoce la ambigüedad de pensar el momento Conquista diciendo: “Vemos a la Conquista como motivo de vergüenza, la consideramos un episodio lamentable de nuestra historia, el principio de nuestra opresión y nuestros sufrimientos: los mexicanos modernos nos sentimos los descendientes de los derrotados, los indios, y no de los vencedores, los españoles. Para nosotros la conquista es un espejo en el cuál no nos gusta contemplarnos”.

² En ese entonces, lo que se llamó la transición democrática y el fin del monopolio del poder del partido estado priísta, abrían aparentemente muchas perspectivas de repensar la nación mexicana, y se podía pensar que con ese trabajo colectivo se podría ayudar a generar elementos identitarios en acuerdo con lo que parecían ser las necesidades del momento para consolidar la renovación democrática. Hoy es evidente que ese optimismo era bastante ingenuo, la actual delicuescencia de la presencia estatal en ciertas regiones del país nos convence de que ese esfuerzo sigue estando hoy, no solamente vigente, sino que es imprescindible.

hace 30 años en México, no nos lleven rápidamente a situaciones aún más caóticas, se necesita con urgencia - y México se lo merece - un nuevo relato histórico nacional encargado de sostener la construcción de nuevas identidades nacionales liberadoras.

Por lo tanto, con la difusión de estos trabajos, no se intenta esbozar, ni tantito, un nuevo relato “más verdadero”, o establecer una nueva doxa sobre ese magno evento, sino abrir una reflexión historiográfica sobre lo que consideramos un bloqueo historiográfico, que afecta drásticamente a la reescritura de ese posible nuevo relato nacional.

Por otra parte, debemos informar al lector que no se trata aquí de visualizar y analizar simples insuficiencias metodológicas o documentales, que armados de un nuevo espíritu crítico podríamos remediar y enmendar, como tampoco de recuperar partes, actores o acciones olvidadas de esa Conquista, como lo pretenden algunos investigadores. No se trata de parchar, remozar o pintar con nuevos colores más atractivos un edificio discursivo añejo y familiar pero totalmente anacrónico, sino que se intenta inaugurar el movimiento de un pensar global sobre la naturaleza del relato que hace de la Conquista un parte-aguas en el Mito Nacional. Incluso más que un punto de origen, nos parece que el relato de la Conquista, como ruptura y punto de partida, entendido de manera global, determinó durante siglos y negó de manera drástica las posibilidades de decir con un mínimo de coherencia el antes y el después de ese magno evento, así como bloquea aún en la actualidad la posibilidad de desarrollar nuevos relatos más amplios sobre el antiguo mundo americano.

También creemos que esa construcción del relato Conquista, impidiendo la posibilidad de conocer ese antes, desfigurándolo, tuvo un profundo impacto sobre la posibilidad de contar lo que ocurrió en lo profundo del tejido social durante siglos en las tierras hoy mexicanas. Es decir, que las ambigüedades del relato de ese punto cero de la historiografía nacional, desde nuestro punto de vista, no sólo impidieron escribir relatos un tanto transparentes sobre el mundo que se estaba desbaratando, el antiguo mundo americano, ¡oh! ¡cuán complejo y variado!, sino que indujeron ambiguos relatos sobre lo que se estaba construyendo en el periodo colonial.

No se trata entonces solo de repensar el momento Conquista, sino más bien de pensar el “efecto Conquista” porque nos parece evidente que ese intento de “repensar la Conquista”

debería abrir futuros senderos tanto para la historia antigua americana como para la historia colonial. Sin olvidar que si somos consecuentes con la idea de que “la historia se hace en el presente”, tendrá forzosamente importantes efectos sobre la identidad y memoria colectiva de los mexicanos de hoy.

En fin para concluir, el autor de esta introducción es consciente de que algunas contribuciones a esta gran recopilación de los trabajos presentados en los diferentes seminarios tienen fallas de estilo, o no presentan un mismo modelo de exposición, esto se puede explicar en parte porque el núcleo de los participantes vienen de horizontes y prácticas académicas distintas y han tenido formaciones singulares y diversas. Y en cierta medida, hemos considerado importante conservar las marcas de estas diversidades, ya que jamás hemos querido construir un intento de nuevo pensamiento único. Esperemos que los lectores atentos sepan ir más allá de algunas fallas estilísticas y concentrarse en lo que se intenta decir. También es probable que ese mismo lector se de cuenta de que hay diferentes puntos de vista sobre cuestiones cercanas, pero también que a lo largo de las participaciones en el seminario, sus miembros fueron acercándose entre sí a través del intercambio de ideas y textos.

LIBRO I

INTRODUCCIÓN AL LIBRO I

En este primer volumen hemos incluido algunos textos provenientes de los dos primeros seminarios realizados en Xalapa. Estos textos no representan la totalidad de las ponencias presentadas en esos eventos, ya que muchos investigadores no mandaron su ponencia porque no tenían la certeza de que sería publicada, o porque decidieron publicarlas por su parte, amén de los que decidieron guardarlas en su cajón para ulteriores ajustes que a lo mejor jamás llegaron a efectuarse.

En fin, también tuvimos que hacer un mínimo de selección porque algunos textos no se adaptaban para nada a los objetivos declarados del seminario.

En *Pensar frente a la página blanca, monólogo filosófico. Preguntas sobre la conquista*, Marcelino Arias Sandi intenta lo que llamó, una especie de monólogo filosófico sobre desde dónde y qué puede significar hoy Repensar la Conquista.

Armado del método hermenéutico, intenta paso a paso orientarnos en la diversidad de sentidos que puede generar el pensar términos como Conquista y México. Partiendo de la utilización histórica, a veces ambigua, de la palabra México, muestra por ejemplo, que muchas veces su utilización abusiva designa también un espacio político que se llamó la Nueva España, pero ese desliz finalmente no es inocente porque autoriza esa continuidad y permanencia de México casi de manera inmediata, legitima la posibilidad de esa plegaria tradicional en México, “nos conquistaron”. A la vez fundamento y demostración de esa continuidad de “La existencia incuestionable de un México al que le ocurren gracias y desgracias”, y que tiene como consecuencia en ese México inmanente, que el conjunto de los mexicanos se vuelve “un pueblo sin tiempo ni mundo”.

Arias Sandi constata que desde el punto de vista de la historia, reintroducir un corte y proclamar que Nueva España no pertenecía a México, es necesario para que se vuelva significativo plenamente la idea de “Repensar la Conquista”.

Intentando pensar el objeto intelectual “Conquista”, es llevado a preguntarse por qué en México se sigue intentando “explicar el proceso de surgimiento de una nueva nación como lo es

México a partir de conceptos como Conquista y Colonización”. No queremos aquí repetir el contenido del artículo de este distinguido y fiel miembro del seminario, pero sí, para terminar, señalar que el método llevado en México para pensar la Conquista, conlleva a una homogeneización metodológica y discursiva que el concepto de Conquista impone forzosamente a los conquistados, un “todos son indios”, y terminar recordando lo que significa la figura del Conquistador que vino y se fue 300 años después, y que casi no pertenece a lo que algunos consideran como “nuestra” historia. De ahí considera el autor la identificación ambigua del mexicano con su historia, “una historia que nos dejó sin historia”.

En el ensayo siguiente, intitulado Crítica genealógica a la idea de los pueblos originarios de México, Miriam Hernández Reyna, se pregunta sobre el interés para nuestro seminario en reflexionar sobre los debates en curso en el multiculturalismo y el interculturalismo en México. Empieza por señalarnos que tras esas polémicas ha aparecido el concepto ambiguo de “Pueblos originarios” para designar a las comunidades indígenas de México. En la dinámica filosófica intelectual que es la suya, vuelve a visitar las ambigüedades de todos los vocablos que se han utilizado para nombrar a los habitantes de México. Después, para nuestro placer e instrucción, empieza la revisión de algunas obras centrales de esa corriente de investigación, como la de León Olivé y José Del Val, intentando esclarecer algunas ambigüedades provenientes de los análisis de estos autores.

Como la autora considera que el concepto de pueblos originarios es más bien inoperante, intenta demostrar el bien fundado de su opinión. Apoyándose en Nietzsche revisitado por Michel Foucault, intenta mostrar “la inconsistencia histórica de la referencia a los pueblos originarios en los debates multi e interculturales”.

Y por otra parte, analizando la representación y el uso del pasado en los pueblos americanos precortesianos, intenta recuperar la variabilidad histórico-cultural de las posibilidades del registro histórico, apoyándose en Enrique Florescano, que considera que “las nuevas historias y tradiciones generaban en su paso memorias colectivas distintas”, concluyendo sobre la

imposibilidad de que existiese “una memoria ancestral que un linaje de pueblos mesoamericanos haya conservado y heredado a los pueblos indígenas contemporáneos”.

En el texto intitulado La Conquista de México no ocurrió, Guy Rozat presenta una serie de análisis sobre las dificultades de dar cuenta de la Conquista desde la constitución del relato nacional. En cierta medida, se podría decir que el autor intenta dibujar y presentar el espacio de investigación que se pretendió realizar cuando se impulsó el seminario de “Repensar la Conquista”.

El autor parte de esa constatación general de que el relato de la Conquista parecería ser perfectamente conocido, todos los actores en su lugar, y el desenlace bien sabido por todos. Nos propone ir más allá de la indignación moral actual sobre los crímenes hispanos, y rechazando todo pathos, intenta ver cómo se construyeron las diversas tradiciones interpretativas que dan cuenta de ese momento fundacional.

Antes de empezar su demostración, recuerda que la Conquista de México no pertenece sólo a los mexicanos, sino a todos los habitantes del planeta, desde el momento en que empezó a considerarse como uno de los momentos fundadores de la modernidad. Es por eso que se escriben más “historias de la Conquista de México” fuera, que en México mismo.

La primera pregunta que le surge en su investigación es, cómo construir un relato de la Conquista desde y para México, ya que los textos “fuentes” han sido escritos por españoles y para españoles. Es por eso que intentará construir una historia postcolonial y postnacional.

“La principal dificultad y ambigüedad de un proyecto de Repensar hoy la Conquista de y desde México, podía provenir de que en este país no hubo, sino hasta fechas muy recientes, intentos de construir un pensar historiográfico radical, y menos aún sobre ese periodo fundamental de la Conquista”. Como muchas de las ponencias de los dos primeros seminarios lo han mostrado, es evidente que el espejismo de la identidad mestiza impedía pensar ese encuentro porque se necesitaba reinterpretar el pasado y existencia de los vencidos.

El autor se dedica en adelante a analizar las ambigüedades de las dos grandes tradiciones de escritura de la Conquista dominantes en México, la de Miguel León-Portilla reinando desde la UNAM y la del Colegio de México, expresada en la Historia General de México, que se ha vuelto la Vulgata nacional.

Después de analizar estas producciones de Conquista, nos invita a reflexionar sobre la desaparición, en las últimas ediciones de esa Historia General, del relato de la Conquista, lo que le proporciona el título de su ensayo, “La Conquista de México no ocurrió”.

El trabajo intitulado Historia de un desencuentro: narrativa épica de la Conquista que presenta Adriana Gómez Aiza, intenta rastrear la presencia indígena en las ambigüedades de los relatos de la Conquista, contruidos por y para el nacionalismo mexicano. Su propuesta es mostrar que “independientemente del perfil hispanista o mexicanista”, el destino de América es siempre ser conquistada, y sólo así puede acceder a la existencia. La Conquista sólo pudiendo concebirse como la trágica derrota de los aztecas y el posterior duelo infinito de sus hijos, encontrando sólo un ligero alivio en la concepción del mundo mestizo.

Buscando una salida a estas dos posiciones antagónicas, es llevada a pensar que con la ayuda de la historia se pudieran pensar nuevos derroteros para postular a la historia indígena como eje de una “realidad mexicana”, constituida como plataforma de una nación mestiza, ya que según ella, la etnohistoria “resuelve el problema de discontinuidad temporal al mantener una interconexión de la historia mestiza con el pasado indígena que precede a la Conquista”. Así su propuesta para repensar la Conquista, es revisar con seriedad la naturaleza y conciencia de la Conquista, buscando entender el juego de decisiones que llevaron a algunos americanos a aliarse con los españoles, aunque considere que la narrativa “mestizocéntrica” si admite esa colaboración indígena en la Conquista como epopeya trágica, es sólo para facilitar una configuración nacionalista de la historia de México.

La pregunta de Sergio Sánchez Vázquez, contenida en su ensayo intitulado Indios etnicizados o mestizos desindianizados. La “mexicanidad” como herencia de la conquista, se sitúa en cierto sentido en la misma dirección de investigación, busca encontrar lo que significa ser mexicano a través del filtro del relato de la Conquista. Partiendo de la constatación empírica cotidiana de que existen muchos “Méxicos”, intenta pensar la posibilidad de una “abigarrada pluriculturalidad nacional”. En su camino reflexivo no puede evitar tropezarse con Octavio Paz y su Laberinto..., o Bonfil Batalla en su México Profundo, y más que a una reflexión sobre la Conquista o un Repensar la Conquista, se dedica a pensar el contenido de los que podría ser hoy, el ser mexicano.

Aunque podemos concebir lo doloroso de esa pregunta existencial y su relación evidente con el hecho Conquista, en este texto estamos bastante alejados del objetivo del seminario. Pero si ha sido incluido en este volumen, es porque se espera que el lector pueda seguir el camino analítico propuesto por este investigador y considere si tiene proposiciones fuertes y novedosas para Repensar la Conquista, y en qué medida la visión sociohistórica que utiliza es insuficiente para repensar una nueva historia de México. Como preámbulo a otra visión de la historia, propone que los mexicanos reconozcamos “¿quiénes somos los verdaderos mexicanos?”, y con esta proposición regresa a su punto de partida. ¿Cómo romper este círculo?

En fin, después de estos ensayos teóricos que intentaron pensar México, el fenómeno conquista y la memoria histórica mexicana, vienen dos ensayos que pretenden revisar cómo se escribió la Conquista en diversos momentos y géneros de la cultura novohispana y mexicana.

El amplio recorrido de Jorge Gómez nos propone visitar los manuales de historia patria desde la época en que se empieza a enseñar la historia en primaria, hasta nuestros días. En su ensayo intitulado La inoculación del racismo a través del relato de la Conquista en los manuales de Historia Patria para niños de primaria (1880-2004) este autor nos muestra cómo se destila día tras día en la enseñanza primaria, cierta forma de identidad mestiza que conlleva a un desprecio o, por lo menos, a un olvido del indio; dando pauta a ese ambiguo racismo a la mexicana, racismo negado, ya que “todos somos mestizos”.

Construido a la manera más de un panfleto que de una ponencia académica, este ensayo tiene a pesar de todo su lugar en esta recopilación. Construido sobre una reflexión más sociológica que historiográfica, es probable que el lector encontrará discutibles algunas de las afirmaciones perentorias del autor, pero en el intento de romper con lo historiográficamente correcto que propone nuestro seminario, es evidente que el ensayo de Jorge Gómez tiene un lugar relevante, y más que parece escrito desde esa vivencia doliente que ha generado en muchos mexicanos el nacionalismo mestizante.

El último ensayo que cierra este volumen, Inventar el pasado, evocar lo ausente: la imagen de la conquista en el cine histórico mexicano, de Alejandra Jablonska, nos introduce a una reflexión sobre la puesta en práctica de algunas construcciones ideológicas elaboradas por los historiadores. También es evidente que no sólo los historiadores son productores de imaginarias “conquistas de México”, los realizadores de cine y televisión, los novelistas, cada uno a su manera, producen o más bien, tienden a reproducir ciertas construcciones ideológicas que generalmente, en México, son características del medio social en el cual se desenvuelven. En un país en donde la inteligencia había sido irremediablemente arrimada al presupuesto estatal, parece difícil explorar en solitarios senderos nuevos de creación, y particularmente en el cine que necesita de un cierto capital. Los realizadores tienen siempre que hacer malabarismos entre las exigencias de la política de masas del estado que financiaba y la tradicional representación del artista al servicio del pueblo.

Alejandra Jablonska retoma el examen de algunas películas que fueron realizadas en la última década del siglo XX y que intentan imaginar un pasado distinto “al que nos fue heredado por la historiografía, a fin de contribuir a la creación de una memoria nacional en que pueda reconocerse cómodamente el espectador contemporáneo”, pero esta autora añade, que ese deseo loable entra en cierta contradicción con el hecho que también realiza “un producto de consumo masivo, acorde con las exigencias presentes de la política neoliberal”. Y es por eso que la autora considera que los cineastas escogieron tratar la época de la conquista “que a juicio de sus autores, ha sido el periodo en que se gestó la actual identidad mexicana” por esto,

concluye la autora, en estas películas se “puebla dicho escenario de personajes arquetípicos y situaciones fuertemente estereotipadas”.

Según la autora, ese tipo de cine histórico se dirige “a públicos masivos empleando para ellos una serie de fórmulas bien conocidas” para “reafirmar su identidad a partir de los valores de tolerancia y respeto al otro, que en realidad han estado ausentes en el proceso de configuración histórica”.

La autora advierte que su ensayo se estructura en dos partes:

-En la primera, trata de “reconstituir los elementos fundamentales de los discursos que despliega cada uno de los filmes acerca de los procesos que estuvieron en la génesis de la actual sociedad mexicana”

-En la segunda, intenta explicar las razones por las cuáles los tres relatos analizados caracterizan a la Conquista, cada una a su manera, “como un periodo en que se sentaron las bases de una sociedad integrada, homogénea e igualitaria”.

Las tres películas analizadas son “Cabeza de Vaca” (1990) de Nicolás Echeverría, “Bartolomé de las Casas” (1992) de Sergio Olhovich, y “La otra conquista” (1998) de Salvador Carrasco. Aunque afirma que “son muy desiguales en cuanto a sus valores cinematográficos, capacidad narrativa e interés del discurso histórico”, parecen surgir de una misma serie de preocupaciones que tienen que ver con la “revisión y reescritura de la historia nacional”. Pero esta revisión no proviene de una nueva investigación historiográfica, ni del real deseo de superar la historia nacional que ha “fijado en nuestro imaginario una serie de arquetipos y estereotipos”, sino del proyecto político y utópico de conjurar “la violencia originaria” para integrar de nuevo “una sociedad profundamente escindida, superar los desgarramientos que han marcado a nuestra sociedad desde entonces hasta la actualidad”.

Para lograr ese objetivo las tres películas se abocan a reducir “la brutalidad de la Conquista... al mínimo que exige el principio de la verosimilitud, la disuelven en imágenes muy estilizadas, en referencias discursivas lejanas, en signos de viles que finalmente quedan aplastados por un discurso sobre la reconciliación y convivencia armónica”.

No seguiremos más a la autora en su análisis detallado de cada una de las películas, sino que para terminar, queremos señalar el interés para el historiógrafo de realizar excursiones fuera de su universo cotidiano, de someter los discursos de la historia masiva a la mirada historiográfica. El otro efecto de este ensayo es evidentemente el de darnos ganas de ver otra vez esas películas pero con ojos nuevos, no con la mirada ingenua del espectador dominguero, sino pensar cómo esa historia que se quería utópica y de apertura de nuevos caminos, regresa casi siempre a los cánones historiográficos de la historia nacional inscrita a su vez plenamente en el logos occidental.

Particularmente nítido, escribe la autora, es esa ausencia de América en “Bartolomé de las Casas”, que “en lugar de un imaginario de América –paraíso primitivo o infierno de sacrificios humanos e idolatrías- la película instaure ahora un vacío. El continente es una total carencia. Literalmente no hay nadie ahí: ni lugares ni personas tienen nombres propios, hasta que se los ponen los españoles, la naturaleza no tiene características propias, no hay culturas ni instituciones. No es nada hasta que llegan los europeos”.

Pensar frente a la página blanca, monólogo filosófico. Preguntas sobre la conquista.

Marcelino Arias Sandí

Fac. de Filosofía U.V.

“La conquista de México” es una de las frases que gozan de mayor aceptación tanto en el ámbito teórico como en el del sentido común o en la política, por mencionar algunos. Con plena naturalidad cualquier persona, en estos espacios, se puede referir a “la conquista de México” y tanto el que se expresa como sus interlocutores supondrán que entienden claramente de que se está hablando.

Asociadas a la anterior, se pueden identificar otras expresiones tales como “la época de la conquista” o “cuando nos conquistaron”, que igualmente parecen manifestar una clara certeza del sentido de las mismas. Asimismo, se encuentran textos de historia que en sus títulos hacen referencia a la conquista pero que abarcan periodos y temas distintos, por ejemplo: Robert Ricard escribe *La conquista espiritual de México*, Lourdes Turrent, *La conquista musical de México*, Guy Rozat, *Indios imaginarios e indios reales: en los relatos de la conquista de México*. Así, “la conquista” no parece ser algo propio de un solo ámbito, ni algo que se restrinja a un período claramente delimitado.

En todos los casos aparecen dos términos comunes, “conquista” y “México”. Si bien el primero requiere una aclaración de sus ámbitos y duración, el segundo, es más preocupante, es decir, a qué México alcanza ese término cuando aparece en títulos como los citados o en expresiones como las mencionadas.

Estas mínimas muestras de la diversidad de sentidos que puede tener “la conquista de México” abren la posibilidad de formular algunas preguntas al respecto, a fin, no de encontrar un sentido único para las mismas, sino más bien, para tratar de comprender las posibilidades de sentido que esta expresión encierra. Desde luego, que no se trata de preocupación sólo teórica sino también por las consecuencias que su uso genera. Además, si se comprende el horizonte desde el que los historiadores escriben sus textos y el horizonte desde el que los lectores lo

reciben, será posible comprender el sentido que toma “la conquista de México” en ese encuentro.

Para indagar sobre tal diversidad de sentidos es pertinente orientarse hermenéuticamente. Así, en primer término, cabe recordar la máxima hermenéutica que señala que “la pregunta va por delante”. Preguntar quiere decir abrir y dar una cierta dirección para la respuesta aceptable. Por lo mismo, la pregunta tiene que ser debidamente planteada y comprendida en su sentido. Además, el preguntar es al mismo tiempo una respuesta a algo que preocupa. En tal caso, es necesario identificar a qué preocupación o situación es respuesta la pregunta planteada. Para llevar a cabo tal identificación se debe ganar el horizonte del preguntar. Así, en nuestra relación con los textos sobre “la conquista” debiéramos atender el horizonte del autor de tales textos, al mismo tiempo que mantuviésemos la atención en las posiciones que nos llevan a preguntar a esos textos, incluso es recomendable reconocer que clase de pregunta significa el texto para nosotros como lectores.

Por ejemplo, al revisar los textos mencionados anteriormente llama la atención, o dicho hermenéuticamente, se da una interpelación del texto al lector, por la “naturalidad” con la que aparecen párrafos como, “...la Iglesia de México apareció finalmente no como una emanación del mismo México, sino de la metrópoli, una cosa venida de fuera, un marco extranjero aplicado a la comunidad indígena. No fue una Iglesia nacional; fue una Iglesia colonial, puesto que México era una colonia y no una nación.” (Ricard:1986: 23). En este texto se maneja el término “México” de tal manera que pareciera que fuera algo realmente existente desde el momento mismo de la llegada de los españoles a este territorio. Además, que ese algo cambió de status de colonia a nación pero que todo el tiempo era México. En el mismo texto se hace la siguiente aclaración para establecer el sentido de “México”, que de algún modo sugiere una continuidad, veamos:

Es, por consiguiente, de importancia advertir que el país comúnmente llamado en el siglo XVI Nueva España no corresponde exactamente ni a la jurisdicción de la Audiencia de México, ni al actual territorio de la República Mexicana. Nueva España, en la época que ahora nos interesa, era considerada, y en este sentido la

consideramos aquí, el territorio constituido por la arquidiócesis de México, con las diócesis de Tlaxcala-Puebla, Michoacán, Nueva Galicia y Antequera. En términos vagos, es el México de hoy día, sin los estados del sur, Chiapas, Tabasco, Campeche y Yucatán. (Ricard:1986: 34)

Así, el texto puede dejar la impresión de que efectivamente el “México de hoy día” fue colonizado en el siglo XVI, sin embargo, los personajes centrales de ese texto son los indios y los frailes, que en modo alguno juegan un papel protagónico equivalente en el “México de hoy” (a pesar de movimientos como el zapatismo o los muticulturalismos en diversos ámbitos). Cabe advertir que no se trata aquí de elaborar una crítica al texto citado, sino más bien de mostrar cómo el modo en que el texto maneja un término, en este caso “México”, puede generar algunas preguntas sobre lo que efectivamente puede ser entendido como México. Y si es posible desde una formación cultural distinta a la del autor francés, como la que puede tener un ciudadano actual de México, formado dentro de cierta historia oficial, entender de la misma forma a México. Pero, al mismo tiempo, estas historias que dan prioridad a la continuidad pueden ser uno de los soportes a frases como “cuando nos conquistaron” que se mencionó al principio. En todo caso, surge preguntas sobre la continuidad o ruptura, o un tanto de ambas, entre la Nueva España y el México de hoy.

En este mismo sentido puede mencionarse otro texto francés sobre el periodo colonial, a saber, el libro de Serge Gruzinsky, *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. En este libro desde el subtítulo se pronuncia por la continuidad de México, aun cuando afirma la existencia de un *México español*, que no Nueva España. En un párrafo de la introducción señala:

...¿cómo construyen y viven los individuos y los grupos su relación con la realidad, en una sociedad sacudida por una dominación exterior sin antecedente alguno? Son preguntas que no podemos dejar de plantearnos al recorrer el prodigioso terreno que constituye el México conquistado y dominado por los españoles de los siglos XVI al XVIII. (Gruzinsky:1995:9)

Aquí de nuevo queda la impresión de una continuidad y sobre todo de una existencia incuestionable de un México al que le ocurren gracias y desgracias. Así surge nuevamente la pregunta sobre el sentido de México. Aunque parezca reiterativo, no se trata únicamente de una preocupación teórica, sino principalmente del modo en que se ha constituido y se piensa, en diversos ámbitos, el México actual.

A modo de comentario lateral, cabe recordar la enorme preocupación sobre el ser del mexicano, que se dio en la primera mitad del siglo XX, en el campo de la filosofía mexicana. En la mayoría de los casos parecía que los filósofos no tenían gran formación ni preocupación en la historia, lo que hizo que sus textos, a pesar de ciertas referencias históricas, parecieran discusiones sobre una entidad sin tiempo ni mundo. Podría pensarse que si eso les sucedió a los filósofos con mayor posibilidad les pudo y puede ocurrir al común de la población, es decir, que la historia con la que se comprenden sea más bien una historia fantasmal de un pueblo sin tiempo ni mundo, que se puede caracterizar por la afirmación de un México inexistente del que todos somos herederos.

Si México resulta ser algo distinto de la Nueva España, como algo que la precede y le subyace, entonces la historia de la Nueva España no pertenece a México, y el reclamo de los historiadores por reconocer e integrar ese periodo a la historia de México es más que plausible, el problema es que para integrarla se ha usado el recurso de identificar México con Nueva España, desapareciendo a esta última. Además, como señala Gruzinsky,

La investigación mexicanista ha descuidado un poco estos tres siglos, prefiriendo, por encima de los indios de la Colonia, a sus lejanos descendientes o a sus prestigiosos antepasados. Con algunas brillantes excepciones, la etnología de manera sistemática ha cerrado el paso hacia los tiempos de la dominación española que transformaron a México... (Gruzinsky:1995:9,10)

Esta cita si bien resalta la deficiencia de los estudios sobre el periodo colonial, también repite la continuidad de México, aun cuando sea transformado. La pregunta que surge aquí es ¿a quién pertenecen esos tres siglos, a México o a la Nueva España? ¿da lo mismo? Sin olvidar que además esos siglos y la Nueva España ¿o México? también pertenecen a la historia de España.

Con lo comentado hasta aquí es posible asentar que la pregunta por el sentido de “México” es pertinente dado que en los textos de historia y para el intérprete puede ser distinto. Tal pregunta previene sobre el riesgo de caer en una lectura ingenua de un texto y dar por entendido de lo que habla cuando habla de México.

Esta advertencia nos pone en camino a cumplir con la regla hermenéutica que indica que “Toda interpretación correcta tiene que protegerse contra la arbitrariedad de las ocurrencias y contra la limitación de los hábitos imperceptibles del pensar, y orientar su mirada <a la cosa misma>” (Gadamer:1993:332) Si para el intérprete la <cosa misma> es el sentido de lo dicho por el texto, para el historiador la <cosa misma> es lo acontecido en la “conquista de México”, así, sería interesante la aclaración de ciertos usos de “México” que no parecen claramente sustentados.

Continuando con las preguntas por el sentido de los textos sobre la “conquista de México”, cabe revisar el sentido del término “conquista”. Si recordamos los textos que hemos mencionado como ejemplos para abrir nuestras preguntas, vemos que en sus títulos se usa el término “conquista” relacionado con México, o se habla de la conquista espiritual, o la conquista musical. Tenemos diversas dimensiones de conquista. ¿Qué es lo que se puede entender por conquista de tal manera que pueda relacionarse con tales dimensiones?

La definición de “conquistar”, tal como aparece en el diccionario, puede dar una pista para entender las múltiples dimensiones en las que se habla de conquista en los textos de historia.

De los significados que aparecen hay dos que son especialmente útiles en este momento, el primero, señala que conquistar es ganar mediante operación de guerra un territorio, población, posición, etc.; la segunda, indica que, dicho de una persona, significa ganar la voluntad de otra persona o traerla a su partido. Si se habla de “la conquista de México” la acepción que de modo casi inmediato se piensa es la primera. La idea común sobre la conquista es básicamente una acción de guerra. De esta manera se acepta sin objeción que los españoles efectivamente, mediante acción de guerra, ganaron un territorio, una población y una posición. No obstante, esta conquista no abarca todo lo que implican títulos como *La conquista espiritual* o *La conquista musical*. Esos títulos se acercan más a las otras acepciones de conquista, en tanto: ganar o conseguir algo, generalmente con esfuerzo, habilidad o venciendo dificultades y, sobre

todo, ganar la voluntad de otra persona o traerla a su partido. El punto es que al tener “la conquista de México” una sobredeterminación como acción de guerra se soslaya la otra vertiente. Así, se da en la comprensión común la idea de que la permanencia de los españoles transcurre entre dos hechos de guerra, a saber, la conquista y la independencia. Con esta comprensión se deja fuera el vínculo con la otra conquista. Además, se promueve la idea de la “restauración” del dominio de los mexicanos sobre su territorio y su cultura, pero sin que quede planteado el tema del cambio de los mexicanos después de tres siglos de virreinato. De algún modo dando el salto que indica Gruzinsky en la cita previa.

En cualquier caso, si la conquista la llevaron a cabo los españoles sobre los “indios” que habitaban el territorio actual de México, en el momento de la Independencia se habían integrado muchos otros personajes a la sociedad novohispana y, por lo tanto, participaron en el movimiento de Independencia y en el surgimiento de la nación. Por lo mismo, la comprensión de la conquista en su segunda acepción debería establecer de un modo más claro y explícito que no sólo hubo conquista sino que se estaba creando algo nuevo, no explicable por la idea de conquista, ni siquiera por la de colonia.

Así, la pregunta que surge aquí es por qué se insiste en tratar de explicar el proceso de surgimiento de una nueva nación, como lo es México, a partir de conceptos como conquista y colonización, que de algún modo requieren de actores definidos y preestablecidos, y que lo que emerge en el proceso (de conquista o colonización) tiene que ser subordinado a esos actores previos. Considerando, además, que los indios se inventan con la llegada de los españoles.

Aquí podemos dar otro paso y pensar en esos actores de la conquista. Para decirlo fácil, se reducen a conquistadores y conquistados. Llama la atención que en el diccionario no aparece la entrada de conquistados y sólo se tiene la de conquistadores. Si pensamos en la “conquista de México”, los conquistadores son los españoles y los conquistados son los “indios”. El tema de la homogeneización de los actores es llamativo.

Tenemos dos homogeneizaciones. Todos los conquistadores son “españoles”. Eso desaparece las diferencias regionales de los propios españoles, que hasta la fecha defienden con fiereza, pero al menos les deja algo propio, a saber que son españoles. Pero para los conquistados la

pérdida es total. Todos son indios. No sólo se desaparecen las diferencias que tenían entre ellos previamente a la conquista, sino que se les inventa un nuevo nombre genérico, “indios”, con el que tendrán que identificarse y ser llamados.

Esa nomenclatura permanece hasta nuestros días, reconociendo que hay estudios que atienden a esas diferencias. La usan historiadores de las más diversas posiciones.

En el libro de Enrique Florescano, *Memoria mexicana*, se dedican a los pueblos mesoamericanos, sus cosmogonías, concepciones del tiempo y el espacio, y usos del pasado, mito e historia, las primeras 260 páginas. Sin querer ser exhaustivo, (se trata sólo de usar el ejemplo), en todas esas páginas no aparecen los términos indio o indígena. Se nombran a aztecas, mayas, toltecas, olmecas, zapotecos, teotihuacanos, mixtecos, mexicas, nahuas, etc.

Un cambio notable sucede a partir de la página 261, se empieza a hablar de pueblos indígenas e indios. La heterogeneidad descrita en la parte anterior del texto se homogeneiza, ya no tiene cabida en el resto de la narración la diversidad mesoamericana. Esto es común a todos los textos. Las relaciones de conquista o colonización quedan reducidas a relaciones entre indios y españoles.

Florescano se expresa así de la novedad histórica representada por la conquista y la colonización.

Entre los acontecimientos que han violentado la historia mexicana, ninguno removi6 con tanta fuerza los fundamentos de los pueblos indígenas, ni fue tan decisivo en la formaci6n de una nueva sociedad y un nuevo proyecto hist6rico, como la conquista y la colonizaci6n espa1olas. Simultáneamente a esa vasta transformaci6n de la realidad, comenz6 una nueva forma de registro, selecci6n y explicaci6n del pasado, seguido por la intrusi6n de un nuevo protagonista de la acci6n y el relato hist6rico: el conquistador. La conquista elimin6 el mundo indígena como sujeto de la historia e instaur6 un discurso hist6rico nuevo en casi todos los aspectos. De manera violenta y progresiva el discurso del conquistador impuso un

nuevo lenguaje, le dio otro sentido al desarrollo histórico e introdujo una nueva manera de representar el pasado. (Florescano:1995: 261)

Utilizando como pretexto esta cita, cabe introducir algunos comentarios respecto a la conceptualización de los indios. En las primeras líneas afirma que la conquista y la colonización removieron los fundamentos de los pueblos indígenas. Pero también podría decirse que esos acontecimientos crearon a los pueblos indígenas. De acuerdo al propio estudio de Florescano, antes de esos acontecimientos no había indígenas. Así, si no estaban en tanto que tales, no había manera de ser removidos en sus fundamentos. Más bien podría pensarse que ahí empezaron a formarse los fundamentos de los pueblos indígenas. En esa combinación, reconocida por Florescano, entre lo prehispánico y lo español, o como dice Gruzinsky, la occidentalización de las sociedades indígenas.

Asimismo, renglones después señala que la conquista eliminó al mundo indígena como sujeto de la historia e instauró un discurso nuevo en casi todos los aspectos. Cómo eliminar lo que no estaba, es más bien un doble movimiento de creación y marginación. Tal nacimiento en la marginación puede ser el causante de la necesidad de recuperar pasados gloriosos olvidando el lugar de surgimiento.

El problema se agudiza cuando vemos que la relación de dominación instaurada entre los pueblos prehispánicos conquistados y los conquistadores se extrapola al resto de la población, acabando, al paso del tiempo, por dar lugar a expresiones como la citada al principio de “cuando nos conquistaron”. Qué clase de comprensión histórica es la que permite estas expresiones. En esta época de reivindicaciones de los pueblos indígenas y de promoción del multi e interculturalismo, sería bueno distinguir entre los rasgos propios de cada uno de los grupos involucrados, y en tal caso, indagar en lo propio de los indígenas sin realizar saltos mortales en la historia tratando de evitar cualquier referencia a la época de la conquista espiritual.

Guy Rozat advierte que “Hace bastante tiempo que Edmundo O’Gorman llamó la atención sobre la producción simbólica que llevó a “la Invención de América”. Parfraseando a este ilustre historiador mexicano podríamos añadir que el logos occidental, quien produjo a

principios del siglo XVI la invención de América, no ha cesado, desde entonces, de seguir inventándola y de producir sucesivos discursos de representaciones de América.” (Rozat:1992:I)

Si se ha inventado América también se han inventado a los indios. Dos invenciones que tienen una realidad tangible en nuestra época. Para América alcanza por lo menos con pensar un continente, pero para los indios no se puede lograr ni siquiera un término suficientemente aceptado. Por ejemplo, es cada vez más políticamente incorrecto hablar de indios, más bien se debe decir indígenas. Pero ni en la ley ni en la cotidianidad se tiene claro a quien se le puede llamar indígena.

Los discursos con los que se han construido los indios son variados y con diversas influencias. Rozat dice: “El discurso mexicanista, como el discurso histórico nacional descansa todavía casi totalmente sobre el discurso occidental de América, mezclando sin mucha precaución, textos muy diferentes entre sí: los “testimonios” de los orígenes escritos en una forma discursiva teológico-cristiana y los posteriores, producto de la actividad intelectual burguesa-capitalista. De esta extraña mezcolanza emergen las descripciones de las sociedades precolombinas bajo cierta luz y para ambiguos proyectos hegemónicos.” (Rozat:1992:VII)

Si bien la crítica de Rozat es más que pertinente ante los usos y abusos del discurso sobre los indígenas, también abre una vía para preguntar sobre las tradiciones que alimentan tales discursos, pero también para preguntar sobre la tradición o el horizonte desde el que el intérprete o el crítico realizan su lectura. Al mismo tiempo, permite formular una advertencia sobre cualquier pretensión de lograr de manera plena un punto de vista neutral y “objetivo” sobre los que hayan sido y sean los indígenas.

Pero no se trata sólo de los indígenas, se trata de que la manera simplificadora y confusa en que se han caracterizado tanto a los indios como a los conquistadores tiene como consecuencia una forma simplificada y confusa de comprenderse de la población mexicana contemporánea. Aún más, ese modo de caracterizar a los personajes de la conquista alcanza también a los conquistadores. Si no tenemos suficiente claridad sobre los indios tampoco disponemos de caracterizaciones suficientes sobre los conquistadores. Si se ha ido construyendo una visión idealizada de los indígenas también a sucedido lo mismo con los conquistadores y,

eventualmente, de los europeos. Se dispone de una brumosa masa de estereotipos que poco ayudan a la comprensión del pasado y del presente. Y como dice Rozat, entorpecen la construcción de un mejor futuro: “Si América Latina y México quieren un futuro diferente, tendrán que construir, entre otras miles de cosas, un discurso histórico-cultural diferente de su pasado, en el cual todos sus habitantes puedan reconocerse e identificarse de manera enriquecedora.” (Rozat:1992: VI)

El pasado puede empezar de muchas maneras y en muchos lugares. No se trata de encontrar un momento fundacional, sino más bien encontrar los múltiples hilos que se entremezclan para tejer la historia que nos preocupa. Pero para llevar a cabo tal tarea es menester, de modo paradójico, entender de qué presente es pasado lo que se estudia, es decir, se requiere un movimiento circular de comprensión del presente para interpretar el pasado y comprensión del pasado para entender el presente.

Además, siguiendo la idea de la cita anterior, no sólo es la relación entre el pasado y el presente la que orienta la reflexión sino también el proyecto del futuro que se pretende lograr. Por ejemplo, no son lo mismo los proyectos ilustrados y positivistas del siglo XIX que las propuestas interculturales del presente, en cada uno de ellos, los indígenas juegan un rol distinto ya sea para desaparecerlos, marginarlos o integrarlos. Diferentes proyectos, diferentes pasados.

Ahora bien, las historias que han sido contadas sobre la Conquista y los indios han tomado partido a favor de éstos produciendo una imagen más bien bárbara de los conquistadores. Este modo de contar la conquista ha favorecido también un ocultamiento de los rasgos de la figura del conquistador. No es fácil encontrar en las historias de la conquista alguna descripción favorable o amable del conquistador, no es necesario ponerle nombre, no se trata de Cortés o Alvarado o cualquier otro, en general la imagen del conquistador es fundamentalmente negativa.

Junto a esta imagen negativa, se da una negación de prácticamente cualquier vínculo con esa figura. La figura del conquistador no ocupa ningún lugar en la historia de México. Vino y se fue, (300 años después) pero no pertenece a “nuestra” historia. Se deslinda al conquistador militar del misionero, y se recuperan sólo algunas figuras paternalistas hacia los indios como

Bartolomé de las Casas o Vasco de Quiroga. Por ejemplo, Ricard se refiere de la siguiente manera a los misioneros: “Pienso que en mi estudio he hecho a los misioneros españoles toda la justicia que merecen – y la merecen cumplida y generosa, pues su obra ha sido en su conjunto realmente admirable- ...” (Ricard:2005:19). En la mayoría de las ocasiones en que en los textos de historia se cita a los misioneros se les trata con cortesía y amabilidad reconociendo sus ideas místicas y mesiánicas sobre el “nuevo Mundo”. Esto no los exime de que también se mencionen algunos excesos, pero en general no reciben mal trato.

Por el otro lado, veamos como se refiere, por ejemplo, Florescano a Cortés:

Pero de Colón a Cortés, del descubridor de los perfiles isleños del Nuevo Mundo al conquistador efectivo de una porción considerable de la tierra firme, la descripción de la nueva tierra se fue haciendo más realista, hasta que tomó la forma de un cálculo de lo que su conquista proporcionaría a la monarquía española. (Florescano:1995:262)

Y más adelante dice:

De los tres incentivos que llevaron a tantos españoles a probar destino en el Nuevo Mundo: servir a Dios, a su Majestad y “haber fama y riquezas”, Cortés y Bernal Díaz del Castillo fueron servidores típicos del último llamado. (idem: 297-8)

Las dos citas representan la caracterización típica de Cortés y los conquistadores. De hecho, el primer incentivo, generalmente, sólo se les reconoce plenamente a los misioneros, ni siquiera a la jerarquía de la Iglesia. Sin embargo, cabe agregar otra cita de Ricard que presenta otra faceta de Cortés, y según parece para este autor, no es algo marginal:

Imposible estudiar la historia de la evangelización de México sin dar el debido realce a las preocupaciones religiosas que llenaron en todo el tiempo el alma del conquistador Cortés. De grandes ambiciones, fácil en sucumbir a la carne, político de pocos escrúpulos, tenía Cortés sus aspectos de Don Quijote. Pese a las flaquezas de que con humildad se dolió más tarde, estaban en él hondamente arraigadas las convicciones cristianas. (Ricard: 2005:75)

Este autor abunda en las pretensiones de Cortés de evangelizar a los indios y sobre su intolerancia con aquellos que no compartían sus convicciones religiosas y su severidad con los blasfemos. No se propone aquí cambiar una por otra las narraciones sobre Cortés y los conquistadores, se trata de dar una muestra de cómo las maneras de hablar de los conquistadores en lo general resaltan el carácter militar y ambicioso de su acción y sólo tangencialmente se muestran otras facetas de su acción.

Es la relación antagónica entre indios y conquistadores la que determina la comprensión de la conquista, resaltando principalmente su etapa militar, dejando en la bruma las novedosas relaciones que fueron surgiendo al paso de los años y el avance de la conquista territorial hacia el norte, en la que los arreglos entre caciques y conquistadores se tornaron mucho más sofisticadas. Cabe considerar, además, que la etapa puramente militar de la conquista fue relativamente corta, pues ya en 1524 llegaron los primeros franciscanos a la Nueva España, y más o menos simultáneamente inician los procesos de colonización. La imagen del conquistador se entrecruza con la del colonizador. Es interesante percatarse de que en especial en la historia mexicana los colonos no tienen esa imagen de gente voluntariosa, recia y aventurera de que gozan en otras culturas. En la historia mexicana los conquistadores convertidos en colonos son, básicamente, explotadores de indios. Resulta difícil, si no es que imposible, encontrar en el imaginario popular, con una connotación positiva, el nombre de algún colono de la Nueva España.

Así pues, es posible formular una pregunta sobre la tradición que ha conformado la relación del presente con esas figuras del pasado nacional que son el conquistador y el colono. La ausencia de reflexión sobre su aportación a la construcción de la sociedad y cultura mexicana, obliga a pensar tal construcción como fundamentalmente hecha por pueblos prehispánicos y próceres de los siglos XIX Y XX, deja a la comprensión de la nación con un conjunto de ausencias, prejuicios y taras insuperables.

Después de desarrollar ciertas reflexiones que permiten plantear algunas preguntas sobre ese gran horizonte que es “la conquista de México”, queda por avanzar el camino hacia un último aspecto, es decir, considerar a aquellos personajes que las explicaciones reduccionistas de la

conquista dejan de lado. Personajes o actores que no sólo deben ser pensados en el siglo XVI, sino que de diversos modos llegan hasta el presente.

Si nos remitimos a los siglos que van de la conquista al final del virreinato veremos que la sociedad colonial rápidamente se llenó de muchos otros personajes que dejan muy atrás la división de indios y españoles, incluso se advierte que no todos los mestizos son simplemente mestizos. Por ejemplo, mestizo blanco, mestizo castizo, mestizo prieto, mestizo pardo, mestindio. Estos diversos actores fueron clasificados en castas. Desde luego que es una clasificación racista, pero al menos nos informa de la diversidad en la población de la Nueva España. Podemos estar seguros que las historias de todos estos grupos todavía no han sido contadas en serio. Si acaso ha habido avances en la historia de los negros impulsadas, entre otros, por Aguirre Beltrán. ¿Qué consecuencias tienen hasta la fecha esos 300 años de diferenciación racial?

Cómo conformaremos la historia de todos esos que no son ni indios ni españoles, y que son aquellos con los que se conformó la mayoría de la población del México independiente y el actual. Una historia que ha sido soslayada y marginada. Una historia que no se acepta como propia porque es de la “colonia española”. Una historia que nos deja sin historia. Una historia que obliga a que todas las tradiciones se formen en el siglo XIX, porque lo anterior no era nuestro, excepto, la conquista, es decir, del pasado sólo recuperamos lo que encierra la fatal expresión “cuando nos conquistaron”.

Así, la última pregunta, ¿cómo cambiar esa historia, que no permite conocer la historia?

Bibliografía

Florescano, Enrique. 1995. *Memoria mexicana*. F.C.E., México.

Gadamer, Hans G. 1993. *Verdad y método*. Sígueme, Salamanca.

Gruzinsky, Serge. 1995. *La colonización de lo imaginario*, F.C.E., México.

Ricard, Robert. 2005. *La conquista espiritual de México*. F.C.E., México.

Rozat Dupeyron, Guy. 1992. *Indios imaginarios e indios reales. En los relatos de la conquista de México*. TAVA Ed., México.

Turrent, Lourdes. 2006. *La conquista musical de México*. F.C.E., México.

Crítica genealógica a la idea de los pueblos originarios de México

Miriam Hernández Reyna

Universidad Veracruzana intercultural

Facultad de Filosofía y Letras UNAM

1. Planteamiento

Si bien el multiculturalismo y el interculturalismo se han colocado como dos temas de auge en los debates contemporáneos, cobran una gran gama de sentidos que dependen del contexto en donde se desarrollen estos dos temas, o bien, dependen de la posición teórica desde la que se abordan.

En este caso se retomará la perspectiva del multi y el interculturalismo surgido en América Latina, particularmente en México. Si bien ambos temas han conservado orientaciones hacia la discusión de la globalización y la migración, también se han distinguido por hacer énfasis en las poblaciones indígenas de la región. En la mayoría de los debates y la literatura respecto al multiculturalismo y los proyectos interculturales, la argumentación se articula en torno a la idea de “los pueblos originarios” entendidos como sinónimo pueblos o comunidades indígenas de México. En la mayoría de los casos el sujeto de las propuestas políticas, sociales y culturales son los denominados “pueblos originarios”, sin precisar de manera rigurosa cuál es el sentido. Incluso, pareciera que hay un acuerdo explícito acerca de la referencia a esa originareidad

Por otro lado, el tema de los pueblos originarios está ligado a dos temáticas centrales en el multi y el interculturalismo: la identidad y la diferencia. Mucho se ha hablado acerca de las identidades étnicas de los pueblos indígenas, y también se ha trabajado en torno a la diferencia de éstos respecto de otros sectores de la sociedad. Aunado a esto, en muchas ocasiones la idea de “pueblos originarios” también se extiende a denominaciones tales como “minorías étnicas”, “sociedades tradicionales” o “sociedades ancestrales” y “pueblos

autóctonos” o “nativos”. Puede apreciarse que parece darse un sentido intercambiable, o por lo menos un uso similar, en el caso de los términos anteriores.

Cabe resaltar que la idea de “pueblos originarios” no se encuentra oculta o, y tampoco se trate aquí como una interpretación de los pueblos indígenas. En obras, que son importante referente nacional sobre el tema, es posible localizar esta idea. Para ampliar el panorama sobre el tratamiento de los pueblos indígenas de México como “pueblos originarios”, se presentaran algunos ejemplos, retomados de la literatura sobre temas multi e interculturales.

En el libro *Interculturalismo y justicia social*, León Olivé hace referencia varias veces a la idea de “pueblos originarios”, por ejemplo, señala que: “Si bien éste es un tema de intenso debate [el reconocimiento y la autonomía de los pueblos indígenas en América Latina y especialmente en México] y de perfiles no muy claros, hay buenas razones para pensar que en la situación de América Latina son las fuerzas progresistas las que están a favor del cambio de estructuras sociales para impulsar las políticas multiculturales que permitan el desarrollo de los pueblos originarios, incluyendo cambios en sus formas de vida tradicionales, sin pérdida de su identidad” (Olivé: 2004: 57). Este párrafo muestra uno de los usos de los “pueblos originarios”: el uso teórico-político. Sin embargo, afirma también dos cosas fundamentales: la existencia de algo tal como los “pueblos originarios” (que en el texto de Olivé equivalen a pueblos indígenas) y su desarrollo, además, y si uno lo toma radicalmente, el desarrollo de un origen que se remonta a algún momento, y, por último, la existencia de formas de vida tradicionales que, si bien han de cambiar, de entrada se dan.

En esta afirmación de Olivé sobre los “pueblos originarios” se conjuntan también dos categorías que están presentes en la mayoría de los temas multi e interculturales en México: el origen y la tradición. Pero entre origen y tradición también se encuentra la idea de ancestralidad. Por ejemplo, afirma Olivé en este tono: “En América Latina...surge una tensión entre la propiedad de la nación de los recursos, por ejemplo el subsuelo, como lo consagran la mayoría de las constituciones políticas de nuestros países, y el interés de los pueblos indígenas de tener acceso y participación en el control del usufructo de esos recursos, especialmente cuando se encuentran en territorios que han ocupado desde tiempos

ancestrales” (Ibidem: p, 43) si bien en esta afirmación se usa la ancestralidad para las cuestiones de los territorios, no se precisa en el resto del libro, ni con anterioridad a ese capítulo, a qué se refiere. ¿Qué tiempo es aquel que es ancestral? O, ¿Es la ancestralidad la abstracción de todo suceso, de toda coyuntura histórica en el que los “pueblos originarios” hayan establecido su propiedad sobre determinadas tierras? ¿Cuál es el manejo o la concepción del pasado que permite evocar la ancestralidad?

Para continuar ilustrando el uso de los “pueblos originarios” en el multi y el interculturalismo, puede recurrirse aquí a otra fuente, se trata del libro *México. Identidad y Nación*, de José del Val. En el capítulo “Los pueblos indios hoy”, Del Val asegura que “en muchos casos su ubicación [de los pueblos indígenas] contemporánea, es el resultado del despojo de sus tierras hacia zonas de difícil acceso, regiones de refugio donde perpetuar su vida y su cultura” (Del Val: 2004:172) De esta afirmación lo que se quiere resaltar aquí es la idea de que se dan condiciones específicas de perpetuación de la vida y la cultura. A esto hay que agregar que también utiliza el término “comunidades originales” (Ibidem: p, 176) para referirse a los pueblos indígenas.

Si bien hay matices y sinónimos al respecto de los “pueblos originarios”, el sentido de la originareidad atribuida a los indígenas pareciera denotar que se trata de pueblos (o sociedades) que se encontraban en la región antes de la época de la Conquista. En el artículo “Cultura, sociedad y democracia”, Michel Wieviorka hace una referencia a los “pueblos originarios” cuando señala las diferencias que pueden ser consideradas étnicas y que, en sus palabras, pueden fundamentar la imagen de una sociedad multicultural: “Unas proceden [las diferencias étnicas] de un estado anterior al de la sociedad analizada; son las diferencias que persisten de una cultura más o menos laminada por aquellos que pudieron identificarse después con la idea de una colectividad nacional, como es el caso de México, donde se ha intentado integrar en la nación a los pueblos que existían antes de la invasión o la colonización” (Wieviorka: 2006: 32). Ante esto resultaría arriesgado, aunque no sin sentido, derivar la idea de que el multiculturalismo, en su defensa de la identidad y el reconocimiento de los pueblos indígenas, tanto como de su autonomía, hecha mano justamente de la idea de que existen diferencias étnicas, provenientes de pueblos que existían antes de la

colonización, pero, más aún, se da una preservación de esos pueblos, que uno estaría subliminalmente llamado a considerar “mesoamericanos”, y que efectivamente esa preservación es la nota distintiva de su identidad y por tanto de su autonomía.

Esta preservación de los pueblos tradicionales dentro de la tensión de integración-segregación sugiere que la misma configuración de una sociedad multicultural, al menos como México, requiere tanto de los pueblos indígenas (lo que es innegable), como de la originareidad de esos pueblos, de la posibilidad de evocar el pasado mesoamericano que los provee de una identidad ancestral, una identidad tradicional y en todo caso una línea temporal que se ha continuado desde tiempos primordiales y que se extiende sobre todas aquellas líneas temporales de cualquier otro sector social, y así se vuelve más fuerte y prolongada que los sectores que, haciendo abstracción de todo matiz, uno pudiera llamar mestizos. Es entonces la originareidad la evocación de una identidad ancestral.

Ante este panorama del multi y el interculturalismo, se plantea aquí el objetivo de realizar una crítica, orientada genealógicamente, al sentido metafísico de la idea de la originareidad de los pueblos indígenas. Así, la tesis que se sostendrá en este texto es que no hay una equivalencia entre los pueblos indígenas contemporáneos y la idea de los “pueblos originarios”, más aún, se sostiene que no hay algo tal como los “pueblos originarios” de México, aún cuando tenga vigencia en un uso político, que pudiera ser cuestionado.

Para cumplir el objetivo se siguen dos rutas articuladas. En la primera parte se presentará una estrategia metodológica: la genealogía de Foucault, específicamente la distinción entre los sentidos del “origen” para mostrar la imposibilidad de sustentar la idea de originareidad de los pueblos. En la segunda parte se presentarán las reflexiones de Enrique Florescano sobre la representación y el uso del pasado en los pueblos de mesoamérica precortesianos para señalar la imposibilidad de acceder a una tradición lineal que vincule a los pueblos indígenas actuales con las teocracias y monarquías precortesianas. Esto dará sustento a la tesis de que no existen “pueblos originarios” en la actualidad, debido al uso del pasado para los efectos de la construcción de la historia en la mesoamérica anterior a la conquista.

2. Genealogía: la imposibilidad del origen

En el artículo “Nietzsche, la genealogía, la historia”, Foucault realiza una distinción entre tres sentidos de “origen” que Nietzsche acuña en su propuesta genealógica. Estos sentidos se derivan de tres términos que designan “origen” en alemán: *Ursprung*, *Herkunft* y *Entstehung*. El primer término es opuesto a los últimos dos, y pertenece a la historia canónica y metafísica que constituye una narración de sucesos continuos y abstractos en una línea teleológica. La *Ursprung* significa un origen como comienzo de todas las cosas en el que se encuentra aquello que es lo más precioso y esencial, “el origen está siempre antes de la caída, antes del cuerpo, antes del mundo y del tiempo; está del lado de los dioses, y al narrarlo se canta siempre una teogonía” (Foucault, 1992: p.10). Este origen es mítico y sustancial, en el sentido de que se piensa como una realidad esencial que aconteció pero que pervive intacta a través del tiempo, es también el lugar de la verdad en contraposición a la apariencia, “la verdad y su reino originario han tenido su historia en la historia” (Ibidem: p, 11). La historia ha sido la historia de una quimera llamada origen y como metafísica del origen se dirige hacia los tiempos primordiales que despliegan una continuidad hacia el presente, borrando todos los sucesos y singularidades dejando sólo lo esencial, el sentido final. De tal modo conserva para sí “las épocas más nobles, las formas más elevadas, las ideas más abstractas, las individualidades más puras. Y para hacer esto, intenta acercarse cada vez más, situarse al pie de estas cumbres, resistiéndose a tener sobre ellas la famosa perspectiva de las ranas” (Ibidem: p, 21).

Así, la historia del origen supone efectivamente que hay un comienzo unívoco, un tiempo primigenio que pervive intocable y *sustancial* frente a todos los *accidentes*. Historia y origen se entrelazan uno y otro esencialmente para plantear una línea de tiempo de un comienzo que tendrá un fin o que, de ser un tiempo circular, volverá el origen intacto en virtud del fin.

Ante esto, Foucault opone la *Herkunft* y la *Entstehung*. *Herkunft* significa *procedencia*, como pertenencia a un grupo, de sangre, de tradición, entre los de la misma altura o la misma baja. No se busca asemejar individuos por generalidades, más bien desembrolla, se

dirige a lo subindividual, disgrega la unidad del yo, la identidad; va hacia los comienzos innombrables, hacia las marcas casi borradas, “el análisis de la procedencia permite disociar al Yo y hacer pulular, en los lugares y plazas su síntesis vacía, mil sucesos perdidos hasta ahora” (Ibidem: p, 12). La genealogía, a través de la *Herkunft*, no establece continuidades, no plantea una evolución o el destino de un pueblo, no busca recorrer la línea cuyo trazo comienza en un origen, en un “antes de”, así, la genealogía no tiene el objetivo de “mostrar que el pasado está todavía ahí bien vivo en el presente” (Ibidem: p,13), ante esto busca, más bien, conservar la dispersión, los errores, las desviaciones que han producido aquello que existe y es válido para nosotros”, se dirige no a la verdad, no a lo esencial sino a la exterioridad del accidente, a lo heterogéneo, a lo que se pensaba inmóvil.

En lo que se refiere a la *Entstehung*, significa *emergencia*, en tanto punto de surgimiento, es también el principio y la ley singular de una aparición. La emergencia se produce en un determinado estado de fuerzas, designa un lugar de enfrentamiento más bien en el sentido de un no-lugar, del espacio de las relaciones entre las fuerzas; es distancia, el intersticio en que el juego de las fuerzas no puede atribuirse a un autor determinado. Y este no-lugar de la emergencia es la *relación* de dominadores y dominados. De la dominación surgen las reglas, las imposiciones, las obligaciones y derechos; establece marcas, graba recuerdos en las cosas y en los cuerpos, crea reglas que reintroducen una y otra vez la violencia.

La dominación no se plantea como una relación que se supera, o que por reiterarse terminará creando un estado de paz, más bien, “la humanidad no progresa lentamente de combate en combate, hasta una reciprocidad universal en la que las reglas sustituirán para siempre a la guerra; instala cada una de estas violencias en un sistema de reglas y va así de dominación en dominación” (Ibidem: p.17) Y el juego de esa historia es el del uso de las reglas que están vacías, de quién las ocupará, de quién se disfrazará para pervertirlas. La genealogía, dirigida a la emergencia, al juego de fuerzas y de dominación, ha de buscar que los sucesos aparezcan en el escenario, en ese espacio de relaciones que establecen marcas y

rastros casi imperceptibles y que no aparecen para mostrar una continuidad metafísica y finalmente ahistórica.

La genealogía, que Foucault llama *historia efectiva*, no reintroduce lo humano en un pasado glorioso y originario, no fragua un punto de vista suprahistórico, no es la historia que permitirá reconocernos en todas partes, es la historia que “reintroduce en el devenir todo aquello que se había creído inmortal en el hombre. La historia efectiva no plantea un origen, ni constancias, ni herencias que es posible rastrear por su continuidad, reconoce que no hay coordenadas originarias sino sucesos discontinuos y perdidos, revuelve en las decadencias, en las rapiñas y la dominación que al final fueron disfrazadas o borradas en la narración de una originareidad que creó una identidad sin interrupción. Más aún, la genealogía es la disociación sistemática de nuestra identidad y, finalmente muestra que bajo la ilusión de tal unidad, hay sistemas heterogéneos que prohíben toda identidad.

Los sentidos de origen revisados hasta aquí permitirán en este trabajo, más adelante, mostrar la inconsistencia histórica de las referencias a los pueblos originarios en los debates multi e interculturales.

2- La representación y el uso del pasado en los pueblos mesoamericanos precortesianos.

Florescano, en *Memorias mexicanas*, para mostrar la representación y el uso del pasado, recupera uno de los primeros rasgos de la labor histórica: el rol del escriba en las sociedades mesoamericanas. En el escriba residía la tarea de recopilar y transmitir el pasado pero con un objetivo específico: servir a los intereses del supremo gobernante. El oficio del escriba consistía en preservar la historia pintando y escribiendo en los códices. Tal oficio era considerado como una acción sagrada y tenido en gran estima, por lo que el escriba tenía un alto lugar en la sociedad y entre las élites gobernantes. No cualquiera podría haber estado encargado de preservar la historia, e incluso, no existía la posibilidad de escribir por cuenta propia, de cualquiera, un relato histórico.

El escriba era considerado un sabio, descrito como *tlacuilo*, poseedor de técnicas y conocimiento especializado. Era también el receptáculo de conocimientos antiguos; era

considerado como un guía y, finalmente, en él se reunían las “cualidades del sabio, del vidente y del sacerdote. Debido a esos conocimientos está por encima de los demás. Es un ser excepcional” (Florescano, 1995: p.148) Se trataba, por tanto, de un guardián de la tradición y el registro histórico de sucesos que están ocultos para los otros seres humanos. También se les daba el título de sacerdotes y se les tenía por cercanos o se les identificaba con los dioses.

Es importante señalar que el escriba debía adquirir una formación institucionalizada en el *calmecac*, al cual sólo ciertos sectores de la sociedad tenían acceso, esto puede ser de entrada un sesgo bajo el que debe pensarse la labor histórica en estas sociedades.

Florescano señala también que el aumento de estos sacerdotes se debió al crecimiento del poder mexica. Esto dirige hacia otro de los rasgos de la labor histórica que es la legitimación de la historia. La generación y conservación de la historia tenía como criterio los requerimientos de la familia gobernante y de un reducido grupo de administradores. La historia a su vez debía legitimar las estructuras y los modos de operar del gobierno vigente. En estos términos había dos tipos de escribas: los dedicados a recoger las hazañas del tlatoani y los dedicados a hacer un registro de la población, los tributo. Se trata una historia más estatal y otra centrada en los actores políticos principales. Así, se señala que “el desarrollo de la escritura y la especialización de los escribas vino a ser una consecuencia directa de la complejidad que adquirió el poder político y el aparato administrativo que lo servía” (Ibidem: p.150). Ante esto, hay que decir que hay una relación directa entre las estructuras de poder y la escritura de la historia, las primeras son el lugar de la legitimación de la segunda. Incluso hay que mencionar el papel que la censura tenía en la escritura de la historia puesto que todo registro debía ser revisado por sacerdotes *censores* y *conservadores* que evaluaban el trabajo, después debería ser aprobado por el gobernante pues de lo contrario no se daba a conocer y era destruido. El escriba no tenía ninguna autonomía sobre el registro que llevaba a cabo pues había de servir principalmente a una justificación del poder centralizado y absoluto existente, que estaba regido exclusivamente por el tlatoani, cuyo fallo sobre los registros históricos era inapelable.

El escriba no era una persona con criterio o conciencia individual, era un reproductor natural del mensaje de su clase. Florescano señala que en la época de la dominación mexicana, y en anteriores periodos tales como Monte Albán o Tula, la recuperación del pasado era una función del grupo gobernante.

Otro rasgo fundamental en el que se pone énfasis en este texto es la reescritura periódica de la historia. Florescano afirma que los relatos más antiguos del centro de México atribuyen Huémac, rey de Tula, el ordenamiento sistemático de las tradiciones históricas heredadas de sus antecesores, mismas que reconstruía periódicamente acomodándolas a la situación presente.

En este sentido, la historia no es un registro de una secuencia continua de acontecimientos encadenados uno detrás de otro, más bien era un registro selectivo que servía al aseguramiento y manutención del poder dinástico y centrado en el soberano, estructura común al lapso que va de los mayas hasta el reino mexicano. Así, el discurso histórico estaba sujeto a reelaboración y es posible que las nuevas versiones fueran totalmente distintas a las anteriores.

Más aún, la historia, en su versión especializada, estaba dirigida a las élites nobles, distinguidas desde su nacimiento de los *macehuales*, a éstos últimos la historia oficial sólo llegaba a través de la expresión oral, pero en ningún caso esos sectores tenían acceso a la historia oficial preservada por los registros pictográficos.

La situación se modificó en el paso de las organizaciones tribales hacia los estados-ciudades, incluso como el caso de la Triple Alianza. En esta época la escritura adquirió un carácter hegemónico y el registro ya no se fundaba en la familia de la dinastía sino en el grupo étnico y su organización política. El escriba que surgió de este cambio ya no estaba dedicado a justificar el poder de la familia gobernante sino el poder del Estado y así la legitimidad de las estructuras del mismo. Se generó entonces una memoria de etnia que servía, esta vez, a una burocracia estatal y a la formación de un complejo aparato administrativo, así, “la función de los relatos centrados en el grupo étnico era fortalecer los vínculos de identidad, reconocer un pasado común y refrendar un destino colectivo, que en

el caso de los mexicas se perfilaba como grandioso y predestinado” (Ibidem: p.158). Esto es ya un indicio que muestra el uso del origen congelado en un pasado glorioso que determina el presente y el futuro de manera esencial.

Ante esto cabe recuperar las funciones del pasado en las sociedades mesoamericanas:

- a) dar cohesión a los grupos étnicos.
- b) hacer comunes orígenes remotos.
- c) identificar tradiciones y luchas como propias y constitutiva de los pueblos
- d) prometer futuros mesiánicos, basados en un tronco étnico común, a quienes trabajaban en mantener la unidad y fortaleza del grupo
- e) generar e inculcar valores en los gobernados que orientaban la acción de los gobernantes.
- f) Dar fundamento y legitimidad al orden establecido y a los acontecimientos presentes así como entronizar a los nuevos gobernantes.
- g) Perpetuar la creencia en la continuidad inextinguible de las familias gobernantes y en el carácter divino del oficio real o, en su caso, daba legitimidad al orden estatal existente.
- h) generar una catársis colectiva como una forma de unirse a los principios fundadores del cosmos y reconstituirse con ellos mismos.

La reconstrucción del pasado no sólo aseguraba la idea de origen y de destino sino que proporcionaba sentido a las vidas de los integrantes de los grupos étnicos, era una forma de liberarse de las angustias del presente por medio de una doble proyección pasado-futuro mítico y teleológico-teogónico.

Florescano señala que si bien los mayas, zapotecos, aztecas y todos los pueblos mesoamericanos rindieron un culto fervoroso al pasado también se llevaba a cabo una omisión del desgaste ocasionado por el paso del tiempo y esto derivaba en la constitución de un nexo directo entre el pasado mítico y el presente, que no era más que un artificio para eludir el paso del tiempo; así, afirma que “el pasado llegaba al presente con el lustre de las cosas que habían resistido el paso del tiempo, y el presente se revestía del prestigio y la

fuerza de lo duradero y casi inimitable” (Ibidem: p.179). El pasado es algo vivo, algo integrado al presente y en esta concepción persiste la idea, que ya se mostró en el primer apartado, del origen como algo que permanece vivo, inmutable y glorioso en el presente aún cuando origen y presente hayan sido reescritos una y otra vez.

Es fundamental el comentario que Florescano hace respecto del pasado como opresivo y excluyente, puesto que fueron las clases dirigentes quienes detentaron el poder para crear el registro histórico e imponerlo autoritariamente al resto de la población. La generación y difusión del registro corría por cuenta, en un principio, del *tlatoani* y sus dirigentes, y después por las estructuras estatales y ante esto hay que destacar que esa historia oficial se transformaba en memoria colectiva a través de fiestas y ceremonias religiosas, pero se trata de una memoria móvil y reinventada y, además, selectiva por tratarse de una memoria del poder de ciertos sectores sociales, ya que retenía lo que legitimaba el poder y rechazaba lo que afectaba al mismo dedicando “un esfuerzo sistemático a adecuar el pasado a los fines de la dominación presente” (Ibidem: p.181). En esta historia, tanto como en la historia indoeuropea, también llamada occidental, la relación de dominación es uno de los ejes centrales que determinan la generación y la transmisión del registro histórico.

3. Consideraciones genealógicas

Como se ha mostrado, en las sociedades mesoamericanas precortesianas, el registro y la transmisión del pasado no conforman una secuencia de sucesos continuos, en este sentido la historia constituida por los regímenes mesoamericanos, ya fueran dinásticos o de estructuras estatales, es una historia que en los sentidos presentados por Foucault se enmarcaría dentro de la *Ursprung*

La historia del origen mítico y glorioso está presente en el canon que seguían los registros mesoamericanos y le daba sentido tanto al presente como al futuro. Pero si bien se trata de una historia que asegura un origen inamovible en una ruta teleológica, es posible hacer notar que los sucesos y la narración de los mismos no escapan a ser abordados desde los sentidos de la *Herkunft* y la *Entstehung*. Es decir, si bien la historia construye un origen en el sentido de la *Ursprung*, es sólo por los otros dos sentidos que se muestran las condiciones

en que la mitificación de ese origen fue posible. Sin embargo, la lectura desde la *Herkunft* y la *Entstehung* es una reconstrucción posterior, puesto que los pueblos mesoamericanos siempre escribieron *Ursprung*.

Bajo el lente de la *Herkunft* aparece en el registro mesoamericano la procedencia de los sucesos, que está marcada por el ascenso o el descenso de determinados grupos étnicos, y este ascenso o descenso generó justamente la reescritura de los registros. Asimismo, con la llegada de nuevos grupos étnicos y con la constitución de nuevas ciudades e incluso nuevas estructuras de poder, se crearon diferentes tradiciones debido a lo cual sería imposible hablar de una sola tradición tanto cultural como histórica en las sociedades mesoamericanas.

Por otra parte, las nuevas historias y tradiciones generaban con su paso memorias colectivas distintas y del pasado más remoto no se conservaba un legado lineal sino más bien rastros y fragmentos dispersos de tiempos que iban quedando en el olvido y el en desuso.

Esto muestra que aún cuando han quedado registros de tiempos y de historias diferentes y hasta contrapuestas, no ha existido una memoria ancestral que un linaje de pueblos mesoamericanos haya conservado y heredado a los pueblos indígenas contemporáneos.

Ahora bien, es posible mostrar que este modo mesoamericano de llevar a cabo el registro histórico está cruzado por la *Entstehung*, la emergencia. La historia de los diversos pueblos se escribió en el medio de las luchas por el poder y la dominación. Como ya se hizo notar, el uso de la historia servía a los fines de legitimación del poder y pretendía no sólo narrar la construcción gloriosa de un Estado o la dinastía sagrada de la familia gobernante, también pretendía impregnar la vida y la memoria colectiva de las sociedades para preservar el orden establecido, generar reglas y mecanismos de control social.

La historia oficial de mesoamérica reinventada una y otra vez no es la narración teogónica y ancestral de un tiempo originario, es la historia de las rapiñas y las luchas, del ascenso al poder de un pueblo tras otro y la imposición de nuevos órdenes y nuevos gobiernos. No se trata de una historia que se herede oralmente de generación en generación

a través de sabios cuya selección de sucesos sea autónoma, no es una historia que se guarde celosamente porque es el contenedor de los conocimientos más preciados de un grupo étnico que se extiende por milenios.

Para ilustrar lo anterior conviene rescatar otro de los sucesos del ascenso del poder mexica que Florescano presenta y que para fines de este texto muestra las relaciones de dominación detrás de la configuración de la historia.

En 1427 Itzcóatl, *tlatonani* de los mexicas, consumó su victoria frente a los tepanecas cuyo poder residía en Azcapotzalco y quemó los libros antiguos para escribir un nuevo registro que justificara el nuevo poder mexica. Tras el ascenso de Itzcóatl también hay un escenario de traiciones y de alianzas. En 1426 Itzcóatl mató a Chimalpopoca y llevó al grupo mexica a aliarse con Netzahualcóyotl, rey de Texcoco y líder de los acolhuas. Asimismo, Itzcóatl con el apoyo de sus primos Tlacaélel y Motecuhzoma Ilhuicamina se encarnizó en una lucha contra los tepanecas. Los mexicas liderados por Itzcóatl y con ayuda de los aliados de Texcoco y una vez vencidos los tepanecas, crearon nuevas reglas en Tenochtitlán con un objetivo: deshacer la tradición que aseguraba que el poder habría de ser hereditario. El cambio de reglas les permitió eliminar a los descendientes de Chimalpopoca y poder ascender al poder en contra de lo que los mandatos toltecas designaban para las dinastías, es decir, la llegada al poder no sería ya por herencia sanguínea sino por méritos militares. Se crearon nuevos títulos y se repartieron tierras y para legitimar estas acciones se destruyeron, como se señaló anteriormente, en 1427 los registros genealógicos y los códices que recogían tradiciones.

A partir de esto puede apreciarse que el ascenso de los mexicas no fue el producto de una historia teleológica sino que su emergencia fue posible por las relaciones de dominación de unos grupos por otros y por las alianzas realizadas.

La historia que posteriormente escribieron los mexicas los retrató como “un pueblo de orígenes humildes destinado a convertirse en el poder más grande que había existido en la cuenca de México. En los nuevos códices, cantos y monumentos se inscribió la historia que conocemos de los mexicas, la que cuenta su obstinada peregrinación desde el legendario

Aztlán hasta la mítica fundación de México Tenochtitlán. En esta versión se lee que el pueblo mexica fue el escogido por Huitzilopochtli para gobernar a las demás naciones, imponer tributos que engrandecieran a Tenochtitlán y sacrificar cautivos para mantener la vitalidad del quinto sol” (Florescano, 1995: p.183). Y a partir de esta reescritura los orígenes oscuros de los mexicas quedaron desaparecidos pues no se conoce otra versión más que la gloriosa narración que construyeron después de la derrota de los tepanecas.

Asimismo, los mexicas llevaron a cabo un “préstamo de ancestros” ya que se apropiaron del pasado de los toltecas, después del de Tenochtitlán y de otros pueblos, para crear un orden en el cual figuraran como el pueblo elegido.

No hay aquí, como propone la genealogía, la posibilidad de un punto de vista suprahistórico que nos permita averiguar qué hubo detrás de esos disfraces históricos pues lo que constituyó el cúmulo de fragmentos que se conservan es el carnaval de esos disfraces y luchas. Está lucha de fuerzas en que la historia se escribe, se destruye y se reinventa, lo único que permite es mostrar que no hay una identidad que pueda legitimarse históricamente entre los pueblos de mesoamérica, también muestra que el registro histórico no estaba destinado fundamentalmente a preservar la cultura y las costumbres de un pueblo, ni la sabiduría ancestral y milenaria. La historia y el pasado registrado tenían un modo de representarse y un uso que servían a ciertos sectores y a las estructuras de gobierno absolutas y centralizadas.

4. Conclusiones

No es posible rastrear hacia atrás un pasado compartido por todos los pueblos que habitaron el territorio mesoamericano, tampoco hay una tradición común ni unos usos y costumbres que han generado, en una línea directa, una identidad de la que hoy los pueblos indígenas sean herederos. Ante esto hay que recordar también que a la llegada de los conquistadores la historia contaba nuevas cosas y las estructuras de poder también eran otras. Los conquistadores no encontraron a una mesoamérica que hubiera permanecido inmutable a lo largo de miles de años, más bien, al poder que se enfrentaron, principalmente, fue a los mexicas.

Por otro lado, si la historia estaba en manos de las élites sociales y de los gobernantes, cabe señalar entonces que fueron estos sectores los que paulatinamente se eliminaron por la acción de los conquistadores. Para llevar a cabo una efectiva conquista había que acabar con los gobernantes en turno, pero, más aún, había también que destruir la historia de nuevo para establecer un orden distinto, el orden del Virreinato, a partir del cual gran parte de la memoria colectiva se transfiguró, se recompuso o se perdió para siempre.

Quienes vivieron fueron los dominados o los que se aliaron a los conquistadores, retomando las nuevas tradiciones, el nuevo orden. No sobrevivieron los principales sujetos y narradores de la historia de mesoamérica, y lo que pervivió de manera fragmentaria en la memoria fue el registro que llegaba al público a través de las expresiones orales, quizá sea ese uno de los motivos de la sobrevivencia de las lenguas de mesoamérica. Pero si bien las lenguas han sobrevivido hasta la actualidad (y con bastantes modificaciones, como el desarrollo de alfabetos), ello no garantiza que la historia lo haya hecho también. Hay que tomar en cuenta que el mayor registro se daba a través de los pictogramas y no de la cultura oral, además de que la escritura pictográfica era muy limitada. Lo que hoy llamamos tradiciones indígenas no es más que la recomposición de los fragmentos de registro que quedaron en el escenario de fuerzas de la conquista y en el México independiente.

Ante esto no hay razones suficientes para llamar a los actuales pueblos indígenas “pueblos originarios”, pues una realidad metafísica tal no existe. Si bien son los herederos de lenguas antiguas, también son los herederos de sincretismos y así, herederos de Occidente. De manera muy puntual, Florescano, al comienzo de su libro *Etnia, Estado y Nación* afirma que la conquista produjo una escisión social entre los grupos que han perdurado y que ha sido una barrera para la integración política:

...la división entre europeos e indígenas negó unas veces la historia y otras condenó y distorsionó los siglos de formación de la sociedad colonial que cambiaron para siempre el destino del antiguo país indígena. Con todo, quizás el efecto más catastrófico de este choque traumático fue la negación de lo que realmente hemos sido como pueblo: una sociedad tejida por hilos nacidos en

culturas diferentes, un país con una experiencia colonial que marcó decisivamente la formación del ser nacional, una mezcla integrada por un legado nativo y una herencia occidental. En lugar de reconocer la realidad híbrida que habita diversos ámbitos de la sociedad desde el siglo XVI, unos sectores se empeñaron en asumirse indígenas, otros renegaron de esta herencia y se identificaron con el legado occidental, y otros más reconocieron su ser mestizo pero en una forma restringida, que no incluía la plena aceptación de los otros sectores sociales (Florescano, 2002: p. 19)

No es posible aceptar una línea continua entre una realidad actual como son los pueblos indígenas y la idea de que son herederos de las sociedades mesoamericanas, pues no hay tales herencias lineales. Cabe señalar que las denominaciones “indígena”, “indio”, “amerindio” son posteriores a la conquista. La lengua y las nuevas organizaciones sociales de los indígenas no son garante de una herencia histórica continua y ancestral que ha viajado a través de los milenios y que ahora pretende mostrarse al mundo como un reducto cultural que Occidente no alcanzó.

Cabe señalar que partir de la afirmación de una herencia lineal, en múltiples ocasiones, el multiculturalismo en México, homogeneiza a la población indígena y la ubica (riesgosamente) en un solo periodo que se prolonga desde tiempos inmemorables hasta la actualidad.

Por ejemplo, en las reflexiones de Olivé también pueden encontrarse afirmaciones que hacen suponer que México ha variado poco al respecto de los conflictos indígenas:

Desde los tiempos de la Conquista nuestro país ha vivido con los conflictos generados por la dominación de una cultura sobre otras, así como los reclamos de los pueblos originarios para que se reconozca su derecho a preservar su cultura y a vivir de acuerdo con ella según los planes de vida que sus miembros decidan. Sin embargo, el fin del siglo XX y el inicio del nuevo milenio han estado marcados por una agudización de esos conflictos y por ello de manera urgente requerimos que las relaciones entre los diversos pueblos que conforman a la

nación se establezcan sobre bases estables y novedosas en ciertos aspectos
(Olivé: 2004: p, 60)

Ante esto cabe preguntar si efectivamente “nuestro país” es el mismo desde al Conquista. Desde luego que no, la nación mexicana como ahora la conocemos, con una política democrática, no existía “desde los tiempos de la Conquista”. Y los reclamos de los pueblos indígenas seguramente no eran los mismos. Es posible que esas bases estables y novedosas en ciertos aspectos, a las que Olivé apela, comiencen a construirse cuando se abandone la idea de la identidad originaria y ancestral. Esto no quiere decir que haya de irse en detrimento de los pueblos indígenas y de la realidad que constituyen como grupos pertenecientes al México actual, lo que quiere decir es que se puede hacer justicia, en el multiculturalismo, al proceso de hibridación que constituyó lo que hoy denominamos indígena. Posiblemente el único sentido de originareidad de los pueblos indígenas sea que ellos son el origen de uno de los híbridos más notables nacidos en el Nuevo Mundo. El origen no radica en lo que hay de mesoamericano en los indígenas, el origen es el juego de fuerzas que propició la hibridación cultural. Y esta hibridación no es un proceso al que podamos encontrarle una línea continua y un producto final, es lo que posibilita que pueda seguir habiendo pueblos indígenas y que en el nombre de un pueblo puedan conjuntarse dos tradiciones, como por ejemplo “San Francisco Tlaltenco, Tláhuac” o “San Lorenzo Tlacoyucan, Milpa Alta”.

Por otra parte, el problema no es simplemente una cuestión de denominación, de nomenclatura, puesto que el título “pueblos originarios de México y de América Latina” es el estandarte de luchas políticas y sociales, e incluso es la marca de múltiples disputas culturales. Grave es el caso de las demandas políticas de los “pueblos originarios” pues, en términos estrictos, son demandas cubiertas por la banda de una realidad inexistente. Esto no quiere decir que los actuales pueblos indígenas (que no mesoamericanos u originarios) no hayan de demandar mejores condiciones de vida y bienestar social como cualquier otro grupo cultural o como cualquier otro sector social, demandas que se caracterizan por los rasgos de todas las demandas de las actuales sociedades democráticas. Lo que se quiere

decir es que hay que abandonar denominaciones que tienen un falso sustento histórico y un uso ideológico, de lo contrario habría que asumir todas las consecuencias.

En el caso de reconocer que existe algo tal como los “pueblos originarios”, limpios o poco tocados por Occidente, habría que asumir que la tradición que heredaron era todo, menos democrática o comunitarista, como pretende el multiculturalismo al hablar de “comunidades indígenas”. Las sociedades mesoamericanas eran estructuras jerárquicas de dominación, teocráticas y monárquicas, con un poder central absoluto o con una burocracia estatal con un alto cobro de impuestos, incluso habría que saber si el sentido de comunidad que hoy se atribuye a los pueblos indígenas era un sentido existente en las sociedades mesoamericanas. Así, las tradiciones, el conocimiento y la sabiduría de estos pueblos tenían un uso no sólo un valor cultural (como el que hoy se reclama), y ese uso servía a los fines de legitimación de un orden específico.

Pero, en el caso de que se quisiera argumentar que la historia y el registro ancestral de los pueblos originarios que hoy demandan reconocimiento no es la historia de la Mesoamérica precortesiana, tendría que responderse qué historia es y tendría que legitimarse cómo dejar a un lado el modo de registro histórico de la época anterior a la Conquista. Si los pueblos originarios “actuales”, sus usos y sus costumbres, tanto como sus tradiciones no son la memoria generada por la historia de los *tlatoanis* y de los *tlacuilos* o, en última instancia, *de los macehuales*, entonces debiera responderse por qué se hecha mano del pasado azteca para salvaguardar a un sector de las actuales “sociedades multiculturales”, por qué se apela a la historia oficial de los asentamientos mesoamericanos. El punto es que se juega con las dos cosas: con la historia de Mesoamérica escrita por los *tlacuilos* (o lo que queda de ella después de la Conquista) y con la historia que reinventa y reivindica ahora el multiculturalismo como fuente de sentido social. El multiculturalismo asiste a un “despertar indígena”, como señala Yvon Le Bot³. Pero es un despertar que trae al presente un pasado que ha borrado la singularidad de cada suceso, y que ha convertido la coyuntura en ancestralidad.

³ Le Bot, Yvon: “Movimientos identitarios y violencia en América Latina” en Multiculturalismo. Desafíos y perspectivas”, Daniel Gutiérrez Martínez (comp.)

Y no faltan casos de apropiación o reinención de un pasado mítico y ancestral, un pasado primordial que ha llegado al presente a través de periodos de letargo y ahora encuentra su tiempo. Un ejemplo de esto es la página web llamada “pueblos originarios de la Ciudad de México”, en donde se dice: “Se les denomina [pueblos originarios] así por ser descendientes en un proceso de compleja continuidad histórica de las poblaciones que habitaban antes de la conquista lo que ahora es el Distrito Federal”⁴ Pero, ¿respecto de qué es posible establecer una continuidad? ¿Cómo evitar la fragmentariedad de los sucesos que ocurrieron antes y después de la Conquista? ¿Fueron los mismos los pueblos mesoamericanos antes y después de la Conquista? ¿Hubo un “después” de la Conquista para Mesoamérica? ¿Este después se extiende hasta la llegada del Multiculturalismo y la defensa de los pueblos indígenas “originarios”?

Ante esto, resta aún pensar en lo que en realidad significa el uso del nombre “pueblos originarios”, es posible que los detalles imperceptibles de las luchas o de las relaciones de dominación o de la perpetuación de estas mismas se escondan bajo ese título y permanezcan impensadas.

⁴ http://www.pueblosoriginarios.df.gob.mx/quienes_somos.html. En esta misma página es rescatable que en el apartado de tradiciones y costumbres se señale al respecto de las festividades religiosas que el 94.5 de la población indígena del Distrito Federal es católica. Eso muestra justamente uno de los rasgos de los pueblos indígenas actuales que impiden la referencia a un origen y una continuidad, así como a la idea de una tradición precortesiana ancestral.

Bibliografía

Del Val, José, (2004): México, identidad y nación. UNAM, México.

Florescano, Enrique, (2002): Etnia, Estado y Nación. Ed. Taurus

-----, (1995): Memoria mexicana. Ed. FCE, México.

Foucault, Michel, (1992): “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en Microfísica del poder. Las ediciones de La piqueta, Madrid.

Le Bot, Yvon: “Movimientos identitarios y violencia en América Latina” en Multiculturalismo. Desafíos y perspectivas, Daniel Gutiérrez Martínez (comp.), UNAM, COLMEX, Siglo XXI, México. Págs. 189-212.

Olivé, León: 2004: Interculturalismo y justicia social, UNAM, México.

Wieviorka, Michel: “Cultura, sociedad y democracia”, en Multiculturalismo. Desafíos y perspectivas, Daniel Gutiérrez Martínez (comp.), UNAM, COLMEX, Siglo XXI, México. Págs. 25-76.

La Conquista de México no ocurrió.

Guy Rozat Dupeyron

Introducción

Repensar la Conquista de México, sí, pero ¿cómo hacerlo?

Hace ya muchos años, casi 35 años, mi maestro Ruggiero Romano, empezando un libro sobre *Los conquistadores*, se preguntaba si su empresa era justificada, si había algo nuevo que decir, si valía la pena visualizar una vez más una película cuyos actores eran hartamente conocidos⁵, un evento sobre el cual todo parecía haberse dicho ya. Es evidente que esas preguntas eran un tanto retóricas, y que para él, ese librito escrito al margen de una gran obra dedicada a la historia económica de América, tenía mucho sentido. No queremos entrar en el análisis de esa obra, sino recuperar aquí ese sentimiento de *déjà vu*, expresado por Romano, como si el relato de la Conquista de México después de haber sido formulado, salmodiado durante siglos, hubiera agotado todas sus posibilidades analíticas y de producción de sentido.

Porque al primer nivel, en ese nivel de “la letra”, que era el sentido histórico, según los exegetas medievales, en ese “repensar la conquista” no podemos esperar proponer otro desenlace para ese evento, si consideramos “la conquista” solo como las irrupciones militares y las primeras batallas y destrucción de la imposición occidental. El resultado dramático para los pueblos americanos es suficientemente conocido por todos, pero a condición de no dejar ganar por el *pathos* y la indignación moral actual, es evidente que el re-examen de los relatos de esos inaugurales encuentros guerreros nos mostraría que queda mucho por hacer para entender la lógica del triunfo de esas entradas conquistadoras. Por ejemplo, considerar a Cortés como a uno de estos “genios que dominan la historia”, (o uno de esos seres perversos que llenan la historia de sus crímenes, es lo mismo) permitió ahorrarse la explicación más o menos verosímil de cómo funcionaba el espacio americano en el cual se desarrolló su empresa, pero permite a la inversa poder construir el discurso de la impotencia americana. Así, hurgar

⁵ Romano, Ruggiero, *Les mécanismes de la conquête coloniale: les conquistadores*, París, Flammarion, 1972, p.180.

tras lo más visible de esos encuentros -lo más trillado- me parece una tarea digna de interés, ya que con ella podríamos esperar entender mejor lo que sucedió globalmente en esos momentos y no sólo en el campo militar español.

Por otra parte, el impacto y naturaleza de ese “encuentro” ofrece pistas para entender cómo esa conquista, entendida como uno de los eventos constitutivos de la destrucción de la antigua “América”, perduró durante varios siglos y perdura probablemente hasta la fecha en algún rincón olvidado de las muchas Américas.

Pero es evidente que más allá de reconstruir con un mínimo de coherencia esas cabalgatas guerreras y sus efectos sobre las sociedades americanas, es también tarea de este seminario pensar el efecto que el relato ineludible de este evento tuvo en su re-actualización secular en la conciencia de sí de los mexicanos y latinoamericanos. La dificultad en los años del “Quinto Centenario” de pensar la Conquista en el cine como lo muestra Alexandra Jablonska en su trabajo, es un ejemplo de los resultados en el imaginario de ese “efecto Conquista”

A quien pertenece el sello “conquista”

Ahora debemos preguntarnos mínimamente si no hay alguna trampa escondida en nuestra ingenuidad misma, de creer que se puede impunemente “repensar la Conquista”. La pregunta sería ¿de quién es el discurso de la Conquista? Creo que podríamos responder con el lema de los agraristas de principios del siglo XX, “la Conquista es de quien la trabaja”.

Una simple visita a una buena librería nos muestra rápidamente que la conquista es de todos, y que se ofrecen a la venta sobre el tema en México, libros de autores franceses, ingleses, norteamericanos, polacos, húngaros, sin olvidar los autores no traducidos al español, pero que pueden llegar a penetrar la cultura histórica nacional por caminos más oscuros. América es una pieza fundamental del imaginario histórico mundial desde hace varios siglos, con toda la ambigüedad que pueda tener como feed back para los imaginarios mexicano y latinoamericano, y por lo tanto, “La Conquista” llama la atención de muchos intelectuales extranjeros, como me ocurrió a mí hace más de 40 años. Hasta aquí nada de extraño, y finalmente, como no podemos impedirlo, debemos tomarlo en cuenta, porque también es ese mismo imaginario -en alguna parte común- el que construye el sentimiento de solidaridad entre los pueblos, que atrae turistas, o entusiasmo a los neo zapatistas franceses o italianos.

Así debemos confesar nuestra esperanza de que en prioridad, nuestros esfuerzos intenten organizarse desde México y para México, o más generalmente para América y desde América. Esto parece muy fácil, mera perogrullada, pero no lo es si empezamos a considerar que la mayoría de los relatos que han sido producidos sobre la Conquista durante siglos, así como en la actualidad, han sido escritos desde territorios simbólicos exteriores a América, y con eso no queremos añadirnos al coro de lamentaciones indignadas que periódicamente denuncian la intromisión de los extranjeros en los estudios mexicanos de antropología o historia. Sólo queremos insistir aquí en el hecho que debemos repensar la Historia de México a partir de las necesidades históricas imaginarias que tiene el país y en eso probablemente deberemos luchar contra, o por lo menos desconfiar de, la imposición de ciertos esquemas de explicaciones provenientes de una simbología externa, aunque sea retomados por investigadores nacionales seducidos por los oropeles parisinos, ingleses o alemanes, o simplemente pecando de una cierta ingenuidad.

Y hablando de esa escritura externa americana, ya no queremos hablar aquí solo de los textos coloniales cuya lógica era la de justificar, cada autor a su manera, un poder extranjero impuesto sobre América y la creación de una gran empresa evangelizadora y colonial⁶. En este sentido los textos coloniales escritos sobre América en tanto que actos de comunicación entre hispanos, encontraban sus lectores preferentes en Europa y pocos, o ningún lector, en América. Y cuando de repente existía ese lector en América se trataba siempre de alguien perteneciente a uno de los círculos del poder delegado hispano de esa nueva España o algún erudito proponiendo “nuevas interpretaciones” para ese mismo público.

Hay una lógica colonial de los textos de historia de los siglos XVI, XVII y XVIII, y si esta no aparece hoy con tanta claridad, es porque han sido re-visitadas a partir del siglo XIX y XX y “re-significadas” para ser fuentes de la Historia Mexicana”. Para llenar nuevas necesidades ideológicas de justificación de los diferentes matices nacionales en pugna y en esa lógica colonial, se han ido buscando “buenos” discursos y prácticas colonizadoras presentables, como

⁶ Y desde esa finalidad no hay ninguna diferencia significativa de fondo entre religiosos, funcionarios, conquistadores y otros tipos de autores que se pueda encontrar. Ciertamente, hay diferencia en los intereses, o en los estilos de Evangelizar en el caso de las diferentes órdenes religiosas, pero todos al fin y al cabo, hasta el “santo y casi irreprochable” Las Casas, todos, con o sin reservas retóricas, no pueden negar que escriben para justificar por lo menos la acción evangelizadora.

las del conjunto franciscano, con Tata Vasco y algunos otros, para oponerlos a los responsables malvados de la destrucción de las indias, cuyo arquetipo sería Nuño de Guzmán, figura de chivo expiatorio que sería interesante rastrear a lo largo de los siglos en la historiografía nacional.

El problema para mi es, que pensado desde la lógica de la gramática civilizatoria occidental, no hay buenos colonizadores, solo hay métodos más o menos violentos de destruir, de desertificar o de cohabitar, pero no se debe jamás olvidar que esa cohabitación, por pacífica que se le quiera hacer parecer, siempre tiene por consecuencia la desaparición física, o por lo menos la lumpenización cultural y finalmente el etnocidio.

Cómo en la división académica de la práctica historiana, las preocupaciones teóricas y metodológicas de los colonialistas son generalmente muy lejanas a las de los estudiosos del XIX; unos y otros no se han dado, o no quisieron darse cuenta, de que las diferencias supuestas en el tratamiento general del punto que nos ocupa aquí - una escritura de la historia del indio - obedecen a la misma lógica de ocultación. Si en el siglo XIX, sobre algunos puntos, como es lo del indio, la historiografía nacional mexicana en construcción parecía quererse construirse en reacción a la lógica textual colonial, insistiendo en esa radical heteronomía existente entre la lógica del poder español y el proyecto de la Nación México, podemos ver como rápidamente fue llevada a recuperar gran parte del sentido de la historia salvífica, intentando torcerlo en su provecho.

Cuando pretendemos que la lógica de muchos relatos nacionales de historia corresponda no a lógicas y necesidades historiográficas realmente americanas y/o mexicanas sino, a pesar a veces de sus autores mismos, a necesidades imperiales del mundo occidental, podemos para mostrarlo indicar cómo se construyen aún en una dinámica de sentido que indica que no hemos salido aún de un modelo de historiografía teológica, y no serán los intentos fracasados de la "historiografía marxista" de las últimas décadas del siglo XX los que nos podrían convencer de lo contrario.

En el siglo XX generalmente la dimensión occidentalizante del relato América, llamada en general eurocentrista, inaugurada desde la "invención" de las indias por Cólón (y probablemente antes, considerando la enorme carga simbólica acumulada en el imaginario occidental sobre "Las Indias") siguió omnipresente. Pero en ese siglo XX, darse cuenta de ese

fenómeno se había vuelto mucho más difícil, porque ya no se trataba de afirmar en la escritura de América el “destino manifiesto del elegido pueblo español” como en los siglos coloniales, ni el triunfo del credo de la modernidad capitalista e industrial visible a través del ambiguo lente de la democracia política representativa, como en el siglo XIX⁷.

La unificación simbólica del mundo del siglo XX, producto de la globalización económica, particularmente a partir de los años setentas de ese siglo, volvió opaco el lugar desde donde se escribía América. Realizando, o imaginándose que realizaba, el ideal cosmopolita del intelectual ilustrado, el intelectual latinoamericano o mexicano podía vivir plenamente, cual diletante, la ilusión de ser totalmente francés en París, a la vez que inglés en Londres, como irlandés en Dublín, y disfrutar de Nueva York sin sentirse manchado por los crímenes yanquis.

Durante ese siglo, participando, pero a su manera - machacadora y sistemática - de ese confortable cosmopolitismo ilustrado, los europeos pretendieron volverse una vez más los amos de la escritura de América, estructurando un nuevo saber “americanista”, reinterpretando, refuncionalizando a veces, los tropos que les parecían más obsoletos de las anteriores escrituras de América.

Américas imaginarias

⁷ El empleo de la palabra eurocentrismo nos parece notoriamente aquí insuficiente e incluso engañoso, porque da la impresión de que se trata de un simple error de superficie en la construcción del discurso sobre América, y que los verdaderos “americanistas”, los que producen y viven de producir discursos “americanistas” con vigilancia y armados de su sola buena voluntad, inteligencia y compromiso progresista o humanista, podrían evitar caer en ese despreciable “eurocentrismo”. Producirían así un americanismo puro, no contaminado por el eurocentrismo. Es tan común ese juicio erróneo, que un eurocentrista típico, como Miguel León Portilla, puede afirmar tangentemente que, conociendo muy bien ese peligro, ya lo supero; sin explicar bien evidentemente en qué y donde reconoció el eurocentrismo en sus quehaceres historiográficos, ni menos aún como lo supero. Es evidente que esa fórmula mágica para vencer esas presiones discursivas seculares eurocentristas de tan prestigiado universitario, hubiera sido importante para la formación intelectual de sus centenas de miles de lectores, pero lástima, no nos dio la fórmula. Así creemos que la utilización de una simple retórica condenatoria de la palabra “eurocentrismo” sólo distrae la mirada crítica de la práctica historiográfica en acción, o más bien la nulifica, porque no se trata de ningún defecto de superficie o circunstancial, sino algo que tiene que ver con el principio mismo de la constitución del discurso americanista sobre el decir América. Por eso se puede, con refinados métodos de retórica cosmética, esconder los aspectos más evidentes y excesivos, lo más feo del eurocentrismo, como sería un racismo burdo, omnipresente. Pero no se logrará con esos métodos pensar el lugar del núcleo duro del americanismo, que efectivamente es fundamentalmente “eurocentrado”, es decir, que siempre se puede considerar como algo perteneciente al modo en como el Logos occidental se encarga de decir y de producir Américas.

Si bien para los universitarios de la segunda mitad del XX, escribir Américas, era colmar en cierta forma necesidades internas de exotismo y/o una simple afirmación narcisista de la nueva forma del *logos* occidental, era también un medio relativamente fácil y poco cuestionado de construir una carrera en las instituciones universitarias del primer mundo. En la medida en que para muchos occidentales la constitución de ese saber México, pertenecía no a un espacio idéntico al espacio europeo sino a un lugar de confines; y el rigor historiográfico que presidía a la escritura de la historia europea, muchas veces no se trasportó idéntico, ni se transporta en la actualidad, en las tareas de escritura de la historia americana.

Como América pertenece desde hace siglos al universo imaginario europeo, se diluye el rigor historiográfico, y muchas explicaciones historiográficamente atrasadas, que con horror se verían aplicadas a hombres y sociedades europeas, pueden ser propuestas sin ningún problema para la historia americana.

En México en general no se ha prestado mucha atención a ese problema de reconocer los lugares de esa geografía simbólica desde donde son construidos y toman su legitimación los saberes académicos, aunque no faltan los marcadores lingüísticos que nos señalan pistas para esa investigación tan necesaria, si queremos realmente hablar desde México y para México.

Por ejemplo, la omnipresencia del concepto de humanismo como el epíteto de humanista y todas sus declinaciones posibles, tan frecuentemente acolado a todo tipo de personajes históricos de los siglos coloniales y subsiguientes sin, o casi sin ninguna reflexión real, es una muestra de que en algún lugar de este discurso se intenta obviar la distancia entre el lugar desde donde se habla y el lugar de quien se pretende hablar: una de las características fundamentales de la producción histórica. Se pretende hablar de personajes americanos cuando sólo se refrendan modelos de vidas ejemplares típicamente occidentales. El ejemplo de los innumerables retratos del rey Nezahualcóyotl, entre muchos otros posibles, son muestras de ese tipo de discurso donde se pretende decir a la antigua América sólo logrando refrendar las fantasías anacrónicas del *Logos* occidental.

La escritura de la Conquista de México ya no pertenece realmente a su "mundo natural", tanto el mundo de la historiografía mexicana -"herederos" de los conquistados- o de la historiografía hispana -herederos de los conquistadores-. Sería suficiente con ir a una librería del DF como la

Gandhi, ese gran baratillo de la cultura nacional, para darse cuenta de la omnipresencia actual de textos producidos en Europa y desde Europa. El hecho que la Conquista de México haya sido cooptada por la historia mundial e incluida entre las grandes hazañas conquistadoras del mundo, no se traduce sólo por esa impresionante producción que evidentemente influencia por sus interpretaciones la producción nacional, sino que tiene unos efectos más perversos.

Sería interesante en el futuro analizar el ambiguo papel de las instituciones académicas, así como de ciertos aparatos culturales del primer mundo -universidades, periódicos, editoriales, etc.- en la perennidad de ciertos mitos de la historiografía mexicana. Por la cantidad de premios, decoraciones y felicitaciones diversas que estos otorgan a algunos santones y menos viejos de la historiografía nacionalista mexicana, ese aval internacional favorece el monopolio que estos caciques académicos y sus seguidores ejercen en el control de la enseñanza y la investigación, al impedir la difusión de nuevas propuestas historiográficas.

Es evidente por otra parte que en este mundo globalizado existen redes y complicidades internacionales que tienden a afianzar ese poder y a mantener una cierta *doxa* sobre ese periodo, y si queremos desbloquear la investigación sobre el periodo de la conquista, o sobre otros periodos, tendremos que proponernos una serie de investigaciones de estudios culturales sobre las redes de legitimación mutuas que estructuran la producción de ese saber.

Esperando un nuevo país...

Creemos que hay varias razones de base que nos obligan hoy a intentar construir un nuevo relato sobre la conquista. La situación política y cultural en México ha evolucionado en la última década de manera importante, el discurso nacionalista que hacía del mestizo la figura fundamental, el sostén y futuro de la nación, ha tenido que dar paso a la reivindicación de un México pluri o multicultural, impuesto por las luchas “comunitaristas” de los diferentes grupos étnicos que existen en el país y cuyas reivindicaciones al reconocimiento político y cultural hoy parecen firmemente afirmadas. No es inútil aquí, creo, recordar que muchas de estas luchas son muy anteriores a la emergencia a la luz pública del neozapatismo chiapaneco, luchas que,

en cierto sentido, este movimiento hipermediatizado, ha probablemente opacado, si no profundamente trastocado.⁸

No viene al caso enumerar aquí todas las esperanzas de las cuales un nuevo México es portador ni tampoco de los frenos a los cuales estas esperanzas tendrán que enfrentarse. Pero en el orden historiográfico está hoy muy claro que el historiador o el científico social que intente pensar América, y más aún, un evento cargado de violencia simbólica como la Conquista, no debe olvidar que toda palabra vertida en ese proceso puede a la larga producir sangre, lágrimas y violencia. Y si sucumbimos a esa tentación de asumir el papel del profeta, que es siempre muy tentadora para el historiador o el científico social, podemos decir que nos parece que la herida fundamental abierta por la conquista hace 5 siglos, no esta aún sanada y que ese absceso purulento, desde hace siglos, impide que se gesten identidades populares liberadoras en ciertos países de nuestra América Latina. Parece hoy urgente sanear esas heridas antes que un Osama Bin López boliviano, ecuatoriano, peruano, guatemalteco, o mexicano venga a despertar las mediocridades ambiguas y sinsabores de las identidades nacionales u otras, que intentan tapar desde hace 5 siglos un racismo profundo y tenaz, generador de un resentimiento popular que probablemente en ciertos países o regiones solo espera una chispa para explotar.⁹

El relato de la Conquista entre historia y antropología

⁸ Es evidente que el éxito mediático mundial del zapatismo chiapaneco ha opacado sobre el escenario simbólico donde evolucionaban las múltiples figuras simbólicas que estaban desarrollando diferentes grupos indígenas mexicanos. Esa nueva instrumentalización del indio opacó un trabajo de reconstitución étnica que estaba en obra desde largos años en muchas otras regiones de México como de las Américas e incluso es probable que esa mediatización haya sido para ese trabajo de años no una ayuda sino un freno por todos los excesos demagógicos que permitió. El empantanamiento actual de la cuestión social chiapaneca se debe tanto al autoritarismo y la sinrazón del sistema mexicano que a los caminos ambiguos que fueron abiertos por esa mediatización. Los sueños guajiros de los pequeños burgueses en mal de identidad han sido siempre pagados muy caro por sus pueblos respectivos y peor aún cuando se trata de intelectuales occidentales insatisfechos que exigen a los indios, desde lejanos cubículos, afirmar más indianidad, para autoconstruir sus esperanzas narcisistas en lejanos castillos de pureza.

⁹ El renacer o la posibilidad de proponer estudios sobre el racismo, aunque sea con muchas dificultades institucionales, en un país como México que se ufana de no ser racista, es probablemente otro signo de que el expediente de la Conquista de México podrá ser en años próximos reabierto.

Por otra parte la principal dificultad y ambigüedad de un proyecto de repensar hoy la conquista de y desde México, podría provenir de que en este país no hubo, sino hasta fechas muy recientes, intentos de construir un pensar historiográfico radical y menos aún sobre ese periodo fundamental de la conquista.¹⁰ La adopción de la identidad mestiza como fundamento nacional, es el espejismo que permitió probablemente durante un siglo (1860-1960) “olvidarse” de pensar las antiguas culturas americanas en sus densidades historiográficas propias. Estas sólo fueron tratadas en la dimensión estructurante e uniformizante de la antropología, lo que permitía evacuar en cierto sentido lo que había sido para ellos el evento Conquista. Desde el intento abortado de Carlos María de Bustamante en las primeras décadas del siglo XIX, jamás se volverá a intentar pensar realmente “una historia de los indios”, o pensar el periodo precolombino como auténtico prolegómeno a la historia nacional, porque el indio vuelto “Problema Nacional”, debía a toda costa ser redimido y solo podía tener un devenir “histórico” en su asunción o su desaparición en la fusión mestiza nacional, o más tarde, en el proletariado agrícola anónimo de un anhelado México socialista.

La solución al “problema indígena” o “indio”, como restos fósiles de situaciones históricas anacrónicas, plantas parásitas y venenosas de la “evolución natural del pueblo mexicano”, se volvió así un mero problema técnico-administrativo que los especialistas de la antropología mexicana, nacionales o extranjeros se encargarían de resolver.

Esa división del saber propuesto por la élite cultural mexicana en la segunda mitad del siglo XIX, sigue aún vigente en la historiografía nacional, a saber, que todo lo que toca al indio es tratado desde la antropología y todo lo que toca de la sociedad mestiza al México moderno, es generalmente analizado según criterios historiográficos. Estos criterios pueden ser múltiples,

¹⁰ El pensamiento de Edmundo O’Gorman por su inteligencia y su contundencia hubiera podido ser la piedra angular de ese pensar historiográfico radical, pero por desgracia fue probablemente en parte obliterado por su nacionalismo y su elitismo. Sus polémicas con Miguel León Portilla y sus aliados extranjeros por espectaculares que fueran, como su famoso “Esperando a Bodot”, no desembocaron jamás sobre un auténtico enfrentamiento historiográfico, un enfrentamiento que por otra parte sus contrarios siempre evitaron con cuidado. Y el abandono por don Edmundo de su sillón de la Academia Mexicana del Historia, fue solo un gesto muy aristocrático al estilo del personaje, pero dejaba las puertas totalmente abiertas a los adeptos del Leonportillismo. En la actualidad la memoria historiográfica del gremio afecta no acordarse de estos enfrentamientos, tal vez sea por eso que no existe ningún proyecto de edición de las obras completas de ese investigador que por otra parte es reconocido como un gran investigador, pero un “gran” que probablemente, aún muerto, sigue molestando.

pero es suficiente hacer el recuento de las escasas páginas en las cuales aparece la figura del indio en los relatos de historia contenidos en la actualidad en los libros de primaria, para darse cuenta que sólo es realmente objeto de historia un sector social que fue durante siglos muy minoritario. Y sólo las ambiguas prácticas nacidas de la seducción antropológica impiden a los historiadores ver a los monstruosos productos de esas relaciones perversas. El indio sigue en México estando preso de la Antropología y eso no molesta aparentemente a nadie. Que esta confusión de registros analíticos se haya generalizado en Europa desde hace unos 20 años, es una cosa, pero en esos países esa confusión no lleva a muchas consecuencias sociales dramáticas, en la medida en que se aplica a objetos y sujetos de un pasado en general remoto, a la época medieval o a creencias populares generalmente campesinas de siglos anteriores a la modernidad, y los campesinos europeos sobrevivientes manifiestan más hoy por el deterioro de su nivel de vida y su desaparición programada, que por la imagen pésima que se sigue dando aún de ellos en los libros de historia. Pero en México la antropologización del indio ha tenido un efecto profundamente negativo, no sólo sobre la historiografía nacional, sino sobre la suerte misma de los sujetos antropologizados. Esa antropologización tuvo como consecuencia la transformación de unos indios físicos en indios folclorizados, despojados de sus auténticos signos de identidad colectiva, que son la marca de una posible historicidad propia. Y hemos llegado así a esa total confusión y manipulación oportunista de estos miles de indios de papel, que vuelve gigantesca e improbable la tarea de una arqueología discursiva, único medio capaz de preparar el terreno para construir una historia indígena.

El saber compartido sobre la conquista.

Por otra parte, si queremos pensar de nuevo la conquista, ese intento nos obliga a esbozar ahora, mínimamente, la Vulgata nacional o el saber compartido construido sobre ese momento fundador.

En México, el control político ejercido por un mismo partido en el poder durante más de 70 años, su liturgia nacionalista, su control casi absoluto sobre los sindicatos de maestros encargados de la enseñanza primaria y secundaria, así como la existencia de libros gratuitos para esa enseñanza, ha logrado moldear un conjunto historiográfico relativamente homogéneo.

En esa Vulgata estrictamente vigilada, los relatos de los “grandes episodios de la vida nacional”, infinitamente repetidos, han logrado moldear un imaginario nacional compartido por la mayoría de los ciudadanos, lo que no impide que puedan existir ligeras variantes en ese relato.

Pero en cuanto a la Conquista, vista desde la academia, el mundo profesional de los historiadores, podemos considerar que coexisten dos grandes conjuntos discursivos que estructuraron, aunque sea de manera a veces contradictoria, el saber compartido actual en México sobre la conquista. Los dos se elaboraron entre los años 1960 y 1980: uno fue producido por la escuela de historia de El Colegio de México, y el otro en la UNAM, en el grupo estructurado alrededor de M. León-Portilla, “heredero” de los trabajos de Mons. Ángel María Garibay, y si creemos a Guillermo Zermeño, también por muchos aspectos de Manuel Gamio, aunque se puede considerar que el sobrino, MLP, logra voltear y vaciar gran parte del contenido de lo que había adelantado el tío.¹¹ Como lo veremos, lo interesante es que en ningún momento esas dos “escuelas” intentaron llevar a cabo un científico enfrentamiento historiográfico, sino al contrario, se asistió, como vamos a verlo, al reconocimiento tácito de un pacto de no agresión y a una respetuosa repartición del pastel historiográfico y de sus prebendas. Y es evidente que la figura identitaria de la mexicanidad construida después de la Revolución por los aparatos culturales estatales, con la figura única del mestizo, permitió ese pacto de no agresión y así no prosperaron las protestas de O’Gorman ni las polémicas abiertas en los años 50 entre “indigenistas e hispanistas.”¹²

La doxa vista desde el Colmex

La aparición de una Historia de México en 4 volúmenes, elaborada y publicada bajo los auspicios de El Colegio de México, en 1976, se situaba en la perspectiva de constituir una nueva Vulgata historiográfica como lo había sido en su tiempo *México a Través de los Siglos*, o *México y su Evolución Social*, y desde ese punto de vista, fue un auténtico éxito. Ese éxito y ese

¹¹ Guillermo Zermeño, *Entre la Antropología y la Historia: Manuel Gamio y la modernidad antropológica mexicana (1916-1935)* en *Modernidades Coloniales*, op.cit. pp 79-97.

¹² El propio Miguel León-Portilla se refiere a esas polémicas, pretendiendo que su *Visión de los Vencidos* supera un tipo de polémicas que le aparecen obsoletas.

dominio fueron tales, que explica probablemente que no se hayan desarrollado estudios analíticos que posteriormente nos explicarían la génesis, las dificultades de la empresa, las esperanzas de sus autores, así como las del arquitecto del proyecto, don Daniel Cosío Villegas.

Es probable también que desde esa fecha el triunfo de esa Historia General fuera facilitado por las dificultades en las cuales se encontraba enfrascada una buena parte de la *intelligentzia* mexicana fascinada por el materialismo histórico e incapaz de encontrar derroteros “comprometidos” para pensar alguna renovación historiográfica. El éxito fue tal que con el tiempo ese relato se volvió el discurso de referencia de la historia nacional, tanto al interior como al exterior del país.

El disfraz antropológico

Pero al mismo tiempo, en la Universidad Nacional Autónoma, el gran cantante de un ambiguo indigenismo mexicano, M. León-Portilla, calzando las botas de su maestro A.M. Garibay, seguía su irresistible ascensión hacia el pináculo nacional e internacional, su “Visión de los Vencidos” entraba en su séptima edición y ya se habían multiplicado las traducciones a las principales lenguas “cultas” del planeta. Paralelamente a su recepción editorial en las principales universidades europeas y norteamericanas, se fueron creando tempranamente grupos de aficionados que generaron auténticas metástasis que servirían a su vez de apoyo y legitimación “científica” a ese discurso pseudo histórico que a todas luces carecía totalmente de él, por lo menos según los cánones que la producción historiográfica consideraba como “científicos” en esa época. En cierta medida, se podría formular la hipótesis, que se necesitaría examinar con sumo cuidado, de que fue en parte la muy buena recepción extranjera de ese conjunto pseudo histórico, lo que le dio la fuerza que adquiriría en México. Tal vez no sería la primera vez que un texto mediocre pero fundamentalmente ventrílocuo producido en un país periférico, después de haber sido recibido y publicitado por los países del centro, fuese impuesto por el simple peso de la dominación cultural del imperio.

Es evidente que un estudio exhaustivo de las otras obras y de la carrera de MLP, su infinidad de premios y decoraciones, sus funciones políticas nacionales y de representación internacional, mezclado con la multiplicación de sus ediciones, etc., reservaría probablemente muchas

sorpresas, y pensado en estos términos, ayudaría a complementar el estudio del éxito intelectual de sus propuestas más estrictamente “historiográficas” de la conquista¹³.

Pero si regresamos al nivel estrictamente historiográfico, que es el que nos interesa aquí: ¿qué hay en común entre esa ausencia total de reflexión historiográfica sobre las condiciones intelectuales de “producción”¹⁴ de los textos de esa *Visión de los Vencidos*, con los trabajos contemporáneos de los *Annales* o los trabajos de las escuelas historiográficas alemanas, italianas, sin olvidar los trabajos muy conocidos en México de un E. P. Thomson o de los historiadores marxistas ingleses que dominaban el escenario historiográfico en Europa antes de llegar a México?

Saber porqué ese discurso fue adoptado sin casi ninguna crítica, y después se difundió por el mundo entero y/o por qué y cómo las voces disidentes fueron calladas o minimizadas, sería de por sí el tema de una interesantísima y apasionante investigación de historia cultural mexicana y a lo mejor algunos de ustedes podrían encontrar aquí una rica veta para sus tesis universitarias. No crean que cuando digo que hubo presiones institucionales y de todo tipo, estoy exagerando, las luchas de papeles, en tanto que representan intereses de grupos intelectuales, con causas o sin ellas, o sean sólo movidos por el interés propio inmediato o gremial, esconden una violencia de tipo policíaca bastante fuerte. Evidentemente en México en un mundo intelectual dominado por lo políticamente correcto, pero bajo la omnipresencia vigilante de los caciques culturales, estas luchas tras los escritorios supuestamente no existen, y por lo tanto, no pueden ser estudiadas y menos ser objeto de tesis.

El hecho es que la *Visión de los Vencidos* se volvió el texto dominante y fundador de una larga tradición “cultural” nacional e internacional y que los historiadores “científicos” de la época no quisieron rebatirlo, o no supieron rebatirlo los que lo intentaron, porque también intentaron dar la batalla en forma dispersa. Pero lo más probable también es que ese texto cumplía un papel tan fundamental, tapaba un hoyo tan grande para la identidad nacional, que poco importaba la completa ausencia de fundamentos “científicos” o historiográficos. Tampoco los

¹³ Ver al respecto, el trabajo del Dr. Marcelino Arias Sandi, en el volumen III de esta colección.

¹⁴ Porque se trata realmente de una auténtica producción. Ciertamente, el autor Leon-Portilla pretende evidenciar que los textos estaban allí, que simplemente los salva del olvido, y rescatándolos abre la vía para que fluya “la Antigua Palabra”, pero ningún historiador serio se traga el artificio ni la inocencia retórica del autor de esa “Visión de los Vencidos”.

investigadores marxistas de entonces, tan dados a denunciar todo lo que les parecía oler a “ideología burguesa”, encontraron nada que decir a esa “Visión de los Vencidos”, que no era otra cosa que una grosera manipulación y falsificación historiográfica.

Así el relato de la historia nacional y particularmente el relato de la conquista de México, se instituyó y se desarrolló desde esa época entre esos dos grandes modelos de prácticas discursivas, entre una historia nacionalista con tendencia liberal y ligeramente, o de superficie marxizante, tal como la estableció El Colegio, y una supuesta antro-po-historia sentimental e impresionista, psicologizante, desarrollada por la escuela Leonportillista, que jamás negó realmente su doble origen clerical y nacionalista.

Hay que subrayar que estas dos corrientes intelectuales o estas dos maneras de “hacer historia” de México cohabitan desde hace décadas, y si esta cohabitación fue relativamente “pacífica”, es porque el Leonportillismo no se desbordó de la apropiación-reinvención del mundo indígena desde donde emergió, espacio con el cual los historiadores que se decían “comprometidos” y los otros, se sentían poco en sintonía entre 1960 y 1990.¹⁵

Lo interesante y ambiguo de esa ausencia de enfrentamiento, a excepción de algunas intervenciones del maestro O’Gorman (y alguno que otro investigador), es que el Leonportillismo encontró siempre una manera hábil de evitar un enfrentamiento con la historiografía científica.

M.L.P. siempre consideró que su trabajo y el de su escuela, tal como lo había en su tiempo ya pretendido su tío, Manuel Gamio, se situaba en la línea directa que, según él, habían abierto los evangelizadores “humanistas”, defensores del Indio (sic), y particularmente se cobijaba bajo el hábito de fray Bernardino de Sahagún, al cual construyó la estatua de bronce, periódicamente repintada con grandes gastos y esfuerzos, de “primer antropólogo.”¹⁶ Colocarse en la

¹⁵ Ver a este propósito las ambigüedades de la historia revolucionaria frente al indígena, como al campesino en general.

¹⁶La publicación de estas obras hagiográficas construidas alrededor de la figura de Fray Bernardino por la escuela Leonportillista siempre ha sido muy intensa, citaremos sin pretender ser exhaustivos algunas obras recientes, Ascensión Hernández de León Portilla (Ed), *Bernardino de Sahagún, Diez estudios acerca de su obra*, FCE, Mex D.F., 1990; Miguel León Portilla, *Bernardino de Sahagún, Pionero de la antropología*, UNAM-Colegio Nacional, Mex D.F. 1999.; Miguel León Portilla, (Ed), *Bernardino de Sahagún, Quinientos años de presencia* UNAM, Mex. D.F., 2002.

antropología y disfrazarse de humanista era un buen método para escapar a los apretados criterios de historicidad que empezaban a imponerse en el gremio *historicus* para definir a la práctica historiana en esos años. Pero regresemos al intento de escritura de la conquista en la tradición historiográfica de El Colegio de México.

La conquista en la *Historia general de México*, de El Colegio de México.

Si el relato general elaborado en la década de los 70 por los investigadores de El Colegio se constituyó en la referencia de base, la Vulgata nacional, sobre los 5 siglos de historia nacional, en lo que respecta al momento de la conquista de la capital azteca, se ve muy bien como Alejandra Moreno Toscano, una excelente historiadora, y una de las mejores de su generación, en su ensayo "*El siglo de la conquista*", se rehúsa a esbozar un mínimo relato de ese encuentro. Sólo en un estilo telegráfico, retoma los puntos más clásicos de la epopeya Cortesiana. En un poco más de una página, enumera desde la partida de la expedición, hasta el encuentro con Moctezuma. Así desfilan a toda velocidad el rescate de Aguilar y el encuentro con La Malinche, con el cual "Cortés se ha hecho de sus mejores armas" y permite que Cortés se inicie en el conocimiento de la tierra". Se trata la fundación de la Villa Rica de la Veracruz como una simple decisión de "establecer una base". Cortés recibe los regalos de Moctezuma y la solicitud de que no se adentren más en sus tierras.

Pero de repente el relato deja la enumeración de hechos "verídicos" en términos bernaldianos, y muy racionales, con los cuales siempre se describe a la acción de los españoles. Cortés, pretendiendo impresionar a los indios mensajeros, despliega su caballería y hace tronar cañones, y éstos de regreso con Moctezuma "le dicen que los recién llegados montan enormes venados que les obedecen como si fueran un solo jinete y montura, pero, sobre todo le dicen que los nuevos llegados tienen el dominio del fuego".

No solamente Cortés no se detiene sino que percibiendo las rivalidades entre los pueblos indígenas aprende como aprovecharlas. Llegando sobre el territorio de Tlaxcala "derrota a

En ese tipo de hagiografía se podría incluir gran parte del contenido de la gruesa obra, Jesús Paniagua P, Ma Isabel Viforcós M, (Eds) *Fray Bernardino y su tiempo*, Universidad de León , León España, 2000.

Xicotencatl” y establece alianza con éste, y por miedo a una posible emboscada en Cholula, “se adelanta para dar a los indígenas un castigo ejemplar” (?).

El movimiento del relato se acelera como en las viejas películas del cine mudo:

“Cortés continúa su camino rumbo a México. Es recibido por Moctezuma a las puertas de la ciudad. Moctezuma le entrega simbólicamente la ciudad y lo aloja con toda su gente en sus palacios. Los colma de regalos. Hace que le muestren los libros de tributos y los mapas de la tierra.” ¡Tan tan!

Pero nada puede ser tan sencillo.

Cortés es informado de que viene Pánfilo de Narváez para apresarlo. Este apresca a Moctezuma, dejando a Alvarado al cuidado de la ciudad y se coloca frente a Narváez. Cortés lo derrota y el ejercito de Narváez “pasa a engrosar las filas de las tropas de Cortés”. Éste, informado del “levantamiento de los mexicanos”, regresa sin tardar a la capital.

Está claro que Alejandra Moreno, al escoger producir un relato tan escueto, rompe con una larga tradición historiográfica que produjo, y sigue produciendo, innumerables relatos sobre esa larga marcha española y las reacciones indígenas a esa invasión. Pero romper con ese tipo de relato no parece deberse a un interés historiográfico nuevo sobre ese encuentro, sino a la presencia masiva en el saber histórico compartido de la cultura nacional de esa época, de ese otro relato del cual hemos hablado, que se estaba constituyendo en la interpretación dominante y que paralizó por años cualquier intento de concebir otra interpretación de esos primeros momentos del “encuentro”. El efecto de esa masiva omnipresencia hace que esa autora ni siquiera intentara esbozar una mínima polémica historiográfica con la otra corriente en competencia, aunque hubiera sido desde el estricto punto de vista de la elaboración y los criterios clásicos definidos por la ciencia histórica de esa época, que ella domina y utiliza en su ensayo, pero sólo en el relato que produce, apenas “superada” la toma y destrucción de Tenochtitlan, la capital Mexica.

Por eso el relato del encuentro Motecuzoma-Cortés, más bien fundamental en la versión Leonportillista, en el de ella, tiene que ser ejecutado en escasas líneas.

Lo primero que se nota en ese escueto relato de la conquista, es la decisión historiográfica de centrarlo sobre la figura de Cortés, quien ya desde su desembarco domina con su estatura los

espacios americanos, y la voluntad correspondiente de hacer desaparecer a Motecuhzoma, el cual solo se mencionará después del encuentro dando regalos o cuando Cortés intenta apaciguar el levantamiento de los Mexicas utilizando a Motecuhzoma. Pero desde ese momento el *deus ex machina* es Cortés, y Motecuhzoma a lo sumo, una víctima inocente, para no decir un pelele.

Cortés es considerado en ese relato como el conquistador perfecto, el que hace un recorrido casi sin faltas desde su desembarco, y la antigua América es la tierra virgen y casi pasiva sobre la cual se escribe a punta de espada un nuevo destino colectivo para españoles e indígenas.

Por suerte, los “mexicanos” se levantan y la batalla por México que ella considerará como “la Conquista”, nos permite ver como va a utilizar las fuentes documentales disponibles, y aquí se puede apreciar como todo relato de la conquista en ese entonces ya no podía escribirse sin tomar en cuenta ciertos aspectos de la visión Leonportillista, aunque intenta cuidadosamente evitar todos los elementos lingüísticos que recordaran la “Visión de los vencidos”. Para ella aparentemente no hay ni vencedores ni vencidos, solo testigos.

“Limitados por el lenguaje, no podemos recuperar el episodio de la conquista. Dejaremos la palabra a quienes lo vieron: La voz de los españoles la llevará Cortés (Cartas de Relación), la voz de los defensores de México se recoge entre los informantes de Sahagún y los redactores de los *Anales de Tlatelolco*.”

Así “las fuentes” o por lo menos las que ella considera como las más autorizadas sobre ese momento, le permiten componer una especie de epopeya guerrera con refranes alternados, en los cuales intervienen cada una a su turno “las voces” españolas e indias. Aquí se muestran claramente los límites del concepto de objetividad en historia que se forjaba en esa época, meter en paralelo discursos “indígenas” y discursos españoles parecía, y sigue pareciendo a muchos, una garantía de objetividad.

La larga lamentación sobre el asedio español a la ciudad propuesta por Alejandra Moreno, es dotada de innegables cualidades literarias, y si bien produce un verdadero efecto dramático, a su vez introduce muchas dudas historiográficas sobre la utilización de fuentes provenientes de diferentes horizontes, utilizadas en un mismo nivel de relato. Esa recreación más literaria que

histórica en una quincena de páginas relata la conquista de México-Tenochtitlan hasta que se acaba la resistencia de los mexicas con la destrucción de su ciudad.

La autora entra después en una discusión mínima sobre lo que ocurrió, pero otra vez sin considerar en ningún momento una reflexión sobre la naturaleza de sus/las “fuentes indígenas”. Algunos de los juicios críticos emitidos provienen casi sólo del sentido común, así considera que las vacilaciones de Motecuhzoma en cuanto a lo que había que hacer con los españoles provienen, no tanto de una incapacidad psicológica del Tlatoani, como lo pretende la escuela Leonportillista, sino probablemente de las divisiones existentes entre la nobleza azteca. Incluso más que de divisiones, la autora habla de “descomposición de un grupo dominante”. A su manera, Alejandra Moreno retoma el concepto de crisis heredado del marxismo y que fue omnipresente en esos años, concepto operatorio que se introducía a como diera lugar para construir supuestas explicaciones que permitieran “entender” cualquier momento y situación histórica¹⁷.

La utilización de esa descomposición o de esa “crisis” interna de la estructura dominante mexica le permitirá escribir que frente al fracaso de una oligarquía en la defensa de la tierra patria,- recordemos que estamos todavía en un relato nacionalista y populista -,

“al romperse la unidad de la nobleza indígena se inicia, por el proceso mismo de la guerra, una nueva dirección política entre los mexicanos... el pueblo bajo, refugiado en Tlatelolco durante los últimos días del asedio termina por hacerse responsable de su propia defensa...”¹⁸

Me parece que con esa frase Alejandra Moreno firma magníficamente el intento historiográfico crítico de su generación, frente a la crisis política patente en México, provocada por el deseo de los viejos caciques políticos de mantenerse en el poder a cualquier costo, incluso con la

¹⁷ Ya a su manera, Pierre Chaunu uno de los más reconocidos hispanistas franceses, había adoptado una idea parecida al sentido del concepto de crisis: En su *Conquête et exploitation des nouveaux mondes*, PUF 1969, nos explica que “Cortés toca, sin saberlo con certeza, en un punto débil de un gran imperio frágil y reciente. Aborda un mundo inquieto representado por la confederación azteca”. p.147, que “los presagios funestos que reportan unánimemente las fuentes indianas: han debilitado por adelantado la resistencia psicológica de ese mundo poderoso y frágil. Cuando las primeras informaciones llegan a Tenochtitlán estremecen. Su interpretación se revela igualmente aterrador. Cortés es asimilado a Quetzalcóatl (Acatl-Quetzalcóatl). Anuncia el regreso confusamente esperado del dios vengador tolteca. La asimilación paralizante es comprobable por los textos náhuatl.” p.147 y por lo tanto, ya todo está dado: “La confederación azteca, desmoralizada desde la cabeza, deja penetrar, sin reaccionar, hasta el corazón de la pluralidad federadora de la laguna volcánica, a Quetzalcóatl y su séquito” p. 149

¹⁸ Historia General de México, COLMEX, México 1976, T.II, p. 25

masacre de su juventud universitaria. Esa generación nueva de investigadores se auto-afirma como alternativa al poder y se presenta como un relevo político “popular” frente a lo que se empezaba a llamar entonces, los dinosaurios de la cultura y la política nacional.

Una reflexión historiográfica sobre las fuentes parecería poder esbozarse, cuando Alejandra Moreno constata con cierto humor que:

“En los años siguientes a la conquista, el haber auxiliado a los españoles durante el sitio de México, se convirtió en una frase retórica más o menos utilizada por los grupos indígenas que pedían algún favor al rey de España. Entre muchísimos otros, por ejemplo, en una carta fechada de 1563, los caciques de Xochimilco alegan entre sus méritos haber ayudado a Cortés: “le dimos dos mil canoas en la laguna, cargadas de bastimentos, con doce mil hombres de guerra...como los Tlaxcaltecas estaban ya cansados...el verdadero favor, después de Dios, lo dio Xochimilco” .¹⁹

Pero esta constatación y su conocimiento de las fuentes coloniales no desembocarán sobre una reflexión historiográfica general sobre la naturaleza de los testimonios recogidos en los documentos y otras “fuentes indígenas” del siglo XVI, ni sobre sus condiciones de elaboración y la construcción de sus criterios de verdad.

Al contrario, parece admitir como histórico el episodio, muy dudoso, del príncipe Ixtlilxóchitl de Tezcoco, quien descontento por su exclusión del poder en ese reino, habría propuesto a Cortés una alianza privilegiada contra Tenochtitlan y en un mismo movimiento iluminado por la predicación de Cortés, habría pedido ardientemente ser bautizado. Imponiendo también el bautizo a su pequeña corte, e incluso a su madre santa que, renuente al principio a esa repentina conversión, debe al fin obedecer al deseo de su hijo que la amenaza, bajo el influjo de su ardiente fe de neófito, nada más con quemarla en su propio palacio²⁰.

Lo que resalta a primera vista en este relato de la Conquista de México, ejecutado en apenas 25 páginas incluyendo el largo recitativo poético-literario sobre la destrucción de la capital mexicana, es que la autora no se atrevió a tratar el evento Conquista de México sobre el mismo modo historiográfico que la parte siguiente de su ensayo sobre historia colonial. Es probable que la

¹⁹ Subrayado nuestro

²⁰ Ver en Miguel León-Portilla, *La Visión de los Vencidos*, UNAM 1971, p.62, El relato del bautizo de Ixtlilxóchitl y su corte, y de la reacción de Yacotzin, su madre...

versión de la Conquista propuesta por la escuela Leonportillista, fuera ya demasiado triunfante tanto en México como en otros países. Le quedaba sólo hacerlo desaparecer, y por eso pudo proponer solamente el producto de una práctica historiográfica ambigua, que corresponde mal a los criterios historiográficos del relato inaugurado al terminar esos acontecimientos iniciales sobre la construcción de la nueva colonia española. Por otra parte parece evidente que tanto la autora como la mayoría de los de su generación, no se sienten muy a sus anchas en esos prolegómenos “indígenas” al nacimiento de la Nueva España. Si bien construir historiográficamente un relato de la conquista hubiera llevado a un enfrentamiento radical automático con la construcción pseudo histórica Leonportillista, tampoco hay que olvidar que la visión nacionalista oficial dominante desde hacía casi un siglo sólo exaltaba la figura del mestizo. La figura del indio estaba aún cargada de tantos rasgos negativos, que su manejo historiográfico, en esa época, era muy ambiguo, y para colmo, las interpretaciones marxistas que sostenían muchas de las esperanzas de renovación del país, imaginaban sólo para las comunidades indígenas del país, como máximo, el futuro radiante de las granjas colectivas del socialismo autoritario, despojadas de los últimos rasgos que marcaran alguna identidad indígena.

Pero también nos parece evidente que una historiadora inteligente, bien informada y “progresista” como Alejandra Moreno no podía ignorar todas esas presiones sobre la redacción de su relato; podemos pensar que estaba consciente, hasta cierto punto, de que esa mitohistoria Leonportillista sólo sacaba su único criterio de verdad de la afirmación mil veces repetida y jamás demostrada de que se trataba de “La visión de los vencidos”, y por ello tuvo que procurar evitar entrar en conflicto con ella, pero no podía tampoco hacer como si no existiera; de ahí la ambigüedad que nace de su relato al rozarla sin comprometerse con ella.

Pero la ambigüedad fundamental presentada por el relato de Miguel León-Portilla –La visión de los vencidos- no podía ser evacuada del todo, porque ¿quién podría negarse en esos años a, por fin, escuchar la palabra de los vencidos? y ¿cuál corazón, liberal o progresista, podría rechazar ese testimonio y no ser conmovido, si en esos años se repetía a saciedad el refrán simplista de que “la historia la escriben los vencedores”?

Alejandra Moreno intenta salvarse de esa trampa utilizando algunos de esos “testimonios indígenas”, pero poniéndolos en paralelo con *Las Cartas de Relaciones* en un recitativo poético que se asimila más a un relato mítico de fundación, a una “protohistoria”, que a un verdadero relato de historia de la Conquista de México.

Es por eso que su ensayo sobre el relato de la Conquista es en cierta medida puesto entre paréntesis, y la historia empieza realmente sólo con la organización de la nueva colonia. Esta propuesta de tratar así el encuentro americano iba a tener a la larga funestas consecuencias historiográficas sobre el estudio de ese periodo, porque dejaba el campo totalmente abierto a la mitohistoria Leonportillista, y en cierta medida ese compromiso reforzaba la doxa contraria, por lo que se perdió una vez más la ocasión de rescatar a “los indios” de su limbo antropológico, y tampoco se pudo inaugurar a partir de esa *Historia General* del Colegio de México, una reflexión historiográfica que hubiera abierto una pequeña puerta a una “Historia de los pueblos indígenas de México”.

La Conquista en la nueva edición de la Historia General de México (Versión 2000)

En la nueva edición de esa Vulgata que ofrece para el nuevo milenio el COLMEX a la nación, con su “Historia General de México, versión 2000”²¹, constatamos que el episodio fundador de la Conquista ha desaparecido aún más, y está prácticamente silenciado. El capítulo de Alejandra Moreno Toscano, intitulado, recordémoslo, “El siglo de la Conquista” y que empezaba con el subtítulo “La Conquista de México-Tenochtitlan”, ha sido suprimido, suponemos que con el acuerdo de su autora, y si tal es el caso, creemos que hay que felicitarla de esa valiente decisión. Son escasos los autores capaces de tal *aggiornamento*, la mayoría prefieren ver reimpresas sus obras aún cuando estén conscientes de que muchas partes de ellas se han vuelto obsoletas e incluso dañinas para el desarrollo historiográfico.²² Si bien creemos que esa

²¹ Primera edición 2000, primera reimpresión diciembre 2000, segunda reimpresión noviembre 2001, tercera reimpresión agosto 2000, cuarta reimpresión diciembre 2002, etc

²² Es cierto también que a veces esa permanencia se explica sólo por el aspecto comercial de la publicación de una obra, en la medida en que los autores tienen poco control sobre las reediciones de sus obras y que aún los cambios más ligeros son muy mal vistos por los directores financieros de las editoriales. Se necesita honestidad, después de un serio ejercicio de autocrítica para el ego de un investigador, para prohibir o para hacer cesar la reedición de textos obsoletos, más aún si se trata, como en este caso, de un texto perteneciente a una Vulgata

decisión fue muy sabia, no es porque ese artículo fuese particularmente malo, al contrario, fue en su tiempo, como lo dijimos, un intento valiente de dar cuenta de ese momento fundador, pero esa ausencia del hecho “Conquista de México”, en la nueva versión 2000, reaparece como lo que ha sido siempre dicho evento, un hoyo negro que aspira toda la energía y la imaginación historiográfica nacionales.

Es Bernardo García Martínez quien después de haber inaugurado el volumen con su capítulo sobre “Regiones y paisajes de la geografía mexicana”²³ se da a la tarea de explicitar para nosotros “La Creación de la Nueva España” en donde encontraremos tratado escuetamente el momento Conquista. Pero es interesante anotar de entrada que la palabra conquista prácticamente desapareció. Así el lector ingenuo, a quién está dedicada en principio esta obra general, buscaría inútilmente en la tabla de materias de esa Historia General una referencia a la “Conquista de México” o de Tenochtitlán a la altura de su importancia en la conciencia histórica nacional e internacional. Encontrará solo un sub-capítulo intitulado “La irrupción de los conquistadores”, dividido en dos partes intituladas “Alianzas y guerras” y “La gran conquista”. Esa última contiene, en un poco más de una página, una reflexión sobre la empresa cortesiana, y de como éste, desde Zempoala, se fija como meta la llegada a la capital azteca. La forma misma adoptada para ese relato mínimo del evento Conquista nos interpela porque podemos preguntarnos por qué en ese tipo de obra un autor finalmente propone sólo un resumen escueto de ese momento clave de la historia nacional. Podríamos hacer la hipótesis que se trata para él de ahorrar papel y la voluntad de no añadir más paginas a un libro ya en sí mismo voluminoso o que lo guía el cuidado del lector no queriendo aburrirlo ni imponerle esfuerzos inútiles, porque supone en los dos casos de figura o retóricamente hace como si

nacional, reconocida además en el mundo entero. Así el caso de Alejandra Moreno aceptando retirar su artículo, abre una reflexión historiográfica interesante porque en esa misma versión 2000 hay uno o dos capítulos -por lo menos- que escritos por santones de la historiografía nacional hubieran debido ser retirados o totalmente reformulados por ser obsoletos.

²³ El capítulo inaugural de Bernardo García en la antigua versión de esa obra tenía por título “Consideraciones Corográficas.” No viene al caso analizar comparativamente los contenidos de estas dos versiones, solo reconocemos con ese autor que “el presente capítulo está inspirado en el que daba inicio a la versión original de la Historia General de México aparecida en 1966. Recoge mucho de lo que en él se dijo, pero incorpora cambios sustanciales y ofrece perspectivas diferentes.”

pensara, que este acontecer por su trascendencia tanto nacional como mundial, es bien conocido por todos.

Pero no creemos que sea esa la razón principal, creemos que es probable que hoy **el episodio de la conquista de México se haya vuelto indecible**. Como especialista de geografía histórica, el autor sólo construye el movimiento de la Conquista como momento previo a la construcción de un espacio colonial, y por eso no necesita repetir ni construir una nueva interpretación. Así sus reflexiones mínimas sobre ese evento de “la gran conquista” incluyen en esta la conquista de Michoacán, (porque probablemente este autor se encuentra ligado sentimentalmente a esa región), como parte del mismo movimiento que se inaugura con la llegada de los españoles a las costas del Golfo de México, se afianza con las alianzas indígenas y se afirma con la conquista de la capital mexicana.

Antes de ir más adelante debo reconocer que no puedo presentarme, sin autoengañarme profundamente e intentar engañarlos a ustedes, como la figura anónima de ese lector más o menos ingenuo, es decir, un lector que busca saber lo que realmente ocurrió en la Conquista en un libro autorizado. El éxito masivo de esa obra, su presentación en un solo volumen, la asemeja a una Biblia, a esa Vulgata de la cual ya he hablado y en la cual el público culto en general, los estudiantes, los curiosos de la historia, buscan entender el pasado nacional. Nosotros debemos y podemos preguntarnos por las causas historiográficas de esa desaparición. Es evidente y en una primera aproximación, que no se trata de un olvido, una amnesia momentánea y pertinaz como la que durante años afectó a los historiadores mexicanos cuando “olvidaron” escribir por ejemplo “una historia de las comunidades indígenas.”²⁴

Aquí no puede tratarse de un “olvido” del tipo: “chin, se nos olvidó la Conquista” porque en la versión anterior sí existía un capítulo intitulado, “El siglo de la Conquista” y su “reemplazo” por uno llamado “La creación de la Nueva España”, marca la voluntad de los editores de esa obra, una voluntad historiográfica, si no de borrar el evento Conquista, por lo menos de diluirlo ocultando gran parte del contenido simbólico atado a ese momento considerado, a pesar de todo, como uno de los grandes momentos de una épica universal.

²⁴ La dificultad misma de nombrar lo que podría ser esa historia, que daría cuenta de la compleja dinámica histórica de las “poblaciones autóctonas del espacio llamado hoy mexicano” nos da una idea del reto que su escritura comporta.

Ahora intentaremos ver rápidamente como se construye esa ocultación.

Como ya lo dijimos, la desaparición del ensayo de Alejandra, representa el fin de esa especie de compromiso ambiguo no confesado, con la discursiva generada por la escuela Leonportillista y su antropologismo metafísico. En ese sentido, nos parece que representa un inmenso progreso, que en una historia que se quiere “científica” (con toda la ambigüedad de ese término) y publicada en uno de los centros universitarios más prestigiosos del país, hayan desaparecido casi todas -digo casi porque puede haberse escapado alguna- las referencias a presagios y profecías, base de ese discurso histórico psicológico y perfectamente anacrónico desde el punto de vista del desarrollo de la historiografía actual.

Anacrónico en el sentido historiográfico, es decir, que su sistema de argumentación, o si se quiere, su nivel de historicidad, ya no tiene nada que ver con las exigencias de la practica historiana actual. Dejando claro que por desgracia, y aunque sea total y desesperadamente anacrónico, ese discurso, a pesar de todo, sigue siendo fundamental para el saber mundial y regresa periódicamente, aunque disfrazado con el oropel de la última moda intelectual producida por sus metástasis norteamericanas o europeas, incluyendo en el futuro probables versiones asiáticas. Por otra parte, considero que la revisión historiográfica de la Conquista se ha vuelto urgente porque ya se están produciendo nuevas generaciones de trabajos que aspiran a disfrazar los aspectos más evidentes de las inconsistencias historiográficas de esa escuela, pero también, y probablemente, antes que todo, porque en el saber impartido nacional mexicano la Vulgata Leonportillista sigue organizando las representaciones del pasado lejano de ese país, así como las construidas sobre la indigenidad mexicana actual.

Pero olvidémonos un instante de lo que algunos de ustedes saben que son mis obsesiones historiográficas, y regresamos al ensayo de Bernardo García Martínez.

Es evidente que dar cuenta de la empresa cortesiana, explicar el funcionamiento de las huestes españolas de la época, su sistema de auto legitimación, así como explicar el mundo indígena donde se ejercerá dicha acción, en menos de 3 páginas, obliga a peligrosísimos ejercicios de síntesis. ¿Cómo sintetizar sin caricaturizar, cómo resumir sin falsear la complejidad de las condiciones históricas en las cuales se desarrolló esa empresa invasora?

Así que no podemos reprochar a esas páginas algo que desde nuestro punto de vista sería lo que se olvidó, lo que nos hubiera gustado leer allí a través de la muy especial visión de nuestro ojo crítico. Uno de los problemas estilísticos importantes de la comunicación, cuando se intenta sintetizar, es que la legibilidad del texto producido tiene que ser máxima, y aquí se debe reconocer que el estilo del autor no es nada fluido, sino más bien fracturado como si entre cada frase se hubieran borrado, para resumir aún más, otras frases o segmentos de frases que complementaban lo dicho anteriormente. Así, esas escuetas páginas se presentan más bien como una serie de enunciaciones que llaman a conocimientos previos del lector, y reenvían explícitamente a otras partes del mismo capítulo. Pero esta impresión de un relato caótico finalmente nos parece menos el producto de la complejidad de dar cuenta de lo ocurrido, que de esa imposibilidad contemporánea de decir lo que ocurrió. De cierta manera podríamos decir que el hecho Conquista ha perdido hoy toda esa transparencia que tenía en historiografías anteriores, o si se quiere, la Conquista se ha vuelto estrictamente inenarrable, si no queremos recaer en las rancias explicaciones decimonónicas o las ilusiones Leonportillistas.

El escaso número de investigadores que en la actualidad estudian ese periodo es otro síntoma de esa indecibilidad. Y sigue siendo cierto, como lo afirma Federico Navarrete Linares al inicio de su libro “la Conquista de México”, editado por el Conaculta:

“Todos los mexicanos sabemos que nuestro país fue conquistado. La conquista española iniciada en 1519 marcó un cambio tan radical en nuestra historia, que la dividimos en dos grandes periodos alrededor de ese acontecimiento: el prehispánico y el colonial”.²⁵

Y continúa enumerando todo lo que con ella se introdujo en el Anahuac, pero también añade:

“Sin embargo, también vemos a la Conquista como motivo de vergüenza: la consideramos una derrota, un episodio lamentable de nuestra historia, el principio de nuestra opresión y nuestros sufrimientos. Los mexicanos modernos nos sentimos descendientes de los derrotados, los indios y no de los vencedores, los españoles. Para nosotros la Conquista es un espejo oscuro en el que no nos gusta contemplarnos.”

²⁵ ²⁵ Federico Navarrete Linares, *La conquista de México*, CONACULTA, México, D.F., 2000, p.2

Creo que Federico Navarrete tiene razón, el embrujo de ese espejo negro de la Conquista tiene que ser roto. No queremos decir aquí que “Repensar la conquista” hará desaparecer automáticamente ese sentimiento de derrota e impotencia que se percibe a veces en muchos ámbitos de la cultura mexicana, pero si consideramos la importancia de la historia en la conformación de las identidades nacionales desde hace 2 siglos, estamos convencidos, o por lo menos lo esperamos, que algo si tendrá como efecto.

Historia de un desencuentro: narrativa épica de la conquista*

Adriana Gómez Aíza¹

Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo

Modificar el pasado no es modificar un solo hecho; es anular sus consecuencias.

Jorge Luís Borges, *La otra muerte*. 1949

La conquista de México es, junto con la revolución de 1910, uno de los eventos más estudiados de la historia de nuestro país. Abundan textos e interpretaciones, algunos coinciden, otros tantos divergen; muchos se ajustan y nutren las versiones oficiales de la historia, otros las cuestionan mediante una crítica mordaz. Independientemente de tratarse de investigadores mexicanos o extranjeros, contemporáneos o pretéritos, pocos superan las visiones nacionalistas que implícita o explícitamente resignifican esos eventos históricos al reconstruir los hechos del pasado. La épica narrativa que vincula el nacionalismo posrevolucionario con la conquista del país² es, en este sentido, del todo elocuente. El proyecto social revolucionario, según se dice, tuvo la virtud de reconocer lo que desde la conquista se había negado: un origen y una especificidad india en el seno del propio ser nacional. No el indio que el conquistador redimió con la espada y la cruz para justificar la ocupación de nuevas tierras, no la pieza de museo o de catálogo que le sirvió al patriotismo criollo para encumbrarse como heredero de civilizaciones desaparecidas, sino el peón violento y mancillado derrochando resentimientos acumulados tras décadas de explotación hacendaria y abusos en las tiendas de raya que lo transformaban en algo menos que esclavo.

A partir de esa lectura, un evento ocurrido casi 400 años antes del movimiento armado de 1910 adquiere un sentido histórico específico en el discurso nacionalista: los reclamos de justicia social de los excluidos y negados, primero por peninsulares o criollos, luego por conservadores o liberales, exigen respuesta; la inclusión del indio en el proyecto nacional

resulta impostergable. El mestizo, esa mítica raza cósmica vasconcelista, será la solución, primero al dar cabida al indio revolucionario, y luego al permitir la identificación de las masas informes con una figura social. La imagen mestiza pretende sintetizar en su devenir y propia metamorfosis al indio “que todos llevamos dentro”, no se anhela la pureza racial del nacionalismo europeo, sino la unidad racial-cultural nacida de la integración de “lo mejor de dos mundos”. La monoetnicidad mestiza sustituye el ideal de las razas puras: por más que el racismo evolucionista de la época se empeñara en negarlo, el creciente mestizaje biológico y cultural anunciaba el paso del otrora bastardo en el nuevo emblema de mexicanidad. el populismo indigenista, el reparto agrario, las campañas de alfabetización y de castellanización, serán herramientas clave de la nación post-revolucionaria en su pretendido afán de atender las demandas de justicia social.

El discurso nacionalista posrevolucionario propiamente se sitúa entre 1917, al formalizarse en el movimiento constitucionalista, y 1968, al exhibir su agotamiento frente a los movimientos por la reivindicación de la diferencia. Sin embargo, llama la atención que ciertos argumentos chauvinistas y prejuicios centrales de esa época –si efectivamente se circunscribe a esa época³– continúen utilizándose como parte del corpus teórico-metodológico que sustenta algunas narraciones contemporáneas de la conquista. Esto es doblemente sugestivo si consideramos que cada vez es más difícil justificar una subjetividad o asumir un pensamiento nacionalistas como propios: la presunción de un nacionalismo monolítico y homogéneo es más indefinida en la medida que aceptamos que el sentido de pertenencia no es restrictivo del oriundo, ni de los habitantes permanentes o esporádicos de una geografía determinada; la tan avalada como discutida globalización demuestra lo incongruente que sería insistir en lo contrario.⁴ En estas condiciones, la discusión del problema de la conquista se bifurca en dos vertientes temáticas. Por un lado, el carácter inherentemente político de toda interpretación de la historia nacional facilita la identificación de posturas extremas, la oscilación entre una apología hispanista (civilización del indio salvaje) y la invectiva mexicanista (civilización indígena destruida que resistió heroicamente). Por el otro lado, el sometimiento de diversos pueblos al vasallaje colonial –forzados a instruirse en la lengua, la religión y las costumbres de sus conquistadores– explica gran parte de la aparente supremacía cognitiva greco-latina y anglo-

sajona imperante en la perspectiva teórica de los historiadores contemporáneos aún más incisivos, y que ha moldeado el eurocentrismo –o logocentrismo, tal como lo entiende Derrida.

No se discutirá aquí la contienda entre las posturas interpretativas extremas de la conquista, ni la gama de ajustes y pactos que se establece entre ambas. Se cuestiona en cambio un elemento narrativo que suele estar presente, intencional o subrepticamente, en la mayoría de las explicaciones, y hace patente la significación eurocéntrica que se adjudica a la conquista independientemente del perfil hispanista o mexicanista que adquiera dicha significación. A saber, la tendencia a traducir la ocupación militar de América en general, y de México en particular, como resultado de cierta superioridad cultural del conquistador, haciendo de los nativos un pueblo ‘destinado a ser conquistado’. El inherente menosprecio por los rasgos culturales de los conquistados que conlleva esta lectura, se acompaña además de la imagen de un ser homogéneo, el indio, cuya diversidad quedó reducida a su contraposición con el conquistador. Al utilizar tal recurso, la configuración simbólica de la conquista abre dos posibilidades semiológicas: la trágica derrota de los aztecas –y en general del mundo indígena– y la triunfante fusión de dos concepciones del mundo. En otras palabras, la ocupación española aparece como el umbral que ‘separa’ –cual si tal separación fuese posible– el pasado mesoamericano y el presente de un México mestizo y reconstituido. En dicho proceso, una historia, la de Mesoamérica, pareciera correr paralela, y estar por momentos implicada en la historia de México; pero no se fusiona como una única y misma historia. El dilema no es meramente retórico, sino metodológico. El límite entre la historia y la etnohistoria está en juego aquí.

En la historia oficial, el pasado indígena es un horizonte simbólico que explica el devenir de la conquista, en la etnohistoria es el anclaje temporal de la historicidad mexicana. La primera concepción ofrece una representación épica de la destrucción del mundo indígena que permite el surgimiento de un México moderno. La segunda visión postula la historia indígena como eje de una 'realidad mexicana' constituida como plataforma de una nación mestiza. Son dos lecturas complementarias que operan de forma análoga al dar cuenta de la especificidad híbrida del México actual. La historia de Mesoamérica no corresponde a la presunta realidad que en la historia oficial denotan términos de fractura temporal como *pre-colombino*, *pre-*

cortesiano o *pre-hispánico*. Al contrario, la etnohistoria resuelve el problema de discontinuidad temporal al mantener una interconexión de la historia mestiza con el pasado indígena que precede la conquista. No obstante, recurre a una historicidad dual en el cual la historia de Mesoamérica es el engrane entre dos esferas de la historia mexicana. Por un lado, la historia *de* las poblaciones indígenas (no todas mesoamericanas) que no se mezclaron con los colonos: una interpretación no-indígena de la historia indígena en la cual se representan los valores occidentales como una *intrusión*. Por el otro, la historia hecha *por* los colonos y su progenie, en la que se integran elementos indígenas conforme se mezclan naturales con inmigrantes españoles: una lectura no-indígena de la historia mexicana donde la etnicidad de quienes no se integraron a la nación mestiza se considera como *trasgresión*.

La división de una historia de México y otra de Mesoamérica es muestra del reduccionismo al que se ha sometido la diversidad étnica del país en función de referentes culturales específicos, y de la inevitable injusticia que trae aparejada una interpretación no-indígena de la historia indígena (la historia de Mesoamérica como epopeya de la derrota azteca), y la exégesis de una historia mixta (el México mestizo como resultado de la interacción triunfante entre dos culturas). Más allá de cuestionar la (in)validez de tales formulaciones como argumento analítico, debe revisarse su significación política: un olvido etnocentrista a partir del cual dos sistemas simbólicos pueden ser articulados en el horizonte épico de la subjetividad mexicana.

Estrategias narrativas

Las interpretaciones de la conquista de México aluden a dos fechas emblemáticas: la llegada de la flota española a las costas del Golfo hacia 1519, y la derrota militar de Tenochtitlán hacia 1521; la primera representa el primer contacto de Hernán Cortés con los deferentes emisarios de Moctezuma y la segunda el inicio del sometimiento de los indios al sistema colonial, entre ambas existe el desarrollo de la cruenta guerra entre dos ejércitos defendiendo cada cual su causa con heroísmo y convicción, y las artimañas de las cuales pudieron echar mano. En general, la imagen de la conquista suele ofrecer el siguiente perfil interpretativo: las exiguas tropas españolas ganaron aliados en el asedio que sufrió la capital azteca, permitiendo la

derrota del poderoso ejército mexica y la conquista del resto del país. Implícita en esta interpretación está la idea de que la conquista fue realizada por los naturales. Una imagen exagerada pero no inexacta. El defensor de derechos indígenas y el del colonialismo civilizador confirman sin dudar la participación de los indígenas en la empresa de la conquista, pero es la interpretación de tal participación lo que resulta problemático.

Rara vez se reconoce una participación indígena responsable –en un sentido profundo– en la conquista. Regularmente se plantea una actitud inconsciente o una condición debilitada: sea en la forma de entender la relación del hombre y su entorno (i.e. mitología fatalista fundada en presagios, religiosidad animista y supersticiosa), sea por una desventaja tecnológica (i.e. ausencia de escritura alfanumérica, de uso de metales para fabricación de armas de fuego, carencia de animales de tiro), o por pugnas internas y enemistades pretéritas (i.e. sometimiento de distintos pueblos por el dominio político mexica). Precisamente este último aspecto justifica o estigmatiza la alianza de distintos pueblos con el invasor: la venganza, una necesaria ingratitud y traición a la propia estirpe, pero nunca una decisión estratégica, nunca un abuso a la confianza depositada en el aliado. La traición como figura retórica es clave: tiende un puente y marca una escisión, como si existiese un sentimiento de pertenencia étnica único y efectivo, la *nación india*, cual compromiso de lealtad identitaria entendida al modo del patriotismo decimonónico, y con la exigencia profesada por los ‘cachorros’ de la Revolución, sin importar que esa identidad haya sido, y continúe siendo, una quimera del hispanismo o del mexicanismo, y en su defecto del logocentrismo.

Ciertamente es muy distinto plantear que la conquista estuvo supeditada a la decisión de ciertos grupos de unirse a los españoles para derrotar a los mexicas, a proponer que las debilidades culturales por sí mismas propiciaron que los indígenas consintieran la dominación de manera más o menos pasiva, cobarde o ingenua.⁵ La primera fórmula admite que las decisiones indígenas –resistencia o aceptación de valores occidentales– jugaron una parte crucial en la conquista, la segunda niega que tales decisiones fuesen posibles. Para la épica eurocéntrica, la tragedia de los naturales está marcada por la superstición y la traición: el español fue un libertador profético, mientras los indios aceptaban subordinarse a una supuesta superioridad cultural. En la apología mestizocéntrica, las decisiones indígenas preceden la

heroica reconstrucción de la derrota azteca que da paso al juego equilibrado del intercambio cultural: en la medida que los aliados, con la expectativa de recuperar su autonomía, participan en el sometimiento del imperio azteca, la traición recae en el lado español al imponerse un sistema colonial que anula la soberanía indígena; lo que a su vez obliga a la población indígena a formar parte de un proyecto de nación mono-étnico. La narrativa mestizocéntrica admite una colaboración indígena en la conquista (como epopeya trágica) para facilitar una configuración nacionalista de la historia de México (como épica paradigmática de la interacción cultural).

No se cuestiona la exactitud o la verosimilitud de tales acontecimientos, ni la magnitud de la devastación que llevó aparejada la conquista, sino la connotación de la caída del imperio azteca como símbolo de la ruina y destrucción del orbe indígena como totalidad, y de las causas que permitieron tal derrota. Igualmente, se discute la supuesta fusión de dos realidades culturales aparentemente monolíticas y antitéticas, indígena versus no-indígena. La lectura se enfoca, por lo tanto, en narrativas que caracterizan la ocupación de los territorios americanos como una pérdida a partir de la cual se explica el devenir histórico de la nación mexicana como la imposición de una cultura sobre otra, o como la integración de dos culturas; una 'guerra simbólica' que inventa, construye, expresa, eclipsa o proyecta identidades antitéticas. Estas narrativas se circunscriben a dos grandes vertientes. Por un lado, están quienes insisten en la noción de *pérdida* que propuso William Prescott en el siglo XIX bajo el argumento del 'choque' cultural, representada en el ámbito nacional por el padre Teresa de Mier; reinterpretada bajo la figura del 'desplazamiento' por Robert Ricard hacia 1930, siendo Samuel Ramos el exponente más aventajado en México. Por otro lado, están los seguidores del principio de *integración*, explicado primero mediante el 'aislamiento' geográfico percibido por la etnografía de los años cuarenta y cincuenta, entre cuyos ideólogos más destacados se encuentran Manuel Gamio y Gonzalo Aguirre Beltrán; y que en los años sesenta incorporará el principio de 'interacción' con Charles Gibson como máximo exponente.

De tal batería conceptual se desarrolló una amplia oferta historiográfica de la que expondremos solamente algunos autores cuya particularidad fue dar un toque etnocéntrico muy evidente pese a su intento de superar de una vez por todas las interpretaciones eurocéntricas de la conquista de México. La muestra incluye autores de varias extracciones: dos

mexicanos, y cuatro extranjeros (dos franco-parlantes, un sajón y un latinoamericano). Entre ellos se establece un diálogo de lo más elocuente que lo sepan o no, lo acepten o lo oculten, hace evidente la dificultad de brindar una lectura que no termine en los lugares comunes del logocentrismo.

En *La invención de América* (1958), Edmundo O'Gorman plantea la creación histórica del 'ser' de América en función del estado ontológico de Europa a partir del supuesto 'descubrimiento' del Nuevo Mundo. Sus cuestionamientos son reflejo de las preocupaciones analíticas del grupo Hiperión sobre la identidad y el nacionalismo mexicano en los años cuarenta. En contraste, en *La conquête de l'Amérique* (1982), Tzvetan Todorov explica la construcción del 'otro' como el inevitable resultado de nuevas y más sofisticadas reglas de comunicación que anuncian el predominio de la era moderna y la subjetividad europea. Por su parte, Serge Gruzinski considera la conquista como una transformación de los modos de expresión, insistiendo en *La colonisation de l'imaginaire* (1988) que si bien la adopción de la escritura alfabética consigue 'europeizar' a los indígenas, es gracias a este proceso que también logran preservar su identidad. Ambas interpretaciones son alegoría del simbolismo dialógico y paradigmático que deriva de la escuela de los *Annales* y las embrionarias posturas deconstructivistas en torno a la semiótica. Por su parte, Enrique Dussel rearticula las ideas de O'Gorman y propone en *La invención de las Américas* (1992) que la aparición del pensamiento moderno surge en 1492 cuando los antiguos sistemas de organización inter-regionales son desplazados, eclipsando patrones cognoscitivos no europeos. Su trabajo es representativo de la narrativa social de los teólogos de la liberación y de los nuevos estudios sobre la transformación de las mentalidades. Ese mismo año James Lockhart publicó *The Nahuas After the Conquest* (1992), en donde argumenta que existen cuatro tendencias interpretativas de la conquista (las arriba expuestas y divididas en dos vertientes narrativas), y retomando la encabezada por Gibson intenta ofrecer una visión indígena de la ocupación española. Esta postura busca ser original al dar cabida a la 'diferencia' en el contexto de los debates que desata el quinto centenario de la conquista, pero al contrario de Dussel, está lejos de reconocer a los pioneros en el tema mientras su silencio excluye a esos estudiosos sin los cuales los textos nahuas con que Lockhart trabaja no existirían. Finalmente, en *Inventing America* (1993), José Rabasa objeta

las conclusiones de Gruzinski y sostiene que la escritura indígena, en la medida que se mimetiza con el proyecto historiográfico de Occidente, subvierte la configuración geo-cultural eurocéntrica. Su ejercicio deconstructivo reformula el concepto de la conquista como problema de representación al perseguir descolonizar una subjetividad 'orientalizada' desde su emergencia misma.

Según Rabasa, la 'orientalización' inicial de América queda sugerida en los textos de O'Gorman sobre la reciprocidad semiótica de América con Europa, que al actuar como una extensión, propaga el pensamiento histórico occidental (Rabasa, 1993:21, O'Gorman, 1958:88 y 1999:16). O'Gorman procura mostrar los límites de la 'universalidad occidental' al oponer la idea de una América inventada contra otra supuestamente verdadera y objetiva, pero al hacerlo, reproduce el universalismo (i.e. noción dicotómica de verdadero-falso) que pretende eliminar (cfr. Rabasa, 1993:215 n.2). Dussel añade que O'Gorman mantiene una postura eurocéntrica en la medida que ve en América un receptor pasivo de valores europeos. Lo mismo aplicaría a la subestimación que hace Todorov de la creatividad indígena (cfr. Rabasa, 1993:233 n.3.1, Cooper-Alarcón 1997:55, 192 n.5). Para Dussel, los indígenas son clave en el proceso de transformación cultural, y al igual que Gruzinski, sostiene que aún si los modelos cognitivos e interpretativos europeos tienden a negar la especificidad étnica de los nativos, la preservación de la identidad indígena es prueba de su resistencia cultural. No obstante, decir que "Europa nunca descubrió al Otro como Otro, sino que lo encubrió como parte de lo Idéntico" (Dussel, 1995:9-12), tampoco implica superar el concepto de América-como-una-Europa-potencial propuesto por O'Gorman.

Como sucede con O'Gorman, el argumento de Dussel se apoya en la noción de una América verdadera versus una América inventada, mientras sus inferencias histórico-filosóficas y generalizaciones (i.e. el victimado indio pobre), caen en un tono de denuncia política y en un franco abuso del binomio dominante-dominado como máxima para explicar de la conquista. Para socavar ésta y otras extrapolaciones simplistas de los discursos post-coloniales, Rabasa propone cuestionar el imperativo ontológico que nutre la premisa de América como sistema semiótico (Rabasa, 1993:13-14, 18). En efecto, Rabasa cuestiona que una esencia o un ser intrínseco americano –la pureza indígena– haya sido destruido por la imposición de, o se haya

perdido mediante la interacción con la cultura española; pero no invierte el orientalismo de América que expresa la antítesis indígena/no-indígena. Rabasa no niega el reduccionismo de la diversidad étnica que tal antítesis conlleva. Al contrario, afirma que el orientalismo de América se hace visible precisamente "a causa de la reducción de la diversidad de sus pobladores a la categoría de Indios" (Rabasa, 1993:22), pero entiende esta reducción como un marcador del proceso de interacción cultural, y la justicia que se anuncia al hablar de un intercambio histórico es precisamente lo discutible.

No sólo debe guardarse cautela frente a los lugares comunes –como nuestro 'orientalismo'–, sino frente a trivialidades menos obvias –como nuestro 'indianismo', i.e. lo indígena como constitutivo de la mexicanidad. Como la categoría indio, *mestizo* es otro elemento inherente de la subjetividad mexicana, igual de homogeneizante y reduccionista, en el que subyace una construcción antitética de la realidad indígena y no-indígena que ignora la diversidad étnica. Para descolonizar tal subjetividad habrá ante todo que cuestionar las premisas clave del discurso indigenista, por ejemplo, que la identidad mestiza –suponiendo que exista y sea única– exprese la pluralidad cultural mexicana. Una 'pluralidad' (i.e. lo indígena vis-à-vis lo no-indígena) que sólo es posible gracias a la paradójica representación del derrumbe del imperio azteca como origen de la historia mexicana –precedente simbólico de fuertes implicaciones etnocéntricas. La propuesta de Paul Kirchhoff (1943) sobre el complejo cultural de Mesoamérica permite vislumbrar los alcances e implicaciones de tal paradoja.

Nahuacentrismo, ¿una responsabilidad indígena?

Una nota de cautela por parte de Gruzinski es pretexto suficiente para elaborar esta argumentación. Después de enlistar diversos grupos y culturas asentadas en México, Gruzinski declara que 'es imposible hacer justicia a cada uno', podrá tenerse en cuenta su diversidad, sus relaciones, y sus familias lingüísticas, pero nada más. Quizás esta 'injusticia' es inevitable, y por lo mismo Gruzinski se protege contra una eventual crítica por haber dado prioridad a la cultura náhuatl en su análisis. Pero es igualmente cierto que los nahuas fueron y siguen siendo arquetipo de lo indígena: su interés fue entender la influencia de la historia escrita en la vida indígena, y esto le obligó a enfocarse en quienes se apropiaron del latín y de la escritura

alfabética, la nobleza indígena del altiplano. Sin embargo, no puede hablarse "de la complejidad extraordinaria... y la diversidad cultural de México en vísperas de la conquista", y después ignorar totalmente la existencia de las culturas del desierto.⁶ Al hacerlo, no sólo se niega la posibilidad de construir cierta mexicanidad ligada a la geografía de Aridoamérica, comprometiendo el principio ético-político del reconocimiento histórico –i.e. la influencia de Aridoamérica en la construcción del simbolismo mesoamericano, y en movimientos culturales actuales como el chicano⁷– y el ejercicio de la tolerancia cultural. Asimismo, se alude una omisión aún más básica: la nobleza indígena que aprendió la lengua de los conquistadores provenía originalmente de Aridoamérica.

La preferencia de Gruzinski por los grupos nahuas, y más específicamente, su olvido de las etnias aridoamericanas, repite la prioridad que los españoles otorgaron a la cultura Náhuatl. Los nahuas eran el rival por excelencia, el enfrentamiento de un poderoso ejército y una gran civilización justificaba la ocupación armada y la guerra espiritual de la evangelización.⁸ Militares y misioneros españoles concentraron sus esfuerzos en dominar el Anáhuac y demás zonas 'civilizadas', haciendo caso omiso de los grupos que habitaban el norte, calificándolos de 'bárbaros'. Esta discriminación tenía una doble base: en la época de la conquista se consideraba inferior o primitivo a quien vivía cercano al 'estado de naturaleza' (cfr. Bartra, 1994), pero también, el conquistador recapitula cierta actitud ambivalente que prevalecía en Mesoamérica hacia los chichimecas. No es este el lugar para abordar el tema, bastará aclarar que la polémica desatada en torno a qué indios eran o no dignos del esfuerzo civilizatorio según se ajustaran a la idea de 'bárbarie' (término helénico aplicado a quien no vivía en la polis y hablaba griego), distó mucho de lo que en Mesoamérica se concebía como chichimeca, al grado de no existir término opuesto para denotar lo 'civilizado'.⁹

Así como se aplica un término que proviene de otro contexto cultural para dar cuenta de las poblaciones encontradas en América, se compara a estos pueblos con los existentes en el pasado europeo (i.e. romanos, los textos de fray Bernardino de Sahagún) o en la experiencia del momento (i.e. moros, las cartas de Hernán Cortés). Así también se verán condicionados los documentos elaborados por indígenas bajo la supervisión de misioneros y educadores españoles. Éste es el dilema de integrar textos indígenas –una buena parte de ellos nahuas– a

una narrativa que pretende ‘completar’ así las interpretaciones históricas de la conquista. Lockhart, por ejemplo, se da a la tarea de estudiar la historia de los nahuas en ‘sus propios términos’, esto es, a partir de fuentes escritas en náhuatl por los propios nahuas. A diferencia de Gruzinski, el problema inicial de Lockhart aparece cuando se refiere a los trabajos de reconocidos filólogos e historiadores mexicanos que se abocaron a tal propósito mucho tiempo antes que él —Ángel María Garibay, Miguel León Portilla, Fernando Horcasitas, Alfredo López Austin—, cual si ambicionara continuar sus esfuerzos, pero únicamente los cita como fuente de datos (traductores de los textos nahuas que le sirven de apoyo) y no como pioneros en la discusión teórica del tema (cfr. Lockhart, 1992:7). Sobra insistir en la inflexión profundamente etnocéntrica que conlleva dicha omisión. Esa misma inflexión aparecerá más adelante, pero esta vez bajo la sombra de las contradicciones de su propio análisis, y por el uso de la noción de interacción como eje de explicación.

Lockhart busca demostrar que los textos nahuas son *potencialmente más ricos* por una mezcla sintáctica que no presentan las crónicas españolas, y por ello también son más difíciles de interpretar. Ya que tal complejidad refleja la fusión de diversas formas de pensamiento, cada una apoyada por sus respectivas premisas lingüísticas, los cambios en la cultura náhuatl, en particular los de orden lingüístico, aluden a un ajuste concomitante en el modo de comprender el mundo. Por eso, al acompañar la exaltación de la complejidad de los textos alfabéticos elaborados por los indígenas, con glosas como la *adaptación de la cultura náhuatl a la presencia española*, traiciona su intención de incluir la visión indígena, concretamente la nahua, en el proyecto de reinterpretación de la conquista como interacción histórica. Esto equivale a decir que la interacción cultural es unilateral: al admitir que algunos frailes españoles sabían náhuatl, como menciona de la traducción al español en el siglo XVI de la obra enciclopédica de Sahagún, Lockhart estaba obligado a aplicar criterios similares para describir las crónicas. Al no hacerlo, ofrece inadvertidamente un juicio asimétrico de la interacción cultural entre indígenas y no-indígenas.

Para repetir las palabras y la lógica del propio autor: la complejidad de los textos indígenas reside en su pertenencia a ‘dos tradiciones en lugar de una’, por extensión, las crónicas españolas pertenecen a una única tradición, la occidental. Es como si el proceso de

interacción no influyera a los españoles, pese a que varios hablaban lenguas indígenas para 'propósitos de la vida cotidiana' como sería el proceso de evangelización. La única justificación de esta distinción es presuponer que existe una realidad indígena, culturalmente porosa o abierta a la penetración de elementos simbólicos no-indígenas, y que éstos son a su vez impermeables a la contaminación cultural. La historiografía de Lockhart es paradigma de una historia sesgada pero con pretensiones de inclusión: independientemente de que incorpore o no una visión indígena de la conquista en la reelaboración de una narrativa histórica, la historia mesoamericana no se funde con la historia de México. Se quiera o no, la noción de interacción impone una visión de la derrota azteca como signo de la destrucción del mundo indígena en su conjunto, al tiempo que la cultura náhuatl es representada como la realidad indígena en proceso de reconstrucción. Ésta no es sino una integración a la historia reescrita y firmada por un imaginario mestizo.

Sin duda, entender la conquista como efecto de la interacción cultural (noción que retoman Lockhart y Rabasa de la adaptación cultural planteada por Gibson,) es más apropiado que hablar de un mundo indígena destruido (noción de subyugación cultural de Prescott, que prevalece en Todorov y Dussel), de un desplazamiento de valores indígenas (idea de asimilación cultural planteada por Ricard, que da forma a las interpretaciones de O'Gorman y Gruzinski), o de una supervivencia indígena que nace de la resistencia activa o pasiva (noción del aislamiento cultural manejada por indigenistas como Gonzalo Aguirre Beltrán, que nutre la historia oficial de México). No basta, sin embargo, ansiar la reivindicación de la realidad indígena *desde* una lectura indígena: más allá del esfuerzo que se invierta en contemplar la historia náhuatl con ojos nahuas, esta sigue siendo una interpretación *de* la historia indígena, y no una historia escrita *por* intérpretes indígenas. La propia paradoja del poder geo-cultural mexicana en Mesoamérica exige otro tratamiento: atribuir cierta 'responsabilidad' al proyecto histórico imperial azteca en el devenir de la conquista y en la escritura de la historia, permite puntualizar el papel "del Otro bárbaro en nuestro interior" (Bartra, 1996:46). Esto no niega que en efecto los pobladores de América hayan sido, y sigan siendo reducidos a la categoría de 'indio', tampoco es una tentativa para señalar a los indígenas como responsable de tal invención. Al contrario, obliga a invertir las lecturas eurocéntricas del colapso del mundo indígena que

enfatican una exaltación del etnocentrismo mexicana y ayuda a repensar la frontera norte mesoamericana como hipérbole de la derrota azteca que enmarca el nacionalismo mestizo.

El tema excede los propósitos de este ensayo. Bastará en todo caso hacer una breve mención al hecho de que esa exaltación involucra tanto la reconfiguración de las relaciones étnicas de los mexicanos con otros grupos bajo su dominio, así como la confrontación de su propio pasado nómada. En este sentido, el proyecto histórico emprendido Izcóatl, quizá haya sido de mayor utilidad en la aventura colonial que la ayuda brindada al ejército español para consumar la caída de Tenochtitlán por parte de los enemigos de los aztecas. Por otro lado, deberá insistirse que la noción de Mesoamérica como macro-región de relativa homogeneidad y con fronteras precisas trazadas de acuerdo a esos atributos ha sido ampliamente criticada. Mucho se ha insistido en la frontera norte como un límite virtual y flexible, sin contorno fijo y mucho menos definido. Dicho de otro modo, no fue definitorio de un área cultural uniforme porque tal uniformidad no existió. Si la división Mesoamérica-Aridoamérica continúa siendo un referente importante para comprender la historia de los pueblos antes y después de la conquista es porque Kirchoff fue un promotor clave de la ideología e instituciones antropológicas que consolidaron el nacionalismo mexicano en los años cuarenta y cincuenta. En todo caso, Mesoamérica trasluce una significación náhuatl del poderío geo-cultural mexicana que los cronistas españoles y ulteriores estudiosos de la conquista se apropiaron, en la que prevalece una distinción entre inferencias historiográficas 'clásicas' sobre el predominio militar y político mexicana como factor determinante de la conquista, y una lectura iconoclasta del proyecto histórico mexicana como contingencia en la construcción de las identidades indígena y no-indígena.

Notas

* Este ensayo se basa en una sección de la tesis doctoral titulada *Deconstructing Nationalist Representations of Mexican Identity. A Struggle for the Appropriation of Indigenous Symbols in post-Revolutionary and Catholic Historical Narratives of the Conquest*, University of Essex, Inglaterra, 2002.

1. Profesor-investigador de tiempo completo, Área Académica de Historia y Antropología, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.
2. Por ejemplo, *El laberinto de la soledad* de Octavio Paz, epítome de la filosofía de lo mexicano enarbolada por el grupo Hiperión en los años cuarenta.
3. No olvidemos que todo anclaje temporal es una toma de posición frente a la historia y sus actores sociales, y en ese sentido no hay temporalidades fijas, sino decisiones políticas.
4. El tema de la migración, por sí mismo y especialmente de la migración transnacional, nos llevaría a discutir las nuevas formas de pertenencia que se han venido desarrollando en los últimos 30 años y que han puesto en juego gran parte de los presupuestos bajo los que se supone funcionaba la construcción de la identidad étnica.
5. Para una amplia discusión sobre este tema, y un cuestionamiento sobre el origen etnocéntrico y decimonónico de tales argumentos ver Rozat, 2002.
6. Gruzinski sólo menciona a las etnias aridoamericanas en una breve referencia a la guerra con los ‘chichimecas’, término que toma de un Título Otomí con connotaciones hispanas –indios nómadas o paganos– y que difiere de su alusión náhuatl originaria. Ver Gruzinski, 1993:132-135, y p. 6 para citas textuales en el texto principal.
7. Cfr. Cooper-Alarcón, 1997.
8. La ofensiva militar no podía sostenerse bajo la premisa de una inferioridad cultural, sino de una devaluación de los preceptos morales que sostenían a dicha cultura, por lo tanto se mantiene un doble juicio respecto a los naturales, la admiración humanista de su civilización y la concepción caballeresca de una religión satánica (cfr. Villoro, 1979).
9. A lo sumo puede decirse que el término ‘tolteca’, referido a los pueblos que alcanzaron maestría en las artes y la industria, pueden ser contrapeso del término chichimeca, un genérico para hablar de los pueblos del norte con sistemas de organización social sin estado centralizado, que mantenían modos de producción intermitentes entre el sedentarismo y el nomadismo. De ningún modo ha de entenderse chichimeca-tolteca como antagónicos.

Bibliografía

- Bartra, R. 1994. *Wild Men in the Looking Glass. The Mythic Origins of European Otherness*. (trad. C. Berrisford). The University of Michigan Press. EUA.
1996. *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*. Grijalbo. México. (1987).
- Cooper A., D. 1997. *The Aztec Palimpsest. Mexico in the Modern Imagination*. University of Arizona Press. Tucson.
- Dussel, E. 1995. *The Invention of the Americas. Eclipse of "the Other" and the Myth of Modernity*. (trad. M. Barber). Continuum. New York. (Ed. español, 1992).
- Gruzinski, S. 1993. *The Conquest of Mexico. The Incorporation of Indian Societies into the Western World, 16th-18th Centuries*. (trad. E. Corrigan). Polity Press. Cambridge. (París, 1988).
- Lockhart, J. 1992. *The Nahuas After the Conquest. A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth through Eighteenth Centuries*. Standford University Press. California.
- O'Gorman, E. 1958. *La invención de América. El universalismo de la cultura de occidente*. Fondo de Cultura Económica. México.
1999. *México. El trauma de su historia, Ducit amor patriae*. Conaculta, Cien de México. Mexico. (1977).
- Rabasa, J. 1993. *Inventing America. Spanish Hstoriography and the Formation of Eurocentrism*. University of Oklahoma Press. Oklahoma.
- Rozat, G. 2002. *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista*. BUAP, INAH-Xalapa, Universidad Veracruzana. México.
- Todorov, T. 1999. *The Conquest of America. The Question of the Other*. (trad. R. Howard). University of Oklahoma Press. EUA. (París, 1982).
- Villoro, L. 1979. *Los grandes momentos del indigenismo en México*. Ediciones de la Casa Chata, INAH. México. (1950).

Indios etnicizados o mestizos desindianizados. La “mexicanidad” como herencia de la Conquista.

Sergio Sánchez Vázquez

Área Académica de Historia y Antropología

Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo

Cuando nos cuestionamos sobre lo que significa **ser mexicano**, nos enfrentamos a una pregunta compleja que, aunque parece evidente, no tiene respuestas fáciles: ser mexicano es haber nacido en el territorio de la República Mexicana, dirían algunos, así se adquiere la nacionalidad por nacimiento, esa nacionalidad se expresa en una acta y cuando somos adultos –con 18 años cumplidos- podemos obtener una “credencial para votar con fotografía”. Por medio de esos dos documentos nos identificamos oficialmente como “mexicanos” y pareciera que de esa manera, alcanzamos la plena nacionalidad y ahí se acaba el problema conceptual. Sin embargo, podemos afirmar que más bien, ahí comienza, pues lo que se adquiere por medio de estos documentos no es tanto la nacionalidad –que depende de factores más subjetivos-, sino la ciudadanía¹, es decir, la pertenencia a una sociedad políticamente organizada, en nuestro caso, una República federal, “representativa” y “democrática”, en la cual todos los ciudadanos comparten las mismas obligaciones y tienen los mismos derechos...en teoría.

Pero en la práctica, nos encontramos con que, a pesar de la ciudadanía compartida, parecen existir mexicanos de primera, de segunda, de tercera y hasta de cuarta categoría, con niveles muy diferenciados de acceso a las garantías constitucionales, tanto sociales como individuales, lo cual nos remite a un problema no sólo socio-económico, sino también y fundamentalmente, a una cuestión político-cultural.

Y nuevamente nos planteamos el problema ¿Qué significa ser mexicano? ¿Ser mexicano es vivir en México? ¿Tener una bandera con un escudo nacional y un himno? ¿Crear en la virgencita de Guadalupe, comer tacos con salsa picante, ponerse “la verde” e irle a la Selección Mexicana,

escuchar a Alex Lora con el Tri, o bien música ranchera o de banda y tambora? Pero entonces, ¿qué pasa con los mexicanos que no viven en el territorio mexicano? como es el caso de los migrantes, que también gustan de los tacos, la música de banda, son guadalupanos, y cuando juega la Selección Mexicana, van a verla y cantan el Himno Nacional mejor, o por lo menos con más ganas que los que viven en México. Parece ser entonces, que ser mexicano tiene que ver con la cultura que se comparte, es decir, se define por medio de una identidad socio-cultural. Lo cual nos remite a otra problemática: entonces, ¿Tenemos los mexicanos una cultura que nos identifica como tales? ¿Cuál es la cultura de los mexicanos? La respuesta tampoco es sencilla. Atendiendo a las diferencias regionales de nuestro país, ¿quiénes son más mexicanos? ¿Los chilangos, los norteños, los huastecos, los del sureste, los de la costa o los del bajío? O bien, desde una perspectiva más específica, ¿los regiomontanos, los “DeFeños”, los hidalguenses, los michoacanos, los chiapanecos, los oaxaqueños, los yucatecos, los guerrerenses, los veracruzanos, etc.? Pareciera entonces, que estamos hablando de muchos Méxicos, o más bien, de muchas culturas mexicanas. Lo cual da cuenta de una abigarrada **pluriculturalidad** nacional.

A todo esto, podemos agregarle un componente más, el étnico², desde dos perspectivas distintas: la más conocida y aceptada comúnmente, que plantea la oposición binaria “indio - mestizo”, desde la cual tenemos un país habitado por una mayoría mestiza (hablante de español, con mayor nivel socioeconómico y que detenta el poder político) y una minoría indígena (que conserva sus lenguas maternas, vive en pobreza o extrema pobreza y en situación de marginalidad social, económica y política); o una perspectiva alternativa, en la cual prácticamente **todos los mexicanos somos mestizos** y las diferencias “étnicas”, sociales, económicas y políticas, se basan en un proceso histórico de diferenciación cultural, en donde, a partir de la conquista y con la consecuente dominación colonial que dio lugar al mestizaje biológico, se generaron procesos de “desindianización”³ y “etnicización”⁴, que han jugado un papel determinante durante los diversos momentos históricos en que se ha impulsado el tan anhelado “proyecto de nación”, desde el movimiento independentista promovido por los criollos, hasta la pretendida inserción “nacional” en la dinámica neoliberal de nuestros días, inducida por el sector mestizo dominante. Sobre esta segunda perspectiva centraremos nuestra atención en las siguientes líneas.

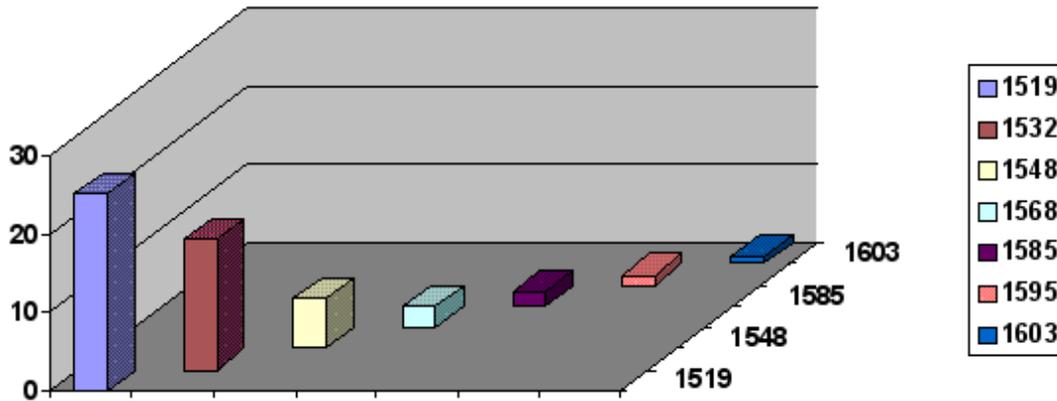
La conquista

La derrota de los mexicas en 1521 por parte del conquistador español Hernán Cortés, tuvo dos consecuencias fundamentales: por una parte, se inició el proceso de sojuzgamiento de los distintos grupos que habitaban en Mesoamérica a la llegada de los ibéricos, reducidos todos, en calidad de vencidos a la categoría de “indios”, viéndose sometidos no solamente a las políticas de incorporación, a través de la evangelización y la castellanización, sino también siendo afectados por las epidemias y los malos tratos de los colonizadores españoles, lo que produjo una **catástrofe demográfica** que determinó la desaparición de más del 90% de la población indígena; y por otro lado, se inició el proceso biológico de **mestizaje**, con sus consecuentes procesos culturales de “desindianización” y “eticización”.

Ambas consecuencias, la catástrofe demográfica y el mestizaje, habrán de determinar el surgimiento de la “mexicanidad” como categoría ontológica, es decir, el “ser mexicano”. Además, ambas consecuencias han sido soslayadas por la historia oficial pues nunca se les ha brindado la debida atención y pasa prácticamente inadvertida la magnitud de su importancia, quedando reducida por una “naturalización” de los hechos.

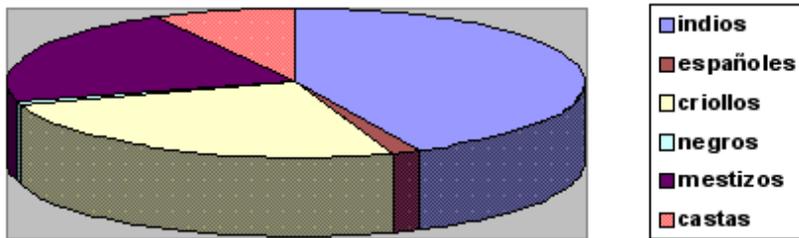
En efecto, se percibe como algo “natural” que la población indígena disminuyera, como consecuencia de las enfermedades y los maltratos, pero no se dimensiona la magnitud de la disminución ni se asume la importancia que este hecho tuvo, en términos demográficos, para la conformación étnica de la población mexicana posterior.

Si tomamos en cuenta que la población originaria estimada en México para el momento del contacto con los europeos, era de 25.2 millones de habitantes y que para finales del siglo XVI, hacia 1595, se estima que había descendido a 1.3 millones de indígenas, tenemos que, en un periodo de alrededor de 75 años, murieron 23.9 millones, es decir, el 95% de la población total, lo cual significa prácticamente, la casi total extinción de la población original. Ningún holocausto en la historia de la humanidad se compara con éste, con excepción del número de muertes producidas por la Segunda Guerra Mundial.



Gráfica que muestra la disminución de la población indígena de 1519 a 1603. Fuente: Rabell 1993: 25.

Sin embargo, el pequeñísimo porcentaje de población indígena que sobrevivió, pareció recuperarse durante los siguientes dos siglos (de 1600 a 1800), pues la población estimada hacia 1603 (1.07 millones, que seguían en descenso), increíblemente se duplica y llega a aumentar dos veces y media para 1803⁵ (año en que se calculan alrededor de 2.5 millones de indios, de un total de 5.8 millones de población total estimada. Para este momento, ya habían aparecido dos elementos que impactaron determinadamente los índices poblacionales y que contrastaban drásticamente con la población española peninsular minoritaria (alrededor de 70 mil personas): estos eran los criollos (que alcanzaban 1.5 millones) y los mestizos (que aparecían contabilizados en 1.2 millones), pues entre ambos, superaban a la población indígena. No obstante, si consideramos que había alrededor de 60 mil negros, que terminarían mezclándose fundamentalmente con indios y mestizos, así como casi medio millón de otros grupos mezclados (que con la consumación de la Independencia se sumarían también a los mestizos, al desaparecer el sistema de castas) tenemos que al final de la colonia, los mestizos ya apuntaban a ser el grupo más importante en términos demográficos.



Gráfica de composición de la población por grupo étnico, 1803. Fuente: Malvido, 1993: 39.

Además, existe la sospecha de que en estas estimaciones, buena parte de los habitantes, considerados indios “puros”, en realidad hayan sido mestizos asimilados a las culturas indígenas⁶, es decir, la población considerada indígena pudo haberse recuperado más rápidamente de lo normal, gracias al mestizaje, pues este proceso biológico se dio de muy singulares maneras.

El mestizaje

Cuando asistimos a las clases de historia, especialmente a las clases de historia oficial de la primaria y la secundaria, nos parece muy “natural” la manera en que los maestros nos explican que “la nacionalidad mexicana, surgió de la unión de los españoles con los indígenas, lo que dio lugar a la aparición de los mestizos”. Sin embargo, nunca nos cuestionamos cómo fue ese proceso y las consecuencias que ha tenido para los mexicanos.

Efectivamente, el mestizaje se inicia cuando Hernán Cortés engendra un hijo, nada menos que con Doña Marina, aquella princesa de nombre *Malinallintzin*, que regalan, junto con otras 19 mujeres a los españoles. Esta mujer se convertirá en la famosa **Malinche**, guía, intérprete, amante de Cortés y madre del primer mestizo, al que pusieron por nombre Martín Cortés. Se trata del primer mestizo documentado en la historia de México, aunque posiblemente haya habido mestizos anteriores, como los hijos de Gonzalo Guerrero, el náufrago compañero de

Jerónimo de Aguilar, quién vivió entre los mayas y se casó con una mujer indígena, pero de cuya unión no quedó registro alguno⁷.

Pero el mestizaje no se queda ahí, continúa, pero no como un proceso “natural”, sino como un proceso derivado de la imposición colonial, que no se tradujo solamente en malos tratos y epidemias, sino también, en abuso sexual hacia las mujeres de los vencidos.

De ahí que nuestro único Premio Nobel de literatura, Octavio Paz, en su famosísimo ensayo histórico, *El Laberinto de la soledad*, y más específicamente, en el capítulo “Los hijos de la Malinche”, denuncie veladamente este hecho, con la maestría de su pluma, al hablar de la idiosincrasia de los mexicanos que se manifiesta en la expresión florida: “¡¡¡Hijos de la chingada!!!”.

“Esa palabra es nuestro santo y seña. Por ella y en ella nos reconocemos entre extraños y a ella acudimos cada vez que aflora a nuestros labios la condición de nuestro ser. Conocerla, usarla, arrojándola al aire como un juguete vistoso o haciéndola vibrar como un arma afilada, es una manera de afirmar nuestra mexicanidad...”

¿Quién es la chingada? Ante todo, es la Madre. No una Madre de carne y hueso, sino una figura mítica...La Chingada es la Madre abierta, violada o burlada por la fuerza. El “hijo de la Chingada” es el engendro de la violación, del rapto, de la burla...

Si la Chingada es una representación de la Madre violada, no me parece forzado asociarla a la Conquista, que fue también una violación, no solamente en el sentido histórico, sino en la carne misma de las indias. El símbolo de la entrega es la Malinche, la amante de Cortés. Es verdad que ella se da voluntariamente al conquistador, pero éste, apenas deja de serle útil, la olvida. Doña Marina se ha convertido en una figura que representa a las indias, fascinadas, violadas o seducidas por los españoles”. (Paz 2000: 72-97)

Así, Octavio Paz da cuenta de uno de los hechos más trascendentales para la historia de los mexicanos: el mestizaje no fue un proceso biológico “natural”, es decir, producto de la unión de un hombre español con una mujer indígena o bien, de un hombre indígena con una mujer española, sino que fue un **mestizaje biológico unilateral, siempre producto de la unión de un señor español con una india y nunca de un indio con una señora española**, es decir, la expresión del poder del dominador sobre el dominado. El conquistador se convirtió en el “gran Chingón”, el que domina por la fuerza, impone su condición de vencedor, seduce o viola a la mujer indígena, para satisfacer sus necesidades biológicas.

“El chingón es el macho, el que abre. La chingada, la hembra, la pasividad pura, inerme ante el exterior. La relación entre ambos es violenta, determinada por el poder cínico del primero y la impotencia de la otra. La idea de violación rige oscuramente todos los significados. La dialéctica de “lo cerrado” y “lo abierto” se cumple así con precisión casi feroz...El “Macho” es el Gran Chingón. Una palabra resume la agresividad, la impasibilidad, invulnerabilidad, uso descarnado de la violencia, y demás atributos del “macho”: *poder*. La fuerza, pero desligada de toda noción de orden: el poder arbitrario, la voluntad sin freno y sin cauce...

Es imposible no advertir la *semejanza que guarda la figura del “macho” con la del conquistador español*. Ése es el modelo –más mítico que real- que rige las representaciones que el pueblo mexicano se ha hecho de los poderosos: caciques, *señores feudales*, hacendados, políticos, generales, capitanes de industria. Todos ellos son “machos”, “chingones”. (Paz 2000: 72-97. El subrayado es mío)

En efecto, el conquistador español se convierte en el señor feudal (por cierto, que viene con esa mentalidad), es el encomendero que tiene bajo su “cuidado espiritual” a los indios, pero que reclama sus servicios para satisfacer sus necesidades, pero sus necesidades no son sólo económicas, son también biológicas y se siente con el derecho de ejercer un patronazgo que le confiere, a su vez, el derecho de pernada o de *prima noctis*, es decir, el derecho del señor feudal de ser el iniciador de las relaciones sexuales de las mancebas que alcanzan la edad suficiente para contraer matrimonio. O bien simplemente, es el “gran señor”, el “macho”, el

que tiene el poder sobre la servidumbre, sobre las mujeres que sirven en la casa (y sobre sus hijas), a falta de una esposa legítima, que algún día mandará a traer de España, para engendrar hijos legítimos, no bastardos como los que ya ha engendrado con las indias. De modo, que eso son los mestizos, hijos ilegítimos engendrados con las indias, con las chingadas. Entonces, todos los mestizos, y por extensión, todos los mexicanos, somos “hijos de la Chingada”, o como dice Paz: “hijos de la Malinche”.

“La extraña permanencia de Cortés y de la Malinche en la imaginación y en la sensibilidad de los mexicanos actuales revela que son algo más que figuras históricas: son símbolos de un conflicto secreto, que aún no hemos resuelto. Al repudiar a la Malinche...el mexicano rompe sus ligas con el pasado, reniega de su origen y se adentra solo en la vida histórica...

...luchamos con entidades imaginarias, vestigios del pasado o fantasmas engendrados por nosotros mismos. Esos fantasmas y vestigios son reales, al menos para nosotros. Su realidad es de un orden sutil y atroz, porque es una realidad fantasmagórica. Son intocables e invencibles, ya que no están fuera de nosotros, sino en nosotros mismos...

Para el mexicano la vida es una posibilidad de chingar o de ser chingado. Es decir, de humillar, castigar y ofender. O a la inversa...

La desconfianza, el disimulo, la reserva cortés que cierra el paso al extraño, la ironía, todas, en fin, las oscilaciones psíquicas con que al eludir la mirada ajena nos eludimos a nosotros mismos, son rasgos de gente dominada, que teme y que finge frente al señor”. (Paz 2000: 72-97)

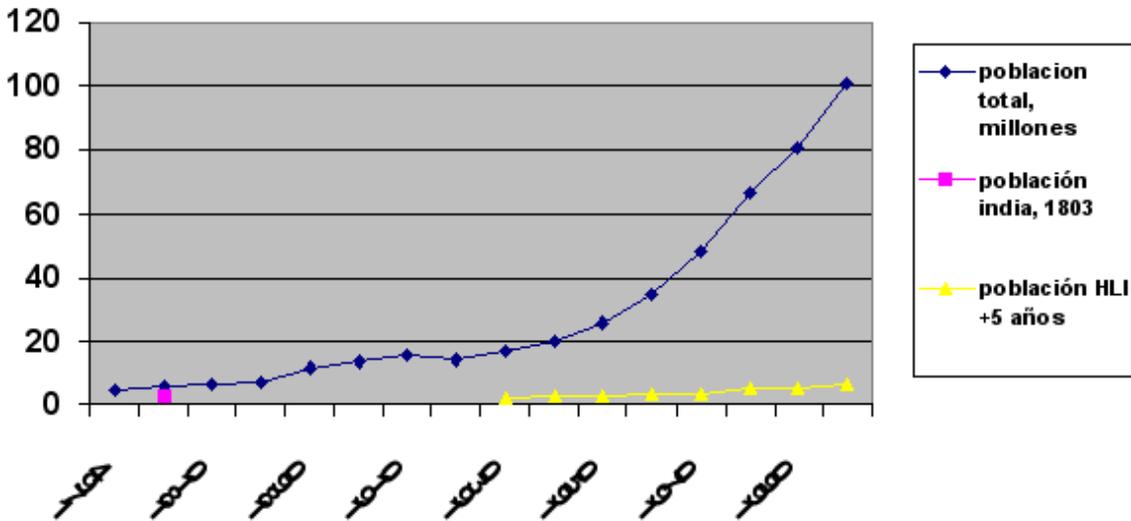
Pero, ¿Cuáles fueron las consecuencias inmediatas de este proceso de mestizaje unilateral? Por supuesto, el surgimiento de una nueva “raza”, o más bien, de una nueva casta que tuvo dos destinos: de acuerdo a la suerte del mestizo (un poco dependiendo de qué tan blanco salía), algunos de ellos, de tez no tan oscura⁸, fueron aceptados en la casa, como sirvientes, y unos

pocos, incluso, fueron reconocidos por los señores españoles como hijos legítimos y llegaron a ser sus herederos, cuando el señor español no pudo traer a una esposa española y tener descendencia criolla, entonces surgen los euromestizos, los cuales, poco a poco, se fueron asimilando y diluyendo entre la población criolla, si es que nadie les exigía, las pruebas de su pureza de sangre, de acuerdo a lo mencionado por Ward, ya para el siglo XIX.

Pero, si el niño tenía la mala suerte, de ser muy moreno, o bien, de que el señor español, su padre, casara con una mujer española y tuviera descendencia legítima, entonces, el niño se convertía en un indomestizo, el cual, quedaba bajo el cuidado de su madre, quien trataba de integrarlo al pueblo indio al que pertenecía, donde, si era aceptado, asumía las costumbres y los modos de vida de su comunidad. Con el paso del tiempo, al crecer, estos indomestizos se casaron con mujeres indígenas de sus comunidades y fueron el elemento que permitió la recuperación demográfica de los pueblos indios, que además se mezclaron con otras razas y castas, dando lugar a un mestizaje muy profundo, que conformó el núcleo de las comunidades indígenas que, más por sus modos de vida que por la pureza de su sangre, siguieron siendo considerados “indios puros”, aunque esto se convirtió en un mito, que aún tiene vigencia, pues muchas personas creen que los “indígenas” actuales, son “indios puros, descendientes directos de los indios prehispánicos”, ignorando cinco siglos de mestizaje. Es de hacer notar, que a pesar de la “rápida recuperación demográfica” de los indios, éstos jamás llegaron a recuperarse realmente, pues México no alcanzó una población de 25 millones de habitantes, sino hasta 1950, pero contando a la población total ya que los indígenas se convirtieron en una minoría que no alcanzaba a ser, ni la décima parte de la población, aunque cabe advertir que a partir de 1930, los censos modernos toman sólo en cuenta a los hablantes de lengua indígena mayores de 5 años, lo que implica una subestimación considerable, como se observa en el siguiente cuadro, al que corresponde la gráfica inferior:

Cuadro 1: Población total, S. XVIII al XX. Hablantes de lengua indígena (HLI) mayores de 5 años de 1930 a 2000.

Siglo XVIII		Siglo XIX		Siglo XX		
Año	Millones de habitantes	Año	Millones de habitantes	Año	Millones de habitantes	HLI + 5 años
		1803	5.8	1910	15.1	
		1810	6.2	1921	14.3	
		1820	6.1	1930	16.55	2.25
		1830	6.4	1940	19.65	2.49
		1840	7.1	1950	25.79	2.44
		1850	7.2	1960	34.92	3.03
		1860	7.9	1970	48.22	3.11
		1870	8.6	1980	66.84	5.18
		1880	9.9	1990	81.1	5.28
		1890	11.5	2000	101.0	6.3
1794	4.6	1900	13.6			



Gráfica de población total, población india en 1803 y población Hablantes de Lengua Indígena mayores de 5 años. Fuentes: Humboldt; Valdés, 1989: 38; McCaa, Ordorica y Lezama; Censos Nacionales de Población 1930 –2000.

Es importante señalar que en México no se dio el caso de la extinción total de la raza india, como fue el caso de los Estados Unidos de Norteamérica, donde tal extinción dio lugar a leyendas como la del “último mohicano”. En México, especialmente en el centro-sur, los pueblos indios se vieron revitalizados con la población mestiza, aunque su asimilación no fue fácil ni se dio de manera automática, pues muchas veces, los niños mestizos fueron rechazados tanto por la casa de los españoles, como por las comunidades indígenas, siendo niños abandonados que pasaron a engrosar las filas de los léperos o vagabundos de otras castas que pululaban en los pueblos.

De este modo, el mestizo tuvo varios destinos posibles: la asimilación al sector criollo, la integración con los pueblos indios, o bien, el rechazo de ambos, teniendo que luchar por su supervivencia al posicionarse socioculturalmente en un lugar intermedio entre las élites gobernantes (españoles y criollos) y los trabajadores agrícolas (indios). De cualquier manera, tanto indios como mestizos, desde la época colonial, iniciaron un proceso –no biológico, sino cultural- denominado “desindianización”.

Desindianización

A diferencia del mestizaje que es un proceso biológico, la desindianización se refiere a un proceso cultural, que se asume voluntariamente, aunque de manera condicionada y que lleva a la pérdida de la identidad colectiva original, como resultado del proceso de dominación colonial.

Guillermo Bonfil Batalla, quien propusiera el concepto en 1987, señala la existencia de “dos Méxicos” o más bien dos proyectos civilizatorios: el primero, llegó con los invasores europeos, pero no se abandonó con la independencia, pues los nuevos grupos que tomaron el poder, primero los criollos y después los mestizos, nunca renunciaron al proyecto occidental. La adopción de ese modelo dio lugar a la creación de un país minoritario que se organiza según las normas, aspiraciones y propósitos de la civilización occidental, no necesariamente compartidos por el resto de la población nacional, pero que ha dado lugar a un “México imaginario”, (industrial, moderno, urbano y cosmopolita). Es un México lindo, a él pertenece la “gente bonita”, alta, rubia, bien vestida, que vive en colonias exclusivas, asiste a centros nocturnos, restaurantes caros, que alimenta el comercio de lujo insolente, son los niños “bien”, los “hijos de papi” y las “chicas totalmente palacio”. Es la manifestación del snobismo que viene desde el “tercer imperio mexicano” sostenido por un exquisito grupo de ricachones nostálgicos de nobleza y ansiosos de codearse con algunas tristes figuras del puñado de aristócratas europeos refugiados en México.

El segundo proyecto civilizatorio, que ni siquiera es proyecto, no llegó, ahí está, es el propio, son las formas de vida que tienen herencia cultural mesoamericana, es el “México profundo” (agrario y popular). Es el México de los pobres, de los indios, de los campesinos, los obreros, la gente del pueblo; el que resiste apelando a las estrategias más diversas, según las circunstancias de dominación a que ha sido y sigue siendo sometido. No es un mundo pasivo, estático, sino que vive en tensión permanente. Los pueblos del México profundo crean y recrean su cultura, la ajustan a las presiones cambiantes, refuerzan sus ámbitos propios y privados, hacen suyos elementos culturales ajenos para ponerlos a su servicio, reiteran

cíclicamente los actos colectivos que son una manera de expresar y renovar su identidad propia; callan o se rebelan, según una estrategia, afinada por siglos de resistencia⁹.

Dice Bonfil Batalla, que las relaciones entre el “México profundo” y el “México imaginario” han sido conflictivas y que el proyecto occidentalizador ha sido excluyente y ha negado la civilización mesoamericana. Los grupos que encarnan ambos proyectos se han enfrentado permanentemente, a veces de forma violenta, pero siempre de manera continua en la vida cotidiana de quienes responden a los principios de sus respectivas matrices civilizatorias.

“La coincidencia de poder y civilización occidental, en un polo, y sujeción y civilización mesoamericana en el otro, no es una coincidencia fortuita, sino el resultado necesario de una historia colonial que hasta ahora no ha sido cancelada en el interior de la sociedad mexicana. Una característica sustantiva de toda sociedad colonial es que el grupo invasor, que pertenece a una cultura distinta de la de los pueblos sobre los que ejerce su dominio, afirma ideológicamente su superioridad inmanente en todos los órdenes de la vida y, en consecuencia, niega y excluye a la cultura del colonizado. La descolonización de México fue incompleta: se obtuvo la independencia frente a España, pero no se eliminó la estructura colonial interna, porque los grupos que han detentado el poder desde 1821 nunca han renunciado al proyecto civilizatorio de occidente ni han superado la visión distorsionada del país que es consustancial al punto de vista del colonizador. Así, los diversos proyectos nacionales conforme a los cuales se ha pretendido organizar a la sociedad mexicana en los distintos periodos de su historia independiente, han sido en todos los casos proyectos encuadrados exclusivamente en el marco de la civilización occidental, en los que la realidad del México profundo no tiene cabida y es contemplada únicamente como símbolo de atraso y obstáculo a vencer”.

(Bonfil, 1990: 10-11)

Todo esto es el resultado de un largo proceso histórico de desindianización, que se inició en el siglo XVI, justamente cuando ciertos sectores poblacionales más de mestizos que de indios, decidieron abandonar por su propia voluntad, aunque forzados por las circunstancias, sus

modos de vida, y adoptar el modelo de vida occidental impuesto por los españoles. Así, asumieron que era mejor vestir como los españoles, comer los alimentos que ellos acostumbraban, vivir en el tipo de casas que ellos construían, etc., pero a su vez, el sistema de castas les imponía una serie de restricciones, pues un mestizo y mucho menos un indio, podían vestir como españoles, andar a caballo, portar armas, etc., si no era por medio de un permiso especial que otorgaba la corona y que generalmente fue concedido solamente a euromestizos o bien a caciques indígenas. Aun así, el modo de vida de los europeos, se convirtió en el modelo de vida deseable para la generalidad de la población, a excepción de las comunidades indígenas que conservaron muchas de sus propias características culturales, aunque incorporaron a sus modos de vida una gran cantidad de elementos europeos, normalmente en un contexto de marginación social.

Con el paso del tiempo, las condiciones sociales y económicas de los grupos fueron cambiando, también de acuerdo a las circunstancias históricas: durante la Independencia de México, el grupo impulsor, el de los criollos, luchó por su reconocimiento, tratando de romper la dependencia hacia la metrópoli que otorgaba a los españoles peninsulares, el control de la economía y la política de la Nueva España. Para ello, impulsaron un **movimiento nativista americano** que incorporaba a los otros sectores sociales (indios, mestizos y castas) en lo que sería la lucha armada por la Independencia. Así, vemos aparecer a Morelos, sacerdote mestizo que dirige el movimiento revolucionario a la muerte de Hidalgo y cuyo proyecto, difería sustancialmente del proyecto criollo, asimismo, ya hacia el final de la lucha armada, en la fase de consumación, surge la figura de Vicente Guerrero, el famoso mulato que se vería envuelto en las intrigas sediciosas de Iturbide, quien regresaría al cause del movimiento criollo el triunfo de la revolución de Independencia.

Con el logro de la Independencia, no se modifica sustancialmente la estructura colonial, pero se abre la posibilidad de participación de otros sectores, no sólo de los españoles peninsulares, en los asuntos de la nueva República. La lucha decisiva se da entre 1827 y 1829, durante el proceso de expulsión de los españoles, donde se enfrentan las facciones criollas en dos bandos antagónicos: el de la logia masónica de los escoceses, de corte conservador, y la de los yorkinos

de postura más radical, que además propone incorporar a los mestizos (que ahora integran a todas las castas) en la lucha por el poder.

“...el resultado más profundo de la expulsión [de los españoles] fue la destrucción de una oligarquía en potencia, española y criolla...

Las consecuencias sociales de la primera expulsión de los españoles se reflejaron tanto en la nueva composición de la sociedad mexicana, como en el campo de las ideas sociales. El español exceptuado no perdió inmediatamente su actitud de exclusividad y superioridad basada en factores raciales, en ningún sentido, pero se le privó, completamente de la posibilidad de ocupar los puestos de carácter público que le habían dado una clara posición dominante. La “gente decente”, es decir las personas propietarias y de posición social en todo México quizás experimentaron un sentimiento de inquietud al ver entrar a las filas de la élite social a grupos anteriormente considerados inferiores”. (Sims, 1985: 254)

De este modo, los mestizos se hacen presentes en la lucha por el poder político, y su presencia se hará patente en las luchas entre liberales y conservadores, que desembocará en la guerra de Reforma y en la República restaurada por Benito Juárez, único ejemplo -más bien mítico-, de que un indígena puede llegar a la presidencia de la República. Sin embargo, como afirma Bonfil:

“El surgimiento y la consolidación de México como un Estado independiente, en el transcurso turbulento del siglo XIX, no produjo ningún proyecto diferente, nada que se aparte de la intención última de llevar al país por los senderos de occidente. Las luchas entre conservadores y liberales expresan sólo concepciones distintas de cómo alcanzar esa meta, pero en ningún momento la cuestionan. Al definir la nueva nación mexicana se la concibe culturalmente homogénea, porque en el espíritu (europeo) de la época domina la convicción de que un Estado es la expresión de un pueblo que tiene la misma cultura y la misma lengua, como producto de una historia común. De ahí que la intención de todos los bandos que disputaban el poder, haya sido la de consolidar la nación...Consolidar la nación

significó...plantear la eliminación de la cultura real de casi todos, para implantar otra de la que participaban sólo unos cuantos". (Bonfil 1990: 104)

Los procesos de mestizaje y "desindianización", descritos por Bonfil, tuvieron un gran impacto en la sociedad mexicana desde el siglo XVI, pero fue sólo hasta el siglo XIX, cuando el problema de la presencia indígena¹⁰, se presentó como obstáculo para lograr la identidad nacional, tan anhelada como utópica, en aras de lograr el "proyecto de nación" del gobierno liberal. Ya para el siglo XX, **la cultura nacional se afirma como una cultura mestiza** y los indios se convierten en el "gran problema", para alcanzar la "unidad nacional". Por ejemplo, para Molina Enríquez, sólo el mestizo estaba en condiciones de lograr la integración; veía al indio dividido, desorganizado, sin cohesión interna y ocupado sólo en atender su subsistencia. El criollo ya no contaba como categoría histórica capaz de encarnar la nacionalidad mexicana: desde el triunfo liberal de 1867 ese papel ideológico lo desempeñaba el mestizo, pero los que se asumen mestizos no se quieren criollos, pero mucho menos indios; pretenden ser algo nuevo cuyo contenido nunca se define satisfactoriamente.

La Revolución Mexicana, tampoco significó un cambio de rumbo; según Bonfil, en la etapa armada participaron el México imaginario y el México profundo, cada uno por sus propias razones y persiguiendo sus propios objetivos. Pero el proyecto triunfante, el proyecto Constitucional revolucionario, no pretendía la continuidad del México profundo, sino su incorporación, por la vía de su negación, a una sociedad que se quería nueva. Por eso México debía ser mestizo y no plural ni mucho menos indio.

"La concepción ideológica del México mestizo de la Revolución no fue, no ha sido, tarea fácil. Esquemáticamente...la raíz profunda de nuestra nacionalidad está en el pasado indio, de donde arranca nuestra historia. Es un pasado glorioso que se derrumba con la Conquista. A partir de entonces surge el verdadero mexicano, el mestizo, que va conquistando su historia a través de una cadena de luchas que se eslabonan armónicamente hasta desembocar en la Revolución. La Revolución es el punto final del pueblo mexicano, el pueblo mestizo; es un hecho necesario,

previsto y anticipado por la historia. A partir de la Revolución será posible la incorporación plena del mexicano a la cultura universal”. (Bonfil, 1990: 166-167)

Pero a diferencia del nacionalismo criollo del siglo XIX, el nacionalismo revolucionario del siglo XX, no puede ignorar al indio vivo, surge así el “Indigenismo”, que busca asimilar al indígena a la cultura nacional. Continúa operándose el proceso de desindianización, pero ahora apoyado por dos armas poderosas: la escuela y los medios masivos de comunicación, al respecto señala Bonfil:

“La escuela elemental ha llegado prácticamente a todos los rincones del país. Esto se considera un triunfo, un logro más de la Revolución. Sin duda, la oportunidad a una educación sistemática es un derecho legítimo e incuestionable de todos los mexicanos. Pero ¿Cuál educación, con qué contenidos y para qué?...Se busca una enseñanza homogénea bajo el eterno postulado ideológico de que se requiere la uniformidad de la sociedad para consolidar la nación. El resultado no puede ser otro: la instrucción escolar ignora la cultura de la mayoría de los mexicanos...[es] una enseñanza en función del México imaginario, al servicio de sus intereses y acorde con sus convicciones. Es una educación que niega lo que existe...la convicción de que la escuela es el camino de la redención pasa por una convicción más profunda: lo que sabes no tiene valor, lo que piensas no tiene sentido; sólo nosotros, los que participamos del México imaginario, sabemos lo que necesitas aprender para sustituir lo que eres por otra cosa”. (Bonfil, 1990: 183-184) “Los medios de información masiva...Tienen más incidencia entre quienes participan del México imaginario, porque están diseñados fundamentalmente para esa parte de nuestro mundo. Son esencialmente unidireccionales, centralizados y urbanos. Su horizonte de preocupaciones no incluye al México profundo: éste aparece en ellos como lo externo, insólito, pintoresco pero sobre todo peligroso, amenazante, profundamente incómodo”. (Bonfil, 1990: 180)

Etnicización

Así, los indios se han venido convirtiendo en el rostro negado, lo que no queremos ver de nosotros mismos, aquello que niega el gran logro que han alcanzado los mestizos -aunque no todos-, por eso, los indios se han convertido en “grupos étnicos”, grupos ajenos a la “cultura nacional”, por eso han sido “etnicizados”, tal como plantea Gilberto Giménez, al señalar que todas las colectividades que hoy llamamos étnicas, son producto de un largo proceso histórico llamado “proceso de etnicización”, iniciado en el siglo XVI y que se prolonga hasta nuestros días en el contexto nacionalista del Estado-nación a la europea, con su proyecto de homogeneización cultural.

“El proceso de etnicización habría implicado básicamente la desterritorialización, por lo general violenta y forzada, de ciertas comunidades culturales, es decir, la ruptura o por lo menos la distorsión o atenuación de sus vínculos (físicos, morales y simbólico-expresivos) con sus territorios ancestrales, lo que a su vez habría desembocado en la desnacionalización, la marginalización, el extrañamiento y la expoliación de las mismas...El proceso de etnicización implica, por lo tanto, la disociación entre cultura y territorio y, consecuentemente, el riesgo de la integridad de una nación originaria o superviviente”. (Giménez, 2000:46)

De acuerdo con Giménez, quien sigue a Oommen, existen diferentes tipos de etnicización, aunque la más obvia es la transformación de los habitantes originarios de un territorio en una colectividad minoritaria y marginalizada, tal como fue el caso de los pueblos indios mesoamericanos, que si bien continúan habitando sus territorios ancestrales, prácticamente fueron desposeídos de los mismos mediante la alteración radical de sus vínculos tradicionales.

“La etnicización también se produce cuando un Estado decide “integrar” y homogeneizar a las diferentes naciones que coexistían en su territorio en un solo “pueblo”. Los recursos utilizados para este fin, pueden ir desde el desarraigo físico, hasta la distorsión de la historia nacional de un pueblo, pasando por la creación de unidades político-administrativas artificiales, la colonización estatal del territorio

ocupado por las naciones más débiles y pequeñas, y la prohibición de emplear la lengua materna”. (Giménez, 2000: 47)

Por ello, pensamos que **los indios** de nuestro país, **han sido etnicizados**, desterritorializados, convertidos en extranjeros en sus propias tierras, **y que los mestizos desindianizados**, son los impulsores del proyecto civilizatorio denominado por Bonfil como el México imaginario. En ese México, no caben los indios, no caben los campesinos, no caben los obreros, en fin, no cabe la gente común, los pobres que forman el México profundo.

Y sin embargo, **todos somos mexicanos**, pero la mayoría de los mexicanos aspiran a formar parte del México imaginario, quieren ser “gente bonita”, no quieren mirarse al espejo de la historia y ver su rostro negado, el rostro indígena que aflora en nuestras facciones, les aterra reconocer a los indios y reconocer que ellos mismos también son indios, o más bien que los indios son mestizos, o que **indios y mestizos son los mismos mexicanos** que ocupan distintas posiciones económicas, sociales y políticas, debido a esa historia, que tampoco quieren reconocer. Por eso son tan exitosas las versiones de la “Historia Oficial”, la que imparte el estado en las escuelas de educación básica, y con la que se queda la mayoría de los mexicanos, porque enfrentar la “otra visión de la historia”, implica reconocer quiénes somos los verdaderos mexicanos.

Notas:

1 Al respecto, véanse los planteamientos sobre Etnia, nación, Estado y ciudadanía, en Giménez, 2000:49-53.

2 “Hemos definido a la etnia, en última instancia, como una nación desterritorializada, es decir, como una colectividad cultural (generalmente minoritaria) disociada de su territorio y, consecuentemente, marginal y discriminada. Se trata de una categorización todavía genérica, realizada desde el punto de vista del observador externo y aplicable a una gran variedad de grupos que pueden revestir características particulares diferentes”. (Giménez, 2000: 53)

3 Concepto propuesto por Guillermo Bonfil Batalla en 1987, en: *México profundo. Una civilización negada*.

4 Proceso descrito por Giménez, 2000: 46-49.

5 Según la estimación que hace en su *Ensayo político*, Alexander Von Humboldt.

6 Dice Ward en 1827, refiriéndose a las estimaciones de Humboldt: “Los mestizos, (descendientes de nativos e indios) se encuentran en cualquier parte del país y lo más seguro es que, dado el número tan reducido de españolas que llegaron en un principio al Nuevo Mundo, la gran masa de la población tenga alguna mezcla de sangre indígena...Después de los indios puros...los mestizos eran la casta más numerosa, sin embargo, es imposible precisar la proporción exacta que guardaban con el total de la población, ya que muchos de ellos...estaban incluidos entre los blancos puros...” (Ward, 1985: 22)

7 Si acaso, la novela histórica *Gonzalo Guerrero*, de Eugenio Aguirre. Lecturas Mexicanas No. 66, SEP, México, 1986.

8 “La blancura de la piel era la norma general de nobleza, y de ahí la expresión tan frecuente en una disputa: “¿Es posible que se crea usted más blanco que yo?” Pero el rey se reservaba para sí el poder de conferir los honores de la blancura a cualquier individuo de cualquier grupo, y esto se hacía por decreto de la Audiencia, concretado en las palabras: “Que se tenga por blanco”, y se tomaban los más grandes trabajos para impresionar a la gente con la importancia de estas distinciones, que equivalían de hecho a una patente de nobleza”. (Ward, 1985: 23-24)

9 Bonfil, 1990: 10-11.

10 Desde entonces, los pueblos indios fueron marginados, aunque sobreviven hasta el momento en nuestro territorio 56 grupos étnicos, que hablan alrededor de 62 lenguas indígenas, cantidad muy reducida, si tomamos en cuenta que sólo se conserva aproximadamente una tercera parte de las lenguas indígenas que se hablaban en Mesoamérica antes de la Conquista.

Bibliografía

BONFIL Batalla, Guillermo

1990 *México profundo. Una civilización negada*. Colección Los Noventa, CNCA - Grijalbo, México.

GIMÉNEZ, Gilberto

2000 "Identidades étnicas: estado de la cuestión". En: *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*. Leticia Reina (coordinadora), CIESAS – INI – Miguel Ángel Porrúa. México, pp. 45 – 70.

McCAA, Robert

1993 "El poblamiento del México decimonónico: escrutinio crítico de un siglo censurado". En: *El poblamiento de México. Una visión histórico-demográfica*. Tomo III. México en el siglo XIX. SEGOB – CONAPO, México, pp. 90 – 113.

ORDORICA, Manuel y LEZAMA, José Luis

1993 "Consecuencias demográficas de la Revolución Mexicana". En: *El poblamiento de México. Una visión histórico-demográfica*. Tomo IV. México en el siglo XX. Hacia un nuevo milenio: el poblamiento en perspectiva. SEGOB – CONAPO, México, pp. 32 – 53.

PAZ, Octavio

2000 *El laberinto de la soledad*. Primera reimpresión de la tercera edición, Fondo de Cultura Económica, México.

Programa Nacional de Población 2001 – 2006.

2001 *Hacia la construcción de nuestro futuro demográfico con Libertad, equidad, responsabilidad*. Plan Nacional de Desarrollo 2001 – 2006, CONAPO, México.

RABELL Romero, Cecilia

1993 "El descenso de la población indígena durante el siglo XVI y las cuentas del gran capitán". En: *El poblamiento de México. Una visión histórico-demográfica*. Tomo II. El México Colonial. SEGOB – CONAPO, México, pp. 18 –35.

SÁENZ Faulhaber, María Elena

1993 "El mestizaje en la integración de la población colonial". En: *El poblamiento de México. Una visión histórico-demográfica*. Tomo II. El México Colonial. SEGOB – CONAPO, México, pp. 86 – 107.

SIMS, D. Harold

1985 La expulsión de los españoles de México (1821 – 1828). Lecturas mexicanas No. 79, Fondo de Cultura Económica – SEP. México.

VALDÉS, Luz María

1989 *El perfil demográfico de los indios mexicanos*. Segunda edición aumentada. Siglo XXI – UNAM – CIESAS, México.

WARD, Henry George

1985 *México en 1827*. Selección. Lecturas mexicanas No. 73, Fondo de Cultura Económica – SEP. México.

Inventar el pasado, evocar lo ausente: la imagen de la Conquista en el cine histórico mexicano.

Aleksandra Jablonska

Universidad Pedagógica Nacional

“ ... los hombres sintieron siempre la necesidad (...) de figurarse que proceden de otra era mejor y caminan hacia otra era mejor; que se han dejado a la espalda un paraíso ya perdido y tienen por delante nada menos que la conquista de un cielo (...) Nuestra existencia transcurre entre dos utopías, dos espejismos, dos figuraciones de la ciudad feliz, la que no se encuentra en parte alguna. Hay, pues, utopías retrospectivas y utopías de anticipación.” (Alfonso Reyes, *No hay tal lugar*)

Como advierte Fernando Ainsa, no debe confundirse la noción de *la utopía*- el género literario que se popularizó en el siglo XVI a partir de la publicación de la obra de Tomás Moro- con el concepto del *impulso* o la *función utópica*, que ha caracterizado al pensamiento crítico, subversivo, cuestionador de las verdades establecidas.²⁶ La utopía tiene una serie de constantes que caracterizan al género: la representación geográfica en un espacio aislado, la ausencia de una dimensión histórica, la organización de la armonía social a través de la reglamentación minuciosa de todos sus aspectos, etc.²⁷ El pensamiento utópico, en cambio, caracteriza obras que no necesariamente pertenecen a dicho género, pero que buscan superar la representación del orden establecido e imaginan propuestas alternativas de otros mundos posibles.²⁸

²⁶ Fernando Ainsa, *De la Edad de Oro a El Dorado. Génesis del discurso utópico americano*, FCE (Tierra Firme), México, 1998; Fernando Ainsa, *La Reconstrucción de la Utopía*, Correo de la Unesco (Reflexiones para el nuevo milenio), México, 1999.

²⁷ F. Ainsa, *La Reconstrucción de la Utopía... op.cit.*, pp. 19- 23.

²⁸ *Ibidem*.

Más flexible que el género literario, el pensamiento utópico no necesariamente anticipa un mundo mejor, sino que en algunos casos reivindica el pasado, generalmente identificado con la Edad de Oro o el paraíso perdido, idealiza los orígenes, mitifica lo primitivo, ensalza el tiempo pasado.

En la presente ponencia deseo poner a prueba la hipótesis de que el cine histórico mexicano de la última década del siglo XX constituye una expresión del pensamiento utópico, que busca imaginar un pasado distinto al que nos fue heredado por la historiografía, a fin de contribuir a la creación de una memoria nacional en que pueda reconocerse cómodamente el espectador contemporáneo y, de esta manera, convertirse en un producto de consumo masivo, acorde con las exigencias de la política neoliberal. De ahí que las películas realizadas en esta época se refugien en el pasado, territorio que suele ofrecer más seguridad que el momento presente, preferido, a su vez, por todo cine con aspiraciones críticas. Por otra parte, resulta sintomático que se escoja un pasado específico, el de la época de la Conquista²⁹, que a juicio de sus autores, ha sido el período en que se gestó la actual identidad mexicana, y que se pueble dicho escenario de personajes arquetípicos y situaciones fuertemente estereotipadas. Conforme a esta hipótesis, el cine histórico contemporáneo se dirige a públicos masivos empleando para ello una serie de fórmulas bien conocidas e intenta re- construir la visión de la época de la Conquista acorde con la necesidad de la sociedad actual de reafirmar su identidad a partir de los valores de tolerancia y respeto al otro, que, en realidad, han estado ausentes en el proceso de su configuración histórica.

En la primera parte de la ponencia voy a tratar de reconstruir los elementos fundamentales de los discursos que despliega cada uno de los filmes acerca de los procesos que estuvieron en la génesis de la actual sociedad mexicana. En la segunda intentaré explicar las razones por las cuales los tres relatos invierten la imagen de la Conquista que hemos heredado, para caracterizarla como un período en que se sentaron las bases de una sociedad integrada, homogénea e igualitaria.

²⁹ En la década de 1990, la Conquista fue el tema principal de tres películas, y un tema subalterno de una más. Además se realizaron otras dos películas históricas que trataron de otros períodos: *Kino* (1992) de Felipe Cazals y *Ave María* (1999) de Eduardo Rossoff . De cualquier manera prevaleció el tópico señalado tanto en el cine mexicano, como en el extranjero.

Lo que permite comparar las tres películas que se filmaron en México en la década de 1990 sobre la Conquista no son sus valores estéticos ni aportaciones al discurso fílmico o historiográfico, sino su tema y su orientación ideológica. En efecto, *Cabeza de Vaca* (1990) de Nicolás Echevarría, *Bartolomé de las Casas* (1992) de Sergio Olhovich y *La otra conquista* (1998) de Salvador Carrasco son muy desiguales en cuanto a sus valores cinematográficos, capacidad narrativa e interés del discurso histórico.³⁰ No obstante ello, parecen surgir de una serie de preocupaciones comunes, que tienen que ver con la revisión y la reescritura de la historia nacional a partir de una valoración distinta que la tradicional del período que, conforme a los propios filmes, constituyó el origen de la sociedad mexicana actual.

La transformación de la visión tradicional de la Conquista que efectúan estas películas no surge de una nueva investigación de la historia ni del deseo de superar la historia nacional que ha fijado en nuestro imaginario una serie de arquetipos y estereotipos, sino de plantear una nueva solución al dilema irresuelto de nuestra identidad, que las tres películas parecen ubicar en el hecho de la extrema violencia en la que su fundó la sociedad novohispana. Sólo conjurando esta violencia originaria es posible, conforme a los filmes, integrar a una sociedad profundamente escindida, superar los desgarramientos que han marcado a nuestra sociedad desde entonces hasta la actualidad.

En efecto, lo que llama la atención inmediatamente, es que los tres filmes niegan la brutalidad de la Conquista, la reducen al mínimo que exige el principio de la verosimilitud, la disuelven en imágenes muy estilizadas, en referencias discursivas lejanas, en signos débiles que finalmente quedan aplastados por un discurso sobre la reconciliación y convivencia armónica.

Esta solución- imaginaria- se plantea principalmente en el nivel ético. Ciertamente, las tres obras proclaman la posibilidad de reunir las dos razas y culturas a partir de la actitud de la tolerancia y respeto al otro, lo que en uno de los casos conduce al sincretismo (*La otra conquista*), en el otro a la renuncia a la cultura española para adoptar las costumbres indígenas (*Cabeza de Vaca*) y finalmente, a la enseñanza de los valores traídos de España a unos indígenas carentes de cualquier civilización (*Bartolomé de las Casas*).

La asimilación de una cultura por la otra: *Cabeza de Vaca*.

³⁰ No voy a considerar, en este caso, *Desiertos mares* (1993) de José Luis García Agraz que, si bien, incorpora el tema de la Conquista, no lo convierte en su tópico principal.

En *Cabeza de Vaca*, película que pretende desmitificar el discurso tradicional sobre la Conquista invirtiendo las imágenes que heredamos de ella como en un juego de espejos, atribuye inicialmente la violencia a los indígenas y no al grupo español, que apenas logra sobrevivir al naufragio. Pero el maltrato inicial al que es sometido Álvaro Nuñez Cabeza de Vaca cesa en cuanto los indígenas advierten la humanidad y la alteridad de su preso. La secuencia que marca el tránsito de la condición de esclavo a la de compañero y curandero es la escena en que Cabeza de Vaca pronuncia un largo discurso en español, en que reivindica su propia identidad:

Hablo, hablo y hablo porque soy más humano que vosotros, porque tengo un mundo, aunque esté perdido, aunque sea un náufrago. Tengo un mundo y un Dios... creador del cielo y de la tierra. A vosotros también los ha creado Dios. Me llamo Álvaro Núñez Cabeza de Vaca, tesorero de su majestad Carlos I de España y V de Alemania, señor de estas Indias. Y esto son las esencias, yo soy de Sevilla, y esto es el suelo, y aquello el cielo, y esto una planta y qué más... qué más... y esto es arena y más allá el horizonte y el mar.

Los hombres que lo escuchan no pueden comprender sus palabras pero parecen advertir su dignidad, así como la firme resolución de reclamar su condición humana.

Conforme a la película esta demostración gestual y verbal del español es suficiente para que los nativos estén dispuestos a admitir a Cabeza de Vaca en su grupo. El hechicero, que anteriormente lo había mantenido en cautiverio, ahora lo hace participar en una especie de ritual de iniciación y cuando Álvaro da pruebas de su comprensión y manejo de los códigos de la otra cultura, lo considera como un igual con plenos derechos.

El proceso de humanización de los unos para los otros se da simultáneamente y en forma simétrica. A los ojos de Cabeza de Vaca y sus compañeros, los indígenas aparecen primero como un enemigo invisible, causa de dolor y muerte inexplicable. Más adelante el adversario se corporeiza en los personajes del hechicero y Mala- Cosa, su ayudante, hombres extraños, diferentes, *otros*. Pero la alteridad de cada uno de ellos se constituye de un modo

diferente. Mala- Cosa ³¹ causa una extraña sensación sobre todo por su apariencia física- es un enano sin brazos- y carácter iracundo, que resulta muy llamativo en su pequeña persona. En cambio, el hechicero es un hombre inexpresivo, cuya pertenencia a *otro mundo* radica en su mágica relación con la naturaleza, que le permite controlarla de una forma que es inaccesible a la cultura occidental.

Es precisamente en el momento en que el hechicero y su ayudante empiezan a tratar a Cabeza de Vaca con respeto, que también ellos pierden su carácter *extraño*. Se da el primer intercambio verbal entre ambos y la donación de algunos objetos. Los unos y los otros pueden por fin comunicarse, comprenderse, en definitiva, reconocerse como iguales.

El Cabeza de Vaca fílmico parece asumir su nueva identidad sin mayores problemas. Se desenvuelve bien entre los diversos grupos que encuentra en su camino, es respetado y querido. Va en aumento, en cambio, su alienación de su cultura de origen. Cuando al final de su periplo llega finalmente al campamento español y es testigo de los abusos que sus compatriotas ejercen contra los indígenas, se sume en la desesperación. Ya no puede comunicarse con ellos.

El proceso de transformación de Cabeza de Vaca, conforme lo pinta el filme, consiste en su conversión a la otra cultura, y no en algún tipo de aculturación, lo que supondría una apropiación selectiva de sus elementos, así como la articulación de éstos dentro de los propios códigos culturales. En cambio el Cabeza de Vaca fílmico renuncia a todos los rasgos de su propia civilización, excepto el idioma que, por cierto, emplea con cada vez mayor dificultad para adoptar aparentemente todos los rasgos de la otra cultura. Hay que subrayar que dicho proceso se verifica por consentimiento y libre voluntad de Cabeza de Vaca.

³¹ En la narración original de Álvaro Nuñez Cabeza de Vaca, titulada *Los Naufragios*, Mala- Cosa aparece en las leyendas que le cuentan los indígenas al autor. Según ellas era un hombre “pequeño de cuerpo”, barbado, habitante de las profundidades de la tierra, que aparecía de repente entre ellos, en ocasiones disfrazado de una mujer, y que solía cercenarles diversas partes de cuerpo y después restaurar los cuerpos mutilados. (Álvar Nuñez Cabeza de Vaca, *Naufragios y comentarios*, Porrúa (“Sepan cuantos...”, núm. 576), 1988, p. 45). De acuerdo con Rolena Adorno, Mala- Cosa representaba la manera como los nativos evaluaban la presencia y la actividad de los españoles (Rolena Adorno “La negociación del miedo en *Los Naufragios* de Cabeza de Vaca”, en: Glantz, Margo (coord), , *Notas y comentarios sobre Álvaro Nuñez Cabeza de Vaca*, CONACULTA/ Grijalbo (Los Noventa), México, 1993, pp. 309- 350.)

Si bien, la película ofrece una serie de imágenes que permiten apreciar la diferenciación de las culturas indígenas, en términos de sus respectivas construcciones, vestimenta y adornos corporales, recurre a la estereotipación cuando se trata de distinguir las dos civilizaciones en choque. En efecto, coloca las culturas indígena y europea en extremos opuestos de una escala de valores que mide sus respectivos grados de integración y sus formas de relacionarse con el *otro*. Conforme a estos criterios, mientras el sentido de pertenencia al grupo es débil entre los europeos, en el mundo indígena existen fuertes vínculos que unen a sus miembros. Mientras la cultura europea produce la alienación del medio circundante, por lo que las fuerzas naturales le son hostiles, los indígenas están profundamente compenetrados con éstas, de modo que pueden no sólo controlar, sino también cambiar el curso de los acontecimientos. A diferencia de los “cristianos” que no conciben otra relación con culturas distintas que la del violento sometimiento, los indígenas son capaces de reconocer las diferencias y respetar a los forasteros.

Esta contradicción es, como vimos, salvada por Cabeza de Vaca, un español que renuncia a su cultura y religión para adoptar la del *otro*, tarea noble en que es secundado sólo por un miembro de su grupo inicial, el negro Estebanico. En cambio, los demás españoles, están caracterizados por el filme, conforme al esquema maniqueo al que obedece su construcción, como representantes más ruines de la condición humana.

Es así como la película traza su imagen utópica de un pasado que, se entiende, ha moldeado nuestro presente. Haciendo abstracción de los rasgos concretos de las culturas enfrentadas, coloca el problema en el plano ético que puede resolverse a medida que de ambos lados aparecen hombres dispuestos a superar la extrañeza inicial y reconocerse mutuamente.

América, una página en blanco, se escribe en español: *Bartolomé de las Casas*.

En *Bartolomé de las Casas* la guerra de la conquista y la violencia que ésta desató no es sino un eco lejano. Hablan de ella los dos indígenas que aparecen en la película: ambos perdieron a sus familias y vieron como sus amigos fueron convertidos en esclavos. La condenan una y otra vez los dominicos: Córdoba, Montesinos y el propio Las Casas. Pero la violencia, de la que tanto se habla, no aparece nunca en la pantalla. En toda la película no hay imágenes de

guerra ni de la muerte.³² Y el problema es que lo que se cuenta en un filme, pero *no se muestra*, y al revés, lo que se escucha pero *no se presencia*, tiene una menor fuerza de impacto, no conmueve al espectador de la misma manera. No se trata sólo del poder de las imágenes para producir las emociones en quien las mira, sino el impacto de una acción dramática, capaz de involucrar directamente a los espectadores.

Por otra parte, el protagonista de la película, al igual que en *Cabeza de Vaca*, es un español bienintencionado y de noble carácter. De hecho, el tema central de la película lo constituyen las sucesivas transformaciones espirituales de Bartolomé de Las Casas quien de encomendero se convierte en fraile y en el crítico más virulento del sistema de explotación, tortura y muerte que la Corona española, por intermedio de sus funcionarios, ha impuesto en las colonias. La película idealiza al personaje omitiendo cualquier mención a su participación en las represiones militares de conquista, así como para aplastar las rebeliones indígenas, y resalta su lucha contra la encomienda, la esclavitud de los indígenas, así como porque se les devuelva la soberanía sobre sus tierras, bandera que el dominico enarboló en la última etapa de su vida.

33

Bartolomé de las Casas, al igual que *Cabeza de Vaca*, está dispuesto a respetar al *otro*. Pero hay una diferencia importante en los planteamientos que hacen al respecto ambos filmes. Mientras en la película anterior aparecían diversas culturas indígenas, en todo el filme de Olhovich no existe indicio alguno de que en el continente americano hubiera alguna civilización antes de la llegada de los españoles. No se ve, a lo largo de la proyección ninguna edificación, elemento de la cultura cotidiana, costumbre o práctica religiosa que pudiera atribuirse a alguno de los pueblos indígenas. Tampoco se escuchan sus voces. Los nativos representados en el filme hablan el castellano, algunos perfectamente y otros con cierta torpeza, pero no parece que dispusieran de algún otro medio de comunicación. Tampoco tienen nombres propios... Así que son los españoles los que los nombran, les enseñan su idioma y dan sentido a sus vidas, lo que éstos reciben con evidente gratitud.

³² La única secuencia que representa una matanza – la de Caonao- lo hace mediante una extraña coreografía, tomada seguramente de la obra teatral, escrita por Jaime Salom y adaptada a la pantalla por Sergio Olhovich. Sobra decir que esta pantomima diseñada para ser representada en un foro teatral, en la pantalla resulta verdaderamente grotesca.

³³ Cfr Angel Losada, *Fray Bartolomé de las Casas a la luz de la moderna crítica histórica*, Tecnos, Madrid, 1970.

De esta manera, el problema de la Conquista, aparentemente criticada en el filme por medio de algunos diálogos³⁴ se reduce a algunos delitos lamentables, cometidos por un grupo de asesinos y debidos a la codicia de quienes abusaron del trabajo indígena. Porque fuera de estos desgraciados accidentes, está claro que la presencia española en América trajo puros beneficios a los nativos.

En lugar de un imaginario de América- paraíso primitivo o el infierno de sacrificios humanos e idolatría- la película instauro un vacío. El continente es una total carencia. Literalmente no hay nada ahí: ni lugares ni personas tienen nombres propios hasta que se los ponen los españoles, la naturaleza no tiene características propias, no hay culturas ni instituciones. No es nada hasta que llegan los europeos. Por eso no es necesario hacer algún planteamiento acerca de los problemas interculturales que surgieron en cuanto inició la Conquista. Conforme a la película éstos no existen porque en realidad hay una sola cultura, la española.

Este territorio virgen, habitado por buenos salvajes y ahora también por hombres que traen consigo una alta cultura, permite soñar, conforme a la película, en una humanidad mejor, en la realización de la utopía de la igualdad, abundancia y felicidad. Para construir este nuevo reino hace falta mezclar lo mejor de las dos razas, conforme nos lo explica uno de los personajes:

Seremos nosotros, los mestizos, que crearemos una nueva estirpe, libre, con su pendón y su rey, sin cadenas que les aten a los antiguos ritos ni a los soberanos extranjeros. (...) Y aquel día encenderemos las hogueras en las cumbres de las montañas, nos vestiremos de blanco, nos tocaremos con coronas de flores, comeremos carne hasta hartarnos y lloverá durante treinta días para fertilizar los campos.

Esta es la segunda vez que en la película se habla del mestizaje precisamente en estos términos, como una fantasía, un sueño utópico, un anhelo noble, pero sin relación alguna con las circunstancias históricas que viven los protagonistas de esta historia.

³⁴ Una gran parte de los parlamentos es constituida por citas textuales tomadas de la obra de Las Casas.

En términos generales, la película se mueve en un plano abstracto. Al descontextualizar las actividades y la evolución del pensamiento de Las Casas, ubica el problema de la Conquista en un plano universal, indeterminado, el de los derechos humanos. De ahí que no permita reflexionar ni sobre el encuentro entre los europeos y las diversas culturas indígenas en el siglo XVI, ni sobre la problemática intercultural existente actualmente en los países latinoamericanos. No existe un *otro* en el filme, al que comprender a partir del conocimiento de su cultura, costumbres, visión del mundo, y así poder comunicarse y relacionarse con él. Sólo hay seres humanos, desprovistos de características culturales, históricas, particulares, y por tanto retratados casi en exclusiva por los rasgos morales, considerados como generales en toda la especie humana.

“En el fondo compartimos la misma creencia”: *La otra conquista*.

Como el propio título lo sugiere, la película de Salvador Carrasco centra su mirada en la conquista espiritual, en el proceso por el que los españoles fueron imponiendo a los indígenas su sistema de creencias, sus formas de pensar y de representar tanto las ideas como las cosas. Pero su mirada se posa también en la resistencia indígena, en una apropiación selectiva de los elementos de la cultura del otros, en las relaciones que se van tejiendo entre ambas.

De las tres películas, es en ésta donde hay más imágenes de la muerte. El filme abre con la imagen de los cadáveres tras la matanza del Templo Mayor; minutos después se muestran los cuerpos inertes de los soldados españoles y guerreros mexicas esparcidos en un centro ceremonial. Desde un principio se caracteriza y diferencia a ambas sociedades por su relación con la muerte. En cada una de ellas ésta significa otra cosa y se produce de otra manera. Conforme al filme, los mexicas matan sólo en dos circunstancias: cuando se trata de la defensa propia y cuando así lo requiere el universo que ellos habitan, cuando es necesario nutrirlo con sangre para que siga dando vida y protección a la humanidad. Los sacrificios humanos son una ofrenda a los dioses que los mexicas entregan gustosos. Hay también ocasiones en que recurren al autosacrificio, como una manera de protestar contra un mundo que se ha vuelto adverso y cruel. En cambio, los españoles actúan como asesinos, simple y llanamente. Atacan a un pueblo pacífico, matan a las ancianas por la espalda, siembran terror por doquier.

Es, por tanto la única película en que la Conquista es verdaderamente relacionada con la guerra, con las vidas cegadas, con el sufrimiento. Sin embargo, una vez terminada la parte introductoria del filme, y con la única excepción de las torturas a las que es sometido Topiltzin, su protagonista, las imágenes de violencia desaparecen por completo para dar lugar a la construcción de la idea sobre el acercamiento y entrelazamiento de ambas civilizaciones. En realidad, antes de que esta idea quede claramente formulada a través de las actitudes y parlamentos de los personajes, el filme la sugiere desde el inicio.

En efecto, en cuanto desaparecen los créditos y antes de que empiece el relato propiamente dicho se presenta una hoja de códice, en la que se sobrepone un texto introductorio escrito en castellano. La hibridación de las formas de expresión indígenas y españolas se extienden, minutos después, a la música- sobre todo la extradiegética, y a la pintura, que permite la transición desde el inicio de la narración propiamente dicha- la agonía y la muerte de Fray Diego de la Coruña en 1548-, a los acontecimientos que tuvieron lugar en Nueva España, veintidos años antes.

Pero el sincretismo cultural que se insinúa sobre todo a través de los recursos extradiegéticos, permanece durante más de mitad de la película en contradicción con los acontecimientos a través de los cuales se desarrolla la historia. Lo que presencian los espectadores son, por lo pronto, los esfuerzos de la nobleza mexicana para preservar su cultura y su memoria, ante la creciente presión española que busca prohibir toda expresión de la civilización autóctona y destruir sus vestigios.

Es aproximadamente a la mitad de la cinta cuando el sordo enfrentamiento empieza a ceder lugar a algunas muestras de colaboración entre las dos partes. Hernán Cortés es ayudado por Tecuichpo, la única hija sobreviviente de Moctezuma II, y ahora su amante e intérprete. El conquistador, a su vez, devuelve algunas propiedades a la nobleza mexicana y cuida de sus miembros. A éstos se les enseña el castellano y la doctrina cristiana. Si bien, el filme da a entender que esta colaboración no resultó del todo de libre consentimiento de los indígenas³⁵, permite verlos desempeñarse con soltura y cierto placer en el medio español.

³⁵ El hermano de Topiltzin explica así su decisión de colaborar con los invasores: “ Antes yo no entendía pero ahora está claro. No tenemos otra opción, tenemos que adaptarnos para sobrevivir. (...) Mis palabras son las mismas del emperador Moctezuma.”

Pero los personajes que colaboran con los representantes de la otra cultura con fines prácticos y sin renunciar en el fondo al origen de sus creencias y formas de vida, no juegan el papel más importante en *La otra conquista*. Entre Tecuichpo y Cortés habrá traiciones, malos tratos y abandonos mutuos. El hermano de Topiltzin terminará sacrificando su propia vida para salvar al otro de las torturas.

Los autores del filme confían, en cambio, su esperanza de una verdadera unión intercultural en dos personajes que actúan como depositarios de los más altos valores espirituales de ambas civilizaciones: Fray Diego de la Coruña y Topiltzin, un fraile franciscano y un noble mexica, pintor de códices y sacerdote. Son ellos dos los que logran comunicarse, aprendiendo cada uno el idioma del otro y comprenderse. Conforme al filme, lo que constituye el fundamento del mutuo respeto y comprensión es la religiosidad de ambos. El primero en darse cuenta de ello es Topiltzin, quien se lo comunica a Fray Diego: “Vos y yo en el fondo compartimos la misma creencia aunque provengamos de mundos distintos, vivimos en todos los siglos y todas partes. Desde un principio nos hemos estado saliendo al encuentro de diferentes formas. Por eso nos tiene indiferente que nos tengan encerrados aquí a los dos. Nuestro encuentro es inevitable y eterno.”

Y el propio Fray Diego, al encontrar a Topiltzin muerto, abrazando la estatua de la Virgen María, pide llamar a Cortés porque “antes que se marche para España a reconquistar al Rey ha de dar de un milagro, que refleja como dos razas tan diferentes puedan ser una a través de la tolerancia y del amor.” La película subraya este mensaje mediante la música y una fotografía que recrea una y otra vez los motivos iconográficos cristianos, de los que forman parte elementos indígenas. El más significativo de ellos aparece en los últimos minutos: la Santa Trinidad que se forma al yuxtaponer las cabezas de Topiltzin y de la escultura de la Virgen, coronadas por la de Fray Diego, quien está arrodillado atrás de las dos figuras yacentes.

La pesadilla de la historia.

La vuelta a los grandes temas de nuestra historia no es un síntoma exclusivamente cinematográfico. En realidad, el interés por el pasado ha sido aún más patente en la literatura latinoamericana, que produjo desde 1979, año en que según Seymour Menton ha iniciado el

auge de la Nueva Novela Histórica, más de 40 ficciones sobre la historia del continente americano.³⁶ ¿Cuáles podrían ser las razones de esta renovada preocupación por la historia? El propio Menton cree que el más importante estímulo para la ficción histórica lo ha constituido el Quinto Centenario del Descubrimiento de América, pero que también podría tratarse de un subgénero escapista ante la situación que vivió América Latina en el período 1970- 1992.³⁷ Otros estudiosos de este fenómeno literario ven en el renacimiento de la novela histórica uno de los síntomas de la posmodernidad, que al colocarnos en una aldea global ha generado un sentimiento de vacío, de exilio, de invasión por las culturas foráneas, que se pretende contrarrestar reivindicando lo propio, lo local y lo específico, confirmando las creencias y las tradiciones propias.³⁸ Peter Elmore, a su vez, cree que la novela histórica, lejos de ser “un escape ilusorio a un mundo idílico”, permite “encontrarse con problemas aún no resueltos, con conflictos todavía vigentes” y que, en este sentido “la escritura se mide con las grandes cuestiones de la actualidad a través de la indagación crítica e imaginativa de las crisis del pasado.”³⁹

Pero mientras la nueva novela histórica latinoamericana ha ido enriqueciendo la propia historia, desvelando “los mitos, símbolos y la variedad etnocultural de una realidad que existía, pero que estaba oculta por el discurso reductor y simplificador de la historia oficial”⁴⁰, no es seguro que pueda decirse lo mismo sobre las obras cinematográficas comentadas en este ensayo.

A medio camino entre reconstrucción histórica y ficción, las tres películas filmadas en la década de 1990 sobre el tema de la Conquista parecen construir su propio mundo, una realidad que difiere de la imagen de la historia del siglo XVI que hemos heredado, y que tampoco concuerda con la visión que hoy los mexicanos tienen del pasado que ha configurado su

³⁶ Seymour Menton, *La nueva novela histórica de la América Latina, 1979- 1992*, FCE, México, 1993.

³⁷ *Idem.*

³⁸ Confróntese, entre otros, los ensayos de Álvaro Pineda Botero, “Del mito a la posmodernidad: el escritor en el mundo de hoy” y de Francisco Prieto “Utopía y paraísos perdidos: la violencia grotesca de la posmodernidad”, ambos incluidos en el libro editado por Karl Kohut, titulado *La invención del pasado. La novela histórica en el marco de la posmodernidad*, Vervuert, Frankfurt- Madrid, 1997.

³⁹ Peter Elmore, *La fábrica de la memoria. La crisis de la representación en la novela histórica latinoamericana*, FCE (Tierra Firme), México, 1997, p. 11.

⁴⁰ Fernando Ainsa, “Invención literaria y “reconstrucción” histórica en la nueva narrativa latinoamericana”, en: Karl Kohut, *op.cit.*, p. 113.

identidad actual. Construyen este mundo a partir de una idealización *sui generis* de la historia, idealización que emplea criterios contemporáneos para buscar la reconciliación con una historia que se ha vivido como una pesadilla. Esta operación parece buscar un efecto terapéutico sobre los espectadores actuales, que viven en un mundo en que el respeto a la diversidad es uno de los valores más reivindicados. La medicina que el cine mexicano les administra contiene por principio una serie de negaciones: de la brutalidad de la Conquista, de las fracturas de las sociedades que han surgido como su consecuencia, de la escisión social y cultural que todavía sufren las naciones latinoamericanas. Pero también ofrece una idea positiva en la que reconocerse: una nueva imagen de nuestra sociedad en que la ruptura y el conflicto ceden lugar a un sistema homogéneo, igualitario, pacífico, en que reina la tolerancia y el respeto al otro.

No deja de ser paradójico que la reivindicación de los “nuevos” valores se realice con base en imaginarios muy arraigados en nuestra cultura y que por tanto pueden ser aceptados por amplios públicos, a los que, sin duda, las tres películas se dirigen. Por un lado, la imagen del *conquistador conquistado*, a la que alude el filme de Echevarría, tiene una larga tradición que se remonta a las lecturas que se hicieron de los *Nafragios* de Álvar Núñez Cabeza de Vaca, de los textos de Fray Bartolomé de las Casas y del episodio que vivieron Jerónimo de Aguilar y Gonzalo Guerrero, tal como éste fue descrito por Bernal Díaz del Castillo, con el afán de construir una historia nacional basada en la idea de la asimilación cultural.⁴¹

Por otra parte, la idea de que fueron los europeos quienes trajeron a una América salvaje la cultura, que Sergio Olhovich plantea en su filme, formó parte del discurso de los imperios interesados en su conquista, colonización y, más tarde, en la obtención de las ventajas económicas en el continente americano. Las oligarquías locales han adoptado este mismo discurso y lo convirtieron en una ideología dominante que permeó el imaginario social más amplio.

Finalmente la idea del sincretismo religioso como la característica fundamental de la nación mexicana ha sido promovida por el discurso nacionalista desde el siglo XIX hasta

⁴¹ Véase Rafael Barajas Durán, “Retrato de un siglo. ¿Cómo ser mexicano en el siglo XIX?”, en Enrique Florescano (coord.), *Espejo mexicano*, México, CONACULTA/ Fundación Miguel Alemán/ FCE, 2002 pp. 116- 177 y Nicolás Echevarría, “Introducción”, en Guillermo Sheridan, *Cabeza de Vaca*, México, Ediciones El Milagro, 1994, pp. 11-21.

nuestros días. Los cuestionamientos de dicho concepto, que privilegia las ideas de la *fusión* y *reconciliación* de las culturas, vinieron de la historiografía reciente, que por el contrario subrayó la desigualdad de los contactos, “la reinterpretación y la apropiación selectiva de aspectos de la cultura dominante”⁴², la incompatibilidad de los modos de aprehensión de la realidad en estas diversas culturas, la heterogeneidad cultural americana y la variedad de las respuestas a la invasión europea.⁴³

Las tres películas permiten corroborar, entonces, la convivencia y la vigencia de los tres imaginarios en la década de los noventa. Cada uno de estos imaginarios está compuesto, a su vez, por imágenes más puntuales que definen lo que ha sido América, sus habitantes originarios, los que han empezado a llegar a ella a partir del siglo XVI y la sociedad que ha surgido como su consecuencia.

En *Cabeza de Vaca*, América es reivindicada como el lugar donde los hombres sensibles llegados del viejo continente pueden despojarse sin riesgo alguno de su cultura y así renacer como hombres nuevos, carentes de bienes materiales, pero dueños de sí y de una espiritualidad superior. Este proceso puede ocurrir, según la película, sin el ejercicio de violencia, por el libre consentimiento y convicción de quien se someta a él.

Si comprendemos la película de Echevarría como un alegato sobre el origen de la identidad actual de los mexicanos, su discurso aparece más emparentado con la ideología nacionalista de lo que podría parecer a primera vista. En efecto, comparte con ésta la idea según la cual nuestra identidad es producto de un origen común, y está fincada en un proceso de sincretismo cultural, cuya violencia y asimetría nunca se cuestionan. Al igual que la historia nacional, relega el conflicto a un último lugar y enfatiza los procesos de asimilación y homogeneización. Se refugia en la estereotipación y una visión maniquea de los “unos” y los “otros”: los generosos y honestos indígenas, y los europeos devorados por la codicia, empequeñecidos por el egoísmo y la soberbia.

⁴² Alicia Barabas, *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México*, México, Grijalbo (Enlace), 1987, p. 44.

⁴³ Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492- 2019)*, 2nda reimpresión, México, Fondo de Cultura Económica, 1999; *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI- XVIII*, 3era reimpresión, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

El hombre que simboliza la unión de las dos culturas- aunque en realidad lo que hace Cabeza de Vaca es adoptar una de ellas y suprimir la otra- es totalmente apolítico. Renuncia al poder dentro del grupo español, que le correspondía en virtud de su función de tesorero de la expedición- como lo observamos en la escena del naufragio-, y no aspira a ninguna posición de poder dentro de la sociedad indígena.

De este manera ya tenemos todos los elementos de la construcción imaginaria de la Conquista que efectúa el filme y que responde al deseo, compartido a fines del siglo XX por muchos de los intelectuales latinoamericanos, de controlar la imagen de la historia propia y de proponer, frente a ella, un modelo de una identidad latinoamericana alternativo al que nos ha sido impuesto desde los centros del poder hegemónico. Se trata, en apariencia, de oponer al imaginario dominante otro tipo de construcción imaginaria que responda a uno de los deseos colectivos más arraigados en América Latina, el deseo de reivindicar la identidad propia no como resultado de una violación originaria a la que fueron sometidos los pueblos de una cultura inferior, sino como la continuación de una tradición autóctona antigua, original y superior a la que trajeron los invasores.

De acuerdo con esta construcción, lo que ha dado origen a los mexicanos no es el proceso del mestizaje biológico, ni los procesos de aculturación o sincretismo, sino el regreso a un especie de estado de pureza originaria, representada por los pueblos americanos autóctonos. Así, los mexicanos de hoy no son producto de la imposición de una cultura sobre otra, sino un pueblo que ha sabido renunciar a la cultura invasora y afirmar los valores de su civilización original.

Aunque *La otra conquista* comparte con la película anterior la idea de que los mexicanos tienen un origen común e idealice el legado indígena, su discurso tiene otros ingredientes y producen un imaginario distinto. En efecto, en lugar de una variedad de grupos indígenas que encontró Cabeza de Vaca, en el filme de Carrasco sólo están representados los antiguos habitantes de Tenochtitlan y, entre ellos, juegan un papel primordial los descendientes directos de Moctezuma. La relación entre los violentos y codiciosos soldados de Cortés y la pacífica nobleza azteca es representada en forma ambigua: por una parte se muestra la resistencia indígena a la imposición política y cultural, pero por el otro lado, a medida que el filme avanza,

se subraya cada vez más el entrelazamiento religioso entre los representantes más “puros” de ambos bandos, Fray Diego de la Coruña y Topiltzin, en torno a la figura de la Virgen María que se va confundiendo con la de Tonantzin.

La visión de la Conquista está sometida en el filme de Carrasco a las exigencias del género melodramático, en mucho mayor medida que las otras películas filmadas en la década de 1990 sobre el tema. Las intenciones moralizantes del melodrama y su intención expresa de despertar la compasión en el público pesan más sobre la trama del filme que su interés por la historia del siglo XVI. Es una película que habla del sufrimiento y sacrificio de un pueblo, representado por los personajes de Tecuichpo y Topiltzin, y de la esperanza de su renacimiento a partir de la unión espiritual con otra cultura a medida que ésta sea capaz de compadecerse de los derrotados. En este sentido, la película de Carrasco sigue la tradición del melodrama nacional mexicano, de su temática y convenciones a la vez que lo actualiza buscando conformar su contenido a las expectativas de la sociedad actual.⁴⁴ Habla no sólo de personajes que buscan salvar al pueblo oprimido sino también de un pasado de tolerancia y respeto al otro, valores en este momento tienen una importancia fundamental.

Con todo, la película reitera claramente los rasgos del imaginario que se ha construido en México en torno a la idea de nuestra identidad. Forma parte de él tanto una imagen idealizada de los indígenas que habitaron nuestro territorio en tiempos de la Conquista (por oposición a los indios que habitan actualmente nuestro país y son objeto más bien de discriminación y degradación), como la aceptación de la existencia de Guadalupe- Tonantzin. La idea de que nuestra cultura es esencialmente sincrética es, desde luego, otro rasgo de dicho imaginario y de una ideología que algunos estudiosos no dudan en llamar neocolonial, a medida que esconde el etnocidio y “un sórdido proceso de desindianización compulsiva”.⁴⁵ Es muy probable que, contrariamente a las intenciones de los autores de la película, que creían contribuir con su

⁴⁴ Confróntese José Luis Barrios, “El cine mexicano y el melodrama: velar el dolor, inventar la nación”, *Otra Historia del Arte*, tomo III, México, CONACULTA / CURARE, 2003.

⁴⁵ Colombres, Adolfo, “Prólogo”, en: Colombres, Adolfo (coord.), *1492- 1992. A los 500 años del choque de dos mundos*, Buenos Aires/Quito, Ediciones del Sol-CEHASS (Serie Antropológica), 1989, p. 23.

recreación histórica a la reconciliación y al diálogo entre los mexicanos ⁴⁶, sus planteamientos sólo consigan profundizar la “disociación esquizofrénica” de la sociedad actual:

La ideología del mestizaje descansa en un exacerbado etnocentrismo, que sólo concibe el progreso, en cualquiera de sus caracterizaciones, dentro de los principios teóricos en que descansa la civilización occidental. De ahí que muchos proyectos de cultura nacional, resulten de hecho un esfuerzo por difundir e imponer modelos ajenos con color y sabor local, que prescinden de las identidades profundas que coexisten en el territorio del Estado. O sea, se parte ya de una ficción y no de una realidad. Aún más, esta ficción no es sólo extraña a la realidad, sino opuesta a ella, razón por la cual todo sincretismo pasa por una dolorosa etapa de disociación esquizofrénica, que destruye la coherencia de los sistemas simbólicos de los pueblos dominados sin alcanzar a plasmar un nuevo sistema coherentemente estructurado. ⁴⁷

Por contraste a las películas comentadas anteriormente, la América de Olhovich es un continente sin rasgos propios, una carencia cultural total, un vacío, que abarca todo el universo socio- cultural. En efecto, en todo el filme no es posible observar alguna institución americana, más allá de la familia, y tampoco hay indicios de que en América hubiera arquitectura, algún tipo de costumbres, o siquiera idiomas propios hasta que llegan los españoles. Es un territorio virgen, habitado por buenos salvajes y , desde la llegada de los europeos, también por hombres que trajeron consigo una alta cultura, que permite soñar con una humanidad mejor, en la realización de la utopía de la igualdad, abundancia y felicidad.

Mientras los indígenas representados en el filme son todos iguales en sus carencias culturales, compensadas por una capacidad afectiva sin límites, que las hace amar a los invasores y serles leales hasta la muerte, entre los españoles hay diferencias notables, sobre

⁴⁶ Salvador Velazco, “Con Salvador Carrasco”, *La Jornada*, 18 de abril de 1999, suplemento *La Jornada Semanal*, p. 4.

⁴⁷ Colombres, Adolfo, “Prólogo”, en: Colombres, Adolfo (coord.), *op.cit.* , p. 23.

todo en el plano moral. Hay entre ellos hombres codiciosos y lujuriosos (Gabriel, el tío de Bartolomé de las Casas), otros yerran al principio pero después encuentran el camino correcto (Las Casas), y finalmente, hay quienes adoptan desde un principio una postura digna y noble frente al problema de la conquista (los dominicos Montesinos y Córdoba). De alguna manera, la vida en el Nuevo Mundo los enriquece a todos, no en el aspecto cultural, porque éste no existe en el filme, sino en el ámbito estrictamente humano. Más temprano unos y otros más tarde van comprendiendo la dimensión de la tragedia humana que viven los indios, y esto ennoblece sus caracteres.

La película de Olhovich parece reconstruir, curiosamente, el imaginario que permeó las actividades de los evangelistas europeos en América, y entre ellos, el de Las Casas. Puesto que el continente se concibió como un territorio fuera de la historia, el Nuevo Mundo, era posible abrigar frente a él todo tipo de esperanzas, construir todo tipo de utopías. Los hombres de la iglesia tendieron a desplazar el proceso histórico de la conquista por la construcción simbólica, que articulaba los elementos de la realidad americana con motivos de la tradición bíblica y que les permitía ver las Indias como el lugar utópico de la “Nueva Iglesia” y del milenio de armonía, que implicaría la destrucción de la Iglesia Romana corrompida y degradada.⁴⁸ Sus objetivos eran entonces distintos de los que tuvieron los conquistadores, incansables buscadores del oro y las riquezas. Los evangelizadores interesados en *el alma* de los pobladores de América, a la que había que instruir en los principios de la doctrina cristiana para hacer realidad el reino utópico en la tierra. Pero ello implicaba, como ha señalado Beatriz Pastor “una reducción fundamental: la de la complejidad contradictoria y problemática de un individuo Otro, su personalidad, su cultura, su historia a una representación simbólica parcial- el alma- que permite inscribirlo plenamente en proyecto utópico eliminando contradicciones.”⁴⁹ Por eso Las

⁴⁸ Confróntese Beatriz Pastor, *El jardín y el peregrino. El pensamiento utópico en América Latina (1492- 1695)*, México, Coordinación de Difusión Cultural. Dirección de Literatura/UNAM (Textos de Difusión Cultural. El Estudio), 1999, pp. 26- 27.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 200.

Casas conoció poco a los indios, sus particularidades no le interesaban y nunca se planteó la dificultad que implicaría la convivencia de diversas culturas.⁵⁰

Pero mientras es posible comprender la percepción que tuvo Las Casas de América a la luz de la época en que vivió, es mucho más difícil entender por qué cinco siglos después esta visión permanece fundamentalmente intacta en la película de Olhovich...

La imagen propia.

A diferencia de las utopías del pasado que tenían un carácter subversivo frente a la realidad establecida o, por lo menos, cumplían una función crítica y creaban alternativas para su reforma, la idealización del pasado que efectúan las películas analizadas tiene un carácter marcadamente conservador. Al reiterar los estereotipos a los que nos ha acostumbrado la historia nacional contribuyen a la legitimación de los discursos dominantes, con los que comparten la idea según la cual nuestra identidad es producto de un origen común y del sincretismo cultural. De esta manera niegan los problemas que igual ayer que hoy han dividido a nuestra sociedad: el racismo, la falta de reconocimiento a las culturas distintas a la que es aceptada y promovida por los círculos dominantes, o la desigual distribución del poder político y de la riqueza material. En este sentido, el cine de 1990 se distancia de la tradición que ha forjado el cine latinoamericano de las décadas anteriores, un cine radical, militante, que reivindicaba la naturaleza profundamente heterogénea y conflictiva de las sociedades del continente.

Sin embargo, paradójicamente, las películas comentadas conservan y desarrollan en alguna medida algunos elementos postulados por los *nuevos cines*, continúan sus búsquedas estéticas y narrativas, llenan la pantalla de elaborados escenarios audiovisuales y auditivos para contribuir a la creación de una *imagen propia* que difiere radicalmente de la imagen que sobre América Latina ha difundido el cine hegemónico.

Sergio Olhovich introduce, por ejemplo, elementos que transforman la posición del espectador frente a la obra. En efecto, la película inicia y termina con las referencias directas al

⁵⁰ Tzvetan Todorov, *La conquista de América. El problema del otro*, undécima edición, México, Siglo XXI, pp. 175-180; Beatriz Pastor, *op.cit.*, pp. 259- 260.

proceso de filmación, rompiendo de esta manera la convención del cine comercial que oculta su condición artificial y discursiva, reduciendo con ello la capacidad crítica de la audiencia. Al provocar su distanciamiento, *Bartolomé de las Casas* parece invitar a los espectadores a cuestionar tanto el referente (la reconstrucción de los escenarios del pasado es muy teatral y, por tanto, evidentemente artificial) como el discurso que se construye sobre él. No obstante ello, instantes después de la parte introductoria del filme, cae sobre el espectador, supuestamente prevenido, una lluvia de citas textuales de la obra de dominico, como para convencerlo de que la película se basa en fuentes de primera mano, es decir, en la verdad histórica. Al final, la orientación ideológica de la película anula por completo cualquier intención crítica frente al discurso histórico “consagrado” sobre el tema.

Jorge Ayala Blanco encontró un impulso renovador en la forma de expresión que eligió Salvador Carrasco para *La otra conquista*, “una obra insólita dentro del cine mexicano, una propuesta artística límite, una rara película actual de auteur cultista que llega a sus extremas consecuencias sin someterse a convenciones comerciales ni narrativas, un alucine de cine esteticista”.⁵¹ Sin embargo, los rasgos que el crítico del cine admira, están puestos al servicio de un discurso plano e inverosímil sobre la fusión de las dos culturas que “se encontraron” en los tiempos de la Conquista.

Si alguna de las tres películas logra introducir realmente una representación novedosa, original de América, ésta es, sin duda, *Cabeza de Vaca* de Nicolás Echevarría. En efecto, el universo que aparece en la pantalla es un mundo sin confines entre lo real y lo mágico, lo histórico y lo mítico. Es una tierra seca, pedregosa, inhóspita y hostil. Es un espacio habitado por diversas culturas autosuficientes, que no necesitan que venga alguien de fuera a enseñarles otras formas de vida. Es en este sentido que la película se distancia de la visión hegemónica de nuestro pasado.

Pero, como he argumentado anteriormente, se trata de una excepción. En su conjunto, los filmes producidos en la década de los noventa construyen una visión de la identidad latinoamericana que busca ser complaciente, “políticamente correcta”, conciliatoria. El mensaje

⁵¹ Jorge Ayala Blanco, *La fugacidad del cine mexicano*, México, Océano, 2001, p. 331.

que habla de la “fusión” de ambas culturas tiene más fuerza que las imágenes de conflicto, que están circunscritas a la etapa del choque inicial. Junto con un notable debilitamiento de la ideología neocolonialista que promovían los *nuevos cines*, se eclipsa la crítica social. Mientras desaparece la retórica de la lucha de clases, reaparecen los referentes tradicionales en la definición de la identidad, principalmente el origen común, la raza y la lengua.

Parece que los realizadores quieren resucitar las “historias oficiales”, cuestionadas tanto por los movimientos indígenas surgidos en la década anterior a la conmemoración del Quinto Centenario, como por una historiografía que se propuso una revisión crítica de las interpretaciones anteriores del proceso histórico latinoamericano.⁵²

⁵² La iniciativa del gobierno español, formulada en 1982, para preparar la *celebración* del Quinto Centenario del Descubrimiento de América provocó una airada respuesta tanto de algunos movimientos sociales como de los intelectuales de América Latina y dio pie a la publicación de una serie de manifiestos, así como a la organización de varios encuentros que promovieron una revisión crítica de la historiografía del tema. Algunos de los trabajos que dan cuenta de las discusiones que se generaron en este contexto están recopilados en los libros coordinados por Adolfo Colombres *op.cit.* y Leopoldo Zea (*El descubrimiento de América y su sentido actual*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia/Fondo de Cultura Económica (Tierra Firme), 1989; *Quinientos años de historia, sentido y proyección*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia/Fondo de Cultura Económica (Tierra Firme), 1991). Trata del tema también el libro de Natividad Gutiérrez Chong, *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano*, México, CONACULTA/ Instituto de investigaciones Sociales/ Plaza y Valdés, 2001.

LIBRO II

Introducción al Libro II

En el primer artículo de este libro II, *¡Otra vez los presagios! O Los presagios como pieza fundamental del discurso de la impotencia indígena en el relato de la Conquistas de México*, Guy Rozat retoma una vez más la reflexión sobre la naturaleza de los famosos prodigios y presagios, que, como todo el mundo sabe, aparecieron en el mundo mexica y algunas otras regiones americanas, antes de la llegada de los españoles. Si muchos autores han pretendido que esos prodigios fueron producto de una inteligibilidad americana, desde hace años el autor de este artículo ha desarrollado una hipótesis radicalmente diferente. Según él, esos *topoi* son las marcas claras de la escritura teológica cristiana. Si recordamos que no hay prácticamente ningún relato histórico desde la época antigua romana – véase a Livio y su Historia de Roma - que no presente cohortes apretadas de prodigios y presagios, que no contenga un amplio catálogo de dichos eventos. No hay relato de guerra, epidemia, muerte de rey, o derrota que no precise que dichos eventos fueron anunciados por eventos como cometas, incendios en el cielo, sombras de ejércitos invasores, inundaciones, etc.

Todos esos sucesos aparecen en la economía de esos relatos como mensajes mandados por la divinidad para indicar su cólera frente a la maldad de los hombres. Su coraje es tal que toda la naturaleza tiembla, se tambalea y manifiesta a través de producciones monstruosas la ira de su creador.

Los relatos americanos de la Conquista, escritos por españoles, para españoles, (no para ser fuentes para la Historia de México), no podían escapar a esas reglas de escritura historiográfica. En los siglos XVI y XVII, esa lógica teológica atraviesa y unifica la cultura cristiana occidental. Dios creó al hombre quien, habiendo pecado por orgullo, comiendo el fruto del árbol de la sabiduría, fue maldito y precipitado en la tierra, es decir, al tiempo y la historia. Pero ese hombre sólo es incapaz de regresar a la unidad con su creador, es por eso que Dios en su infinita mansedumbre, organiza la historia de los hombres, les manda a sus profetas, a su propio hijo, y a una multitud de signos de su presencia vigilante. Está claro que la tierra americana, una tierra enteramente devota y sometida al demonio – según el mito occidental – tenía que ser marcada por esas señales de Dios, anunciando la gran revolución que se

avacinaba en lo temporal: el fin del reino de los tlatoani mexicas, y en lo espiritual, el fin de los ídolos con la evangelización.

Los que pretenden que esos prodigios y presagios son americanos tienen que asegurarnos también que todos los textos en los cuales esos relatos extraordinarios aparecen, son producidos para la inteligibilidad americana. Por lo tanto, se declara que sus autores son indígenas –o indios – o al menos mestizos, pero un mestizo que se olvidaría del legajo de su padre, tomando drásticamente el partido de la madre. En cuanto a su existencia en los textos españoles del siglo XVI americano, se insinúa que fueron recogidos con fidelidad al testimonio indígena. Esa gimnasia retórica está llena de aproximaciones teóricas, cuando no de falsificaciones historiográficas, para hacer aparecer la continuidad de un pensamiento único americano viviendo aún hoy en nuestros días.

Se analiza aquí uno de los tantos ensayos recientes que predicán por una producción auténticamente mexicana. Rodrigo Martínez no se toma en ningún momento el trabajo de intentar refutar la tesis contraria, sólo reafirma su punto de vista, a veces queriendo probar demasiado un punto de vista ambiguo, cae en disquisiciones que se acercan muy peligrosamente al etnocentrismo y al racismo... Pero como sabemos que no existe el racismo en México, a lo mejor somos nosotros los que estamos en el error.

En el siguiente artículo intitulado *La Malinche, amor y traición en el México del siglo XIX*, Fernanda Núñez Becerra, autora hace algunos años de un hermoso libro sobre la Malinche, intitulado *Malinche, mito e historia*, retoma para nuestro seminario algunas de las conclusiones del mismo. Partiendo de una reflexión sobre la fábrica de los héroes del panteón nacional, se dio rápidamente cuenta de que por ser mujer e india, era aún más difícil para la Malinche, acceder a esa estatura de heroína nacional, o si alcanzó alguna fama, fue más bien como la gran villana, la villana originaria de los mexicanos, la responsable de todas las desgracias futuras de los mexicanos, esos pobres “hijos de la chingada”, como los acuñó doctamente Octavio Paz en la cultura nacional de su tiempo.

En su recorrido histórico, la autora se da cuenta que de ese personaje lejano y misterioso, tan importante para la identidad nacional, no se sabe realmente ni su nombre verdadero ni el lugar de su procedencia, ni tampoco dónde descansan sus restos mortales. Sólo mencionada por algunas escuetas palabras de Cortés y de los primeros cronistas, se volvió un personaje importante en el texto de Bernal Díaz del Castillo, “el cronista de prodigiosa memoria”, en varios capítulos dedicados a la Malinche, elaborará un relato que se volverá clásico y que retomarán todos los autores posteriores de la épica nacional. En ningún momento es considerada como traidora, al contrario, adquiere algo como el estatuto de las grandes heroínas bíblicas que a su manera ayudaron a que se cumpliera el destino de Israel y las profecías divinas, a que se desarrollara el plan de Dios en el mundo de los hombres. Es sólo a partir de la segunda mitad del XIX, con las traducciones de la obra de Prescott, con la constitución de los primeros intentos de construcción de una identidad nacional mexicana, y con la adopción de Bernal como la más fidedigna fuente para la historia de ese momento álgido de la Conquista, que Malinche salta otra vez al estrellato, pero con la mancha de la infamia... No diremos más, mejor lean este artículo y el correspondiente libro de su autora.

En el tercer ensayo que lleva por nombre *El relato del primer encuentro Motecuhzoma-Cortés, verdad teológica y verdad histórica*, Guy Rozat intenta llevar a cabo un trabajo de revisión y comparación sobre las diferentes tradiciones textuales que cuentan el episodio del encuentro en la Calzada de Iztapalapa, de los séquitos de Cortés y Moctezuma, salido de su capital para recibir a ese extraño visitante.

Confrontando las diversas versiones de ese encuentro que nos han dejado los cronistas, militares y religiosos del XVI, es llevado a poner en duda la naturaleza de los discursos que –se nos cuenta– fueron pronunciados en ese momento. Más bien le parece que existe como un crescendo y un desarrollo sobre lo que se dijo en ese momento, y particularmente en todo lo que respecta a la transmisión imperial. Apenas esbozada en las Cartas de Relación de Cortés, se desarrolla ampliamente en Sahagún, y esto supuestamente porque los “informantes de Sahagún así lo afirmaron y reportaron fidedignamente todo lo que se dijo”.

La pregunta sería ¿y dónde estaban ellos aquel día, en ese momento? Porque es muy probable que pensando físicamente el espacio en dónde se desarrolló el encuentro, el relinchar de los caballos y los ruidos inevitables de los ejércitos presentes, muy pocos pudieran oír las palabras intercambiadas... En una segunda parte, el autor intenta revisar lo que los relatos de historia nacional contemporánea recuperan de estos textos del XVI, y busca mostrar las diferentes interpretaciones que de ellos se realizan.

Rosa María Spinoso, investigadora de origen xalapeño, pero afincada durante 35 años en Brasil, responde en su artículo intitulado *Con otros ojos, la Conquista en México y en el Brasil* a una pregunta que había surgido de una discusión académica anterior. Si para México, como lo escribió Federico Navarrete, “la Conquista es ese espejo negro en el cual a los mexicanos no les gusta contemplarse”, ¿qué ocurre en un país como Brasil? Si se considera a la Conquista como la madre de todas las desgracias pasadas, actuales, y probablemente también futuras, ¿cómo se piensa y se vive la Conquista en Brasil?

En su respuesta, reconoce claramente que esa concepción actual mexicana es tan sólo una construcción del siglo XIX, y que por lo tanto existe, hablando de manera optimista, la posibilidad de que esta cambie en el siglo XXI, y se abandone lo que llama “un discurso identitario nacional, construido sobre la idea de pérdida, y un determinismo victimista”.

Si en México, apunta la autora, “los conquistados fueron los indios, y por lo tanto, sus principales víctimas, en el caso de Brasil, la idea de Conquista me parece incidir más sobre el territorio, lo que deshumaniza ese proceso y lo exenta en parte de ese victimismo. En México los vencidos fueron los nativos, en el Brasil fue la naturaleza, por eso, si allá fue una derrota aquí fue un triunfo”, los indios siendo concebidos como parte de esta naturaleza. Así no se necesita, explica la autora, un capítulo “Conquista do Brasil”, y no sólo porque no existía un ente Brasil, la *Historia Geral do Brasil* empieza con la colonización portuguesa, y tiene más una connotación espacial y territorial, y “los nativos brasileños entran en la historia como parte de una naturaleza hostil que se debía domar, cuando no vencer”.

Afirma la autora que durante la colonización portuguesa, los misioneros hicieron bastante poco para “defender al indio”, cuando estos fueron durante siglos cazados e incorporados a la fuerza como esclavos al mundo colonial.

En el siglo XIX cuando se fue forjando la idea de nación brasileña, se reconoció en cierta medida, más en los portugueses que en una identificación con los indios, frente a quien, como los mexicanos del XIX, se sentían muy superiores.

Es sólo hasta la siguiente mitad del siglo XIX, cuando se buscó rescatar al indio como una de las tres raíces nacionales, junto con negros africanos y blancos europeos.

En el siguiente ensayo, *Mitologías de la Conquista, el caso del Popol Vuh*, Guy Rozat retoma una publicación poco o totalmente desconocida del filólogo René Acuña: *Temas del Popol Vuh*, e intenta ver cómo lo desarrolla ese extraordinario investigador y nos introduce totalmente en la dinámica del seminario. Si ese texto tiene su lugar en esta recopilación, es porque el autor cree entrever entre las denuncias de un caso de manipulación de un texto como el Popol Vuh, algo en común con sus propias críticas a la indigenización de ciertos trozos de textos coloniales encargados de relatar la Conquista de México. Y por lo tanto parece claro que la reflexión del maestro Acuña nos ayuda a repensar globalmente las fuentes de la Conquista y la elaboración contemporánea tejida sobre esas interpretaciones de las fuentes.

Es evidente que el Popol Vuh ha escapado al mundo de los filólogos eruditos, si buscamos en el servidor web Google el término *Popol Vuh*, aparecerán cerca de un millón de referencias; ese texto ha sido apropiado por infinidad de charlatanes y pseudo científicos “popolistas”. Lo que se propuso el autor para nuestro seminario, fue ofrecerle una tribuna a René Acuña, no plagiarlo, sino multiplicar su voz, esperando que haya entendido bien el mensaje y no lo haya traicionado, o por lo menos, lo menos posible.

Desde su aparición mediática a principios de la segunda mitad del XIX, y su publicación por una especie de aventurero intelectual, el abate Brasseur de Bourbourg, el Popol Vuh estrenó unos caminos ambiguos. Para valorar (calificar) su texto de muy indígena, Brasseur pretendió haberlo

encontrado en manos de un depositario indígena guatemalteco, encargado de su cuidado, cuando sencillamente lo había encontrado en la Biblioteca de San Carlos de la Ciudad de Guatemala, de donde lo robó. Es un hecho indudable, ya que otro erudito, austriaco esta vez, la había consultado suficientemente para procurar una edición anterior que había pasado más o menos desapercibida. Si no solamente el origen del manuscrito es poco claro, también su título es apócrifo, y es probablemente esa invención la que fue el punto de partida del éxito más logrado de Basseur. Presentó ese manuscrito como “Popol Vuh, el libro sagrado y los mitos de la antigüedad americana, con los libros heroicos e históricos de los quichés”.

Como lo apunta el maestro Acuña, “el Popol Vuh apareció como la Cenicienta en la fiesta del cuento. Todo el mundo la saludaba como a una princesa exótica. Nadie se preguntó si su carruaje no sería más que una calabaza, o si los corceles que la tiraban, eran algo más que ratones”.

No se necesitó más prueba que una afirmación mentirosa y un título pomposo para que se empezara a considerar que el Popol Vuh era absolutamente genuino y original, la auténtica “Biblia de los Quichés”. No entraremos en el contenido tan rico de los análisis de René Acuña, invitamos al lector a zambullirse en el reporte que hizo el autor de este ensayo, sólo terminaremos por decir, para picar la curiosidad del lector, que René Acuña demuestra que el Popol Vuh no es obra genuina de un auténtico indígena, que se compone de varios textos cocidos bastante mal, que no era guardado como algo sagrado por los indígenas, sino en archivos dominicanos... etc., etc. Buena lectura.

Miriam Hernández expone claramente su objetivo al empezar su ensayo titulado *La conquista y el argumento del origen en el interculturalismo*: poner bajo su lupa filosófica y crítica al interculturalismo, pretendiendo “mostrar el uso que algunos discursos interculturales hacen del evento de la Conquista, y cómo a partir de su uso elaboran un argumento para el reconocimiento, el respeto y el logro de derechos especiales para los pueblos indígenas actuales”.

Añadiendo que también se dedicará a examinar el lugar de “la ausencia del trabajo historiográfico en el interculturalismo, en relación con el tema de los pueblos indígenas.” Empezando por el análisis de una obra de León Olivé, nos muestra la escasez historiográfica en ese pensamiento, ya que construye la continuidad histórica de los “pueblos originarios”, sin jamás definir lo que representan los dichos pueblos originarios. Una caracterización que le permite extrapolar de la situación actual de las comunidades indígenas hasta los pueblos prehispánicos, o rehaciendo el camino inverso, pero negando finalmente todo el trabajo de la historia en estas comunidades humanas.

Así se tiene la impresión que para Olivé la entidad México existe ya antes, incluso de la llegada de los españoles, que son idénticos los reclamos de los pueblos indígenas ahora, y en tiempos de antes y después de la Conquista.

Con esta visión dramática pesimista de la Conquista y de las luchas posteriores de los indígenas, los conquistadores pueden variar, sólo los indios se quedan idénticos a ellos mismos. Esto lleva al interculturalismo a la enunciación de creencias diversas como una cierta racionalidad democrática dialógica contemporánea que existiera en la esencia histórica de esas comunidades, y que sólo la Conquista puso en entredicho durante varios siglos, generando una opresión que no logró subvertir para nada la naturaleza profunda y genuina del mesoamericano. Es evidente después de tantos años de trabajo en este seminario, que estamos aquí frente a lo que se podría llamar el nuevo brazo político del nacionalismo, lo que nos permite entender la recuperación por cierta izquierda mexicana, o lo que queda de ella, de un conjunto de ideas que en los años 70 del siglo pasado se consideraba como la base del nacionalismo mestizo.

En este ensayo intitulado *El crepúsculo de los dioses mexicas o la Conquista espiritual*, Miguel Ángel Segundo parte de la idea que lo que ocurrió en lo que llama “el encontronazo de dos mundos”, está enmascarado por “una densa capa de imaginarios y de símbolos que han impuesto las retóricas occidentales”. Hoy, esas “imágenes del indio” transitan por las visiones del pasado que construyó el nacionalismo postrevolucionario. Los “textos que se escriben

desde la evangelización y aspiran a la evangelización del otro”, tienen como tarea reconstruir la creencia del otro para mejor destruirla.

Y es a esa mecánica reinterpretativa del panteón azteca a la cuál el autor nos invita. Es decir, que la investigación va finalmente en dos grandes direcciones: buscar en las crónicas las marcas de esa colonización del imaginario americano, pero también “excavar en la retórica occidental para entender cuáles eran los símbolos y las tradiciones interpretativas” disponibles para los escribientes del siglo XVI, para poder construir “la otredad religiosa” e imponerla en los textos de la época. No se trata de salvarlas o de simplemente conocerlas, como lo haría un antropólogo actual, sino a la manera del inquisidor del siglo XVI, erradicarlas.

El autor cree que con el advenimiento del cristianismo y lo que se podría llamar una primera expresión “del pensamiento único”, se da un giro en la construcción de las alteridades religiosas. El Dios único tiene que barrer, radical y definitivamente, a los antiguos dioses paganos, que sólo pueden ser ídolos de barro o de piedra, o productos de ilusiones y artilugios demoníacos. A la tradicional cohabitación y suma de los dioses de todo el imperio, se impone un Dios único y un método violento para aniquilar cualquier posibilidad de sagrado competidor. Es lo que ocurre en América. Toda competencia religiosa considerada como demoníaca tiene que ser erradicada.

Pero para saber qué erradicar, primero hay que nombrarlo, construirlo, elaborar un panteón para mostrar en él sólo el actuar demoníaco y la poca razón del ser americano.

Y nos recuerda el autor que si en los tratados mitológicos que florecen en el siglo XVI, los dioses antiguos persisten, es a condición de decir “otra cosa distinta a su discurso original ya vuelto ininteligible, expresar verdades morales, universales, humanas o revelaciones naturales no comprendidas”. Es el método alegórico utilizado para dar cuenta de las “antiguas supersticiones” el que entregó a los evangelizadores el medio de incluirlas en lo ya conocido “en la vieja historia de la idolatría”.

Pero lo más grave no fue sólo ese trabajo de traducción cultural que intentarán en su tiempo los frailes, sino que en la actualidad “el ocaso de los dioses se consolidó en los textos que

marcaron el saber sobre la sociedad prehispánica”. Salir de este atolladero, constata el autor, será una larga tarea, el desmenuzar la invención de América.

Si consideramos que el artículo *Regresar a Gómara, invitación a revisar la obra de un cronista maldito*, de Guy Rozat, tiene su lugar en esta recopilación, es porque abandona todos los prejuicios que se habían acumulado sobre este cronista desde la “mala leche” de Bernal.

Este ensayo se basa en un extraordinario trabajo realizado por la historiadora Nora Edith Jiménez: “Francisco López de Gómara. Escribir historias en tiempo de Carlos V”, editado por el Colegio de Michoacán en 2001. Considerando la aparente escasa recepción y los pocos comentarios sobre un texto que se inserta profundamente y de manera duradera en el trabajo del seminario, decidimos realizar este texto y presentarlo en uno de nuestros encuentros anuales.

No viene al caso resumirlo aquí, sino tan sólo solicitar la atención del lector, ya que podemos decir que en esa obra de Jiménez, se demuestra que todo lo que han leído u oído sobre ese cronista es falso, y que es importante leer su libro para entrar a considerar de nueva manera la constitución del relato general de la historia americana sobre la Conquista, ya que la estructura y contenido de la obra de Gómara constituye la mayoría de las obras posteriores. Para concluir, podemos decir que este ensayo fue pensado como una invitación a entrar en la obra de Jiménez sin los prejuicios clásicos que impedían la lectura inteligente de la obra de Gómara.

¡Otra vez los presagios!
**O los presagios como pieza fundamental del discurso de la impotencia indígena en el
relato de la conquista de México**

Guy Rozat Dupeyron

INAH-Veracruz

En su intento por resolver el problema de los famosos presagios que, según la tradición historiográfica dominante, ocurrieron antes de la Conquista de Tenochtitlán y tuvieron como efecto el imposibilitar una respuesta firme y organizada de las sociedades americanas frente a la invasión castellana, Rodrigo Martínez nos propone a su vez, reflexionar sobre lo que considera como una vía poco transitada de explicación histórica en la historiografía mexicana, pretendiendo “*considerar el punto de vista indio*”⁵³.

Este investigador está convencido de que los presagios que encontramos mencionados en las crónicas y documentos hispánicos de los XVI y XVII son una auténtica elaboración del pensamiento indio (¿?) y por lo tanto en su ensayo intentará convencernos de lo muy fundado de su opinión. Aunque para ello tenga que seguir los caminos de una retórica un tanto tortuosa, porque como no puede negar que los presagios están presentes en todos los textos hispanos - lo que reconoce como podemos verlo en su conclusión- deberá convencernos de que son elaboraciones indias, sin que nos explique jamás cómo esos frutos y ecos de una especie de economía simbólica primitiva, en la cual están inmersos, según él, esos indios, serán incluidos en los textos del XVI, y particularmente en el de Gómara -que utiliza también para su demostración- pero que jamás puso un pie en América⁵⁴.

⁵³ Rodrigo Martínez Baracs, *Contactos y presagios*, Historias 40, INAH, 1998, p. 29-34, es interesante constatar que en ese deseo, loable, parece considerar que esa intención no ha animado jamás a ningún investigador antes de él. De ahora en adelante nos referiremos a este autor como R.M.

⁵⁴ Sobre la importancia de la obra de Gómara para la constitución de una doxa hispánica sobre la historia americana, ver el ensayo “Regresar a Gómara...” incluido en esta compilación. Es muy llamativo el hecho de que en su demostración, R.M. olvide presentar y discutir minimamente las ideas de la “visión de los vencidos” de Miguel León Portilla, tanto más extraño que ése llevó a la fama mundial los famosos presagios, y que también afirme en su mundialmente famosa “Visión de los vencidos” que son fundamentalmente indígenas, ya que tanto en México como en el resto del mundo ese autor puede ser considerado (para bien o para mal) como una de las máximas autoridades en lo que respecta a la época de la conquista y al “problema de los presagios”.

Es ese pequeño detalle el que llama la atención del historiógrafo, porque no nos explicará jamás, cómo y sobre todo por qué esos presagios, esas producciones simbólicas de la psique “indígena”, serán recuperadas por todos esos autores coloniales⁵⁵. Finalmente el expediente que esforzadamente juntó para acreditar su tesis, sólo lo puede llevar a esa simpleza que constituye la conclusión de su artículo:

“Los presagios ya no pueden ser vistos como un medio providencial que tuvieron los mesoamericanos para anticipar, gracias a Dios, al Diablo o a sus dioses, la conquista española; pero tampoco pueden ser considerados una invención pura a posteriori hecha en el siglo XVI por los indios o los españoles, siguiendo los patrones europeos de augurios.

Los presagios de la conquista fueron una manera mediante la cual la información de la presencia española se transmitió mitologizada en las distintas capas y regiones de Mesoamérica, de acuerdo con los varios patrones de pensamiento y transmisión de la información de una sociedad con un pensamiento cíclico y religioso.

Posteriormente, en el siglo XVI, estos augurios revistieron en las fuentes la forma europeizada que llegó hasta nosotros”.

Sí sólo puede ofrecernos esta escueta conclusión es que su demostración es insuficiente y sus argumentos poco convincentes, aunque pretendiera llevar su demostración en base a una retórica rigurosa, la de los hechos considerados desde el punto de vista indio.

Empieza su demostración con una trampa clásica: es decir, con una afirmación insostenible desde los criterios de historicidad que fundan la práctica mayoritaria de los historiadores contemporáneos –los presagios como “medio providencial” de información para anticipar lo que viene- para, inmediatamente después, refutarla. Actualmente ningún

⁵⁵ A menos que considere que haya una sola manera de escribir la historia, la de esa extraña mezcla de positivismo decimonónico, que practica, con lo más rancio de una historiografía nacionalista obsoleta construida no sobre fundamentos históricos sino sobre una ambigua antropología, creyendo que el demonizar a los españoles lo vuelve más científico y más progresista porque se presenta como defensor del indio. Su conclusión muestra que todo el expediente de noticias inconexas, de lugares comunes sobre la conquista que junta en su demostración no le ayude a construir una nueva explicación histórica sobre lo que se ha vuelto desde el siglo XIX y XX, un elemento central del discurso de la incapacidad autóctona americana, cuando sólo se pierde en los vericuetos de una antropología que huele a racismo y perfectamente obsoleta.

historiador digno de ese nombre, podría sostener semejante idea, pero a él le permite empezar a establecer lo que cree podrá ser la base de una posición racional y “científica” compartida⁵⁶. Aunque no debemos olvidar y, eso es fundamental para explicar la presencia de estos presagios en los textos americanos, que para Sahagún, así como para la inmensa mayoría de los autores, religiosos o no, de los siglos XVI y XVII, y probablemente para muchos de los del XVIII -lo quiera o no mi colega del INAH- Dios, en su inmensa bondad y por un efecto especial de su divina Providencia fue quien mandó a los indios esos mensajes para prepararlos a la recepción de Su Palabra, tal como en el Viejo Mundo había acompañado la historia de los hombres, con sus múltiples intervenciones⁵⁷.

También continúa con otro elemento retórico que nadie, en sentido estricto, que yo sepa, ha defendido jamás: *“pero tampoco pueden ser considerados una “invención pura”⁵⁸ a posteriori hecha en el siglo XVI por los indios o los españoles, siguiendo los patrones europeos”⁵⁹*.

Finalmente el núcleo de esa tesis tan “nueva” se resumiría sólo en la idea de que

“Los presagios de la conquista fueron una manera mediante la cual la información de la presencia española se transmitió mitologizada en las distintas capas y regiones de Mesoamérica, de acuerdo con los varios patrones de pensamiento y transmisión de la información de una sociedad con un pensamiento cíclico y religioso”.

⁵⁶ Está claro que se puede encontrar gente que se diga “historiador” y que anteponga su fe religiosa o política al ejercicio de un pensamiento racional, pero de la misma manera que no podemos considerar “científica” a una persona empeñada en demostrar la inferioridad genética de una raza humana particular, ni “científica” la explicación creacionista del origen humano, también nos reservamos el derecho de considerar historiadores a ciertos personajes ambiguos del mundo intelectual.

⁵⁷ Tal vez nuestro colega no ha tenido acceso a la bibliografía erudita actual disponible sobre la constitución del género histórico en España, Francia e Inglaterra entre los siglos XV y XIX, si no se hubiera podido percatar del trabajo difícil, desarrollado por todos los sabios y eruditos de estos siglos, para lograr cambiar los criterios de historicidad. La dificultad de salir de una historia salvífica, teológica, no se logró plenamente sino hasta la primera mitad del siglo XIX.

⁵⁸ La necesidad de reforzar con un adjetivo como “pura” a la “invención” nos indica la inseguridad del autor, ¿qué sería una invención impura?

⁵⁹ Y aquí estaría probablemente incluida, según R.M., la explicación que he propuesto en mi libro *Indios Imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*, México, U. Veracruzana-INAH-BUAP, 2001, no la de una simple invención hispana de los presagios, sino como parte medular imprescindible y lugar común estrella de un género de escritura teológica con finalidades historiográficas, destinado a pensar lo que ocurrió con la conquista, al interior de una concepción salvífica de la historia.

Es todo, y bien poco, nos parece que el lector un poco sensible a la reflexión historiográfica se sentirá, con esa “tesis”, un poco desilusionado, e incluso podrá llegarse a dar cuenta de que ahí ya no estamos al interior de la disciplina histórica, sino en el magma viscoso de una vaga explicación antropológica decimonónica⁶⁰.

La tesis general de ese ensayo se resume a la afirmación mal comprobada en su argumentación de que Moctezuma, y con él los mexicas del Altiplano, tuvieron conocimiento de la presencia de los españoles en el Caribe y del “carácter nefasto” de esa presencia. Pero tal conocimiento, considera el autor, llegó finalmente deformado por medio de rumores a través de ese fenómeno colectivo bien conocido que llama el “teléfono descompuesto”⁶¹. Y que esos rumores mezclados como otros que R. M. considera como “información verdadera”, como la supuesta espada europea que escondía Moctezuma, todo para esos indios *se mitologizó rápidamente al mezclarse con erupciones volcánicas, figuras en las nubes, cometas, tormentas eléctricas, etcétera*”.

Por el momento no nos meteremos en el análisis de ese juicio de valor muy ambiguo del funcionamiento cognoscitivo de las sociedades genuinamente americanas, definitiva y drásticamente encerradas en el mito, y la circularidad castradora, según él; sólo podríamos decir en primera instancia que ese tipo de afirmaciones sobre el mundo antiguo americano, aunque muy difundidos en multitud de discursos seudo-históricos en México o en el extranjero, escondiéndose tras una miserable pantalla antropológica.⁶²

⁶⁰ Y a riesgo de repetirme creo que aquí que no se trata de negar el interés de unas posibles aportaciones de la reflexión antropológica contemporánea, sino de considerar que esas aparentes “conclusiones” son legitimadas por una simple máscara antropológica, elaborada por el nacionalismo mexicano desde hace casi un siglo para dar cuenta del indio, construida a partir de lugares comunes provenientes de los estratos discursivos arcaicos de una rancia antropológica colonialista.

⁶¹ Sí, el autor utiliza esa formulación para caracterizar el modo primitivo de comunicación en esa región, aunque en otro momento recuerda con Bernal a los tlacuilos mandando al emperador una representación escrita de los españoles. Pero también podemos preguntarnos ¿a poco no había correos del emperador? ¿no llegaba pescado fresco a la mesa del tlatoani desde el Golfo por correo regular? O incluso, ¿no llegó cierto macehual desde la orilla del mar para anunciar a Motecuhzoma que “habían llegado”?, y ¿Moctezuma entregó a Cortés sólo “rumores” de que había llegado la armada de Pánfilo de Narváez? ¿Y finalmente, si hay tráfico de personas y de mensajes, escritos o pintados, por qué se impone sólo el teléfono descompuesto? etc.

⁶² Porque finalmente lo que se intenta de demostrar es la incapacidad del “primitivo” de seriar y organizar un conocimiento racional de la naturaleza. Éste, impotente y aterrorizado, sólo recibe los fenómenos naturales e históricos “en paquete”, no puede organizar un conocimiento racional, y por lo tanto, no puede diferenciar, pensar la especificidad de estos fenómenos.

Como lo que constituye su primer argumento es que los Mexicas tuvieron conocimiento de la llegada de los españoles “a tierra americana”, el investigador irá rastreando y propondrá diversos elementos sacados de la documentación española de los años que antecedieron a la invasión de Cortés, y con mucho gusto y curiosidad lo seguiremos en ese camino y veremos si logra convencernos de la verosimilitud de su tesis.

Una navegación “americana”

Nuestro autor empieza recordando lo que los investigadores atentos a los viajes de Colón saben ya desde hace tiempo⁶³, que existía una importante navegación en la fachada Atlántica de “Las Américas” y que él nos recuerda con lo que llama el episodio de “La canoa mercante de 1502”, que según él marca

*“el primer contacto conocido entre los europeos y la civilización mesoamericana”: cuando Cristóbal Colón en su cuarto y último viaje se topó en el Golfo de Honduras con una pesada canoa cavada en un enorme tronco de árbol”.*⁶⁴

Al escoger describirnos esa canoa en términos de “pesada canoa” y “enorme tronco de árbol”⁶⁵, el autor se cree autorizado a concluir, ya sin más, que se trataba de “*un barco mercante mesoamericano, de los que navegaban entre Veracruz y Honduras*”, dejando de lado lo que tiene de anacrónico hablar de una línea de navegación entre un Veracruz que aún no está

⁶³ Cristóbal Colón, *Textos y documentos completos*, Prólogo y notas de Consuelo Varela, Alianza Universidad, Madrid, 1982, p.143. “Ellos tienen en todas las islas muy muchas canoas a manera de fustes de remo, d’ellas menores, y algunas y muchas son mayores que huna fusta de diez e ocho bancos. No son tan anchas, porque son de hun solo madero, mas huna fusta no terná con ellas al remo, porque van que no es cosa de creer; y con ésas navegan todas aquellas islas que son innumerables y traten sus mercaderías. Algunas d’estas canoas he visto con LXX y LXXX ombres en ella, y cada uno con su remo”

⁶⁴ Fernando Colón, *Vida del Almirante Don Cristóbal Colon*, FCE, México 1947, pp. 274-275 y Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, FCE, México 1951, Lib. II Caps. XX y XXI, p.275.

⁶⁵ Podemos ver aquí cómo los términos escogidos por ciertos autores para su descripción “de la realidad material”, proponen de hecho una imagen india ya profundamente ideologizada. Así el emplear el término de “canoa”, en lugar de “barco”, por ejemplo reenvía a una solución técnica naviera elemental, que a su vez envía a una concepción elemental de una navegación general. También la materialidad de esa “canoa”: un sólo tronco de árbol tiene por efecto reforzar esa imagen primitiva de la navegación americana antigua. Veremos más adelante lo que expresa el propio Colón frente a su descubrimiento de esas “canoa” desde su arribo a esas tierras. Tampoco entraremos en el cuento de creer que sólo se utiliza la palabra canoa porque fuese de origen americano. Hoy, una canoa, para los lectores del artículo de R.M., es inevitablemente un bote reducido de poco alcance.

fundado y un Honduras que tampoco existe⁶⁶. Aún mas, debemos recordar que ese episodio no aparece en el texto apócrifo que se conserva sobre “el cuarto viaje de 1503” del Genovés⁶⁷, un texto que nos permite, a pesar de todo, entender lo que fue ese cuarto viaje, un auténtico fracaso, en el cual, enfrentando a un mar embravecido durante semanas y meses, Colón en desgracia y medio proscrito, sin otro rumbo que el de encontrar desesperadamente un camino hacia esa Asia que siente tan cerca y cuyo descubrimiento le valdría recobrar el favor real y triunfar sobre sus enemigos, termina por ir perdiendo sus envejecidos navíos y parte de su tripulación.⁶⁸

Pero para entender mejor el camino interpretativo recorrido por R. M. nos remitiremos a sus fuentes, es decir, la *Vida del Almirante*, escrita por el hijo de Colón, Hernando y la *Historia de las Indias* de Las Casas, que nos relata el encuentro de la manera siguiente:

“Era un barco mercante mesoamericano, de los que navegaban entre Veracruz y Honduras. Colón apresó a sus veinticinco ocupantes, hombres, mujeres y niños, les hizo quitar sus ricos atuendos, y quedaron desnudos, “cubriéndose las vergüenzas”. Colón les robó las mercancías “de mayor vista y precio”, todas desconocidas en las islas antillanas: mantas, paños y camisetas de algodón, finamente trabajadas y pintadas, macanas con filosas puntas de obsidiana, hachas de cobre, vino de maíz y piezas de cacao. (El cacao era una forma de dinero mesoamericano. Cuenta Fernando Colón, hijo de Cristóbal,

⁶⁶ Si bien podemos seguir a R.M. en su idea de que existían intercambios esporádicos entre las islas y continente, creemos que ese intercambio marítimo estaba generalizado en casi toda la costa-este, desde Florida hasta Brazil. Nuestra convicción nos lleva a pensar los vectores de ese intercambio, porque con “canoas” primitivas no se podían realizar navegaciones tan amplias y además en condiciones muchas veces adversas de clima y de corrientes. Pero también es muy probable que juzguemos esa navegación por las dificultades que tuvieron los españoles en navegar entre esas islas, podemos razonablemente pensar que el saber acumulado pacientemente durante siglos permitía planear y organizar una auténtica navegación en todo ese mar mediterráneo americano.

⁶⁷ BUS: Ms.2327, f.14-26. Copia. Fechada en las Indias, en la isla de Janhica, a 7 de julio de 1503”. En Cristóbal Colón, textos y documentos completos. Prólogo y notas de Consuelo Varela, Alianza Editorial No320, Madrid 1982. pp. 291-305.

⁶⁸ Por otra parte, consultando la *Historia de las Indias*, podemos ver que cuando Las Casas menciona ese encuentro y reflexiona sobre el origen y el destino de ese “barco”, para el dominico es sólo una hipótesis, diciendo que venía probablemente de Yucatán- y no de Veracruz- y si formula esa hipótesis es que Yucatán, como lo reconoce, estaba a más o menos 30 leguas. Ese conocimiento cartográfico de Las Casas no corresponde con el conocimiento cartográfico colombino. En esa época, aún y para todos, y más para Colón, Yucatán es sólo una isla más en las cercanías asiáticas como lo manifestarán las instrucciones redactadas por el lic. Zuazo dadas a Cortés y que cita el propio R.M.

cuando se les caía un grano al suelo, "todos se agachaban en seguida a recogerlo, como si se les hubiese caído un ojo".)

En este relato de lo ocurrido entre Colón y los indios podemos ver que ya no se trata sólo de una pesada canoa, sino de un "barco mercante" que contiene 25 personas y muchas mercancías, que suscita inevitablemente la codicia de Colón y de los españoles. Por otra parte, para dar más relieve a su manera de contar el incidente, para navegar sus indios, como en el Ballet Folklórico Nacional, se han vestido con "ricos atuendos", sin duda en representación en medio del mar, ¿pero, quiénes están en los remos?, o ¿esos esforzados indios no sudan? como los de los relatos americanos de Chateaubriand o de las modernas telenovelas. Es interesante que nos diga que Colón los apresó, pero no dice cómo, por suerte sus fuentes son más explícitas y veremos otros relatos menos moralistas. Lo que debemos recordar es que en ese "primer encuentro" entre Occidente y Mesoamérica, según R. M., los indios serán aprisionados y despojados, primer índice para América de esa maldad europea que se avecina, sino también que nos presenta ahí, el primer índice de una permanente inferioridad estructural americana.

Ahí, y en ese relato, -el de R. M.- es Colón el jefe de los malvados españoles que no solamente los apresa, sino que los hace quitarse sus ricos atuendos, por lo tanto, impone a los pobres comerciantes indios un doble y terrible insulto, los encuera. La descripción del indio "en cueros" es sumamente escueta, sólo tenemos a un *quedaron desnudos, "cubriéndose las vergüenzas"*; es poco, para un supuesto indiófilo. Lo que no debe extrañarnos porque de hecho el relato está siempre en el campo español, y más que la reacción de los autóctonos, sólo interesa al autor la descripción del botín. A tal punto que la presencia de semillas de cacao en la lista de productos encontrada en "sus fuentes" es la ocasión para recuperar un chiste medio "racista" muy común en la *doxa* de la Conquista Americana desde el siglo XIX, que los indios se precipitan cuando se les cae una de estas semillas-monedas. Que esté ya en la obra de Hernando Colón no impide que se haya vuelto después una burla de esos bárbaros precipitándose para recoger algo tan ridículo como una moneda de "cacao", ofreciendo así además a la mirada del testigo europeo una posición chusca, prueba de la escasa dignidad del indio.

El encuentro en la Historia de las Indias

Lo más interesante para nuestra demostración es que el relato que nos presenta Las Casas es sustancialmente diferente de la versión ofrecida por nuestro autor. Son los españoles los que han saltado a tierra, capitaneados por el hermano de Colón, Bartolomé.

“...llegó una canoa... llena de indios tan luenga como una galera y de ocho pies de ancho; venía cargada de mercaderías del Occidente y debía ser, cierto, de tierra de Yucatán, porque está cerca de allí, obra de treinta leguas o poco más;

Según el relato de Fray Bartolomé, un barco de buena dimensión se prepara a abordar una isla que están explorando los castellanos capitaneados por el hermano de Colón, los indios se dan cuenta demasiado tarde de la presencia española. El encuentro es inevitable, la sorpresa está en los dos bandos. Los indios no pueden huir –el barco no tiene reversa- y es muy difícil corregir una trayectoria en el mar, más aún si la corriente te lleva hacia la playa y si se ha pasado ya la barrera de los arrecifes. En efecto, podrían intentar huir en la isla, pero eso significaría dejar mujeres y niños en peligro, lo que incluso un salvaje no hace, por lo tanto, se quedan con dignidad y dejan la iniciativa del encuentro a los españoles. Estamos, recordémoslo, en el universo del relato y no en el de la ocurrencia histórica.

El relato de Las Casas propone una descripción del barco y de las mercaderías que sorprenden a los españoles por su trabajo, acabado y por la variedad de mercaderías que transporta. Es evidente que no debemos tomar esa lista al pie de la letra, no hay nadie que esté pasando revista a la mercancía contenida en ese barco. Lo importante del relato no es describir un simple encuentro marítimo, aunque presente un cargamento de cosas sorprendentes, sino que para ese Colón recreado por Las Casas en su Historia, es un importante índice de que está cerca del mundo asiático. Las Casas escribe años después de lo ocurrido y aunque pueda disponer de documentos personales de Colón, introduce una reflexión geo-espacial y geo-económica que no podía tener Colón como lo veremos.

El dominico nos propone una descripción de ese barco, retomando algunos detalles apuntados a lo mejor por el propio Almirante observador apasionado de ese mundo marítimo

que encuentra, como también pueden ser recreados a partir de su experiencia americana propia.⁶⁹ Sigue Las Casas con la descripción de su cargamento:

“...traían en medio de la canoa un toldo de esteras, hechas de palma que en la Nueva España llaman petates, dentro y debajo del cual venían sus mujeres e hijos y hacendajes y mercaderías, sin que agua del cielo ni de la mar les pudiese mojar cosa.

“Las mercaderías y cosas que traían eran muchas mantas de algodón, muy pintadas de diversos colores y labores, y camisetas sin mangas, también pintadas y labradas y de los almagres con que cubren los hombres sus vergüenzas, de las mismas pinturas y labores. Ítem, espadas de palo, con unas canales en los filos, y allí apegadas con pez y hilo ciertas navajas de pedernal, achuelas de cobre para cortar leña y cascabeles y unas patenas y grisoles para fundir el cobre; muchas almendras de cacao, que tienen por moneda en la Nueva España y en Yucatán y en otras partes. Su bastimento era pan de maíz y algunas raíces comestibles, que debían ser las que en esta Española llamamos ajos y batatas y en la Nueva España camotes; su vino era del mismo maíz, que parecía cerveza”.

Rodeado por los bateles hispanos, el barco es orillado hacia la nao capitana, los autóctonos aceptan subir, hasta ese momento no se ha hablado de robo ni de encuerar a nadie, Las Casas sólo menciona que si al hacer esa especial gimnasia para pasar de su barco y subir las escaleras de cuerda de la nao del Almirante ocurriese que a algún hombre se le bajara su “almagre”, vendría inmediatamente la reacción de ajuste correspondiente. De ahí la anotación de Las Casas, de ese elemento reiterativo para demostrar que los habitantes de las Tierras Nuevas eran sujetos morales: la prueba, tienen vergüenza, y queriendo probarlo aún más, introduce también a estas mujeres vergonzantes y tapadas como “moras de Granada”⁷⁰.

⁶⁹ Como lo veremos, las descripciones de barcos de sus primeros viajes son muy numerosas en lo que se ha podido saber de los libros de a bordo.

⁷⁰ No queremos poner en duda la honestidad de esas mujeres, ni su “pudor”, pero viene al caso dudar si esa descripción morisca corresponde a la realidad de mujeres envueltas o si se trata de la simple evocación de un lugar común para significar la construcción de la dignidad moral también de la mujer india otra prueba de la del indio americano. Por otra parte podemos pensar que esas mujeres sujetos morales del discurso, más que mujeres reales

“Venían en la canoa hasta veinticinco hombres, y no se osaron defender ni huir, viendo las barcas de los cristianos, y así los trajeron en su canoa a la nao del almirante; y subiendo los de la canoa a la nao, si acaecía asillos de sus paños menores mostrando mucha vergüenza, luego se ponían las manos delante, y las mujeres se cubrían el rostro y cuerpo con las mantas, de la manera que lo acostumbraban las moras de Granada con sus almalafa”.

Pero el encuentro no puede eternizarse, Colón y los autóctonos tienen que seguir su camino. Y aquí sí, tal vez se desarrolle “el robo” -según R.M.- que nos parece verosímil, Colón se apodera de una muestra, probablemente significativa, de las *mantas y cosas vistosas*, pero se las cambia por *cosas de Castilla*. La pregunta aquí seguirá eternamente abierta, la de saber si el intercambio –si ocurrió (¿?)– fue igualitario, quién ganó y perdió en ese intercambio, si tenía algún derecho Colón de imponer ese intercambio, si no lo tenía, etc. Preguntas que sólo pueden tomar sentido en nuestra concepción moderna de lo justo asentado sobre los derechos del hombre, pero totalmente anacrónicas para esa época, al punto que el propio Las Casas no encuentra algo que comentar sobre ello. Sino más bien, al contrario, al verlos tan vestidos y tan honestos, el Almirante y todos los españoles felices se despiden con la sensación de haber actuado con justicia.

“Destas muestras de vergüenza y honestidad quedó el Almirante y todos muy satisfechos, y tratáronlos bien, y tomándolas de aquellas mantas y cosas vistosas, para llevar por muestra, mandóles dar el Almirante de las cosas de Castilla en recompensa, y dejólos ir en su canoa a todos”

Si no olvidamos que en el relato considerado como *el diario del IV Viaje* no encontramos ninguna mención de ese encuentro, podemos pensar como lo sugeriría probablemente R. M., que Las Casas quiere esconder ese crimen más que detestable de Colón. Pregunta que evidentemente se quedará siempre sin respuesta. Pero en los párrafos siguientes el dominico asume un punto de vista crítico contra otro abuso de Colón, igual de grave aparentemente que

tienen que ser envueltas, como oposición a las mujeres desnudas o casi desnudas que los castellanos habían encontrado en los principios de la exploración antillana.

un intercambio forzado, como por ejemplo, con ese *viejo indígena prudente* que guarda a bordo, para que le sirva de intérprete y guía en esa región, pero que mandará a tierra 200 leguas después cuando no le servirá más, aquí la censura de Las Casas es muy clara⁷¹.

Y si Colón libera al viejo indio, es que el intento de establecer un puente lingüístico con nuevas poblaciones utilizándolo, falló. Para evitar hacer contrasentidos al utilizar los escritos de Colón, no hay que olvidar jamás las mediaciones del dominico, pero también como lo señala permanentemente el propio Colón a lo largo de sus 4 viajes, que la comunicación con los indios es casi imposible, confesando que no entiende nada de lo que le decían esas gentes. Lo que no impide que el Navegador, en lo que podemos percibir de sus diarios se ponga a monologar armado de su propia imaginación y sus lecturas previas, como lo apunta muy claramente Las Casas que utilizará sus relatos de viaje como material para sus escritos. El fraile dominico se burla cristianamente de la inocencia de Colón que “oía lo que quería oír”, feliz y ansioso de confirmar un saber anterior más que descubrir el mundo. Así Colón cree todo lo que se imagina que los indios “le dicen” sobre lo que desea encontrar, las ricas regiones de las minas de El Dorado, la proximidad con China, la isla de las Amazonas, etc. Dificultades de comunicación que tienen influencia sobre la pésima suerte del viejo indio anónimo. Al buscar información Colón relaja la tripulación del barco

“Excepto un viejo, que pareció persona de prudencia para que le diese aviso de lo que había por aquella tierra, porque lo primero que el Almirante inquiría por señas era, mostrándoles oro, que le diesen nuevas de la tierra donde lo hobiese; y porque aquel viejo le señaló haberlo hacía las provincias de oriente, por eso lo detuvieron y llevároslo puesto que no lo entendía su lengua...

Después dizque lo enviaron a su tierra; no sé yo cómo pudo volver a ella quedando solo y sin canoa, y quizá 100 leguas y 200 de mar lejos de su casa.

Andando por aquí el Almirante, todavía creía que había de hallar nueva del Catay y del Gran Khan...decíanles más, que aquellas gentes de aquellas tierras tenían naos,

⁷¹ Las Casas, op. cit., T.II, p.275.

lombardas, arcos y flechas, espadas y corazas, de todo lo que veían que los cristianos allí traían. Imaginaba mas el Almirante que le señalaban que había caballos...”⁷²

Es evidente aquí que el relato del encuentro es bastante diferente y se desarrolla sobre modos diferentes, pero si R.M. necesita torcer el relato del episodio, es porque necesita de la ofensa suprema –Colón los encuera y despoja- injurias hechas a los indios para explicar la formación de unos rumores sobre las acciones de los “perversos españoles”, rumores que se esparcirán a todos los vientos llegando incluso al mundo mexicana.

“...los despojados mercaderes mesoamericanos debieron relatar, en los puertos y mercados que recorrían, el infortunado encuentro con estos malolientes, extraños y agresivos ladrones, pálidos, rubios y con pelos en la cara,⁷³ que navegaban en enormes embarcaciones y hablaban una lengua desconocida⁷⁴. Siguiendo las rutas del comercio, la noticia se difundió rápidamente en los señoríos y reinos mesoamericanos...”

Antes de seguir, creo que, antes de concluir que el autor “solicita”, es decir, violenta sus fuentes, debemos regresar a la otra fuente reconocida por R.M y ver lo que dice y cómo la pudo utilizar⁷⁵.

⁷² Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, Tomo II, FCE, México, 1951, pp. 274-275, es interesante que aquí el dominico culpa en gran parte a los indios del fracaso de la comunicación, son ellos quienes en su inocencia reenvían a Colón su propia imagen o la imagen de su deseo, también reconoce que el almirante se imaginaba muchas cosas. ¿Cómo podrían los indios hablarle de caballos si no conocían esos animales? constata Fray Bartolomé.

⁷³ Aquí también para reforzar el efecto de indignación moral y de violencia arbitraria de la ofensa, R.M. recupera otro lugar común del nacionalismo mexicano, el de los españoles sucios, malolientes, etc., no se trata aquí de decir quiénes estaban más aseados si indios o castellanos después de varios días de mar. El oponer españoles malolientes a frescos indígenas no es para decir que los indios tuvieran una higiene corporal superior (lo que seguramente fue el caso), sino enunciar otro de esos lugares comunes que no tienen nada que hacer en una demostración que se pretende científica, y que sólo tienen por objetivo la pretensión de colocarse siempre del lado del indio.

⁷⁴ El conjunto de esas afirmaciones pertenece a la clásica visión europea del salvaje, “enormes embarcaciones”, “lengua desconocida”, son algunos de esos elementos culturales occidentales que estupefactan siempre a los “salvajes”, sean cuales sean sus colores, como si ellos no tuvieran barcos y pudieran aplicar a su análisis de los bracos occidentales la misma reflexión, las mismas leyes náuticas que les sirvieron para construir sus propios barcos y navegar con ellos. Como si esos salvajes de papel fuesen incapaces de concebir que se pudiera hablar otra lengua que la suya propia, lo que sí era el caso de muchos hombres occidentales.

⁷⁵ Debería existir un castigo para los historiadores que descaradamente “solicitan” a sus inocentes fuentes en la soledad de su gabinete, como la Santa Inquisición imponía castigo a los sacerdotes que “solicitaban” un servicio sexual a sus fieles en la soledad del confesionario.

El encuentro en la *Vida del Almirante Don Cristóbal Colón*

Hernando Colón, hijo y autor de la *Vida del Almirante*, también reporta el incidente. La tradición asegura que fue testigo de ese encuentro, porque acompañó a su padre en ese viaje ya que su vista cansada no le permitía escribir, el joven Hernando le serviría de secretario. Y por lo tanto, el relato del hijo es considerado como “fuente fidedigna”. La tradición asegura que Las Casas utiliza esa obra y los otros documentos que tenía ese heredero de Colón en su biblioteca, pero no sabemos realmente si Las Casas sigue más a esa obra o a esos otros documentos que fueron también fuentes del dominico, es decir, que es posible que los dos relatos se inspiraran de una misma fuente, “el diario”, o algunas notas del IV viaje, cada quien reportándolo a su manera. Por otra parte, la idea de que el hijo sería más fiel relatando lo que ocurrió en ese encuentro puede ser objeto de dudas razonables, porque no es evidente que ese encuentro haya sido registrado por escrito en ese momento, como debería para ser considerado “relativamente fidedigno”. Si recordamos las condiciones desastrosas de ese viaje ¿tendría tanto papel seco, pluma y tinta, interés por recordar lo que podía aparecer como sólo uno de los tantos hechos ocurridos en ese viaje? Debemos preguntarnos si “su importancia fundamental” no es sólo el efecto de una construcción retórica intentando reportar en el siglo XX lo que se quiere pensar como el “primer encuentro con el mundo mesoamericano”. Es probable que si Colón lo hubiera considerado como muy importante, o por lo menos, relativamente importante por lo que revelaba de un mundo que producía textiles muy elaborados, éste lo hubiera mencionado en el corto resumen del cuarto viaje que hemos mencionado, ya que reforzaba su argumentación general de que estaba ya “cercano” a esa Asia tan anhelada. Por otra parte, tampoco podemos afirmar que no se hizo en esa época o en los meses subsiguientes algún relato de ese encuentro que nuestros dos autores utilizarían. De todas maneras, debemos considerar que Colón hijo redacta su obra unos 30 años después, y construye un relato hagiográfico destinado a vindicar la memoria de su padre, que difiere, como lo vamos a ver, del que nos propone el padre Las Casas en varios puntos.⁷⁶

⁷⁶ Si no podemos dudar de la capacidad de ver, memorizar y escribir de Hernando Colón como “testigo privilegiado” del IV viaje, recordemos que nació, como lo pretende Ramón Iglesias en su Prólogo a la edición de la *Vida del Almirante*, en agosto o septiembre de 1488, y tiene por lo tanto 16 años cuando se termina el IV viaje

“Estando el adelantado en aquella isla, con deseo de saber sus secretos, quiso su buena suerte que llegase entonces una canoa tan larga como una galera, de ocho pies de anchura, toda de un solo tronco, y de la misma hechura que las demás, la cual venía cargada de mercancías de las partes occidentales, hacia la Nueva España. Tenía en el medio un toldo hecho de hojas de palma, no distinto del que llevan en Venecia las góndolas, el cual defendía lo que estaba debajo de tal modo que ni la lluvia ni el oleaje podían mojar nada de lo que iba dentro. Bajo aquel toldo estaban los niños, las mujeres, y todos los bagajes y las mercancías.

Los hombres que llevaban la canoa, aunque eran veinticinco, no tuvieron ánimo para defenderse contra los bateles que les persiguieron.

Tomada, pues, la canoa por los nuestros sin luchas, fue llevada a los navíos, donde el Almirante dio muchas gracias a Dios, viendo que en un momento, sin fatiga ni peligro de los suyos, era servido darle muestra de todas las cosas de aquella tierra.

Luego mandó que se sacase de la canoa lo que le pareció ser de mayor vista y precio, como algunas mantas y camisetas de algodón sin mangas, labradas y pintadas con diferentes colores y labores; y algunos pañetes con que cubren sus vergüenzas, de la misma labor y paño con que se cubrían las indias de la canoa, como suelen cubrirse las moras de Granada; y espadas de madera largas, con un canal a cada lado de los filos, a los cuales estaban sujetas con hijo y pez navajas de pedernal, que entre gentes desnudas cortan como si fuesen de acero; y hachuelas para cortar leña, semejantes a las de piedra que usan los demás indios, salvo que eran de buen cobre; y también de aquel metal llevaban cascabeles y crisoles para fundirlo; y por vituallas llevaban raíces y grano, que

(mayo 1502-nov 1504). Tampoco debemos olvidar que desde 1509 a 1539, fecha de su muerte, no regresa a América. También hay que considerar que la memoria de los hombres de esa época era probablemente mejor que la nuestra (aunque estructurada de otro modo), porque la escritura servía entonces sólo como soporte a una cultura predominantemente oral. Existió todo un “arte de la memoria”, objeto de una sabia y erudita pedagogía, para estructurar el conocimiento y los recuerdos de lecturas, así como de los hechos que ocurrieron. No podemos considerar como auténticos todos los elementos conservados por esa memoria, porque esa memoria era algo vivo que se transformaba en el curso de los años y sobre todo la concreción del acto de rememoración a través de la escritura estaba sujeta a muchos fenómenos que no garantizan la verdad del hecho ocurrido, si bien sí intenta construir retóricamente la verdad del relato del hecho.

comen los de la Española, y cierto vino hecho de maíz semejante a la cerveza de Inglaterra y muchas de aquellas almendras que tienen por moneda los de la Nueva España, las que parecía que tuviesen en gran estima, porque cuando fueron puestos en la nave con sus cosas, noté que al caer alguna de aquellas almendras, todos se agachaban en seguida a cogerla, como si se les hubiese caído un ojo.

Al mismo tiempo parecía que aunque no volvieran de su estupor, viéndose sacar presos de su canoa a la nave entre tanta gente extraña y feroz como somos nosotros respecto de ellos, como la avaricia de los hombres es tanta, no debemos maravillarnos de que aquellos indios la antepusieran al temor y al peligro en que se veían.

Asimismo digo que también debemos estimar mucho su honestidad y vergüenza, porque si al entrar en la nave ocurría que les quitasen alguno de los paños con que cubrían su vergüenza, en seguida el indio, para cubrirlas, ponía delante las manos y no las levantaba nunca; y las mujeres se tapaban la cara y el cuerpo, como hemos dicho que hacen las moras en Granada.

Esto movió al Almirante a tratarlos bien, a restituirles la canoa, y a darles algunas cosas a cambio de aquellas que los nuestros les habían tomado para muestra.

Y no retuvo de ellos consigo sino a un viejo, llamado Yumbé, el cual parecía de mayor autoridad y prudencia, para informarse de las cosas de la tierra, y para que animase a los otros a platicar con los cristianos; lo que hizo pronta y fielmente todo el tiempo por donde se entendía su lengua. Por lo que en premio y recompensa de esto, el Almirante le dio algunas cosas y lo envió a su tierra muy contento...”⁷⁷

Como podemos ver, el inicio de este relato es similar al de Las Casas, el hermano de Colón, Bartolomé, está explorando una isla, llega un barco indio: sorpresa mutua. Pero Hernando Colón impone un matiz más guerrero al encuentro: los indios no “tuvieron ánimo para defenderse” contra los bateles españoles que “los persiguieron”. Aquí podemos pensar que hay algo de jactancia cristiana, porque en plena mar, con 25 remeros, considerando además que

⁷⁷ Hernando Colón, *Vida del Almirante don Cristóbal Colón*, FCE, 1947, pp 274-275.

incluso las mujeres remaban al igual que los hombres -como anotaron otros observadores y el propio Colón en casos similares- es muy probable que jamás los bateles hispanos, generalmente primitivos y mal adaptados como lo escribirá el propio Almirante, hubieran podido alcanzarlo. Así si “se rindieron” no fue por falta de ánimo, sino porque seguramente la situación náutica del encuentro o el simple cansancio no se prestaba a un enfrentamiento violento. Incluso, líneas adelante, en su relato, el hijo de Colón nos da muestras de la entereza de esos indios, aunque lo atribuye –veremos- a consideraciones morales dudosas. El resultado buscado en ese episodio como en muchos otros es, para el panegirista, mostrar que su padre siempre se comportó como caballero y enemigo de la violencia y por eso insiste en lo de “sin luchas.” Finalmente insinúa que es Dios mismo quien mandó esas “muestras”, signo de que su misión al servicio de los reyes estaba tomando buenos rumbos.

Aquí también podemos ver cómo las geografías simbólicas en las cuales se desarrolla el encuentro son diferentes en ambos relatos. El dominico, en su *Historia de las Indias*, intenta constreñir el relato a una concepción geográfica más americana, más restringida espacialmente y más precisa -el barco viene de Yucatán-, el hijo, construyendo una defensa más general que puede esperar será publicada o por lo menos conocida en toda la Europa culta de su tiempo, -lo que ocurrirá- utiliza elementos espaciales más amplios, compara el compartimiento cerrado del barco con el de las góndolas de Venecia, considera que el barco provenía de la Nueva España, la chicha de maíz se parece a la cerveza de Inglaterra, dos veces aparece el fantasma del moro, etc.

Dando cuenta del contenido del cargamento, el relato del hijo nos ofrece algunas ambigüedades, particularmente cuando describe la ropa y escribe que además de lindas camisas y telas:

“Luego mandó que se sacase de la canoa lo que le pareció ser de mayor vista y precio, como algunas mantas y camisetas de algodón sin mangas, labradas y pintadas con diferentes colores y labores; y algunos pañetes con que cubren sus vergüenzas, de la misma labor y paño con que se cubrían las indias de la canoa, como suelen cubrirse las moras de Granada.”

Es decir que en ese texto, el narrador empieza por una descripción general, continúa con una particular, los “pañetes”, cuya evocación lo lleva a salir de la simple descripción del cargamento para introducirse en un nuevo espacio descriptivo diferente, el del vestir de los indígenas “presentes”, éstos utilizando estos *pañetes* para cubrir sus vergüenzas. Regresa el narrador al inventario describiendo la naturaleza y aspecto de los textiles y otra vez se desplaza, esta vez, hacia las indias de ese barco.

Por lo tanto, hay ya dos espacios yuxtapuestos de descripción, un cargamento y unos indios. La introducción de una tercera figura, la del moro, viene a perturbar y complicar el sentido de ese corto fragmento, porque no sabemos claramente si el moro es llamado a partir de la descripción física de un tipo de tela, las moras utilizan también ese tipo de tejidos para vestirse, o como referencia a un uso en relación con la actitud corporal vergonzante de las moras. La repetición del verbo “cubrir” puede llevarnos a considerar que se trata de una simple descripción de un cierto tipo de paño y tejido.

Cargamento	Indio “presente”	Evocación del Moro
Descripción general de objetos textiles	Uso de objetos particulares: los pañetes	
Formas, colores, texturas, etc	Connotación moral de uso: cubrir sus vergüenzas: esos indios cubren sus partes íntimas por un sentimiento de vergüenza corporal ⁷⁸	Descripciones de un tipo de paño que usan las moras O similitud del sentido de vergüenza en las indias y las moras

Es probable que esa ambigüedad se reduzca para cada lector en la interpretación que desee construir con la utilización de ese relato, aquí sólo queremos mostrar la ambigua

⁷⁸ Aquí una “exégesis” más puntillista podría cuestionar el sentido que impone a la concepción americana del cuerpo, la utilización de la palabra “cubrir”. Para el testigo occidental y particularmente para las élites religiosas, el cuerpo debe esconderse, taparse, cubrirse, aunque sabemos que los campesinos y obreros en aquella época trabajan más bien en paños menores. La descripción del hombre natural es el que vive desnudo, la evocación de indios vestidos con la aparición del fantasma moro, genera ambigüedad. El moro como el cristiano esconde, cubre un cuerpo vergonzoso, el indio semejante al moro entra así aunque por una pequeña puerta en el mundo de la dignidad moral natural. Pero nos quedará siempre la duda: ¿los indios (reales) resentían también su cuerpo como vergonzoso, como lo sugiere en cierta medida R. M., o simplemente protegen con esos paños las partes más sensibles de su cuerpo, lo que es radicalmente diferente?

utilización hecha por R. M. de esas. No solamente, para él, Colón roba, sino también de hecho viola la intimidad de los hombres y mujeres indígenas.

Nuestra reflexión intenta ir más allá de esa explicación victimizada de lo indio, la evocación del moro pudiendo ser un lugar común parte de esa defensa de la humanidad del indio, para el dominico, un hombre es fundamentalmente un ser moral, por lo tanto, un indio vergonzoso es un auténtico hombre. Para el hijo de Colón existe también ese lugar común moral, pero llama también la atención, la doble mención morisca, ¿se debería también a ese ensanchamiento geográfico compartido con su lector, que hemos ya señalado? Sin olvidar que los dos autores, por otra parte, como muchos de sus posibles lectores, pudieron haber constatado en el sur de España, la manera en como las moras se vestían y la manifestación clara de un sentido de vergüenza corporal.

El relato de Fernando nos propone también la descripción de lo que se podría considerar como las reacciones indígenas frente a ese encuentro. Es evidente que si en todas las sociedades existen códigos originales de expresión de los sentimientos, debemos considerar con sumo cuidado las descripciones de esos supuestos “sentimientos indios”, porque no es evidente que el testigo occidental armado sólo con su propio código y prejuicios sobre el otro, pueda lograr una traducción adecuada de lo que “ve”. El hijo de Colón manifiesta así su perplejidad: nos presenta a indios estupefactos al encontrarse prisioneros, o por el encuentro con hombres diferentes, pero al mismo tiempo, nos describe su entereza, no se derrumban, no parecen temerles⁷⁹. Aunque éste atribuye esa actitud firme a un sentimiento general de la “naturaleza humana”, según Occidente, la avaricia. Y es después de haber mencionado esa ausencia de miedo o de lo que supone una inconsciencia del peligro potencial en la cual se encuentran esos hombres y mujeres, que el hijo de Colón continúa con una evocación de la gran *honestidad y vergüenza* de éstos. Contando además, como lo hizo el Padre Las Casas, que

⁷⁹ El extrañamiento del hijo de Colón es interesante, nos interroga: cómo saber si esa impasibilidad y serenidad representa una actitud real de esos indios “capturados”, o si otra vez, se trata de algún lugar común retórico sobre la entereza natural del guerrero bárbaro. Es probable que corresponda a algo que observó el hijo de Colón, porque si no por qué necesitaría construir una explicación sobre esa falta de miedo achacándola a su avaricia, así esos indios no tenían miedo por sus vidas ni la de sus mujeres y niños porque los ahogaba la avaricia por su cargamento. Pero también ¿porque las mujeres y los niños no parecen tener miedo?

si en el transbordo de su barco a la nao de Colón se les movían sus prendas íntimas, manifestaban un gran sentimiento de lo que se llamaba en esa época “la honestidad”. Aquí también debemos cuidarnos de esa reconstrucción realista de esas actitudes americanas, porque si son tan enteros, la reacción al desajuste en el vestir no parece tan congruente con la idea de que *ponían delante las manos y no las levantaban nunca ...* o con estas mujeres que se tapan la cara y el cuerpo como *moras en Granada*. Más allá del efecto de realidad propuesto por el autor, lo que es importante para el narrador, es mostrar que ese reconocimiento de honestidad provoca en los españoles un sentimiento de respeto.

Lo que llevará también al Almirante, según su hijo, a portarse como un verdadero capitán, es decir, como todo un caballero, y no como un pirata, como nos lo presenta R.M: *“a tratarlos bien, a restituirles la canoa, y a darles algunas cosas a cambio de aquellas que los nuestros les habían tomado de muestra”*.

Generosidad que también se manifestará cuando ése “liberará” al viejo sabio indígena que “retuvo” en su barco para que le sirviese de guía e intérprete: *“en premio y recompensa de esto, el Almirante le dio algunas cosas y lo envió a su tierra muy contento...”*

Regresando a los presagios con R.M.

Esperando haber mostrado a nuestro lector las muy peculiares interpretaciones que realiza R. M. de sus fuentes, terminaremos con una última “solicitud”. Ese retoma una vez más una falsa crítica que el nacionalismo mexicano hace a Colón, la de haber faltado totalmente de intuición y haber así perdido la ocasión de descubrir el mundo mesoamericano, asimilado abusivamente a México. Así Colón, ladrón, encuerador de indios, es también un descubridor incapaz. No queremos “defender” al Almirante, ya hemos denunciado suficientemente la violencia y los efectos destructores de la invasión europea, sino recordar que tergiversar los textos americanos de manera tan grosera, no ayuda a construir una nueva historia de la conquista, porque si los que arguyen del relato de ese encuentro para condenar la ceguera geográfica de Colón se hubieran tomado el trabajo de leer el capítulo siguiente, el XC, del hijo de Colón, hubieran podido leer que el Almirante tomó conciencia claramente de las conclusiones geográficas que se pudieran sacar de ese encuentro:

“Aunque el Almirante, por aquella canoa, se diese cuenta de las grandes riquezas, policía e industria que había en los pueblos de las partes occidentales de la Nueva España; no obstante, pareciéndole que por estar aquellos países a sotavento, podría navegar a ellos desde Cuba cuando le fuese conveniente, no quiso ir a ellos; y siguió su intento de descubrir el estrecho de Tierra Firme, para abrir la navegación del Sur, de lo que tenía necesidad para descubrir las tierras de la Especiería...”⁸⁰

Explicación verosímil si recordamos que la motivación fundamental del proyecto colombino no era encontrar “nuevas tierras”, menos a “México”, sino llegar por el oeste hacia las islas de la Especiera.

Pero antes de ir más adelante en la revisión del texto de R. M. tenemos que detenernos un instante sobre algunos elementos del comercio marítimo en esa región del mundo que nos ayudarán a entender algo más sobre la naturaleza de esos barcos que aparecen en los textos del propio Colón.

Algunas consideraciones marítimas

Aunque a veces se han argumentado las dificultades marítimas para realizar un intercambio generalizado entre las islas antillanas y el mundo americano, estoy convencido de que ese intercambio existió y que fue de una amplitud mucho más considerable de lo que se ha pensado generalmente, y mucho más allá del epifenómeno de “La canoa mercante de 1502”. Durante siglos el poblamiento de todas las Antillas se hizo por medio de la navegación. Que esos movimientos demográficos sean mal conocidos en México o muy manipulados por las historiografías nacionales de la región, no impide que casi no hubieran islas desiertas en las Antillas a finales del siglo XV. Desde los primeros contactos con las poblaciones autóctonas, Colón, y después sus sucesores, recogieron el eco a través de las “incursiones de los célebres caribes antropófagos”, atemorizando a los pobres y tan simples “tainos”, y los índices tangibles de este gran intercambio marítimo. No podemos sino recordar rápidamente el gran intercambio marítimo que estudió Malinowski en el Pacífico; me parece evidente que la

⁸⁰ Idem, p. 276.

posibilidad de esos intercambios de largo alcance fue bastante real en esa costa atlántica, probablemente también en el de la pacífica, aunque sea más problemática explicitarla. Los barcos surcaban los mares de “las Américas”, desde lo que es hoy la Florida hasta Venezuela y Brazil y en todos sentidos⁸¹. Es por otra parte muy probable que lo que ha impedido estudiar esa gran circunnavegación en el gran “Mediterráneo de las Américas” sea una parcelarización en el desarrollo de los estudios históricos sobre esa región cultural y geográfica, en la medida en que las historiografías nacionales están muy interesadas, no en recalcar fenómenos generales, sino sólo en los particulares de navegación local, que muchas veces tienden a negar lo que deben a la isla vecina, vuelta país independiente competidor cuando no es enemigo. También el estatuto ambiguo de los relatos primitivistas contruidos por la historiografía general americanista y esas historiografías nacionales no ayudan a entender esos movimientos generales de población, porque no permiten describir lo que sería el estado cultural y técnico “verdadero” de sus poblaciones autóctonas americanas. De la posibilidad de ese gran intercambio americano considerado desde las Antillas, el propio Colón nos da unos buenos ejemplos en los relatos de sus dos primeros viajes, cuando menciona la fecha del martes 27 de noviembre de 1492:

*“Y allí halló una almadía o canoa, hecha de un madero tan grande como una fusta de doze bancos, muy hermosa, varada debaxo de una ataraçana o ramada hecha de madera y cubierta de grandes hojas de palma, por manera que ni el sol ni el agua podían hazer daño...”*⁸²

⁸¹ Se sabe que el agua es generalmente uno de los grandes elementos que favorecen los movimientos de desplazamiento de hombres y mercancías. Si la civilización occidental cristiana medieval desconfía del mar durante siglos, poblándola de monstruos y terribles peligros es porque se olvidó de sus orígenes lejanos en la expansión griega, las grandes potencias son marítimas, Venecia, Génova, Barcelona... construyen su poder sobre el mar como lo hará Inglaterra a partir del XVI. Por otra parte, se considera que los primitivos, en su incapacidad técnica, no son capaces de acumular a lo largo de siglos un conocimiento suficiente para dominar la construcción náutica como “el difícil arte de navegar”... Los miedos de los occidentales como la caricatura del primitivo que construyen, impide pensar estas grandes navegaciones americanas.

⁸² Cristóbal Colón, *Textos y documentos completos*, Prólogo y notas de Consuelo Varela, Alianza Universidad, Madrid, 1982, pp. 68.

El viernes 30 de noviembre observa:

“y çerca de una (aldea) vieron una almadía o canoa de noventa y çinco palmos de longura de un solo madero, muy hermosa, y que en ella cabrían y navegarían çiento y çinquenta personas...”⁸³

El lunes 3 de diciembre, *ídem*:

“Dexando un braço de aquel río fue al Sueste y halló una caleta, en que vido cinco muy grandes almadías que los indios llaman canoas, como fustas, muy hermosas, labradas, que era, diz que era plazer vellas, y al pie de del monte vido todo labrado. Estavan debaxo de árboles muy espesos, y yendo por un camino que salía a ellas, fueron a dar a una ataraçana muy bien ordenada y cubierta, que ni sol ni agua no les podía hazer daño, y debaxo d’ella avía otra canoa hecha de un madero como las otras, como una fusta de diez siete bancos, que era plazer ver las labores que tenia y su hermosura”⁸⁴.

Colón descubre así auténticos “puertos” genuinamente americanos y como marinero sabe reconocer la belleza y logros técnicos de la construcción de ese tipo de barcos, que le recuerdan a las galeras que surcan el Mediterráneo.

Resumiendo los relatos de sus fuentes sobre el episodio de la “Canoa mercante” de 1502, a su manera, nuestro investigador cuenta que “Colón apresó a sus veinticinco ocupantes, hombres, mujeres y niños, les hizo quitar sus ricos atuendos y quedaron desnudos, “cubriéndose las vergüenzas”. Colón les robó las mercancías “de mayor vista y precio”, todos desconocidos en las islas antillanas: mantas, paños y camisetas de algodón, finamente trabajadas y pintadas, macanas con filosas puntas de obsidiana, hachas de cobre, vino de maíz y piezas de cacao”.

Efectivamente, si ese conjunto de mercancías así como el barco existieron -es claro que se trataba de un auténtico barco comerciante- no podemos obviar manifestar una última duda sobre la autenticidad del suceso tal como lo cuenta R.M. No que no creamos a Colón y a los

⁸³ Ídem, p. 69.

⁸⁴ Ídem, p. 70.

suyos capaces de despojar a un grupo de “inofensivos comerciantes americanos”, en esa época los honestos marineros podían fácilmente transformarse en piratas, sino que me parece que tal encuentro y la descripción del supuesto botín hubiera sido una pieza importante de la argumentación que construye Colón en su relación del resumen del cuarto viaje que compone para los reyes, cuando la situación de su expedición parece desesperada. Si recordamos el contenido de la carta que es el de, además de llorar sobre su mala suerte, y contar la penalidades infinitas que había tenido que aguantar al servicio real, decir a los reyes que por fin había encontrado partes de esa Asia que describía el saber geográfico medieval y que incluso había localizado esas ricas minas de oro, el encuentro con el barco mercante y el botín recuperado, ofrecía la prueba tangible de esa proximidad.⁸⁵

Nos queda a pesar de todo la duda del por qué esa “muestra de un gran comercio” no fue integrada a esa relación. Para responder a esa duda podemos pensar que Colón no está interesado en reconocer “un comercio americano entre Veracruz y Honduras” que sería un comercio de Norte a Sur sino que está obsesionado, como todos sus contemporáneos, con Asia, y la presencia del barco sólo puede refrendar esas obsesiones asiáticas. Colón está persuadido de estar cerca de la Cochinchina o del Ganges, y el barco es sólo un índice más de que está cerca, y por eso no lo menciona. Confundiendo lo que “oye” a “sus informantes indígenas” y el saber libresco acumulado, el Almirante describe esa provincia de Ciguara, que cree debe encontrarse a nueve días de marcha por tierra al poniente, como: una tierra donde *“dicen que ay infinito oro y que traen collares en las cabezas, manillas a los pies y a los brazos d’ello y bien gordas, y d’el sillars, arcas y mesas las guarnecen y enforran. También dixeron que las mujeres de allí traían collares colgados de la cabeza a las espaldas...”*⁸⁶ No tiene duda de que está muy cerca de la región Áurea.

⁸⁵ Colón sí menciona las minas aunque estas minas son más bien bancos de arena aurífera, que pudieron observar en los ríos que exploran o en los cuales logran refugiarse y que ya explotan sus habitantes ya que algunos tienen colgado en el cuello un gran disco de oro. Por otra parte no hay que olvidar que estos marineros, incluyendo probablemente al propio Colón, tienen conocimientos reducidos en metalurgia, no son mineros, e incluso a veces no distinguen los minerales que encuentran. Es por eso que cargan todos los minerales que brillan, como el cobre u otros.

⁸⁶ C. Colón, op. cit., p. 294.

Existe en Colón siempre esa especie de “confusión” entre lo que oye, (o cree oír) y lo que ya sabe, o como lo dice él mismo: “También esto que supe por palabra avíalo yo sabido largo por escrito”⁸⁷. Se tiene la impresión de que Colón, como muchos otros “descubridores” no descubre sino más bien reconoce lo que ya sabe.

Lo que molesta a veces en el análisis de nuestro autor es que parece hacer suyo el chiste peyorativo contado por Fernando Colón, hijo de Cristóbal, burlándose de los indios y de su moneda “que cuando se les caía un grano al suelo”, “todos se agachaban enseguida a recogerlo, como si se les hubiese caído un ojo”. Claro que R.M. tuvo a bien prevenirnos que: “*El cacao era una forma de dinero mesoamericano*” lo que en México todo el mundo sabe desde la escuela primaria... pero olvidémonos del olor a racismo de su relato y lleguemos a la conclusión que saca el autor de ese encuentro.

“Cristóbal Colón se enteró entonces de que estas finas mercancías venían del occidente donde había tierras mucho más ricas y pobladas que las islas antillanas. Sin embargo, no quiso buscarlas y prosiguió su vana exploración de Tierra Firme, tratando de encontrar un paso por agua hacia China”.

El autor no quiere entender la dinámica ni la finalidad de ese viaje de Colón, si regresamos al texto conservado de la carta relación del cuarto viaje, podemos ver que Colón no necesita de un barco mercante para convencerse de que hay “ricas tierras y pobladas”. Ese más bien es su problema: él está perfectamente convencido de que está frente a la costa asiática y por lo tanto que está cerca de Japón o del Ganges... donde situaba el imaginario medieval las maravillas y las riquezas de la India mítica, famosa desde la época de Alejandro Magno. Si bien busca un pasaje hacia esas tierras, en el mismo movimiento busca acercarse a ellas. No hay aquí ninguna contradicción sino sólo en el espíritu de nuestro investigador⁸⁸.

⁸⁷ C. Colón, op. cit., p. 294.

⁸⁸ Cómo podría olvidar Asia Colón si una de las finalidades de su primer viaje era precisamente llegar ahí, como lo escribe el 21 de octubre 1492: “no he olvidado que mi misión es de ir también a la tierra firme, a la ciudad de Quinsay afín de presentar al gran Khan las cartas de sus altezas, y de obtener una respuesta de su parte y de regresar con ella...”

Es por eso que el siguiente juicio del investigador, *“Los historiadores (¿cuales?) suelen destacar en este desafortunado primer encuentro la ceguera del Almirante que estuvo a punto de descubrir México y no quiso ver”*, cae otra vez en el anacronismo absoluto.

Es evidente que frente a lo que es “Centroamérica” Colón tenía poca probabilidad de encontrar lo que hoy se conoce como México. Tanto más que Colón tenía prohibido acercarse a las primeras islas que había encontrado en sus dos primeros viajes. Y es por eso que busca descubrir el paso tan anhelado hacia Asia.

Pero a la ceguera del genovés, nuestro autor le quiere oponer la sagacidad de los indígenas, quienes ya han reconocido el carácter malvado de los castellanos, y se ponen a imaginar y discurrir sobre lo que pudo ser la reacción indígena a tal “despojo”.

“Los despojados mercaderes mesoamericanos debieron relatar, en los puertos y mercados que recorrían, el infortunado encuentro con estos malolientes, extraños y agresivos ladrones, pálidos, rubios y con pelos en la cara, que navegaban en enormes embarcaciones y hablaban una lengua desconocida”.

Nuestro autor cree que con esa clásica caricatura nacionalista (ver el Cortés en los frescos del Palacio Nacional en la ciudad de México) nos ha persuadido de que ya escogió su campo, y se ha situado de manera políticamente correcta al lado de los indígenas, pero utilizando esos lugares comunes, sólo pone en duda su intención científica.

Como tampoco tiene reparo en presentar los barcos de exploración de finales del XV como “enormes barcos”, no se trata realmente de la descripción material de los barcos de Colón, sino se refiere al asombro, que según él y la mayoría de los autores que trataron sobre ese encuentro, provocaban estos “enormes” barcos en los testigos americanos. Sabiendo lo reducido del tamaño de una carabela, y peor aún, pensando en las barcas con las cuales se hacen muchas veces las exploraciones hacia tierra⁸⁹ debemos también relativizar las

⁸⁹ Pierre Chaunu, historiador especializado del mundo marítimo hispano y de los intercambios con América en *Conquête et exploitation des nouveaux mondes*, nos recuerda que si la flota de Cortés era una “gran” armada que

impresiones que pudieron provocar en los indios la vista de “esos barcos”. Son mucho más altos, es evidente, porque lo necesita la navegación en alta mar pero no son mucho más grandes que algunas de estas gigantes embarcaciones indígenas que ya hemos descrito, ni técnicamente superiores en cuanto a calidad náutica y probablemente estaban más adaptados al tipo de navegación americana.

Por otra parte, en los diferentes relatos de los viajes de Colón vemos cómo los indios nadando, o en pequeñas embarcaciones de todo tipo, se acercan sin miedo a visitar a los españoles, prueba de que probablemente estaban más interesados por la novedad y el afán de curiosidad, que realmente impresionados en el sentido de subyugados o atemorizados, por estos supuestos mastodontes, como nos lo quieren hacer entender las visiones colonialistas o primitivistas del encuentro⁹⁰. ¿Sería tal la superioridad natural del hombre occidental y de sus producciones técnicas e intelectuales que “El Salvaje” estaría de golpe y para siempre subyugado por ese ser misterioso y sus productos... que perdiera toda capacidad de juicio?

Del barco a los presagios

Coherente con su postulado y sus interpretaciones, nuestro autor puede plantear la hipótesis de que la noticia del encuentro de 1502, con su violento despojo, se fue propagando a todo el mundo americano: “siguiendo las rutas del comercio, la noticia se difundió rápidamente en los señoríos y reinos mesoamericanos”, aunque no nos indique según qué vías y modalidades estos rumores se esparcieron hasta el Altiplano e incluso hasta el corazón de Michoacán.

Después, sin mucha transición, R.M. se enfrasca en una discusión escolástica sobre las diferentes redacciones de los textos de Sahagún que reportan a los presagios. Como si esa discusión pudiera tener algún interés real, mas allá del de construir otra vez la pantalla de una

se componía de doce navíos: “los mas grandes eran de 100 toneladas y tres de 68. Ciertos eran mucho más chicos. Explicando, en una nota de pie de página, que esos tamaños modestos, según los criterios europeos de la época, impresionaron, a pesar de todo, a los “observadores de Moctezuma”, como al supuesto “Macehuatl de Mitlancuanhtla” que “vio flotar en medio del mar un monte o una gran colina que navegaba”... p. 143.

⁹⁰ Jamás hemos encontrado en los relatos de esos encuentros la mención a una curiosidad indígena, prueba de una inteligencia en acción, capaz de mirar, pensar ciertos elementos técnicos nuevos que se le presentan a su vista. Parecería evidente que el salvaje, y particularmente el salvaje en cueros, no puede tener alguna reflexión técnica... y menos “científica”.

retórica de la seriedad científica, la suya, como de los autores que considera como autoridades en la materia. No es el único en comparar las diferentes redacciones de las obras de Sahagún y en querer sacar de las variaciones menores entre versiones españolas y náhuatl, sesudas conclusiones historiográficas⁹¹. Solo mencionaríamos de esa escolástica nahuatlaizante algunas disquisiciones suyas:

“El texto del título del primer capítulo del libro XII del Códice Florentino merece discusión aparte. El texto en español dice: “Capítulo primero, de las señales y pronósticos que aparecieron antes que los españoles veniesen a esta tierra ni uviese noticias dellos”. El texto en náhuatl dice: “Inic ce capitulo uncan mitoa in nez ,in mottac in machiotl yoan in tetzavatl in aiama valhui españoles, in nican tlalli ipan, no iximachoa in nican chaneque.” Traduzco: “Capítulo primero, donde se dice que aparecieron, fueron vistos signos y presagios, cuando aún no venían los españoles a esta tierra, cuando aún no eran conocidos los habitantes de aquí” Sigo en esta última frase la rigurosa traducción de James Lockhart: before the people who live here were known”, que difiere de todas las traducciones previas, coincidentes con la del mismo Sahagún, antes de que hubiese noticia de los españoles y por la que el mismo Lockhart se inclina, sin poder justificar gramaticalmente.. Pero tal vez su traducción rigurosa sea la correcta...”

Sin entrar en el problema de que generalmente en México no se ha reflexionado sobre una teoría seria de la traducción, particularmente de la relación náhuatl-español, es también de notar que ningún investigador haya advertido que la existencia de diferentes versiones de Sahagún se deba probablemente a que estaban destinadas a tener usos y públicos diferentes y es en ese sentido que hay que buscar e interpretar esas probables diferencias mínimas. Pero, haciendo gala de su conocimiento de la lengua náhuatl, en estas diferencias que esas versiones

⁹¹ “Este encuentro sucedió en 1502, y los presagios o augurios mexicas sobre la llegada de los españoles se produjeron, según fray Bernardino de Sahagún durante el reino de Moctezuma Xocoyotzin, quien precisamente gobernó entre 1502 y 1520. Sahagún registra el presagio de una viga que cantó en la casa del canto, y precisó: “lo cual aconteció cuando la fama de los españoles ya sonaba.” El texto original en náhuatl expresa lo mismo: “In muchiuh, y, ie iuh oalmachizti in Españoles”, “Lo cual aconteció cuando ya vinieron a ser conocidos los españoles..etc” .⁹¹

de la glosa Sahaguntina, R.M. “encuentra” que si los españoles no tienen idea de que existían Mesoamérica y sus habitantes, ellos si sabían de aquellos.

“eran los españoles los que no tenían noticia de los mesoamericanos y a la inversa, los mesoamericanos tenían noticia de los españoles a través de rumores, signos y presagios”.

Si bien estamos de acuerdo con que la violenta intrusión de los europeos en las Antillas desde la llegada de Colón, perturbó un importante sistema de intercambio que estaba probablemente muy relacionado con la navegación costera de largo alcance en el continente, también faltan aún estudios para decidir sobre el grado de integración de ese doble gran comercio marítimo con las vías terrestres del comercio en la “Mesoamérica”, que llegaban hasta el Altiplano “mexica”, y probablemente continuaban en dirección del Septentrión. Así, nos parece muy probable que la información de la llegada y después la generalización de las violencias y destrucción en las islas, no tardó en llegar a las costas del “imperio” de Motecuhzoma, incluso probablemente mucho antes del sonado encuentro con “el barco mercante de 1502”. Pero, es ahí donde diferimos totalmente de la interpretación “primitivizante” de R.M., esa información no llegó -en la medida que realmente haya existido - bajo forma de “rumores, presagios o signos”, sino más bien como relatos claros y circunstanciados.

Porque quedarse en esa matriz mítica y en el “pensamiento cíclico” lleva de una manera ridícula al autor a deslices semánticos inverosímiles: que si había en las mercancías incautadas por Colón *“achuelas... de buen cobre; y también de aquel metal llevan cascabeles y crisoles para fundirlos”*, y si estos objetos debían provenir de Michoacán, según él –lo que es muy probable – estas achuelas le permiten afirmar, porque había objetos de cobre michoacano en un barco en el Caribe, que los augurios de la Conquista se elaboraron primero en Michoacán... Nos deja ya sin habla, creyéndose autorizado a afirmar también, por qué no, que hay una anterioridad Michoacana de los presagios de la conquista ya que fueron:

“referidos en una de las fuentes mas tempranas del siglo XVI, la Relación de Mechoacán, de 1541 atribuida al franciscano fray Jerónimo de Alcalá, muy anterior a las fuentes

sobre los presagios en la zona náhuatl (López de Gómara, Cervantes de Salazar, Sahagún, Duran, Muñoz Camargo, Alba Ixtlilxochitl)”.

Añadiendo para apuntalar esa disparatada cadena historiográfica, que esa preeminencia ya fue advertida por *“el historiador decimonónico Eduardo Ruiz -michoacano ilustre- menciona precisamente, no se de qué fuente, ‘las noticias traídas por los comerciantes que volvían de Honduras’”*.⁹²

Los náufragos de 1511

Continuando su “demostración”, R.M. recupera otro episodio clásico bastante conocido de las relaciones entre americanos y españoles digno de ser considerado: el “encuentro de europeos con Mesoamérica” cuando en 1511 ocurrió el naufragio de un barco español en los bancos de arena cercanos a la isla de Jamaica. Resumiendo el episodio, nos cuenta que:

“algunos sobrevivientes lograron llegar a la costa oriental de la península de Yucatán donde los apresaron los mayas. Algunos náufragos fueron sacrificados, pero dos cuando menos se salvaron y fueron esclavizados en Zama, la actual Tulum que les pareció tan espléndida como Sevilla. Uno de ellos, Jerónimo de Aguilar fue rescatado en noviembre de 1519 por Hernán Cortés quien lo hizo su interprete maya español”.

Hasta aquí estaríamos en la descripción sumaria de un evento acaecido que ha sido perfectamente recuperado por la glosa sobre el descubrimiento y conquista de México. Pero el autor no se para allí, nos esboza en seguida una descripción pintoresca del rescatado por Cortés:

“Al ser rescatado, el irreconocible Jerónimo de Aguilar llevaba un viejo libro de Horas de Nuestra Señora, atado a la manta que lo cubría y sus primeras palabras, “mal mascado y peor pronunciado” según Bernal Díaz fueron: “Dios y Santa Maria y Sevilla”.”

⁹² Eduardo Ruiz, *Michoacán, paisajes, tradiciones y leyendas*, México, 1891. Ed. Facsimilar, Innovación, 1979, pp. 403. Es interesante que el propio autor introduce un elemento contradictorio a su propia tesis, porque estos comerciantes “michoacanos” que llevan “noticias”, estarían en la posibilidad de rectificar los famosos “rumores” para los mayas

Evidentemente si tomamos por fuente a Bernal debemos atendernos a descripciones coloridas y llenas de detalles también muy pintorescos, y una vez más nos maravillaremos con nuestro autor de la fidelidad de la memoria del soldado Bernal que décadas después del evento recuerda los detalles importantes de esa escena dramática y emotiva del rescate de un compatriota perdido.

Pero qué pensar de la conclusión de nuestro autor, que a partir del hecho de que el naufrago tenía con él “unas horas de Nuestra Señora” se cree autorizado a afirmar que:

“De modo que entre 1511 y 1519 Jerónimo de Aguilar difundió algunos elementos de la religión cristiana y el culto a la Virgen María entre los mayas de Yucatán”.

Una conclusión “científica” que nos deja realmente sin habla⁹³.

Evidentemente nuestro historiador no podía olvidar mencionar ese otro naufrago célebre que fue el enigmático Gonzalo Guerrero quien “no quiso regresar con los españoles, pues se había casado con una mujer maya con la que había tenido hijos”⁹⁴, añadiendo que ese “murió en 1536 luchando contra sus compatriotas españoles del lado de los mayas”⁹⁵. Ese primer ancestro de los occidentales comprometidos en la defensa de los indios, fue el que dio entrenamiento militar a los indios, lo que explica las victorias que estos lograron sobre las expediciones militares anteriores a la de Cortés. Porque por sí solos, evidentemente, no podían vencer a los españoles, fue Guerrero el que “informó a los mayas sobre los españoles, sobre sus tácticas guerreras” pero también les entretuvo de “sus vanas costumbres y creencias que él había abandonado”. No insistiremos sobre el personaje de Gonzalo Guerrero, vuelto libre

⁹³ Tanto más que la referencia de Bernal a una posible predicación de Aguilar se resume sólo en el hecho de que éste sirvió de traductor con los caciques de Cozumel, “les aconsejaba que siempre tuviesen acato y reverencia a la Santa Imagen de Nuestra Señora y a la Cruz, y que conocerían que por ello les venía mucho bien”. Bernal Díaz del Castillo, *Historia Verdadera...*, edición Joaquín Ramírez Cabañas, Porrúa, 1977, p.104. La versión crítica de Carmelo Sáenz de Santa María indica “y el Aguilar los aconsejaba que siempre tuviesen devoción y reverencia a la santa imagen de nuestra señora y a la cruz, que conocieran que por allí les *vendría* mucho bien”, p. 54.

⁹⁴ Andrés de Tapia, *Relación de la conquista de México* (escrita hacia 1546) ed. Facsimilar, México, Porrúa, 1971; y Bernal Díaz, *Historia verdadera...*, (escrita entre 1551-1575, publicado en 1632), Ed. Crítica de Carmelo Sáenz de Santa María, Madrid, México, CSIC/UNAM, 1981, cap. 29, p.50.

⁹⁵ Insistiendo sobre ese personaje del cual casi nadie sabe algo, nuestro autor recupera la figura de Guerrero que para el nacionalismo mexicano es importante, especie de héroe popular capaz de volverse mexicano, padre de un mestizaje digno, a oponer al de los hijos de la chingada de Octavio Paz, productos de una traidora, La Malinche, y de un invasor extranjero.

pensador según nuestro autor, cuyo nombre aparece sólo décadas después del salvamento de Jerónimo de Aguilar.

Si bien es posible que ese personaje haya existido, o por lo menos sobrevivido entre los mayas como ocurrió con Aguilar, el nombre real del personaje aparece citado en los textos sólo con Cortés en 1529 y en la relación de méritos de Tapia en 1540, pero es Bernal, una vez más, con su “prodigiosa memoria” quien recuerda una serie de cosas como que vivía a cuatro leguas de la aldea de Aguilar, que éste fue a verlo, pero que no quiso, animado por su mujer y la vergüenza, regresar al mundo hispano⁹⁶. Y sería Bernal el que, según nuestro autor, afirma que fue Guerrero quien había promovido el ataque contra Hernández de Córdoba⁹⁷.

Le parece evidente que la presencia de dos españoles, por sí sola, constituye algo extraordinario para los mayas, y por lo tanto, no duda en creer que “la presencia de estos dos españoles se difundió entre los mayas”, y añadiríamos también, a lo mejor, de la comilona que hicieron de otros tantos náufragos. Y así, otra vez, R. M recurrirá naturalmente a la “prodigiosa memoria” de Bernal, que se acuerda muy bien que cuando llegó Francisco Hernández de Córdoba, en 1517 “los indios de Campeche le informaron sobre unos hombres de castilan” que vivían en el país. Como no nos es permitido dudar de la dichosa palabra del “conquistador vuelto cronista, Bernal” tendremos que recordar con él y nuestro investigador, la siguiente escena conmovedora: “y nos señalaron con las manos que si veníamos de donde sale el sol, y decían castilan, castilan, y no miramos en lo de la platica del castilan”.⁹⁸ No podemos dejar de manifestar cierto mal sabor de boca frente a la utilización tan simplona de los cronistas que hace nuestro investigador, él que pretende encontrar los puntos de vista mayas nos acaba de presentar aquí una escena digna de los clichés clásicos de la hagiografía colonialista.

Pero regresando a Bernal, soldado en esa expedición, fueron él y otro compañero los que “le platicaron a Hernán Cortés sobre lo que los indios de Yucatán decían sobre hombres de castilan”. Evidentemente el gran Cortés, como hombre que domina la historia, decidió buscar a los náufragos al llegar a Yucatán, “pues sabían de la necesidad de un intérprete, pues no le

⁹⁶ Bernal Díaz del Castillo, *Historia Verdadera...*, ed. Joaquín Ramírez Cabañas, Porrúa, 1977, p. 98.

⁹⁷ Bernal Díaz Op. Cit., p. 104.

⁹⁸ Bernal Díaz Op. Cit., Cap. III.

bastaban Julianillo y Melchorejo, mayas de Cabo Catoche capturados por Hernández de Córdoba”.⁹⁹ Por suerte nuestro investigador nos recuerda que ya en las instrucciones que Hernán Cortes había recibido de Diego Velásquez, se le encomendaba buscar a unos posibles naufragos sobrevivientes en la isla de Yucatán, sabemos que esas instrucciones habían sido dadas por “los gobernadores jerónimos de Santo Domingo, redactadas por el licenciado Zuazo” que le encargaban “buscar y liberar a seis naufragos cristianos que se encontraban cautivos en la isla de Yucatán, Santa María de los Remedios”¹⁰⁰.

La espada de Moctezuma

Como podemos ver, R M. construye su discurso sobre un eje espacial: primero, nos habla de la toma de un barco lejano en el Golfo de Honduras; después, de unos naufragos en Yucatán; ahora recuerda un extraño relato del Altiplano que recuperó de Francisco López de Gómara. Es evidente que ese cronista, que escribió hacia 1552 no podía obviar en su relato las “Señales y pronósticos de la destrucción de México” que sucedieron “poco antes que Fernando Cortés llegase a la Nueva España”. Si bien esos presagios son lugares comunes de la historiografía occidental en los tiempos de Gómara, su utilización contemporánea presenta muchos problemas.

Si bien los presagios que menciona Gómara son prácticamente idénticos a los que se encuentran en Sahagún¹⁰¹, nuestro investigador se interesa en un relato muy particular, el de la espada de Moctezuma, dándole un tratamiento anacrónico desde el punto de vista de un historiador actual.

⁹⁹ *Ibidem*, cap. XXVII.

¹⁰⁰ Diego Velásquez, “Instrucciones a Hernán Cortés”, Santiago de Cuba, 23 de Octubre de 1518, J. L. Martínez (ed.) *Documentos Cortesianos*, FCE/UNAM 1990, T. I, pp. 45-57 Sería interesante encontrar elementos para saber cómo esos monjes, nuevos administradores de las Indias, supieron que esos naufragos habían llegado vivos a la isla de Yucatán. O al menos que se tratara también, para seguir el tipo de explicación “histórica” de R.M., de “rumores”... consecutivos a la desaparición de un barco. En cuanto al número de sobrevivientes, según Bernal, aunque no de cifras, lo que nos cuenta permite pensar que eran más de seis, incluyendo a dos mujeres... ¿otra pequeña exageración verdadera de Bernal?

¹⁰¹ *Muchas noches, dos horas antes de amanecer, aparecía un gran resplandor sobre la mar hacia el oriente; también hacia el oriente, los habitantes de la ciudad de México veían "llamas de fuego" y "un humo grande y espeso que parecía llegar al cielo"; vieron asimismo "pelear por el aire gentes armadas", lo cual preocupó a la gente debido a que "se platicaba entre ellos cómo había de ir gente blanca y barbuda a señorear la tierra*, Rodrigo Martínez, op.cit.

Nos cuenta que según Gómara: “se alteraron mucho los señores de Tetzaco y Tlacopan, al saber de una espada y unos vestidos extraños que ocultaba Moctezuma”. Furiosos, le fueron a pedir una explicación sobre la presencia de esos extraños objetos - ¿pero, cómo supieron de su existencia, si Moctezuma los tenía escondidos? y también, ¿de dónde sacaron el valor de reclamar algo al gran Moctezuma? -. Éste intenta engañarlos, según R. M., *“les dijo que las ropas y armas habían pertenecido a sus antepasados”*. Y, para que le creyesen, les hizo tratar de romper la espada. Y, como no pudieron, *“cayeron en que se habían de perder, entrando en sus tierras los hombres de aquellas armas y vestidos”*.

Si en esa parte de su interpretación de los presagios Gómara permanece en un modelo clásico: los sabios gobernantes de Texcoco y Tlacopan logrando interpretar y profetizar al ver estas espadas indestructibles, la ruina de su poder y el fin del mundo antiguo, busca racionalizar ese relato intentando explicar más racionalmente el origen de estas famosas armas y ropas:

“parece ser que ciertos hombres de la costa habían poco antes llevado a Moctezuma una caja de vestidos con aquella espada y ciertos anillos de oro y otras cosas de las nuestras, que hallaron a orillas del agua, traídas con tormenta”¹⁰².

Tenemos que recordar que en esa época la inclusión en el discurso de un hecho “maravilloso” tiene dos vías de develamiento posibles: puede ser presagio, anuncio de algo que va a suceder, y al mismo tiempo objeto de investigación racional e inscribirse en una secuencia de reflexión sobre las causas naturales que lo originan.

El intento de racionalizar la presencia de las armas hecho por Gómara¹⁰³, es inmediatamente recuperado sin reflexión historiográfica por R. M. que ve ahí *“una prueba más de que años antes de 1517, los mesoamericanos tuvieron pruebas tangibles”* de una presencia

¹⁰² Es probable que ese cajón y su contenido sea otro lugar común de la literatura “histórica” del siglo XVI que recupera Gómara. Una investigación rápida sobre la literatura de los siglos XIV y XV, encontraría probablemente otros ejemplos de esos cajones de armas y otras cosas, llegados misteriosamente y que anuncian a las poblaciones su futuro.

¹⁰³ Es factible, aunque poco probable, que algún arcón haya llegado a las playas después de un naufragio, pero si tenía espada y ropa seguramente debió de estar perfectamente hermético para impedir la entrada del agua y su hundimiento en la tormenta, lo que lo vuelve ya un arcón “muy” particular, providencial a lo mejor.

extranjera. Evidentemente no podía ser otra que la presencia de “*seres extraños y poderosos en el oriente*”. El colmo es la moraleja que saca de esa fábula:

“También vemos como la información que se filtraba en la sociedad trataba de ser contenida por el poder imperial”.

Vemos aparecer otra muestra del anacronismo que practica desde su posición actual de progresista y defensor del indio que juzga al poder imperial con la misma vara con la que juzga probablemente al estado mexicano actual, un poder que intenta siempre engañar al pueblo, conservando para su uso propio la información que debería pertenecer a todos.

Otra conclusión ambigua y que nos deja también perplejos es su invitación a constatar, lo que llama la información “verdadera”, “el dato ineludible”, unas armas y ropajes extraños, no sólo se “imbricaba de manera inmediata con información “mitológica”, o más bien mitologizada, sino que se vuelve el indicio de la cercanía de seres extraños y destructores. Si se cree autorizado a ofrecernos esas conclusiones es porque ese pensamiento indio, del cual reclama la toma de consideración, no puede expresarse en otro registro que en el mitológico. Para él todo “se mitologiza rápidamente”, naufragos, asalto a barco comerciante, espada de acero, “al mezclarse con erupción volcánica, figuras en las nubes, cometas, tormentas eléctricas, etc”, irá construyendo una atmósfera general de angustia y de miedo que perturbará totalmente las capacidades de análisis y respuesta de la sociedad autóctona. Parecería que una sola obsesión va creciendo y estructurándose en el Altiplano con todos estos “signos”, “lo cual preocupó a la gente debido a que *‘se platicaba entre ellos como había de ir gente blanca y barbuda a señorial la tierra’*”.¹⁰⁴

También vemos cómo la información que se filtraba en la sociedad trataba de ser contenida por el poder imperial. Y vemos finalmente cómo la información "verdadera" se imbricaba de manera inmediata con información “mitológica”, o más bien mitologizada. El dato ineludible: unas armas y ropajes extraños, indicio de la cercanía de seres extraños

¹⁰⁴ Francisco López de Gómara, *La Historia de las Indias y Conquista de México*, Zaragoza 1552, Ed. Facsimilar, O’Gorman, México, Condumex, 1977, cap. CXLV. Adoptando esa conclusión, el autor regresa al redil de las explicaciones tradicionales sobre la Conquista, que son absolutamente idénticas a las que desde hace décadas intenta acreditar la supuesta visión de los vencidos de Miguel León Portilla.

y destructores, se mitologizó rápidamente al mezclarse con erupciones volcánicas, figuras en las nubes, cometas, tormentas eléctricas, etcétera

No parece que esos pasajes de Gómara, recuperados sin mucha reflexión historiográfica por R. M.¹⁰⁵, lo llevan a sugerir que Moctezuma toma definitivamente a los supuestos cultos reyes de Anáhuac como idotas, lo que nos extraña del rey de Texcoco, dirigente de la Atenas del Altiplano según algunos autores, cuyas bibliotecas y archivos contenían la historia y la cultura antigua americana como herederos de los “sabios Toltecas”, pero no sabían de la dichosa espada ni de ese extraño metal que, nos afirma la historiografía americanista, no conocían.

Evidentemente estos reyes del texto de Gómara no están interesados en pensar el objeto espada, lo que les importa a esos reyes del relato, es antes que nada, su efecto de anunciación profética, y así, cumplen perfectamente con su cometido. Pero si queremos utilizar hoy ese texto debemos introducir un mínimo de racionalidad. Si estamos de acuerdo en reconocer a los indios americanos las mismas capacidades intelectuales que las nuestras, debemos imaginarnos que las primeras conjeturas que pudieron hacerse frente a ese objeto de forma y metal desconocidos, fue reconocer un metal que no utilizaban, pensar, por ejemplo, las cualidades militares de ese metal, así cómo lograr obtener lo mismo. Pero sólo como buenos salvajes, como lo sugiere R.M., intentarán romperla -suerte tuvieron de no cortarse, como lo cuentan otros ejemplos clásicos de la primera presentación de las armas occidentales a los salvajes- y sólo sacarán de ese fracaso en su intento de romperla, el reconocimiento de una imposibilidad fundamental de su cultura frente a los probables poseedores de esta arma.

¹⁰⁵ “López de Gómara narra que se alteraron mucho los señores de Tetzco y Tlacopan (los señoríos que, con Tenochtitlan, formaban la Triple Alianza) al saber de una espada y unos vestidos extraños que ocultaba Moctezuma. Lo fueron a ver y, para aplacarlos, éste les dijo que las ropas y armas habían pertenecido a sus antepasados y, para que le creyesen, les hizo tratar de romper la espada. No pudieron, y “cayeron en que se habían de perder, entrando en su tierras los hombres de aquellas armas y vestidos”. López de Gómara refiere el origen de estas armas y tropas: "Parece ser que ciertos hombres de la costa habían poco antes llevado a Moctezuma una caja de vestidos con aquella espada y ciertos anillos de oro y otras cosas de las nuestras, que hallaron a orillas del agua, traídas con tormenta." Este episodio nos da una prueba más de que años antes de 1517, los mesoamericanos tuvieron pruebas tangibles de la presencia de seres extraños y poderosos hacia el oriente”.

La joven y guapa jamaicana de Cozumel, 1516

Y, como si faltara una heroína a su retórica, una presencia femenina, como cereza sobre el pastel, en esos preliminares guerreros de la Conquista de México -relato de las acciones heroicas de puros machos- R. M. introduce el relato de las andanzas de una anónima joven jamaicana.

Ya hablamos acerca de lo que pensamos de las relaciones marítimas entre el mundo maya y el mundo de las Antillas y por eso no nos suscribimos a su idea de que éstas “no eran frecuentes ni regulares” sino al contrario, nos parece que fueron frecuentes y regulares. Una de las explicaciones que nos da de esas escasas relaciones es que, “las corrientes marítimas del golfo de México van del Este al Oeste”. Si bien estamos de acuerdo en considerar las dificultades que podían constituir esas corrientes no entendemos la conclusión que saca de esa situación “*por lo que eran más las embarcaciones que llegaban de las Antillas a tierras mayas que al revés*”. No creemos que quiera decirnos que las embarcaciones que llegaban de las Antillas se quedaban a pudrirse en las playas yucatecas y no regresaban, entendemos que nos quiere decir que las corrientes llevaban a los antillanos más fácilmente al mundo maya, pero ¿qué venían a hacer?, ¿sólo se perdían después de naufragar? ¿a poco los navegantes mayas no tenían curiosidad por conocer esas regiones que veían ciertos días a lo lejos? ¿eran tantas las dificultades que no se podían superar? ¿u otra vez estamos implícitamente suponiendo una incapacidad fundamental americana?

Pero regresemos a “*la historia de la joven y guapa jamaicana que naufragó en 1516 y vivía entre los mayas de la isla de Cozumel*”. La historia de esa joven en Bernal casi se confunde con el relato de la expedición de Grijalva¹⁰⁶.

¹⁰⁶ R.M. resume así la situación, “El lunes 3 de mayo de 1518 día de la Santa Cruz, el capitán Juan de Grijalva, al mando de tres carabelas, llegó a la isla de Cozumel, que llamó de Santa Cruz por el día del descubrimiento, y pensando en las enigmáticas cruces que los hombres de la expedición de Francisco Hernández de Córdoba encontraron el año anterior en los templos de la isla de Yucatán. Se acercaron cinco canoas a las carabelas de Grijalva, quien les mandó decir por medio del intérprete Julianillo que se acercasen sin miedo, pero los mayas de la canoa no contestaron y se alejaron. Mientras recorrían la costa de la isla, los españoles vieron “muchas ahumadas, amañera de apercibimiento e aviso para los de la comarca”, refiere el cronista González Fernández de Oviedo.¹⁰⁶ La noticia de la presencia de naves extrañas se supo en todo la isla.

Bernal Díaz de Castillo, uno de los hombres de Grijalva, el cronista de la prodigiosa memoria, recordó cuarenta años después, que cuando los españoles saltaron a tierra, llegaron a un pueblo, pero todos sus habitantes *“se fueron huyendo desde vieron venir los navíos a la vela, porque jamás habían visto tal”*. Grijalva encontró sólo a dos ancianos escondidos en unos maizales. Con Julianillo y Melchorejo como intérpretes, Grijalva trató de convencer al par de ancianos que fueran a llamar a la gente del pueblo. Los ancianos se fueron y no volvieron. Pero *“estándoles aguardando, vino una india moza de buen parecer, que comenzó a hablar la lengua de la isla de Jamaica”* y les dijo que la gente había huido a los montes por miedo.

Bernal Díaz y otros hombres se extrañan mucho al reconocer la lengua taina en zona maya: *“y como muchos de nuestros soldados y yo entendíamos muy bien aquella lengua, que es la de Cuba, nos admiramos y le preguntamos que como estaba ahí”*. La joven les cuenta su odisea: que habiéndose ido de pesca, la corriente los llevó hacia las playas de Yucatán, donde los mayas los capturaron y sacrificaron a su marido como a todos los otros indios jamaquinos. Pero como es casi siempre el caso para las mujeres que aparecen en esos relatos de la conquista, no se da ni su nombre ni información sobre el estatuto de esa joven ahora en la sociedad maya, ni por qué se salvo del cuchillo de pedernal, o si se había casado, etc...

Grijalva piensa que la joven podría ser *“buena mensajera”*, y la manda a llamar a la gente de la isla. La jamaquina vuelve pronto e informa a los españoles que los habitantes de Cozumel no querían regresar. Entonces Grijalva resolvió embarcarse rumbo a la *“isla de Yucatán”*, *“y la india de Jamaica se fue con nosotros.”*¹⁰⁷

Si bien podemos estar de acuerdo cuando R.M considera que la historia de la india puede ser considerada como una prueba de las relaciones esporádicas entre las islas y la costa de Yucatán, es mucho más sorprendente la serie de conclusiones que nos propone:

¹⁰⁷ Llama la atención que no vuelva a aparecer esa mujer, cuando su presencia hubiera sido fundamental en las expediciones posteriores como posible traductora.

“Puede pensarse que la joven jamaiquina trasmitió a los de Cozumel noticias sobre la nociva presencia española en Jamaica y otras islas¹⁰⁸. Tal vez por saber lo pernicioso que eran los españoles en las islas, los naturales de Cozumel huyeron al ver y saberse de sus barcos, y los dos ancianos no quisieron regresar, ni los habitantes de la isla, aun llamados por la joven jamaiquina. Ella también les debió contar sobre el insatisfecho (sic) gobernador de la isla de Jamaica, Francisco de Garay y de la bella imagen de la Virgen Maria que traía consigo, parecida a la que les mostraba en su preciado libro el hombre de castilla, Jerónimo de Aguilar¹⁰⁹”

Conclusiones

Con estas tres anécdotas R.M. cree haber reunido un conjunto de elementos suficiente para que “corra la voz en América” de que llegó ineludiblemente la hora española. Pero no dedica suficiente tiempo a pensar en cómo se pudieron generalizar esas informaciones. Todavía encerrado en los viejos esquemas de la sociedad primitiva no logra sacar de sus propias fuentes argumentos contundentes para construir una explicación fuerte y coherente. Si bien estamos de acuerdo en que los pueblos “americanos” fueron rápidamente informados de los cambios radicales ocurridos en las islas, no podemos aceptar el reduccionismo anecdótico que construye R.M., porque de hecho su limitación primitivista se opone a un estudio serio de los sistemas de información incluidos en los grandes intercambios regionales de la época. Convencido de que presagios y profecías son producto de los procesos de mitologización en sociedades arcaicas, no puede, ni debe construir un discurso sólido y coherente sobre la circulación de las noticias en ese mundo que estudia, porque demostraría el carácter falaz y hasta ridículo de su punto de partida.

¹⁰⁸ ¿Nocivos los españoles?, desde el punto de vista de los isleños es obvio, pero ¿cómo “transmitir noticias”, cómo “hablar” de gente nociva (los españoles), a otra gente que acaba de comerse a tu marido y a tus amigos?

¹⁰⁹ Finalmente, en el ensayo de R.M. ya no tenemos uno, Aguilar con su culto mariano, sino dos catequistas que anuncian la hermosa nueva de la llegada del Dios cristiano, nuestra anónima y bella india jamaiquina, no sólo es reportera, analista política, sino también en sus ratos libres, catequista.

Es por eso que nos extraña que:

“muy rápidamente, en cuestión de días, los indios de Tabasco se enteraron que los de Potonchan, que en 1517 habían desbaratado a los hombres de la primera expedición de Hernández de Córdoba”

Como también ahora, éstos

“habían sido duramente derrotados por las más prevenidas fuerzas de Grijalva”.

Pero si los sistemas “indígenas” de propagación de noticias eran relativamente eficaces, ¿por qué tantos rumores? Si alguien no entiende, son los españoles, incapaces de comprender realmente lo que pasaba a sus alrededores, inclusive cuando utilizaron “intérpretes”. Si a veces y particularmente en las crónicas de la conquista, los invasores parecen dominar los escenarios, “dominar la historia”, como Cortés y todos los grandes hombres de la Historia. Ese dominio de los espacios y de los hombres y la construcción de un discurso coherente sobre ese mundo extranjero que se “descubre” nos parece más bien del orden del discurso propio de la crónica, un relato elaborado después de lo ocurrido y que tiene que hacer explícitas para sus lectores, las acciones victoriosas o las derrotas. Es muy probable que en el momento de los hechos, a pesar del sentimiento profundo de su superioridad natural y de que estaban protegidos por un Dios todopoderoso, el sentir cotidiano en estas expediciones debía estar basado en una profunda angustia y un temor omnipresente, lo que explica las relaciones paranoicas de violencia que se desatan a lo que creen ser la menor provocación, que el relato de la crónica tendrá como tarea de “racionalizar” y explicitar en un lenguaje adaptado al género para su recepción en posibles futuros lectores.

Así cuando R. M. nos dice que “Juan de Grijalva se entera de la existencia del imperio mexica gracias a los tabasqueños que le señalaron el rumbo del occidente repitiendo: ‘culua, México”, nos quedamos perplejos y no logramos entender cómo es que a través de dos palabras y algunas señas ambiguas, Grijalva pudo enterarse de una entidad como un imperio mexica. R.M. tampoco parece muy convencido de lo que acaba de afirmar si tiene que explicarnos que:

“Relaciones comerciales y tributarias vinculaban a la provincia de Tabasco con el imperio Mexica, al que estaba sometida”.

Al mencionar a Tabasco, R.M. no podía evitar evocar a la Malinche. De las varias explicaciones sobre el origen y andanzas de Doña Marina (ca. 1504-1531) él escoge una la que le parece adecuarse a su propósito, es decir, la existencia de intercambios en esas regiones:

“aun era niña cuando murió su padre cacique de Painala, señorío náhuatl cerca de Coatzacoalcos; su madre se volvió a casar, tuvo un niño con el nuevo marido, quien para favorecer a su hijo vendió a Marina a unos mercaderes de Xicalanco, que la llevaron a Tabasco, donde el 15 de abril de 1519 fue regalada a Hernán Cortés”

No nos meteremos con la Malinche, sólo podemos hacer notar que el concepto de familia en ese relato nos parece salido de un modelo decimonónico, pocos niños, proteger y no dividir la herencia, predominio de los machos, etc.

En un último esfuerzo para convencernos de que los mexicas fueron informados de la venida de los españoles y de su perniciosa presencia R. M. nos cuenta que según Bernal Díaz:

*“El emperador Moctezuma: tuvo noticia de la primera vez que venimos con Francisco Hernández de Córdoba, lo que nos acaeció en la batalla de Catoche y en la de Champoton y ahora deste viaje la batalla del mismo Champotón, y supo que éramos nosotros pocos soldados y los de aquel pueblo muchos, e al fin entendió que nuestra demanda era buscar oro a trueque del rescate que traíamos, e todo se lo habían llevado pintado en unos paños que hacen de henequén, que es como de lino”.*¹¹⁰

Frente a un testimonio de esa importancia nos preguntamos, por qué no empezó R. M. su demostración por ahí. Si Moctezuma supo con la ayuda de los tlacuilos adscritos a su “eficiente sistema de correo”, así como por la de los pochtecas, esos comerciantes “también espías e informadores” de las peripecias militares donde los españoles fueron vencidos como después

¹¹⁰ *Ibíd*em, cap. XIII. Seguramente R.M. está convencido de que la escritura pictográfica de los mexicas sigue siendo primitiva y no es capaz de informar con claridad, siendo capaz de representar y dar cuerpo un poco más a “rumores”.

saldrán vencedores, ¿por qué los “signos” serán interpretados por él como siempre nefastos y negativos, y sólo resultarán rumores?

En su último párrafo R. M. intenta concluir su ensayo esperando habernos convencido de:

- Que los mesoamericanos supieron de los españoles mucho antes de que los españoles supieran de los mesoamericanos.
- De la existencia de rutas comerciales, navales y terrestres.
- Que las vías de transmisión de las noticias al resto de Mesoamérica eran múltiples.
- Pero que también las noticias se transmitían principalmente de boca en boca, como rumor, por capilaridad, a modo de “teléfono descompuesto”.

En todo ello no hay muchas novedades historiográficas y podríamos suscribirnos a estas proposiciones generales, menos a la última que es muy insuficiente, como lo muestra su propio texto. Sin embargo, el autor también espera que lo sigamos en su verdadera conclusión:

“reconsiderar la cuestionada historicidad de los augurios o presagios de la Conquista española”.¹¹¹

Si bien podemos felicitarnos de ese deseo de R.M., no vemos en qué hemos progresado con su ensayo, tenemos más bien la impresión de un retroceso hacia la vieja historiografía nacionalista de los 60’s.

Este ensayo es la muestra clara de que no se hace buena historiografía sólo con buenos propósitos. Y que para repensar el relato de la conquista americana, se necesitan visualizar en los textos coloniales los criterios de historicidad que los sostienen, sin olvidar que desde hace

¹¹¹ Es evidente que el problema de los presagios es fundamental para escribir el relato de la conquista. Desde William H. Prescott a nuestros días, con Miguel León Portilla o Baudot, la lista de los comentaristas es inmensa. Entre los ensayos más recientes citados por R.M. están los de Rizard Tomicki, “Las profecías Aztecas de principios del siglo XVI y los contactos maya-españoles. Una hipótesis”, *Xochipilli*, vol. I numero I 1986, pp. 19-30; Hugh Thomas, *La conquista de México*, Barcelona, Planeta, cap. IV y Michel Graulich, *Moctezuma o el apogeo de la caída del imperio Azteca*, Paris, Fayard, 1994, cap. VIII: “Les signes avant-coureurs de la chute de l’empire.”

dos siglos los progresos del método histórico se han construido en contra de la explicación teológica del devenir humano dominante.

Tampoco podemos culpar sólo a R.M. por esa negación a pensar la historicidad de los relatos de la conquista, ya que hace décadas y no sólo en México, se intenta por todos los medios de evacuar toda crítica de fuentes y abstenerse de pensar el estatuto y la naturaleza de las obras que son consideradas como “fuentes de la historia nacional”. La cuestión de los regímenes de historicidad para la construcción de una nueva historia de México, es hoy la cuestión fundamental que no pueden eludir los que pretenden hacer obra de historiador. Al rechazar pensar el estatuto discursivo de los presagios y las profecías contenidas en el texto de las crónicas, R.M. se condena a seguir encerrado en una historiografía decimonónica colonialista y con claros tintes racistas.

También podemos hacer constar que este artículo es también una protesta por la presentación caricatural de nuestra propia posición sobre el problema de los presagios y augurios, cuando escribe que, *“no pueden ser considerados una invención pura a posteriori hecha en el siglo XVI por los indios o los españoles, siguiendo los patrones europeos de augurio”*.

Creo que nadie ha dicho que los presagios fueron una “invención pura”, por lo menos en el sentido en el cual parece entender R.M. el término invención, es decir, algo fantasioso, engañoso, caprichoso. Lo que yo he dicho y escrito es que en los relatos generales o particulares encargados de dar cuenta de la Conquista, redactados varios años y a veces décadas después, debían estar presentes presagios y profecías, que su presencia obedecía a una constante de ese género literario, el de la crónica.

Por otra parte, no debemos olvidar que las crónicas son escritas para un lector hispano u occidental y como tales se inscriben en una relación de comunicación que tiene sus exigencias y sus propios criterios de historicidad. Que Sahagún y otros religiosos hayan trasladado sus textos a lenguas indígenas no quiere decir que esos textos contengan “espíritus indígenas”, no se buscó conservar las antiguas culturas americanas sino destruirlas lo más posible.

El Dios de Occidente es un Dios celoso que no acepta compartir su dominio con ningún colega. Para concluir, los invitaría a reflexionar sobre esa violenta máxima que se encuentra en la primera página del Códice Florentino y que me parece debe servirnos de llave para su lectura, así como para la mayoría de los textos novohispanos:

“Cristus venit Cristus vincit Cristus regnat”

La Malinche, amor y traición en el México del siglo XIX

Fernanda Núñez B.

INAH-Xalapa.

Hace un poco más de 20 años escribí mi tesis de licenciatura en Antropología social sobre ese fascinante personaje histórico mexicano que es La Malinche. Al ser un personaje histórico, una mujer y una indígena, mi tarea fue triplemente enriquecedora y es desde esa triple acepción desde dónde intentaré reflexionar. No obstante, antes de proseguir, tengo que dejar claro que mi intención nunca fue, ni lo será, escribir, revelar o descubrir La Verdadera Historia de La Malinche, sino simplemente mostrar cómo su imagen, o más bien, sus imágenes, han sido utilizadas a través de los siglos y han respondido a necesidades discursivas propias de cada época.

Aparentemente el contenido de la tesis gustó mucho ya que recibí muy buenos comentarios y hasta fue recomendada para su publicación, sin embargo, ésta se quedó archivada en un cajón por más de 10 años. Supe después por buenas fuentes que no todo se debió a la lentitud burocrática de la institución a la que pertenezco, sino que el intento de plantear un análisis de arqueología discursiva no había sido del agrado de varios profesores y colegas que hicieron todo por frenar su difusión. Finalmente, años después, cuando un nuevo director de publicaciones del INAH me pidió que revisara esa primera tesis para que por fin viera la luz, me sorprendí de que el tema siguiera siendo atractivo, estuviera vigente y actual. En 1982 escribí mi Malinche contra una cierta Historia oficial con H mayúscula, que sólo privilegiaba la gesta oficial de los vencedores desde un positivismo muy cerrado, contra una Antropología que había convertido a esa indígena en heroína sólo hasta que le hizo perder sus atributos indígenas y contra la misoginia ambiental tradicional mexicana que, por ser mujer, se le había permitido entrar a la historia únicamente como la amante de, como la ayudante, la lengua, la traidora, la vendepatrias o como la madre del primer mexicano¹¹².

¹¹² *La Malinche: de la historia al mito*, INAH, Serie Historia, México, 1996.

El librito se publicó y para mi grata sorpresa ha tenido ya 2 reediciones lo que me permite pensar que el tema sigue siendo interesante, aunque por otro lado, he podido percatarme de que las propuestas de revisión historiográfica de mi tesis no han sido incorporadas por los especialistas contemporáneos que tratan de La Malinche y que en general no me citan e incluso ni siquiera son discutidas por los actuales fans de nuestra heroína. Ahora que Guy Rozat me invitó a participar en este Segundo Seminario de Historiografía de Xalapa, aproveché para leer varios trabajos que no habían sido publicados en aquella época y las reflexiones que estas lecturas me inspiraron es de lo que escribiré aquí. Sin embargo creo que tengo que explicar

¿Qué dije entonces?

La tesis era sencilla, quise demostrar cómo un segundo en la historia “real” de la historia nacional había provocado ríos de tinta al correr el tiempo, de ahí el subtítulo del trabajo, **De la historia al mito** y que a pesar de tanta tinta derramada, poco es lo que se sabe hoy con certeza acerca de la vida y acciones de esa mujer remarcable en tantos aspectos. Malinalli, Tenepal, Malinche, Malintzin, doña Marina, mujer e indígena, madre y puta, traidora y útero simbólico de la nación mexicana, sigue siendo un personaje ambiguo y mal conocido. A ciencia cierta no sabemos ni su nombre, ni su origen, ni su vida, ni el número de hijos que tuvo, ni dónde fue sepultada, fuera de los momentos en que sirve de “lengua” o de “vagina” al conquistador y fecundador de la Nueva España.

Pero vayamos por pasos y permítanme mostrarles la parquedad con que los primeros cronistas hablaron de ella, no sin antes recordar que cuando se redactan las primeras grandes síntesis históricas sobre la Conquista de México, ya han pasado muchos años desde ese acontecimiento y muchos de los testigos y autores materiales de esas hazañas están muertos o cuentan sus testimonios en la vejez. Si las *Cartas de Relación* de Cortés y algunos otros testimonios de la época nos dan una primera información, parcial y fragmentaria sobre esa gran hazaña, debemos considerar que la mayoría de las crónicas sobre la Conquista fueron redactadas durante la segunda mitad del XVI cuando ya están muertos Cortés, La Malinche, Alvarado y muchos otros.

Hasta el redescubrimiento y edición de las cartas de Hernán Cortés, a principios del XX, todos los autores se habían preguntado sobre la indiferencia de éste hacia La Malinche, su intérprete y compañera de conquista. Sin embargo, el descubrimiento de sus primeras cartas tampoco nos proporciona información interesante, ya que éste sólo dice, “Marina, la que yo siempre conmigo he traído, porque allí me la habían dado con otras 20 mujeres.”¹¹³

Después de esa escueta información encontramos escasas huellas de ella en los relatos de la Conquista, (aunque no queremos decir que no existan), hasta que la Corona ataca directamente los privilegios de los conquistadores y éstos se ponen a redactar sus “relaciones de méritos”, es decir, preparar su defensa como individuos y exaltación como grupo social aspirando a disfrutar o a seguir disfrutando de los beneficios de la Conquista.

Así, en estricto orden cronológico, podemos constatar que esos primeros cronistas dan muy escuetas y frías noticias de ella, en 1544 Vázquez de Tapia sólo la menciona como intérprete y en la misma época, otro conquistador, Andrés de Tapia dice que “siendo niña la habían hurtado unos mercaderes y que luego había sido su intérprete.”¹¹⁴

En 1547 muere Cortés y aunque en su testamento no se olvida de su bastardo, hijo de la Malinche, con él desaparece el principal testigo de la vida de su intérprete el que hubiera podido informarnos más acerca de ella y de su papel real en la Conquista.

Cinco años después, en 1552, aparece la *Historia de las Indias* de López de Gómara, que cierta tradición historiográfica erróneamente ha llamado “el capellán de Cortés”, en donde dice que Doña Marina era hija de ricos y que la habían hurtado unos mercaderes y llevado a vender a Coatzacoalcos y que había sido una de las primeras cristianas¹¹⁵. Ese mismo año, Las Casas escribe, en su *Historia general de las Indias*: “hallóse una india, que después se llamó Marina y

¹¹³ *Cartas de Relación*, México, ed. Porrúa, 1973.

¹¹⁴ Andrés de Tapia, *Relación sobre la Conquista de México*, Colección de documentos para la Historia de México, Icazbalceta, México, Porrúa, 1971.

Bernardino Vázquez de Tapia, *Relación de méritos y servicios del conquistador*, México, UNAM, 1972.

¹¹⁵ Francisco López de Gómara, *Historia de las indias y la conquista de México*, Caracas Ayacucho, 1972. Sobre este autor ver el excelente y novedoso libro de Nora Edith Jiménez que desgraciadamente no estaba publicado cuando hice mi propia investigación, *Francisco López de Gómara. Escribir historias en tiempo de Carlos V*, El Colegio de Michoacán-Conaculta-Inah, 2001.

los indios llamaban Malinche, de 20 que presentaron a Cortés en Tabasco que había sido hurtada de Jalisco y luego vendida de mano en mano hasta llegar a Tabasco.¹¹⁶”

Gonzalo Fernández de Oviedo escribió en 1548 en su *Historia general y natural de las Indias* que en Champotón se tomó una india que se decía Marina, natural de la ciudad de México y que ciertos mercaderes habían llevado a aquella tierra y que aprendió bien la lengua española.

No da más información el soldado de la Conquista y después fraile, Francisco de Aguilar quien en 1565 escribe sus recuerdos de juventud en su *Relación breve de la Conquista*, donde dice que les dieron 8 mujeres por esclavas y entre ellas una que se llamó Marina a la cual pusieron Malinche que sabía la lengua mexicana.¹¹⁷ El mérito de este fraile es que llama nuestra atención sobre la cifra 8 (en vez de 20 mujeres las regaladas) y que nos lleva a pensar sobre la poca fiabilidad de las cifras de aquella época, cuando no se trataba de nombramientos exhaustivos y documentados, aunque incluso en esos documentos no faltan errores “humanos” o deseos de engañar.

Otro santo varón, fray Diego Durán, no es más explícito y sólo recuerda el papel de traductora o de lengua de Marina. No dice nada sobre su origen para no tomar parte en los diferentes mitos que ya corrían en esa época, como lo reporta Cervantes de Salazar en su *Crónica de Nueva España*, quien en 1564, dice que hay dos opiniones al respecto: una, que ella era de México, hija de esclavos y comprada por mercaderes y la otra, “más verdadera”, que era hija de un principal de un pueblo Totiquiape y de una esclava y que siendo niña la habían hurtada hasta la tierra donde Cortés la halló¹¹⁸.

Vemos cómo ya desde entonces hay diferentes y contradictorias versiones sobre los orígenes de la Malinche. Suárez de Peralta en 1590 en su *Tratado del descubrimiento* afirma incluso que unos indios les dijeron que ellos conocían a una india que venía de México traída

¹¹⁶ Bartolomé de Las Casas, *Historia general de las Indias*, 3 vols., México, Fondo de Cultura Económica, 1951.

¹¹⁷ Francisco de Aguilar, *Relación breve de la Conquista de la Nueva España*, México, UNAM, 1977.

¹¹⁸ Diego Durán, *Historia general de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme*, México, Porrúa, 1967. Francisco Cervantes de Salazar, “Hernán Cortés conoce a doña Marina”, en *Hernán Cortés*, Madrid, Instituto de Cultura Hispánica, 1947.

por un capitán que había enviado Moctezuma¹¹⁹. Con los testimonios de estos cronistas del siglo XVI podemos ver cómo doña Marina es simplemente un dato más, un instrumento, en la gesta heroica que llevó a un puñado de hombres a conquistar un vastísimo imperio.¹²⁰

El origen del mito, la “verdadera” historia de la Malinche.

Es en este punto en donde mi tesis jamás ha logrado despertar simpatías, afirmo ahí que es hasta la gesta de Bernal Díaz del Castillo cuando se sistematiza la historia de La Malinche. Es a él a quien copiarán todos los autores posteriores y es él quien nos proporciona la mayor parte de la información referente a la Malinche y en quien se basarán los historiadores y novelistas del siglo XIX y XX para ensalzar o condenar a nuestro personaje¹²¹.

Bernal se las ingenia para hacer un retrato épico de Doña Marina a quien confiere desde su niñez un estatuto fuera de lo común, “fue gran señora y cacica de pueblos y vasallos...y en todas las guerras de la Nueva España fue tan excelente mujer y buena lengua que tenía mucho ser y mandaba absolutamente entre los indios de toda la Nueva España.”

Como excombatiente y testigo activo en la Conquista, Bernal arguye sobre su veracidad, lo que se volverá algo central para todos los autores que se basan en él. Sin embargo, antes de continuar, tenemos que pensar sobre ese estatuto de verdad que Bernal atribuye a su obra. Es probable que Bernal está convencido de que dice la verdad, pero esa verdad no puede ser concebida como la verdad positivista tan querida por nosotros, es decir, una verdad absoluta y total. Para Bernal y las diferentes “manos” que intervienen en su texto y lo publican, su verdad

¹¹⁹ Juan Suárez de Peralta, *Tratado del descubrimiento de las Indias*, México, F.G.de Orozco, SEP, 1947.

¹²⁰ Georges Baudot se queja de esa parquedad, dice, “lo primero que sale al paso, para una figura histórica de este calibre, es la parquedad, la pobreza y la fragilidad de la información disponible, la debilidad, la inconsistencia y a veces hasta la incoherencia de la documentación confiable...Parece como si los conquistadores, no quisieran ayudarnos...”, “Malintzin, imagen y discurso de mujer en el primer México virreinal”, en *La Malinche, sus padres y sus hijos*, Margo Glantz (coord), México, Taurus, 2001. p.56

¹²¹ Para Baudot, el hecho de que Bernal Díaz del Castillo titule su obra *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*, (México, Porrúa, 1960) y que repita mil veces su papel de testigo en la Conquista es prueba suficiente para creerle y desechar esa nueva corriente historiográfica que introduce a la obra de Bernal dentro un género literario de corte bíblico, en donde estarían: Beatriz Pastor, *Discursos narrativos de la Conquista: mitificación y emergencia*, Hanover, Ed. del Norte, 1988 y Sonia Rose-Fuggle, “Bernal Díaz frente al otro: doña Marina, espejo de princesas y damas”, en *La représentation de l’Autre dans l’espace ibérique et ibéro-américain*, Paris, La Sorbonne Nouvelle, 1991.

es antes que nada, moral y está supeditada a las maravillas que Dios con la ayuda de los castellanos ha obrado en Nueva España. Y si nos cuenta lo que vio, esto nos obliga a examinar cuál es la importancia del testigo, sobre todo presencial, en la concepción de la historiografía medieval, modelo metodológico todavía muy dominante en esa segunda mitad del XVI.

En un discurso historiográfico fundado sobre el argumento de autoridad, qué más se puede pedir como fuente de la historia, que un actor mismo de los hechos que se cuentan. Sólo quiero recordar que en la época medieval y renacentista se admiten como verdaderos muchos relatos históricos totalmente apócrifos, como el de la toma de Troya, o la epopeya de Alejandro Magno, porque son contados por alguien que afirma haber sido actor de los hechos. Por el sólo hecho de hablar como testigo, el relato de un autor adquiere estatuto de verdad. La permanencia de la importancia del testigo permitirá que dos siglos después La Verdadera Historia se convierta en La Historia Verdadera de la Conquista.

Muñoz Camargo, como buen cronista medieval, enumera las diferentes versiones del nombre y de los orígenes regionales y sociales de la Malinche, y deja al lector el papel de juez, aunque declare que seguirá en todo a Bernal. Es así como la misma mecánica del estatuto de verdad la encontramos también en los soldados Cervantes de Salazar y Suárez de Peralta que escriben en una época en la cual la versión de Bernal era aparentemente ya muy conocida y había sido utilizada por muchos autores¹²².

Sabemos, por él mismo, que Bernal escribe alentado por un justo coraje ante la presentación de la historia de la conquista hecha por López de Gómara, y la publicación de las Nuevas Leyes que atacaban de manera directa los privilegios de los conquistadores y encomenderos. Es la razón y finalidad de muchas de las relaciones en donde los protagonistas se dieron a la tarea de defenderse y para ello componer el relato de su participación personal durante la Conquista. Pero Bernal tiene también otro motivo, quiere pelear con Cortés (a través de López de Gómara) teniendo muy probablemente el libro de éste a la mano, el relato bernaldiano se situará también dentro de la dinámica historiográfica organizada por Gómara. Bernal pretende oponerse a la *res gestae* cortesiana proponiendo una gesta colectiva, aunque

¹²² Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, México, A. Chavero, Secretaría de Fomento, 1892.

siga siendo una gesta. Si podemos considerar a Bernal como a un cronista-testigo, debemos tener siempre claro que su historia no es un relato frío y objetivo, como podría ser el de un corresponsal de guerra, sino una gesta, una epopeya, candente, viva, donde las afirmaciones sin fundamento no sólo son permitidas, sino casi obligatorias, porque el discurso está subordinado a una finalidad, la de constituir la gesta de los “oscuros peones” de la Conquista.

En esta crónica, como lo demostró Guy Rozat¹²³ y después Alfonso Mendiola¹²⁴, o, años después, Sonia Rose o Beatriz Pastor, que la presentan como los presella medievales que relatan la vida de los santos¹²⁵, Bernal quiere oponerle al super Cortés el retrato de un personaje del cual dependerán totalmente Cortés y la Conquista porque tal vez se da cuenta de que uno de los más oscuros actores de la Conquista era La Malinche. La importancia de Marina y el lujo de detalles acerca de sus rocambolescos orígenes y su acción es desplegada con profusión para darle al caballero su princesa. Por eso penetrar en la lógica del retrato de la Malinche es hacerlo en la de un “topos” literario medieval con reglas bien definidas, donde el héroe, vive su infancia marginado de la sociedad en medio del bosque o en regiones aisladas, con pastores que lo educan como a un hijo, hasta que sucede algo que modifica su destino y le revela su origen y la nobleza de su sangre. Entiende por fin que los extraños deseos que lo empujaban se debían a la fuerza de un alma superior, al hervor de su sangre, de su verdadera raza. Descubre así que no es hijo de un campesino sino de un rey; pero deberá demostrarlo con la nobleza de sus acciones, pues los hombres son juzgados por sus méritos y acciones, que es el mensaje de Bernal: nosotros hemos conquistado América, por eso somos iguales a los grandes de España y merecemos ese noble trato, no dirá otra cosa el “loco” de Lope de Aguirre a su rey Felipe II después de su épica hazaña amazónica.

Es probable que en este “cuento” de Bernal todo sea dudoso y se podría demostrar paso a paso lo “ambiguo” de esa verdad, con lo que sabemos hoy sobre las sociedades prehispánicas. Pero sigamos, Marina no sólo es noble, “verdaderamente gran cacica y señora

¹²³ *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la Conquista de México*, Xalapa-Puebla, Universidad Veracruzana- BUAP, 2ª. ed., 2002, “Historia y literatura apologéticas. Algunas cuestiones de método”, *Historia y Grafía*, 2, UIA, 1994.

¹²⁴ *Bernal Díaz del Castillo: verdad romanesca y verdad historiográfica*, México, UIA, 1991.

¹²⁵ En Georges Baudot, op.cit. p. 57

de vasallos”, sino que incluso su aspecto exterior lo demostraba, “bien les parecía su persona” y esto lo notan hasta los indios que reconocen en ella la estirpe, “tenía mucho ser y mandaba absolutamente entre todos”. Asimismo tiene un alma valiente e intrépida “jamás vimos flaqueza en ella, sino muy mayor esfuerzo que de mujer”, es ella la que sondea las intenciones de los enemigos, huele las trampas. Influida por el amor cristiano perdona a sus parientes que la vendieron y les regala joyas, su generosidad, así como su innata nobleza, no tiene límites.

Una vez que el furor de la Conquista se apaciguó y a pesar de que la gloria española seguía brillante en las múltiples ediciones e imitaciones del cronista Antonio de Solís o de López de Gómara, en México, Fernando de Alva Ixtlixóchitl intenta poner las cosas en su lugar; para él Marina es sólo la intérprete y la lengua de Cortés, la mujer no tiene lugar en la historia, sólo los grandes hombres y Dios pueden ser protagonistas de las gestas históricas¹²⁶. Estamos de lleno en el ámbito de la historia salvífica y teológica. Es el bautizo el que arranca a Malintzin del poder del demonio y Dios el que crea a Marina, a través de su santo bautizo le da sus dotes de inteligencia, fidelidad y la prodigiosa capacidad de traducir con exactitud el pensamiento de Cortés y, a través de él, los secretos designios de Dios Todopoderoso sobre América. Marina perdió el Don que le acordó Bernal e incluso de Alva comete un grave “error” al casarla con Aguilar, y al “olvidarse” también de mencionar su estrecha relación con el conquistador. Lo importante era crear un modelo historiográfico salvífico en el cual la mujer, cuando se le menciona, sólo es un instrumento pasivo. Durante la Colonia seguirán vigentes esas dos tradiciones historiográficas complementarias, la heroica-épica y la teológica, ambas unidas para la construcción de un relato general moral y épico. Como la versión teológica le da poco lugar a nuestra heroína aquí la abandonaremos, ya que es la versión bernaldiana la que estaba destinada a dominar la historiografía mexicana independiente.

El siglo XIX, la novela y la historia románticas

En realidad la consagración “histórica” de La Malinche en el siglo XIX la hará –curiosamente- el norteamericano Prescott en 1843. Su *Historia de la Conquista* fue fundamental para la

¹²⁶ Fernando de Alva Ixtlixóchitl, *Obras históricas*, 2 vols., México, UNAM, 1977.

formación de un nuevo relato la historia nacional mexicana¹²⁷. Porque en el XIX la opinión culta empieza a diferenciar del conjunto de la producción literaria, una práctica, la de historiar, de sus resultados, los libros de historia. Esta nueva práctica intelectual reconoce su deuda con el pasado y sabe que no puede constituirse sin recurrir a las fuentes y a las obras anteriores; pero la manera en que éstas serán utilizadas empieza a ser diferente. Influidos por nuevos criterios de verosimilitud los historiadores empiezan a desechar una parte del conjunto de los textos históricos anteriores y otros serán recuperados e investidos de un nuevo sentido: el de ser “fuentes para la historia”. El mejor ejemplo de ello es justamente la obra de Bernal Díaz del Castillo, ese libro de esparcimiento, descendiente de los libros de caballería, perteneciente a un género literario de los siglos XVI y XVII, se convierte en “Historia” a secas, tránsito facilitado, además, por el título de la obra y es así cómo, esa verdadera historia se transforma en historia verdadera. Y esto se debe precisamente a la obra del autor bostoniano William Prescott quien afirma: “en todo he seguido a Bernal...pienso que debe considerársele como la mejor autoridad”.

Desde su aparición, la obra de Prescott se convirtió en un auténtico éxito tanto en México, en Estados Unidos, como en Europa y esto puede explicarse no sólo por sus reales cualidades literarias, sino porque llenó un vacío historiográfico ya que los viajes y publicaciones de Humboldt habían despertado la curiosidad y el interés de la intelectualidad romántica y cosmopolita sobre el pasado y el presente americano. El interés manifestado por la intelectualidad europea en el siglo XIX no era nuevo, ya la búsqueda de la naturaleza del ser americano atraviesa toda la reflexión filosófica y política del siglo XVIII, por eso Clavijero exiliado en Europa intentará reestablecer lo que consideraba como la verdad de América, podríamos decir que esa reflexión del XVIII no será olvidada por los autores románticos, y que durante el XIX una cierta americanía se pone de moda en las cortes imperiales de toda Europa.

De este lado del Atlántico, la novela hispanoamericana surge al mismo tiempo. Después de las guerras de independencia y del triunfo de las repúblicas, los intelectuales se abocarán a

¹²⁷ William H. Prescott, *Historia de la Conquista de México*, México, Porrúa, Sepan Cuantos no.159, 1976.

construir una patria, en México, esta política nacionalista tuvo como líder a Ignacio Manuel Altamirano quien convoca a sus coetáneos intelectuales a la epopeya de “crear una conciencia nacional”.

Desde principios del siglo XIX habían llegado a Hispanoamérica las modas literarias heredadas del romanticismo. En lo histórico, el romanticismo literario buscaba sus orígenes en un pueblo mítico, un alma nacional; pero en América esa búsqueda se veía frenada por la situación socialmente desastrosa en la que se hallaban sumidas las masas indígenas que les impedía servir de modelos dignos para apuntalar una literatura nacional, como fue la de tema indio o indianista, se escribieron novelas en donde se puede ver la clara influencia de Chateaubriand, de Walter Scott, o de Fenimore Cooper. A través de los ojos de Europa el siglo XIX americano “descubre” así su pasado, “regresa” a las “fuentes históricas” y escribe novelas. La obra Guatimozín, escrita en España por la cubana Gertrudis Gómez de Avellaneda en 1846 ha sido considerada como la que inaugura este género y lo hace basándose por supuesto en Bernal y Prescott, como lo harán los demás. Se publican novelas con personajes indígenas según los cánones del exotismo de moda en Europa, pero el modelo más seguido fue el de *Atala* de Chateaubriand, no es extraño entonces que ésta fuese traducida al español en Paris el año de su aparición por el famoso prófugo mexicano fray Servando Teresa de Mier y es también Chateaubriand quien introduce en la literatura la imagen de una cierta naturaleza americana, que no tenía nada que ver con la realidad.

En la búsqueda de formas propias de expresión, las novelas y poemas indianistas intentan resucitar la grandeza de los imperios precolombinos antes de su destrucción por la violencia hispánica, algunas adoptan el tópico antihispánico, que ensalza la grandeza de los jefes prehispánicos, como la primera novela histórica indianista mexicana escrita en 1870 por Eligio Ancona, *Los mártires del Anáhuac*. Aunque en general, la ambigüedad de la situación de miseria de los descendientes reales de esos imperios impidió que ese tipo de literatura prosperara y que se introdujera el tema de la apología de las nobles glorias hispanas, como en Ireneo Paz, quien escribe dos novelas indianistas, *Amor y Sacrificio* y *Doña Marina*, a quien le hace decir:

pronto nos dimos cuenta que aquellos guerreros blancos no eran animales feroces ni semidioses vengadores, sino hombres gallardos de hermosos ojos que nos miraban con dulzura y nos hablaban en un idioma cadencioso, aparecieron en estas tierras de esclavitud, hombres blancos, enviados por los ángeles del cielo¹²⁸.

De hecho, lo que esa literatura pretende no es una reconstrucción histórica de lo que fue el pasado indígena, ni mucho menos una reivindicación del indio. No puede utilizar al indio como protagonista, pues como lo afirma el propio Chateaubriand, “nosotros pintamos a la naturaleza, pero sólo la bella naturaleza, el arte no debe ocuparse de la imitación de los monstruos.” Ese ser miserable y abyecto no se prestaba a exquisitas digresiones estéticas.

Así lo expone, claramente, el único artículo consagrado a la mujer indígena aparecido en la revista *La Mujer* en 1880, “tema fecundo en lamentaciones es, por cierto, el que nos ofrece la condición social de la mujer indígena; la mitad, que no podemos llamar bella, de esa raza descendiente abyecta de aquellos que supieron causar asombro a las huestes vencedoras que mandaba el gran conquistador Hernán Cortés”¹²⁹.

Los personajes prehispánicos sólo podían ser utilizados con la condición de que tuvieran costumbres y sensibilidades perfectamente modernas y anacrónicas y que las mujeres indígenas fueran como las europeas, por eso La Malinche es de tez clara, muy bonita, elegante, instruida, de buenas costumbres y muy religiosa.

Pasión y Traición

Sabemos que la representación de las mujeres en el discurso decimonónico tanto histórico como literario fue siempre muy ambigua, racista y clasista. Las mujeres decentes, obviamente pertenecientes a la elite, lograban entrar en el discurso sólo cuando podían servir de imágenes ideales de lo que la sociedad pretendía llegar a ser. Enaltecida y adorada, trepada en el pedestal como el ángel del hogar, la virgen, la esposa fiel, la madre abnegada recibirán todos los honores

¹²⁸ *Doña Marina. Novela histórica*, México, Imprenta de Ireneo Paz, 1883, p.119.

¹²⁹ *La mujer. Semanario de la Escuela de Artes y Oficios para Mujeres*. T.1, México, julio 15 de 1880, n. 13.

de la patria. Pero terrible será la suerte de la que no logra cumplir tan alta misión y así las mujeres “perdidas”, las de la calle, las pobres, las trabajadoras o las indígenas sufrirán esa doble marginación y exclusión discursiva. Así si La Malinche puede llegar a ser personaje de novela en el siglo XIX no será nunca por su indianidad, sino por los atributos y cualidades de una naturaleza femenina vista en el siglo XIX como inmutable e inscrita en su fisiología, es decir, el amor, la fidelidad, la devoción, la sumisión. Así son biografiadas las nobles mujeres indígenas que aparecen en las *Mujeres Notables* de doña Laureana Wright de Kleinhans.

La Malinche, como lo explica la única mujer que escribe sobre ella en el siglo XIX, nunca hubiera logrado entrar a la historia por sí misma. En efecto, escribe la señora Wright de Kleinhans:

fueron sólo circunstancias casuales y extraordinarias y no el mérito propio lo que le abrió las páginas de la Historia en donde ocupó un lugar pasivo y accidental junto a los nombres de los grandes personajes. Fue la suerte la que la arrojó en el camino del conquistador y la cual, sin haber ejecutado más que los actos vulgares que el amor origina en todos los seres que se hallan poseídos de su pasión, lo que le permitió hacerse notable sin ser grande y alcanzar fama sin gloria, viniendo a reflejarse en la carrera de Hernán Cortés como un punto negro iluminado por el reflejo de aquel. Fue la loca pasión que le inspiró la que la hizo faltar a la dignidad de su estirpe, a la fidelidad de sus creencias y a sus deberes de nacionalidad, consagrándose en cuerpo y alma al destructor de su raza. Bautizada con el nombre de Marina siguió en todas sus conquistas al vencedor, velando a su puerta para cuidar de su vida y su sueño, arrastrándose a sus pies subyugada por el deslumbramiento que su hermosas figura le producía y contemplando sin cesar el exterminio de sus hermanos para lo cual no le sirve de disculpa la falta de conocimientos y cultura en su educación, pues el patriotismo, la dignidad y el honor eran, no solo conocidos, sino muy acatados entre los indios. Dice Laureana que en justo castigo a su traición y a su bajeza Cortés ni siquiera la menciona

en sus cartas, y que su desprecio fue tal, que apenas terminado el sitio de México y aunque aún la necesitaba como intérprete, la entregó a otro¹³⁰.

Doña Laureana Wright de Kleinhans (1846 -1896) insigne y culta mujer del siglo XIX, directora de la revista *Las Hijas del Anáhuac*, primera publicación semanal redactada y dirigida por mujeres y consagrada a ellas, y que escribe antes de los 20 años poemas de exaltado patriotismo, pensaba de Malinche igual que sus homólogos decimonónicos y no le perdona su traición a su patria.

En un discurso político pronunciado en 1886 Ignacio Ramírez lo expone claramente: “los hombres deben su pérdida o su salvación a las mujeres, en todas partes se reproduce el mito de Eva y de María, y en México, todos recordamos con indignación a la barragana de Cortés y jamás olvidaremos en nuestra gratitud a doña Josefa Ortiz que es la encarnación del patriotismo”¹³¹.

La Malinche será vista en el siglo XIX, como una traidora a su heroico pero vencido pueblo, engeguedada por una loca pasión: el amor que la debilitó y la llevó a traicionar. Orozco y Berra señala incluso que Malinche debía ser de Xaltipan, no sólo porque en esa región las indias eran muy bellas sino por la inmoralidad general del Istmo.¹³² Es decir, que añade a su larga lista de defectos el de la poca moral, a pesar de que en las novelas de Ireneo Paz la “redime” su ferviente catolicismo de neófito.

A pesar de que las *Hijas del Anáhuac*, pretenden “mejorar en cuanto nos sea posible la condición actual de la mujer, dedicándole nuestro acendrado amor patrio, y nuestro ardiente entusiasmo por la educación completa de la mujer”¹³³ y de que escriben contra la apatía, la ignorancia, el atraso de su condición de mujeres, las autoras no publican ni traducen un sólo

¹³⁰ *Biografías de Mujeres notables mexicanas de la época prehispánica, la colonia y el siglo XIX*, Secretaría de Instrucción pública-Bellas Artes, México, 1910.

¹³¹ *Discursos y artículos*, México, 1917.

¹³² Manuel Orozco y Berra, *Historia antigua y de la conquista de México*, Bib. Porrúa, no. 20, T.IV, México, 1960. p.99.

¹³³ Lucrecia Infante Vargas, “Igualdad intelectual y género en *Violetas del Anáhuac*. Periódico Literario Redactado por Señoras, 1887-1889”, pp. 129-156, en *Cuatro estudios de género en el México urbano del siglo XIX*, Gabriela Cano Georgette J. Valenzuela eds., PUEG-UNAM-Porrúa, 2001.

artículo sobre la mujer indígena. La revista cuenta con una sección muy importante de biografías donde se reseña la vida de mujeres mexicanas notables por su ilustración, por sus logros científicos o artísticos, por sus talentos o por sus cualidades morales. Mujeres que representaban el nuevo ideal de mujer que la revista consideraba importante difundir, es decir, el de esposa instruida, cristiana y patriota. Entre estas mujeres reseñadas, no aparece La Malinche.

Permítaseme concluir este artículo describiendo aquí la hermosa litografía de la portada de ese primer Semanario escrito por mujeres y dedicado principalmente al Bello Sexo ya que ilustra claramente quiénes eran y qué pretendían ser estas *Hijas o Violetas del Anahuac* y lo que le proponen a su siglo,

Un ángel con una corona de laurel en cada mano custodia el antiguo valle de Anáhuac. Sus volcanes sirven de telón de fondo a una iglesia colonial, a una hacienda y a un tendido eléctrico... Un calendario azteca, una pila de libros, un caballete de pintura al lado de un arpa y un globo terráqueo, una máscara de teatro griego, un papiro, una máquina de coser, la pluma y el tintero, todo flanqueado por una bella mujer blanca que vela el sueño de un niño mientras realiza su labor de costura y por otra, igualmente blanca, que lee un libro a un par de niños, a su lado una niña que lee sola su libro.¹³⁴

Como se puede apreciar ese retrato idílico no tenía nada que ver con la triste realidad, con la “horrible situación de aquellos que hacía 300 años eran admirados por su ilustración y por la severa moralidad de sus instituciones”, como escribió en 1880 Francisco Allen y Alvarez en su artículo *La mujer indígena*. Porque la situación de ellas era mucho peor que la de ellos, no sólo porque “carecían por completo de toda idea moral y vivían entregadas a la embriaguez”, o porque “la pulcritud y la honestidad les fueran completamente desconocidas”; el verdadero problema radicaba en la falta total de educación materna que las hacía crecer en el abandono y la ociosidad. Así, “una vez llegada la juventud y con ella el desarrollo de las pasiones, se aventaban al abismo de una prostitución tanto más desastrosa cuanto que no había quien contuviera su impetuosidad, teniendo los padres el mismo vicio en tan alto grado, que no

¹³⁴ Op.cit., p. 132-133.

respetaban ni siquiera los vínculos de la sangre”. De no ser porque alguna familia decente las contratara, “no llegarían jamás a comprender los atractivos de la vida social, observándose en muchos casos un odio y desprecio injustificables a las personas que de algún modo las favorecen”.

Este grave problema denunciado también en otros ámbitos sociales tenía afortunadamente solución y este periódico se une al coro que veía en la instrucción obligatoria la panacea para sacar a la “raza indígena” de esa abyección en la que estaba sumida. Sin dejar de subrayar el importantísimo, más bien vital, papel que las mujeres debían jugar en esa misión civilizadora, “una madre inteligente cambiaría completamente las ambiciones de los hijos que ahora son degradantes y que entonces serían nobles y elevadas... Si la sociedad contara en su seno con madres dignas de este nombre... con laboriosidad y empeño levantarán el nombre de su patria a la altura de las naciones ilustradas, demostrando que son verdaderos hijos de aquella raza, digna por sus antecedentes del primer lugar en nuestra sociedad”¹³⁵.

Recordemos por último que la tan deseada instrucción femenina tenía también sus bemoles, las ideas de igualdad preconizadas en ciertos sectores intelectuales no debían distraerlas de su verdadera misión, ni desviarlas hacia los placeres equívocos de la política, “torbellino que todo lo absorbe y despedaza”. Las mujeres podían “perfectamente y sin separarse de sus delicados atributos, marchar por la senda del saber al lado del hombre. Pueden adornar con lauros su frente, engolfándose en las dulces meditaciones de la ciencia... pueden y deben tener la instrucción más sólida para así hacer de sus hijos ciudadanos útiles a su patria, lo que no lograrán entregándose a los azares de la política y de la diplomacia y abandonando las atenciones de la familia por buscar una credencial que le permita dirigir los asuntos del estado, con menoscabo de los del hogar doméstico”¹³⁶.

¹³⁵ *La Mujer Semanario...*, op.cit.

¹³⁶ “La ciencia y la mujer”, en *La Mujer. Semanario...*, op.cit., num.17.

El relato del primer encuentro Motecuhzoma-Cortés, verdad teológica y verdad histórica¹³⁷.

GUY ROZAT DUPEYRON

INAH-Veracruz¹³⁸

En la actualidad, el encuentro de Motecuhzoma con Cortés es considerado por muchos mexicanos como un simple suceso marginal, como algo probablemente inevitable, que tenía que ocurrir y sobre todo, como algo rancio y que ocurrió hace muchísimos siglos. Y si de casualidad se lo considera un instante, se lo visualiza más o menos como un encuentro entre dos jefes de banda, el de los predadores aztecas encontrándose con el jefe de los futuros predadores, los colonizadores hispanos.

En la medida en que la identidad nacional mexicana sigue apoyándose sobre una doliente identidad mestiza, producto de la fusión de dos “razas”, indígena e hispana, y a pesar de los buenos deseos actuales sobre la búsqueda de un futuro México multicultural, ese momento fundador del primer encuentro entre representantes máximos de las dos “razas” no ha sido objeto de una reflexión y de un tratamiento mínimo. Esa ausencia de una reflexión historiográfica sistemática sobre los relatos de ese encuentro no es el producto de algún olvido, como tampoco lo es la ausencia de una “historia de los indios”, hoyo negro de la identidad nacional que algunos historiadores acaban de descubrir, sino de una decisión cultural global de las élites decimonónicas intentando construir los primeros relatos de Historia Nacional que se manifiesta hoy aún, por ejemplo, en la manera en cómo se leen y manipulan esos primeros textos del encuentro. Intentaremos esbozar en este ensayo algunas de las estrategias con las cuales la historiografía nacional “utiliza” esos relatos.

¹³⁷ Tanto en los textos del siglo XVI como en los estudios contemporáneos el nombre del Tlatoani mexica ha sido escrito de diferentes maneras, en esta ponencia hemos unificado la grafía en Motecuhzoma porque hoy es una de las más comunes y según algunos especialistas reflejaría la manera más correcta de escribir ese nombre.

¹³⁸ Una primera versión de este trabajo se presentó en el seminario “América bajo los Austrias y su inserción mundial: Economía. Cultura y Sociedad” coordinado por el Dr. Héctor Noejovich, en el 50 C. I. A. en Santiago de Chile, Chile, 2000.

El esbozo de una “doble tradición”

Después de una larga revisión historiográfica podemos en un primer análisis diferenciar dos grandes familias de relatos sobre ese encuentro; la que se origina en el relato contenido en la segunda *Carta* de Cortés¹³⁹ y la que se origina en el libro XII de la obra de Fray Bernardino de Sahagún¹⁴⁰.

Como el relato de Cortés fue históricamente primero y tuvo una gran difusión por sus tempranas ediciones es evidente que los lectores del siglo XVI conocieron la versión de ese evento, “salida de la pluma de Cortés”, y podemos ver hoy cómo ese relato estructurará muchos relatos posteriores sobre ese encuentro en las futuras “historias de la conquista” de los siglos XVII y XVIII, así como en otros relatos particulares y que es imposible pensar que el sabio franciscano no haya conocido ese texto.

Pero el que Fray Bernardino haya conocido el texto de Cortés, así como la utilización de ese relato que hicieron autores posteriores que también probablemente consultó, no impidió que a su vez quisiese presentar en su obra magna, en el libro XII, un nuevo relato de ese encuentro obedeciendo este a la lógica general de su propio relato de “Las cosas de la Nueva España”.

Si bien hemos dicho que tenemos dos familias de relatos, esto no quiere decir que la economía global de ambos relatos originarios sea contradictoria. Si bien las formas de relato en como se organizó el encuentro cambian, porque pertenecen a diferentes géneros literarios, esperamos mostrar cómo, más que oponerse, estos dos textos se complementan. Y si actualmente de manera retórica se pretende a veces marcar oposiciones entre ellos, es solo por un pésimo análisis historiográfico contemporáneo, que ha querido ver en esos dos textos dos versiones diferentes representando intereses radicalmente opuestos. Así el relato de Cortés representaría una economía simbólica hispana directamente ligada al nuevo poder colonial en gestación y por lo tanto estará marcado definitivamente con el sello de la mentira, mientras que el relato del buen franciscano, reconocido “defensor del indio” como todos los de su

¹³⁹ Hernán Cortés, *Cartas de Relación*, Primeras Ediciones: Sevilla 1522,1523... Ed. Porrúa, México, 1960.

¹⁴⁰ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed, Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, Conaculta, México, 2000.

orden, escribe una obra cuyo conjunto representaría al contrario “una defensa de los indígenas” y de paso se cubre con la capa immaculada de la verdad histórica y científica¹⁴¹.

I- El encuentro Motecuhzoma-Cortés, según Hernán Cortés.

Es evidente que uno de los testigos privilegiados de ese encuentro debería ser Cortés mismo, que ha dejado en la segunda de sus *Cartas de Relación* un largo relato de su marcha triunfal sobre Tenochtitlan la capital azteca y de su encuentro con Motecuhzoma el tlatoani mexicana. Pero historiográficamente hablando es interesante constatar que al testimonio del Capitán, expresado en sus *Cartas de Relaciones*, en las últimas décadas se ha preferido al testimonio de Bernal, el soldado raso, el cual desde la primera mitad del siglo XIX ha sido reconocido por la historiografía nacional mexicana como el testigo ejemplar, el “historiador” de la Conquista. Cortés, al contrario, ha sido descalificado bajo la sospecha de parcialidad, en tanto que el jefe de la invasión, su testimonio sería interesado. Y si la historia la escriben los vencedores, como se repite de manera simplona desde hace algunas décadas, cuántas razones hay para desconfiar del relato del jefe del ejército invasor, aunque podemos ver que en el caso que nos ocupa -el encuentro de los dos jefes- el relato del soldado raso recoge muchos de los elementos del relato de su capitán, ya sea porque el capitán diga la “verdad” sobre lo que ocurrió, o porque comparta el contenido del mensaje explicitado en él y no haya visto la necesidad de proponer otro, sin olvidar como se podrá ver en uno de los ensayos siguientes, la influencia de Gómara para la estructuración de la obra de Bernal.

Para que el lector de este ensayo se de cuenta del trabajo historiográfico elaborado sobre esos textos y no tenga que recurrir a la búsqueda bibliográfica escogimos integrar aquí los dos relatos fundamentales sobre ese encuentro.

¹⁴¹ Esa maniquea interpretación contemporánea no da cuenta de la construcción en el siglo XVI de la figura ejemplar de Cortés en los textos de los primeros franciscanos que lo asimilan simbólicamente a los reyes renovadores del Antiguo Testamento como David o Jonás.

El relato de Cortés:¹⁴²

“Pasado esta puente, nos salió a recibir aquel señor Mutezuma con hasta doscientos señores, todos descalzos y vestidos de otra librea o manera de ropa, asimismo bien rica a su uso y más que la de los otros; y venían en dos procesiones muy arrimados a las paredes de la calle, que es muy ancha y muy hermosa y derecha, que de un cabo se parece el otro y tiene dos tercios de legua, y de la una parte y de la otra muy buenas y grandes casas, así de aposentamientos como de mezquitas y el dicho Mutezuma venia por en medio de la calle con dos señores, el uno a la mano derecha y el otro a la mano izquierda, de los cuales, el uno era aquel señor grande que dije que me había salido a hablar en las andas y el otro era su hermano del dicho Mutezuma, señor de aquella ciudad de Iztapalapa, de donde yo aquel día había partido, todos tres vestidos de una manera, excepto el Mutezuma que iba calzado y los dos otros señores descalzos; cada uno lo llevaba de su brazo y como nos juntamos, yo me apeé y le fui a abrazar solo; y aquellos dos señores que con él iban, me detuvieron con los manos para que no lo tocara; ellos y él hicieron asimismo ceremonia de besar la tierra; y hecha, mando aquel su hermano que venía con él que se quedase conmigo y me llevase por el brazo y él con el otro se iba delante de mi poquito trecho. Y después de me haber él hablado, vinieron asimismo a hablarme todos los otros señores que iban en las dos procesiones, en orden uno en pos de otro, y luego se tornaban a su procesión, y al tiempo que yo llegué a hablar al dicho Mutezuma, quíteme un collar que llevaba de margaritas y diamantes de vidrio, y se lo eché al cuello y después de haber andando la calle adelante, vino un servidor suyo con dos collares de camarones, envueltos en un paño, que eran hechos de huesos de caracoles colorados, que ellos tienen en mucho y de cada collar colgaban ocho camarones de oro de mucha perfección, tan largos casi como un gemo y como se los trajeron se volvió a mi y me los echó al cuello y torno a seguir por la calle en la forma ya dicha hasta llegar a una muy grande y hermosa casa, que él tenía para nos aposentar, bien aderezada. Y allí me tomo de la mano y me llevó a una gran sala que estaba frontera

¹⁴² Transcribimos el relato que contiene la *Segunda carta de Relación* contando la entrada de los españoles por la calzada de Iztapalapa que conduce a la capital mexicana en donde se desarrolló el encuentro de los dos séquitos. Cortés, *Cartas de Relación*, Ed. Porrúa, p. 51.

del patio por donde entramos. Y allí me hizo sentar en un estrado muy rico que para él lo tenía mandado hacer y me dijo que lo esperase allí, y él se fue.”

Regresa al poco rato el Tlatoani con muchos regalos, mantas preciosas y joyas “hasta 5 o 6000 piezas de ropa de algodón, muy ricas y de diversas maneras tejidas y labradas”, y habla así Motecuhzoma, según el relato de Cortés:

“ Muchos días ha que por nuestras escrituras tenemos de nuestros antepasados noticia que yo ni todos los que en esta tierra habitamos no somos naturales de ella, sino extranjeros y venidos a ella de partes muy extrañas y tenemos asimismo que a estas partes trajo nuestra generación un señor, cuyos vasallos todos eran, el cual se volvió a su naturaleza y después torno a venir dende mucho tiempo y tanto, que ya estaban casados los que habían quedado con las mujeres naturales de la tierra y tenían mucha generación y hechos pueblos donde vivían e queriéndolos llevar consigo no quisieron ir, ni menos recibirle por señor y así se volvió, y siempre hemos tenido que los que de él descendiesen habían de venir a sojuzgar esta tierra y a nosotros como a sus vasallos, y según de la parte que vos decís que venís que es a do sale el sol y las cosas que decís de ese gran señor o rey que acá os envió, creemos y tenemos por cierto, el sea nuestro señor o rey que acá os envió, en especial que nos decís que él ha muchos días que tenía noticias de nosotros, y por tanto, vos sed cierto que os obedeceremos y tendremos como señor en lugar de ese gran señor que vos decís y que en ello no habrá falta ni engaño alguno y bien podéis en toda la tierra, digo que en la que yo en mi señorío poseo, mandar a vuestra voluntad porque será obedecido y hecho, todo lo que nosotros tenemos es para lo que vos dello quisiéredes disponer. Y pues estáis en vuestra naturaleza, y en vuestra casa, holgad y descansad del trabajo del camino y guerras que habéis tenido; que muy bien sé todo lo que se vos ha ofrecido de Puntunchan acá, y bien sé que los de Cempoala y de Tlascaltecal os han dicho muchos males de mi; no creáis más de lo que por vuestros ojos verdes, en especial de aquellos que son mis enemigos, y algunos de ellos eran mis vasallos y se me hán rebelado con vuestra venida y por favorecerse con vos lo dicen; los cuales sé que también os han dicho que yo tenía las casas con las paredes de

oro y que las esteras de mis estrados y otras cosas de mi servicio eran asimismo de oro, y que yo era y me hacía dios y otras muchas cosas. Las casas ya las veís que son de piedra y cal y tierra y entonces alzo las vestiduras y me mostró el cuerpo, diciendo a mi “veis me aquí que soy de carne y hueso como vos y como cada uno y que soy mortal y palpable.” Asiéndose él con sus manos de los brazos y del cuerpo: “Ved como os han mentido; verdad es que yo tengo algunas cosas de oro que me han quedado de mis abuelos; todo lo que yo tuviere tenéis cada vez que lo quisiéredes. Yo me voy a otras casas, donde vivo; aquí seréis proveído de todas las cosas necesarias par vos y vuestra gente. Y no recibáis pena alguna, pues estáis en vuestra casa y naturaleza.” Yo le respondí a todo lo que me dijo, satisfaciendo a aquello que me pareció que convenía, en especial en hacerle creer que vuestra majestad era a quien esperaban y con eso se despidió; y ido, fuimos muy bien proveído de muchas gallinas y pan y frutas y otras cosas necesarias, especialmente para el servicio del aposento...”

II. El relato del encuentro según Fray Bernardino de Sahagún¹⁴³

Capítulo XVI. *De como Motecuhzoma salió de paz a recibir a los españoles a donde llaman Xoluco, que es la acequia que está cabe las casas de Alvarado o un poco más acá que llaman ellos Huitzillan.*

“En llegando los españoles a aquel río que está cabe las casas de Alvarado, que se llama Xoluco, luego Motecuhzoma se aparejó para irlos a recibir con muchos señores y principales y nobles, para recibir de paz y honra a don Hernando Cortés y a los otros capitanes. Tomaron muchas flores hermosas y olorosas, hechas en sartaes y guirnaldas y compuestas para las manos, y pusieronlas em platos muy pintados y muy grandes, hechos de calabaza. Y también llevaron collares de oro y piedras. Llegando Motecuhzoma a los españoles al lugar que llaman Huitzillan que es cabe el hospital de la Concepción,

¹⁴³La obra de Fray Bernardino de Sahagún intitulada Historia General de las cosas de Nueva España se conoce a través de la edición del Códice Florentino, obra original compuesta por dos relatos puestos en dos columnas correspondientes escrita una en castellano y la otra en náhuatl. El libro XII de esa obra se intitula De la conquista de la Nueva España, que es la ciudad de México. El texto presentado aquí es la versión en castellano, en la versión “Sepan cuántos...” de Porrúa, p. 735.

luego así mismo Motecuhzoma puso un collar de oro y piedras al capitán don Hernando Cortés y dio flores y guirnaldas a todos los demás capitanes, habiendo dado el mismo Motecuhzoma este presente como ellos lo usaban hacer.

Luego don Hernando Cortés preguntó al mismo Motecuhzoma y Motecuhzoma respondió: “Yo soy Motecuhzoma”. Y entonces humillóse delante del capitán, haciéndole gran reverencia, y enhiestóse luego de cara a cara el capitán cerca dél, y comenzóle a hablar desta manera: “¡Oh señor nuestro! Seaís muy bien venido. Habéis llegado a vuestra tierra, a vuestro pueblo y a vuestra casa, México. Habéis venido a sentaros en vuestro trono y vuestra silla, el cual yo en vuestro nombre he poseído algunos días. Otros señores ya son muertos, le tuvieron ante que yo. El uno que se llamaba Izcoatl; y el otro, Motecuhzoma el Viejo; el otro, Axayácatl; y el otro Tizócic, el otro, Ahuitzuti. Yo el postrero de todos, he venido a tener cargo y regir este vuestro pueblo de México. Todos hemos traído a cuestras a vuestra república y a vuestros vasallos. Los defuntos ya no pueden ver ni saber lo que pasa agora. Pugliera a aquel por quien vivimos que alguno dellos fuera vivo y en su presencia aconteciera lo que acontece en la mía. Ellos están absentes.

Nuestro señor, ni estoy dormido ni soñando. Con mis ojos veo vuestra cara y vuestra persona. Días ha que yo esperaba esto; días ha que mi corazón estaba mirando a aquellas partes donde habéis venido. Habéis salido de entre las nubes y dentro las nieblas, lugar a todos escondido. Esto es por cierto lo que nos dexaron dicho los reyes que pasaron, que habíades de volver a reinar en esos reinos y que habíades de asentaros en vuestro trono y a vuestra silla. Agora veo que es verdad lo que nos dexaron dicho. Seaís muy bien venido. Trabaxos habréis pasado viniendo tan largos caminos. Descansad: agora aquí está vuestra casa y vuestros palacios. Tomadlos y descansad en ellos con todos vuestros capitanes y compañeros que han venido con vos.”

Acabó de decir Motecuhzoma su plática, y Marina declaróla a don Hernando Cortés. Como don Hernando Cortés hubo entendido lo que había dicho Motecuhzoma dixo a Marina. “ Decidle a Motecuhzoma que se consuele y huelque, y no haya temor, que yo le quiero mucho y todos los que conmigo vienen. De nadie recibirá daño. Hemos recibido

gran contento en verle y conocerle, lo cual hemos deseado muchos días ha. Ya se ha cumplido nuestro deseo. Hemos venido a su casa, México. Despacio nos hablaremos.

Luego don Hernando Cortés tomó por la mano a Motecuhzoma, y se fueron ambos juntos a la par para las casas reales. Los señores que se hallaron presentes con Motecuhzoma fueron los siguientes: el señor de Tetzcuco...etc.”¹⁴⁴

El capítulo XVI se termina sobre una larga enumeración del séquito del Tlatoani mexicana, que no viene al caso reproducir aquí. Pero para que el relato de fray Bernardino sea simétrico al de Cortés debemos añadir algunos elementos contenidos en el capítulo siguiente de esa obra.

Capítulo XVII. *De cómo los españoles con Motecuhzoma llegaron a las casas reales y de lo que allí pasó.*

“Desde que los españoles llegaron a las casas reales con Motecuhzoma luego le detuvieron consigo. Nunca más lo dexaron apartar de sí. Y también detuvieron consigo a Itzcuahtzin, gobernador de Tlatilulco. A estos dos detuvieron consigo, y a los demás los dexaron a ir. Y luego soltaron todos los tiros de pólvora que traían, y con el ruido y humo de los tiros todos los indios que allí estaban se pararon como aturdidos, y andaban como borrachos. Comenzaron a irse por diversas partes muy espantados. Y así los presentes como los absentes cobraron un espanto mortal.

Dormieron aquella noche; y otro día, luego muy de mañana, comenzóse a pregonar de parte del capitán y de parte de Motecuhzoma que se truxesen todas las cosas necesarias para los españoles y para los caballos. Y Motecuhzoma ponía mucha diligencia en que truxesen todas las cosas necesarias. Y los piles y achcauhtles y otros oficiales a quien concernía a esta provisión, no querían obedecer a Motecuhzoma ni llegarse dél; pero con todo esto proveían de todo lo necesario....”

¹⁴⁴ Op.cit., p. 1190.

III- Relatos nacionales vigentes.

Si estos son los relatos de base de dicho encuentro sería ahora interesante analizar lo que los historiadores mexicanos actuales hacen con estos textos, cómo lo utilizan, los manipulan, dándoles nuevos sentidos para construir las interpretaciones contemporáneas de ese encuentro.

A) El encuentro en la *Historia general de México*, de El Colegio de México.

Si el relato general elaborado en la década de los 70 por los investigadores de El Colegio se constituyó en la referencia de base, “la *Vulgata*”, sobre los 5 siglos de historia nacional, en lo que respecta al momento de la conquista de la capital azteca, se ve muy bien como Alejandra Moreno Toscano se rehúsa a esbozar un mínimo relato de ese encuentro.

Hoy está claro que esa ausencia se debe a la presencia en el saber histórico compartido de la cultura nacional de esa época, como ya lo he afirmado varias veces, de otro relato que determina la interpretación dominante y que paralizó por años cualquier intento de concebir otra interpretación de esos primeros momentos del encuentro americano.

Por eso el relato del encuentro Motecuhzoma-Cortés en su versión tiene que ser ejecutado en escasas líneas y se encuentra redactado en un estilo sintético:

“Cortés continúa su camino rumbo a México. Es recibido por Motecuhzoma a las puertas de la ciudad: Motecuhzoma le entrega simbólicamente la ciudad y lo aloja con toda su gente en sus palacios¹⁴⁵. Lo colma de regalos. Hace que le muestren los libros de tributos y los mapas de la tierra.

“Mientras eso sucede, el resguardo que Cortés había dejado en Veracruz envía un mensajero a avisarle de la llegada de una expedición capitaneada por Pánfilo de Narváez...”¹⁴⁶

Lo primero que se nota en ese relato es la aparente decisión historiográfica de hacer desaparecer a Motecuhzoma, pues sólo se mencionará en adelante dos veces más, Cortés

¹⁴⁵ Aquí no se entrega, según el autor, ningún poder estamos en el juego tradicional diplomático, como cuando un extranjero prestigioso visita cualquier metrópolis, “ se le entrega las llaves de la ciudad”, no se trata de una verdadera posesión, sino simbólicamente de marcar una amistad o una cercanía entre dos pueblos. La introducción de la palabra “simbólicamente” muestra como Alejandra Moreno no está del todo de acuerdo con la interpretación proveniente de la interpretación de los textos de Sahagún, que impondrá León Portilla.

¹⁴⁶ Alejandra Moreno Toscano, “El Siglo de la conquista”, en *Historia General de México*, tomo 2, El Colegio de México, 1976. p.4

volviéndose la figura simbólica ordenadora del relato. Se nos asegura que el puente lingüístico Malinche-Aguilar funciona perfectamente. Pero el genio de Cortés está al acecho “algo percibe, por medio de las traducciones sucesivas, de la existencia de fuertes rivalidades entre los pueblos indígenas. Aprende luego como aprovecharlas.” Y nos propone un retrato de Cortés como el conquistador perfecto, que llega “naturalmente” casi sin esfuerzos ni errores, a la meta que parece se había fijado de antemano, instalarse en la cúspide del poder en la capital Mexica. Pero en el tiempo en que Cortés abandona la ciudad para enfrentarse a Narváez, enviado por Velásquez, Alvarado asustado o codicioso acomete la matanza del Templo Mayor. Cortés logra internarse en la capital y tiene que enfrentarse al levantamiento de los mexicas.

Levantada la capital azteca, los españoles vencidos huyen, pero entonces y providencialmente, México-Tenochtitlán es invadida por la peste.¹⁴⁷

Cortés con sus aliados indígenas, pronto logra estrechar el cerco a la ciudad que tiene que ser destruida piedra por piedra.

Finalmente, lo que es importante para nosotros en este relato de la Conquista de México ejecutado en 25 páginas, es que la autora no se atrevió a tratar el encuentro general entre españoles y americanos y menos ese momento clave del encuentro Motecuhzoma-Cortés.

B) El encuentro Motecuhzoma -Cortés en la mitohistoria leonportillista.

Para entender la importancia que ha adquirido *La Visión de los Vencidos*, podría parecer necesario que consideremos otras partes o incluso la totalidad de la obra de ML P, pero si en este ensayo nos dedicaremos solamente a dicho libro, *La Visión de los Vencidos*, es porque nos parece emblemático de su obra.

Si creemos poder analizar de manera autónoma dicha obra, del conjunto de su obra, es que no solamente es la que ha tenido más éxito y muchas traducciones extranjeras, adquiriendo así

¹⁴⁷ Evidentemente se recoge sin el más mínimo comentario, la famosa fuente del contagio de la viruela, propagada por “un negro de la expedición de Narvaez”, como si esa enfermedad que atacaba también de manera recurrente a los europeos, pudiera ser localizada en un solo y único vector en ese ejército que se acerca para someter a Cortés.

Ibídem p.10 “Así mientras Cortés se repone en Tlaxcala, los de Tenochtitlan son diezmados por la peste. Mueren miles y entre ellos, Cuitlahuac, el emperador que sustituyó a Motecuhzoma. Cuando comienza a desaparecer la epidemia llega la noticia de que los españoles vuelven sobre la ciudad.”

una vida propia, sino porque nos parece que la mayoría de sus obras posteriores pueden ser consideradas como meros intentos de apuntalar el proyecto general inicial contenido en ese primer “libro”. Incluso podemos preguntarnos si ese extraordinario éxito, su capacidad de fundar sobre un conjunto de confusiones pseudohistoriográficas evidentes todo un saber enciclopédico no ha sobrepasado las esperanzas del autor cuando inicialmente agrupaba esos textos para una modesta antología universitaria.

El relato del encuentro que se incluye en el *capítulo VIII de La Visión de los Vencidos* es el contenido en el libro XII de Sahagún. Pero MLP no utiliza el relato en castellano que proporcionó su mentor M.A. Garibay o que nos proponen hoy casi al idéntico Josefina Quintanar o Alfredo López Austin. MLP nos presenta aquí una traducción al castellano del texto náhuatl de ese mismo *Códice Florentino* que dejó su maestro M.A. Garibay. El trabajo de edición de MLP se limita aparentemente a añadir dos subtítulos para subrayar, según él, los momentos importantes del relato de ese encuentro.

MLP también abre ese capítulo VIII con una introducción a la cual dedicaremos algunas sumarias reflexiones, porque su presencia, como toda introducción, está destinada a orientar la lectura del texto y finalmente a darle un cierto sentido. Observamos que se reafirma la ficción retórica que ya hemos anotado, que consiste en hacer pasar al texto náhuatl contenido en la obra de Sahagún, por “El” texto de sus informantes, supuestos testigos acreditados de la conquista y por lo tanto simplificando al extremo los problemas de transmisión cultural, por un texto que refleja la pura y genuina visión indígena de la Conquista que estaría allí contenida. Si bien transcribe en ese capítulo varios capítulos enteros del Libro XII de la obra de Sahagún, escribe “los textos de los informantes de Sahagún (Códice Florentino) que a continuación se transcribe”; borrando así la posible intervención del franciscano, puede proclamar la verdad indígena del relato. Claro que MLP se cuida porque sabe que está mintiendo al lector ingenuo, por lo menos por omisión, es por eso que pone entre paréntesis (Códice Florentino), cuya mención tiene un doble papel. Para ese mismo lector ingenuo, código es más o menos igual a indígena, y por lo tanto, la mención reforzará el efecto buscado de afirmar la indigenidad de lo que cuenta la obra de Sahagún, mintiendo también al lector culto pero cerrándole el ojo, si este sabe muy bien que el Códice Florentino es el texto fundamental de Sahagún del cual su maestro

M.A. Garibay sacó la edición de base de *“Historia General de las Cosas de la Nueva España” escrito por Fray Bernardino de Sahagún, franciscano.* Pero el propio Garibay había explicado muy bien su sentir en su proemio general a la edición de Sahagún sobre quien habla en este libro.

“Como padre, como guía, como crítico de la obra de los indios, puede decir a boca llena que es su libro y son sus escrituras..... La que damos aquí una vez más a la luz pública es neta y exactamente de la mano de Sahagún. Suya por todos los ámbitos”¹⁴⁸

En ningún momento MLP aclara las relaciones entre texto náhuatl y texto castellano del Códice Florentino, ni las polémicas eruditas que han suscitado, porque estas trampitas historiográficas son necesarias ya que permiten a MLP escribir sin sonrojarse: “frente a frente, Motecuhzoma y Cortés, sostuvieron un dialogo que nos conservan puntualmente los informantes de Sahagún.”¹⁴⁹

Es evidente que aquí tampoco tendremos una reflexión historiográfica mínima sobre la naturaleza y el contenido de ese relato, se toma al primer nivel, de manera acrítica, como el relato de testigos fidedignos. Por lo tanto vemos lo que nos cuentan esos famosos testigos indígenas.

Traducción del relato náhuatl del encuentro: *Códice Florentino*.

“Así las cosas, llegaron hasta Xoloco. Allí llegan a su término, allí está la meta.

En este tiempo se adereza Motecuhzoma para ir a darles el encuentro. También los demás grandes príncipes, los nobles, sus magnates, sus caballeros. Ya van todos a dar el encuentro a los que llegan. En grandes bateas han colocado flores de las finas: la flor del escudo, la del corazón; en medio se yergue la flor de buen aroma, y la amarilla fragante, la valiosa. Son guirnaldas, con travesaños para el pecho. También van portando collares de

¹⁴⁸ Sahagún, Bernardino de, *“Historia General de las Cosas de Nueva España...”* Porrúa, Sepan Cuantos n° 300, 4 eds., 1979. D.F., p.10.

¹⁴⁹ Subrayado nuestro

oro, collares de cuentas colgantes gruesas, collares de tejido de petatillo. Pues allí en Huitzillan les sale al encuentro Motecuhzoma. Luego hace dones al capitán, al que rige a la gente y a los que vienen a guerrear. Los regala con dones, les pone flores en el cuello, los da collares de flores y sartaes de flores para cruzarse el pecho, les pone en la cabeza guirnalda de flores.

Pone en seguida delante los collares de oro, todo genero de dones, de obsequios de bienvenida.

Cuando él hubo terminado de dar collares a cada uno, dijo Cortés a Motecuhzoma :
¿Acaso eres tú? ¿Es que ya tú eres? ¿Es verdad que eres tú Motecuhzoma?

Le dijo Motecuhzoma –Sí soy yo.

Inmediatamente se pone de pié, se parra para recibirlo, se acerca a él y se inclina, cuanto puede dobla la cabeza, así lo arenga, le dijo:

–“Señor nuestro: te has fatigado, te has dado cansancio: ya en la tierra tú has llegado. Has arribado a tu ciudad: México. Aquí has venido a sentarte en tu solio, en tu trono. Oh, por tiempo breve te lo reservaron, te lo conservaron, los que ya se fueron, tus substitutos.

Los señores reyes, Itzcoatzin, Motecuhmotzin el viejo, Axayacac, Tizoc, Ahuízotl. Oh, que breve tiempo tan sólo guardaron para ti dominaron la ciudad de México. Bajo su espalda, bajo su abrigo estaba metido el pueblo bajo.

¿Han de ver ellos y sabrán acaso de los que dejaron, de sus pósteros?

¿Ojalá uno d ellos estuviera viendo, viera con asombro lo que yo ahora veo venir en mí!

Lo que yo veo ahora: yo el residuo, el superviviente de nuestros señores. No, No es que yo sueño, no me levanto del sueño adormilado: no lo veo en sueños, no estoy soñando...

¡Es que ya te he visto, es que ya he puesto mis ojos en tu rostro!...

Ha cinco, ha diez días yo estaba angustiado: tenia fija la mirada en la Region del Misterio.

Y tu has venido entre nubes, entre nieblas.

Como que esto era lo que nos habían dejado dicho los reyes, los que rigieron, los que gobernaron tu ciudad:

Que habría de instalarse en tu asiento, en tu sitial, que habrías de venir acá...

Pues ahora, se ha realizado: ya tú llegaste, con gran fatiga, con afán viniste.

Llega ala tierra: ven y descansa, toma posesión de tus casas reales, da refrigerio a tu cuerpo.

¡Llegad a vuestra tierra, señores nuestros!

Cuando hubo terminado la arenga de Motecuhzoma: la oyó el Marqués, se la tradujo Malintzin, se la dio a entender .

Y cuando hubo percibido el sentido del discurso de Motecuhzoma, luego le dio respuesta por boca de Malintzin. Le dijo en lengua extraña; le dijo en lengua salvaje:

Tenga confianza Motecuhzoma, que nada team. Nosotros mucho lo amamos. Bien satisfecho está hoy nuestro corazón. Le vemos la cara, lo oímos. Hace mucho tiempo que deseábamos verlo.

Y dijo esto más:

Ya vimos, ya llegamos a su casa en México; de este modo, pues ya podrá oír nuestras palabras, con toda calma.

Luego lo cogieron de la mano, con lo que lo fueron acompañando. Le dan palmadas al dorso, con que manifiestan su cariño.

En cuanto a los españoles, lo ven, ven cosa por cosa. Apean del caballo, suben de nuevo, bajan otra vez, al ir viendo aquello.

Y éstos son todos los magnates que se hallaron a su lado:....

¡cuando fue preso Motecuhzoma, no más se escondieron, se ocultaron, lo dejaron en abandono con toda perfidia!...

Y cuando hubieron llegado y entrado a la casa real, luego lo detuvieron en guardia, lo mantuvieron en vigilancia. No fue exclusivo de él, también a Itzcuahtzin juntamente. En cuanto a los demás, salieron fuera.

Y así las cosas, luego se disparó un cañón: como que se confundió todo. Se corría sin rumbo, se dispersaba la gente sin ton ni son, se desbandaban, como si los persiguieran de prisa. Todo esto era como si todos hubieran comido hongos estupefacientes, como si hubieran visto algo espantoso. Dominaban en todos el terror, como si todo el mundo estuviera descorazonado. Y cuando anochecía, era grande el espanto, el pavor se tendía sobre todos, el miedo dominaba a todos, se les iba el sueño, por el temor.

Cuando hubo amanecido, luego se dio pregón de todo lo que se necesitaba para ellos: tortillas blancas, gallinas de la tierra fritas, huevos de gallina, agua limpia, leña rajada, carbón. Cazoletas anchas, tersas y pulidas, jarritos, cantaros, tacitas, y en suma todo artefacto de cerámica. Esto era lo que había mandado Motecuhzoma.

Pero los principales a quienes mandaba esto, ya no le hacían caso, sino que estaban airados, ya no le tenían acatamiento, ya no estaban de su parte. Ya no era obedecido.

Y sin embargo, llevaban en bateas, daban todo aquello que se requería. Cosas de comer, cosas de beber y agua y pastura para los caballos.”¹⁵⁰

El relato en ese capítulo empieza situándose aparentemente en el campo indígena, vemos a Motecuhzoma, como a sus “grandes príncipes, los nobles, sus magnates”, adornarse y engalanarse “para ir a darle el encuentro”. Todos se han puesto sus mejores joyas “collares de oro, collares de cuentas colgantes gruesas, collares de tejido de petatillo”. Para ese encuentro también se prepararon “collares de flores, guirnaldas con travesaños para el pecho” hechas con las más preciosas flores y las más olorosas.

Llegado el momento, Motecuhzoma en persona adorna a cada uno¹⁵¹ de los españoles “al capitán, al que rige a la gente, y a los que vienen guerrear”.

Así, en una ceremonia realmente muy florida, cada español se ve recubierto de flores, collares en el cuello, en la cabeza y atravesando el pecho. Este episodio del ofrecimiento de collares de flores no se encuentra ni en el relato de Cortés ni en el de Bernal, y no se ve el porqué estos hubieran olvidado ese florido preliminar del primer encuentro, elemento curioso del que gustaban mucho los lectores de su época y que hubiera servido a Cortés para reforzar su argumentación de la benevolente bienvenida que el dio el tlatoani azteca, feliz presagio de una fácil dominación. Si recogemos este testimonio “indígena” de las flores como “verídico”, debemos suponer que esta ceremonia de un emperador azteca quien en persona adorna a cada uno de los españoles duró bastante tiempo, y por lo tanto es otro elemento, el tiempo de adornar varias centenas de hombres, aunque haya sido sólo sus capitanes, que hace parecer bastante extraño que esa parte del encuentro no haya sido recogida por Cortés o Bernal.

¹⁵⁰ Op. cit., pp. 66-70.

¹⁵¹ Subrayado nuestro

Pero finalmente no son las flores las que nos causan problema, sino el hecho de que sea el tlatoani mexica el que se acerca primero a los españoles y empiece así nomás ese “*enfloramiento*”; si tanto Cortés como Bernal recuerdan más bien que al contrario casi no hubo contacto físico en el encuentro con él y que cuando Cortés quiso abrazar al emperador los otros príncipes que lo acompañaban impidieron ese gesto por incorrecto y nada en acuerdo con el ceremonial con el cual el emperador mexica se desplazaba. Por otro lado, tanto Bernal como Cortés cuentan que los asistentes indígenas más cercanos al encuentro, más bien tenían la vista baja, no pudiendo mirar a la cara a su emperador, lo que no es la mejor manera de ver u oír lo que realmente está ocurriendo y diciendo, si tal es el caso que se dijo algo.

Pero el magnífico Motecuhzoma no para ahí, “pone en seguida delante los collares de oro, todo genero de dones, de obsequios de bienvenida.”

Aparentemente esta ceremonia de entrega de flores y de regalos preciosos se desarrolla sin intercambio de palabras. El texto no explica muy claramente si el mexica emprendió una nueva ronda para imponer collares de oro a todos los españoles. Solo recordaremos que en esa primera parte del encuentro “los testigos indígenas” afirman que es el tlatoani el que tiene el papel más activo. Y es solamente cuando termina de “dar collares a cada uno”, que un Cortés muy excitado interpela por fin a Motecuhzoma, no puede creer a sus ojos, no puede creer que haya llegado a la meta, como lo anuncia la primera frase del capítulo VIII de ese libro.¹⁵²

Cortés, es decir “el Cortés del texto de Sahagún”, interpela Motecuhzoma: “¿Acaso eres tú? ¿Es que ya tú eres? ¿Es verdad que tu eres Motecuhzoma?” Al cual este casi dios responde, sencillamente: “Sí, yo soy”.

En ese momento el relato pierde coherencia, porque los testigos nos dicen que Motecuhzoma “se pone de pié”, ¿a poco estaba sentado en el suelo, de rodillas o recostado en su litera? eso no se menciona. Pero si el relato acaba de decirnos que el tlatoani estaba poniendo collares de oro a cada uno de los españoles, estaba por lo tanto de pie. Así si el texto insiste y dice que se

¹⁵² El capítulo empieza con la frase: “Así las cosas, llegaron (los españoles) hasta Xoloco. Allí llegan a su termino, ahí esta la meta.” MLP, op.cit., p.66.

pone de pie es que esta acción pertenece a toda una secuencia de movimientos eminentemente simbólicos y teatrales que ejecutará el soberano mexicana del texto:

“Inmediatamente se pone en pie, se para a recibirlo, se acerca a él y se inclina, cuanto puede dobla la cabeza, así lo arenga, le dijo:”.

Creo que la secuencia es muy explícita, para ese emperador mexicana del texto, nervioso o emocionado, se trata de tomar una actitud de sumisión. Inclinado, la cabeza doblada lo más posible, el soberano va a expresar un mensaje acorde a la actitud física que acaba de tomar.

Y aunque la posición para expresarla sea muy incómoda y que el mensaje arriesga con ser muy deformado, (¿cómo hablar claro en esa posición?), el mensaje pasa, nítido para todos y para la posteridad. ¿Pero quién pudo escuchar un tal mensaje, sino solo una parte mínima de los príncipes que acompañan al tlatoani o los que son inmediatamente cercanos al Capitán, La Malinche (¿?) y algunos escasos españoles? ¿Y una vez más, podemos preguntarnos quiénes eran y dónde estaban estos informantes de Sahagún, para poder reportar **“puntualmente”** como lo afirma el doctor Miguel León Portilla, las palabras de ese encuentro.

Pero el texto de los “testigos” continúa y afirma que el Tlatoani enternecido reconoce que Cortés ha hecho muchos esfuerzos para llegar al Anahuac, pero que éste se tranquilice ahora, ya llegó a su tierra “has arribado a tu ciudad”. Pero esa frase no es un deseo banal de bienvenida a la mexicana “está usted en su casa, en la casa de usted...”, esta vez va en serio.

Continúa el Mexica según los testigos indígenas: “Aquí has venido a sentarte en tu solio, en tu trono.” Que el soberano independiente de un “imperio” heredero de una tradición cultural milenaria decida en la primera entrevista entregar su ciudad capital, su trono, su poder y su imperio a un grupo reducido de bárbaros invasores, y esto sin pelear, sin contraparte ni negociación, podría sorprender a cualquiera, incluso en el siglo XVI.

Por eso el relato va a proponer explicaciones mínimas al lector implícito de la obra, debe explicitarle las razones que legitimarán esa entrega hecha con tan pocas palabras y tan poca ceremonia. Es por eso que en el relato, el tlatoani le explica a su conquistador que el poder que detenta no es propio, que lo tiene en ausencia de su legítimo poseedor, que los grandes

soberanos mexicanos que lo antecedieron y reinaron solo lo hicieron para guardarle y conservarle el trono a aquel que debía llegar un día y que por fin felizmente ese día ha llegado. Como se puede ver en esa argumentación se encuentra ya esbozada en la *Segunda Carta de Relación* de Cortés, donde éste construye la primera exposición de la idea de que el *imperium* del tlatoani mexica es ilegítimo y que éste reconoce que tanto él como sus predecesores son extranjeros a esa tierra y que sólo usufructúan un poder en ausencia de su legítimo dueño. Si esa ficción jurídica que elabora Cortés para fundamentar esa entrega del poder puede ser acogida en el siglo XVI, es porque se adecua a la mentalidad y a la reflexión jurídica sobre los fundamentos del poder occidental, hoy no es posible admitir sin examen serio esa argumentación.

Hoy sería difícil admitir que un emperador mexica que acababa de extender bajo su reinado las fronteras del imperio a centenas de kilómetros, que estaba en pleno apogeo de su potencia, sea ese mismo personaje que en dos simples frases entrega a un desconocido su imperio. También difícil de pensar hoy que la idea de la ilegitimidad del poder indígena haya sido una constante de la cultura del altiplano. ¿Cómo pensar que una civilización brillante como la del altiplano central se hubiera articulado durante siglos sobre un poder que finalmente se auto-negaría y que proclamándose ilegítimo esperaría desesperadamente el momento de su entrega? Esa idea que está ya en la formulación clásica del pretendido regreso de los dioses o en el texto que nos ocupa del regreso de los dueños legítimos del imperio, solo puede parecer verosímil a condición de continuar considerando a estas culturas americanas como bárbaras, si las juzgamos desde una supuesta superioridad occidental. El desarrollo y acumulación del saber precolombino en agricultura, metalurgia, arquitectura, medicina, cosmología, etc., era tal que nos parece que seguir considerando, así nada más, sin una reflexión historiográfica mínima estos textos como expresando una verdadera palabra americana, es no solamente un ejemplo de pereza intelectual condenable, sino un insulto racista lanzado a la memoria de esas desaparecidas antiguas civilizaciones americanas.

Pero regresemos a nuestro texto. Motecuhzoma se exalta, ¡ojalá! que estos grandes reyes estuviesen presentes y pudieran presenciar lo que se realiza en su reinado, “yo, el residuo, el superviviente de nuestros señores”.

“Esto no es un sueño” exclama jubiloso Motecuhzoma, ya se están realizando las antiguas profecías, ya se acabó la angustia de la espera, “esto era lo que nos habían dejado dicho los reyes”.

Y Motecuhzoma explicitando a Cortés y a los españoles los motivos de la espera y sus consecuencias, hace entrega del imperio. “Que habrías de instalarte en tu asiento, en tu sitio... Llegad a la tierra: ven y descansa; toma posesión de tus casas reales... Llegad a vuestra tierra, señores nuestros”¹⁵³.

Estas últimas palabras (en un texto supuestamente indígena) ya no son fórmulas de bienvenida sino reconocimiento de que un traslado de poder se operó de manera definitiva e irrevocable. El relato marca las etapas de este intercambio novedoso e inaudito para los españoles y por eso el relato marca un momento de pausa.

Porque si bien los españoles oyeron la arenga del Tlatoani, todavía no pueden entender todo su sentido y si no pueden entender totalmente el sentido profundo de esos diálogos escuetos es porque no se trata solamente de un simple traslado de dominio político, sino que se trata de un evento prodigioso, el más importante desde la venida y ascensión de Cristo como lo repitiera varias veces la literatura franciscana, la evangelización del Nuevo Mundo, que solo pudo cumplirse por los planes secretos de la Providencia. Y si bien “lo oyó el Marqués” (todavía Cortés no es Marqués, el texto se adelanta, y al hacerlo marca la dirección y la intencionalidad del discurso, el establecimiento del poder español, definitivamente afianzado cuando se escribe ese relato) solo es con la traducción de Malintzin, otro instrumento de la Divina Providencia, que se desvela su sentido pleno.

Cortés responde pero esta vez ya no es como extranjero invasor sino como iluminado por la potencia de su nuevo poder, y como protector del nuevo pueblo mexicana, es él que tiene ahora que tranquilizar al tlatoani. Que Motecuhzoma tenga confianza, afirma Cortés “nosotros mucho lo amamos... satisfecho está nuestro corazón”, ya habrá tiempo para hablar con tranquilidad. Desde ese momento el relato cambió de campo, Cortés investido del imperium se vuelve ahora también el dueño de la palabra.

¹⁵³ Subrayado nuestro

El encuentro se termina con familiaridad como entre dos amigos, “luego lo cogieron de la mano, con lo que lo fueron acompañando. Le dan palmadas al dorso, con que le manifiestan su cariño”. Como a un niño asustado, los españoles apapachan a Motecuhzoma e intentan calmar sus angustias, dándole la mano y palmadas afectuosas.

Aquí otra vez ese texto de los informantes indígenas entra en contradicción flagrante con lo que podemos saber de la imposibilidad de acercarse al cuerpo del emperador mexica ya sea en público o en privado y como Cortés mismo lo experimentó.

Los españoles, según “los informantes de Sahagún”, son alojados en la Casa Real, pero inmediatamente organizan un sistema de defensa, prueba de que las palabras del Tlatoani no los convencieron de todo. Es evidente que ¿cómo habrían podido estar tranquilos los españoles si eran unos cuantos en medio de un mar de “indios”? y Cortés desde la llegada a la calzada que conduce a la capital azteca, estuvo muy atento a progresar según un dispositivo militar adaptado a la situación, para prevenir cualquier celada, como nos lo recuerda Bernal Díaz.

La mención del cañonazo, en esta versión indígena, no se encuentra ni en el relato de Cortés ni en el de Bernal. Es evidente que un puñado de hombres que habría logrado salir con vida del primer encuentro, admitidos en el corazón de la ciudad enemiga, no tenía ningún interés en manifestar ruidosamente lo que hubiera podido ser considerado como una provocación. Cortés resiente tan profundamente esa precariedad, que su sobrevivencia es muy azarosa, que se determina a organizar la defensa militar del palacio en donde están alojados y por más seguridad tomara finalmente como rehenes al propio emperador y varios príncipes.

Se puede ver aquí diferencias entra la versión en náhuatl y castellana del propio Códice Florentino. En la versión castellana de Sahagún, se lee cómo, para impresionar a los habitantes, o marcar lo que el texto establece como un triunfo hispano, en la fiesta de celebración de su nuevo poder los españoles hacen fuego con todas sus armas¹⁵⁴. Cuando en la versión náhuatl se nos representa a mexicas y castellanos como un grupo de amigos abrazados entre los cuales reina la concordia, por eso el texto indica que sólo “se” disparó un cañón, ¿accidente u otra vez misterioso signo de Dios? El texto no precisa si fue intencionalmente o si fue por accidente,

¹⁵⁴ La escasez de pólvora en el ejército invasor que manifiesta Cortés cuando mandó explorar el Popocatepetl para encontrar azufre, se opone a ese derroche de pólvora en una situación estratégica más que precaria como lo mostrará el levantamiento contra los españoles después de la “matanza del templo mayor”.

aunque es difícil que un “cañón” de esa época se disparara por accidente, pero no si Dios lo decidió así.

Insiste esa versión náhuatl, más que la versión castellana sobre su consecuencia inmediata: cunde el pánico entre los mexicas; el relato insiste sobre las manifestaciones de un pánico que durará hasta el día siguiente.

“Y así las cosas, luego se disparó un cañón: como que se confundió todo: se corría sin rumbo, se dispersaba la gente sin ton ni son, se desbandaban, como si les persiguieran de prisa.

“Todo esto era así como si todos hubieran comido hongos estupefacientes, como si hubieran visto algo espantoso. Dominaba en todo el terror, como si todo el mundo estuviera descorazonado. Y cuando anochecía, era grande el espanto, el pavor se tendía sobre todos, el miedo dominaba a todos, se les iba el sueño, por el temor...”¹⁵⁵

Al día siguiente, según los informantes, sigue aún el temor y se entiende porqué Motecuhzoma tiene muchas dificultades en hacer pregonar todo lo que necesitan los españoles: “tortillas blancas, gallinas de la tierra frita, huevos de gallina, agua limpia, leña” y todo tipo de cacharros de cocina y de servicio, al contrario de lo que reporta Cortés de que fueron muy bien inmediatamente abastecidos de todo.

Conclusiones.

De la simple confrontación de estos textos del “encuentro”, podemos ver cómo se organiza algo que podemos llamar en el siglo XVI, “el relato de la sujeción indígena”. Un relato esbozado por Cortés cuando intenta reconstruir el escenario del encuentro en la calzada y si su

¹⁵⁵ Es evidente para nosotros que ese “exceso” en el relato, no es solo la descripción de una reacción psicológica indígena a un evento extraordinario cuyo efecto hubiera sido necesariamente limitado en el espacio y el tiempo, en caso de ocurrir. De hecho la aparición de ese miedo pánico universal recuerda más bien a ese sentimiento profundo de la posesión pánica antigua, aquí no es el viejo dios Pan, sino el Dios cristiano que se apodera de la mente de los mexicas. Y lo que dice o quiere significar ese relato del miedo es una vez más el fin del antiguo mundo del demonio, como en el antiguo mundo cuando se impuso el mensaje evangélico una voz recorría el mundo gritando “el dios Pan ha muerto.” Así lo que aquí significa ese pánico universal no es la reacción de algunos primitivos a un cañonazo, cuyo ruido no fue probablemente superior a uno de los cohetes actuales que acompañan cualquier fiesta americana... y solo asustan a los perros, y no por “bestias” sino porque sus oídos perciben un espectro de sonido mucho mas violento y complejo que el oído humano.

descripción suena verosímil, si se recuerda de muchos detalles de esa ceremonia, que está muy lejos de ser apoteótica, no es solo porque “Cortés” (él y sus escribanos) redacta su texto poco tiempo después del evento, sino porque los españoles estaban a la expectativa, muy atentos al menor detalle que pudiera revelar alguna trampa del campo mexica. Lo más importante de ese testimonio es que contrariamente a lo que afirman las dos versiones de Sahagún en ningún momento Motecuhzoma es quien se acerca, ni se precipita para humillarse frente al invasor, porque es evidente que si estos actos de sujeción hubieran existido, Cortés no hubiera vacilado un instante en reportarlo. Porque esa actitud hubiera sido muy en acuerdo con la fabulación jurídica que inventaban Cortés y los suyos para justificar la entrega del poder. Y es probable que en esa dirección del estudio de lo que consideramos como una fabulación construida por Cortés, es que se debería inclinar la investigación. Así es en la manera en como los castellanos y los occidentales construyen los argumentos de la legitimidad y la naturaleza del poder en esa época que podríamos definitivamente establecer lo que ocurrió en esos meses en el Altiplano. Porque si el regreso de los hijos de los Dioses es sólo un tópico de una retórica occidental es evidente que tendremos que pensar otra vez ese encuentro. Y si no hay regreso, tampoco hay profecías ni presagios...

Por otro lado, una lectura minuciosa de las dos versiones de Sahagún muestra que la “teologización” del encuentro a mitad el siglo XVI estaba realizada. No se trata de dar noticias, de informar sobre lo que realmente ocurrió, sino de integrar ese encuentro, como momento clave de articulación de una historia salvífica. Para esa retórica teológico-histórica, el retrato de Motecuhzoma propuesto por Sahagún en cualquiera de sus versiones no es el de un rey bárbaro, sino el de un profeta inspirado que en los tiempos que preceden a la llegada de los españoles, es informado poco a poco por el Dios Todopoderoso sobre lo que tiene que suceder bajo su reino, el fin de los ídolos y Su triunfo. La versión del fraile se olvida del argumento jurídico desarrollado por Cortés para solo conservar la actitud de sumisión que acompaña toda entrega del poder según la simbólica hispano-cristiana. Es evidente que estamos, con estos relatos, en el género del *exemplum* tan utilizado en los sermones escritos para la predicación evangélica y no en la historia, por lo menos tal como la concebimos hoy. Por otra parte, en ese relato el indio pierde toda autonomía existencial, sólo existe en el devenir cristiano, y no es

pues ninguna casualidad si “la visión de los vencidos”, como dispositivo fundamental del discurso identitario del nacionalismo mexicano, recupera esa versión de un “cierto encuentro” en donde los propios indígenas, a través de su emperador, admiten su indignidad política y su impotencia cultural pidiendo la dominación de un patrono.

Pero, si a través de la confrontación de textos sobre ese momento tan fundador del primer encuentro podemos agarrar al buen franciscano, no en “mentiras” -ese camino no lleva a nada- sino en su fabricación de una retórica teológica, podemos también empezar a dudar del resto de su obra “histórica”. La versión indígena de esa obra no nos aparece más confiable que la versión castellana, al contrario, los índices que construye el retrato del indio precolombino reportando las reacciones indígenas son mucho más despreciativos, más exagerados que en la versión castellana o en la versión de Cortés. Lo que nos lleva a dudar no solo de la historicidad del relato de Sahagún, sino también de la figura tan ensalzada y tan ambigua de los “informantes de Sahagún”, constituida desde la investigación nacionalista propuesta por MLP como la garantía de “la visión indígena de la conquista”.

CON “OTROS OJOS”

LA CONQUISTA EN MÉXICO Y EN EL BRASIL.

Rosa María Spinoso Arcocha*.

Notas preliminares.

“Repensar la conquista, sacudiendo la capa de plomo discursiva e identitaria que esteriliza la escritura de la historia de México”.

Con esa propuesta Guy Rozat me invitó a participar de este seminario, para el que me sugirió traerles una rápida visión de la forma como “se considera discursivamente la conquista en el Brasil, donde no parece ser el hoyo negro como en el que la mexicana se pierde y agota”.

Si porque para mi amigo Guy, la historiografía mexicana se metió en un callejón sin salida que la impide de expandir sus horizontes hacia otras lecturas y posibilidades interpretativas, en función de su compromiso identitario con la nacionalidad. Un problema para el cual resulta bastante saludable oír voces discordantes y saber cómo la historia mexicana es vista desde otras latitudes, o cómo procesos históricos paralelos pueden tener significados diferentes, aunque sean llamados de una misma forma.

Un ejemplo de ello es la conquista de México, que a los mexicanos se nos ha pintado en términos nacionalistas como el origen de todos los males del país, en cuanto que algunos autores extranjeros la ven a partir de un problema semántico, por lo que inician sus análisis discutiendo el significado de sus formas particulares de lenguaje. Otros prefieren verla como parte de un proceso civilizatorio pacificador. Así, el objetivo de esta ponencia es revisar algunas de esas opciones de lectura. Veamos.

La conquista y los problemas del lenguaje.

En julio de 2005, durante el XXIII encuentro de la Anpuh¹⁵⁶ que tuvo lugar en la ciudad de Londrina, al norte del estado de Paraná, en la región sur del Brasil, tuve la oportunidad de escuchar una interesante ponencia cuyo largo título comenzaba así: “Conquista do México ou queda de México-Tenochtitlan...”¹⁵⁷, “Conquista de México o caída de México-Tenochtitlan...”.

El autor comenzaba con dos citas de la versión en portugués de una conocida obra de la historiografía sobre América:

fue necesario esperar a la tercera expedición (dirigida por Hernán Cortés) para que, por fin, tuviera inicio la Conquista del México (...) Durante la ausencia de Cortés, su teniente Alvarado, que se quedó en México, fue tomado por el miedo y masacró preventivamente una parte de la nobleza mexicana¹⁵⁸.

Su objetivo era mostrar que “la caída de México-Tenochtitlan y la conquista de los territorios de la Nueva España se relacionan, pero no son equivalentes”, y discutir la equiparación que se le da a los dos hechos, en los libros de historia y manuales escolares, en los que se presentan como si ambos hubiesen sido la misma cosa. O sea, quería él mostrar que la caída de Tenochtitlan no significó la Conquista de México, y que si bien son utilizados indistintamente, su sentido historiográfico es o debería ser diferente. El autor no citó los libros y manuales en que se basó, pero me imagino que eran brasileños.

* Especialidad en Historia del Brasil República y maestría en Historia Social por la Universidade Federal de Uberlândia, Minas Gerais. Doctora en Historia Social por la Universidade de Federal Fluminense, Niterói, Rio de Janeiro, Brasil.

¹⁵⁶ Associação Nacional de Professores Universitários de História.

¹⁵⁷ Dos Santos, Eduardo Natalino. *Conquista do México ou queda de México Tenochtitlan? Guerras e alianças entre castelhanos e altepeme mesoamericanos na primeira metade do século XVI*. Disponible en: <http://www.ifch.unicamp.br/ihb/estudos/CongMex.pdf>

¹⁵⁸ Bernard, Carmen; Gruzinski, Serge. *História do Novo Mundo*. São Paulo: Edusp, 1997.

Y para los que pensasen -como yo-, que ese análisis de la Conquista a partir de la distinción entre México y el México sólo tenía sentido en portugués, ya que en español el artículo definido no antecede al nombre del país, insistía él en que el uso o ausencia de tal artículo, en vez de confundir, debería servir para distinguir, por un lado, “el lento proceso de conquista” de lo que hoy es México, y por otro, la conquista de la más importante ciudad azteca.

Para él, esa confusión entre Conquista de México y caída de Tenochtitlán no era precisamente resultado de una falta de atención de los historiadores, sino el “reflejo de un problema historiográfico más amplio, que se relaciona con una visión de la historia colonial americana ampliamente aceptada y difundida”, que, en términos historiográficos, pretendía resolver “el problema indígena” ya desde 1521. Y más, sugería que tal equiparación era “tributaria de la historia oficial mexicana, construida durante el siglo XIX y primera mitad del siglo XX”.

Nada se cuanto a tal equiparación basada en el uso o en la ausencia del tal artículo definido pero, realmente, no hay duda de que el modelo discursivo historiográfico mexicano fue construido en el siglo XIX, se concuerde o no con el autor sobre la cuestión de la conquista. Yo misma “chequé” algunas obras para verificar si sus asertivas eran procedentes, sin embargo, y lo más importante, es que ellas sirven como alerta para otra cosa: la existencia y posibilidad de otras lecturas e interpretaciones de una historia que estamos acostumbrados a ver como “natural”, como si existiera desde siempre, y que sólo a nosotros pertenece. Y para tal, la visión desde otras latitudes sigue siendo válida.

La Conquista en México y en el Brasil.

Personalmente, y en el caso de la Conquista, tales cuestiones traídas a colación por el historiador brasileño, me llevaron a cuestionar el sentido que tal proceso ha tenido y tiene en ambos países. En el caso de México, la Conquista ha sido la base de un discurso identitario nacional, construido sobre la idea de pérdida y de un determinismo victimista que tiende a achacar todos los males del país a los trescientos años de colonización española. En el Brasil, en donde he vivido por 35 años, si bien existe una idea popular más o menos generalizada de que,

si no hubiese sido colonizado por los portugueses, el país tal vez sería mejor, no se percibe tan nítido ese sentimiento de victimismo.

En México, los conquistados fueron los indios, y por tanto sus principales víctimas, en el caso del Brasil, la idea de conquista me parece incidir más sobre el territorio, lo que deshumaniza ese proceso y lo exenta en parte de ese victimismo. En México los vencidos fueron los nativos, en el Brasil fue la naturaleza, por eso, si allá fue una derrota aquí fue un triunfo.

En términos historiográficos, no existe propiamente una “Conquista do Brasil”, incluso porque no existía un Brasil, como ya comienza cuestionando el autor responsable por el capítulo inicial de una obra de referencia, “História Geral do Brasil”. Revisándola, pude percibir que la periodicidad adoptada comienza con la colonización portuguesa, y que la idea de conquista tiene más una connotación espacial y territorial anterior al Brasil: la conquista del “Mar Océano” o la conquista del “Novo Mundo”, incluidas ahí las historias de África y de la esclavitud negra¹⁵⁹.

Así, la historia oficial brasileña no tiene indios precolombinos, ya que comienza en 1500 con la llegada de Pedro Alvarez Cabral, considerado su descubridor. Tampoco tiene una conquista, como la tiene la mexicana, ya que a ese descubrimiento siguió luego la colonia, o mejor, el periodo “precolonial” de 30 años, durante el cual los portugueses no demostraron gran interés en colonizar. Se limitaron a explotar y comercializar el “pau-brasil” en factorías establecidas en la costa, con rápidas incursiones tierra adentro para cazar indios para la esclavitud. No fue sino hasta 1530, cuando Martin Afonso de Souza introdujo las primeras mudas de caña, que se fundó el primer ingenio azucarero y comenzaron a delinearse “los rasgos básicos (y) una cierta filiación de la colonización portuguesa en América”, conforme a la experiencia que ya habían adquirido con éxito en las islas atlánticas¹⁶⁰. Así, los nativos

¹⁵⁹ Linhares, María Yedda. (Org.) História Geral do Brasil. 9ª ed. (Revista e Atualizada) Rio de Janeiro: Campus, 1990.

¹⁶⁰ Teixeira da Silva, Francisco Carlos. Conquista e colonização da América portuguesa. O Brasil Colônia -1500/1750. En: História Geral do Brasil. Op. cit. p. 56.

brasileños entraron en la historia como parte de una naturaleza hostil que se debía domar, cuando no vencer.

Y no quiero con eso hacer juicios valorativos, ni decir que una historia está mejor contada que la otra. Lo que quiero decir es que cada historia es construida y contada en cada sociedad, según sus intereses específicos, que pueden ser coyunturales. En el caso de México, esto ocurrió en el siglo XIX, cuando hubo una clara tendencia a crearse una historia legitimadora de un discurso nacionalista que escogió al indio como víctima oficial. Pero el indio muerto, aquel del pasado precolombino. Ya en el Brasil el indio no tuvo el mismo peso para la construcción identitaria, a pesar de los intentos literarios del romanticismo decimonónico para elevarlo a personaje protagónico, por lo que la conquista se transfirió hacia la cuestión territorial, dejando más espacio al mérito que a las acusaciones.

Al contrario de los indios mexicanos, protegidos en teoría por una legislación, y que tuvieron en Las Casas su defensor titular, a los brasileños ni los misioneros los defendieron. “Durante décadas –dice Darcy Ribeiro- no dijeron ninguna palabra de piedad por los millares de indios muertos, por las aldeas incendiadas, por los niños, por las mujeres, por los hombres esclavizados. Todos eso ellos vieron en silencio”¹⁶¹.

Así, en su búsqueda por la propia identidad, los brasileños comenzaron a reconocerse más en la extrañeza con relación al portugués que por su identificación con los indios, con quienes prefirieron marcar una distancia y una diferencia de superioridad. Fue sólo en el siglo XX que autores como Gilberto Freyre y después el propio Ribeiro comenzaron a ver al indígena como integrante de una de las 3 matrices que dieron origen al pueblo brasileño, junto con los blancos europeos y los negros africanos.

En el caso de Freyre, a pesar de la fragilidad e incongruencia de algunas de sus teorías, y de la posición adoptada frente a la dictadura, por la que fue después duramente criticado, se debe a él una percepción positiva del mestizaje y la valoración de la cultura como objeto y fuente de investigación. En la opinión de una conocida historiadora, fue él quien lanzó las bases

¹⁶¹ Ribeiro, Darcy. *El pueblo brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 62.

para un análisis del mestizaje cultural en el Brasil, desde una perspectiva armoniosa y no necesariamente excluyente¹⁶².

La conquista de México “con otros ojos”.

Otro ejemplo de visión histórica diferente a respecto de la conquista es el de Jacques Le Goff, quien la ve como un proceso pacificador, a pesar de no referirse a ella de forma explícita. Uno de los textos que más me perturbó últimamente fue precisamente el de ese ilustre historiador francés, publicado por una revista brasileña a propósito de los atentados contra las torres gemelas el 11 de septiembre. Instado, junto con una decena de autores de otros campos del conocimiento, a escribir sobre el significado de tales hechos para la globalización, Le Goff produjo la siguiente perla de la “historiografía mediática”¹⁶³ titulada: “Vamos a construir la globalización que nos conviene”¹⁶⁴.

Pues decía él que la idea de globalización trae implícita una idea de resultados, de progreso, de producción, lo que conlleva a su vez una idea de pérdidas y ganancias. Y cita la paz como uno de los ejemplos de los beneficios que los romanos llevaron a las regiones que dominaron, si bien que él mismo advierte que habría que preguntarse cuál el precio y qué significó esa paz para los dominados. Por otro lado, advierte que los romanos también extendieron la ciudadanía a todos los individuos libres, sin importar color u origen étnico, aunque fueron incapaces de integrar a los bárbaros que acabaron por ponerle fin al imperio.

Ya sobre la colonización ligada al expansionismo europeo, que afectó especialmente África y América, decía él que, entre lo que se podría considerar progreso, estaba el haber acabado con la crueldad de las dominaciones y de los aztecas e incas, pues -y se decía molesto con el hecho de que eso rara vez se mencione-, los aztecas e incas fueron de una gran crueldad interna, cuyo ejemplo más evidente fueron los sacrificios humanos. Y continúa, “de la misma

¹⁶² De Mello e Souza, Laura. “Aspectos da historiografia da Cultura sobre o Brasil Colonial”. En: *Historiografia Brasileira em Perspectiva*. São Paulo: Contexto, 2003, pp. 17-38.

¹⁶³ Con “historiografía mediática” me refiero a la publicada en periódicos y revistas comerciales para consumo rápido. Si bien aún quedaría por discutirse si eso es historiografía. A su favor queda el hecho de que es muchas veces producida por historiadores serios y consumida por una gran cantidad de gente.

¹⁶⁴ En: Veja. Nº 1733, Sao Paulo: Editora Abril, 9 de enero de 2002. Veja On-line. Disponible en; http://veja.abril.com.br/especial/artigos_2001/p_158.html

manera, tanto en la América como en África, la colonización europea, a pesar de sus injusticias y sus males, hizo desaparecer más o menos las guerras endémicas entre clanes y etnias”. Entre los males, cita el “desequilibrio biológico”, los resultados catastróficos para la salud de los indígenas de las enfermedades y virus que los colonizadores trajeron de forma involuntaria, salvo y tal vez indirectamente, por la difusión del alcohol.

O sea y resumiendo, aunque el autor no hable explícitamente de conquista de México, por sus palabras se puede deducir que esta debe ser vista como parte de un proceso civilizatorio pacificador, que llevó tranquilidad a esas tierras, librando a las poblaciones nativas de su propia crueldad que las mantenía sumergidas en un estado de violencia permanente.

Como ustedes pueden imaginarse, tales juicios venidos de un historiador de tal prestigio me dejaron más impactada, creo yo, por su reconocimiento de los méritos de la pacificación que trajeron a América los colonizadores europeos. No que me niegue yo a admitir las guerras endémicas, o las prácticas sacrificiales de los mesoamericanos, que realmente existieron, sino por el hecho de que un historiador de hoy siga justificando con ellas la legitimidad de la explotación colonial, en los mismos términos en que lo hacían la iglesia y los estados hegemónicos colonialistas.

Porque ciertamente sus ideas aún son resultado de aquella comúnmente difundida, sobre la tranquilidad reinante en los tres siglos coloniales, cuando las poblaciones indígenas, después del impacto inicial, se sometieron y aceptaron pasivamente el nuevo orden y a la nueva doctrina. Hoy sabemos que no fue así, que los levantamientos se sucedieron uno atrás de otro, surgiendo, incluso, nuevas formas de resistencia, muchas veces con apariencia pacífica y practicadas en el día a día.

Un buen ejemplo de estas últimas fueron las llamadas idolatrías, consideradas como tales por los evangelizadores, pero que no eran otra cosa sino formas de resistencia, por lo que fueron clasificadas por algunos historiadores como “ajustadas” e “insurgentes”¹⁶⁵. Las primeras,

¹⁶⁵ Vainfas, Ronaldo. “Colonialismo e idolatrias: cultura e resistência indígena no mundo colonial ibérico”. En: *América. Américas. Revista Brasileira de História* 21. São Paulo, ANPUH/Marco Zero, vol. II, n 21. Setembro 90/Fevereiro 91. pp. 101-124.

por encontrarse inscritas en la vida cotidiana, como expresiones de una resistencia que no desafiaba el orden colonial, y las segundas, por estar organizadas en sectas o movimientos sectarios, francamente hostiles al nuevo orden, a la acción colonizadora y a las prácticas y prédicas evangélicas.

Pero regresando a Le Goff, y después de pensar las mil y una formas de rebatirlo, se me ocurrió que aún sin concordar con él, sus argumentos son válidos. Primero, porque vienen a confirmar la vigencia y validez de otros enunciados historiográficos, tales como los de Braudel, que defendía la idea de dos tiempos históricos, el de larga y el de corta duración, operando simultáneamente. Como deben recordar, para él, la larga duración es la que opera, por ejemplo, sobre las mentalidades, que resisten más al tiempo y a los cambios, y se mueven a un ritmo imperceptible y más lento que el convencional, de ahí que sea tan difícil vencerlas o modificarlas. Y ahí está el etnocentrismo de Le Goff para probarlo.

Segundo, porque si bien los historiadores, nacionales o extranjeros, pueden incurrir en confusiones y equívocos de hechos y apreciación, no por eso dejan de ser alternativas u opciones de lectura diferentes y al margen de los discursos historiográficos nacionales oficiales, de los que también es bastante difícil escapar. Difícil pero no imposible, principalmente cuando se cuenta con ayuda de la distancia, como es mi caso.

Lo que nos alerta para otra cosa. Uno no tiene que concordar siempre con los historiadores. Ellos no son infalibles, por muy reconocidos y consagrados que sean. Lo que hay que hacer es aprender, ya que se puede hacerlo discordando. Y no necesariamente aprender historia, sino aprender a hacer historia, a tener actitudes históricas críticas, que nos mantengan alertas ante las trampas de los discursos hegemónicos y totalitarios, y que nos ayuden a producir una historiografía menos comprometida con ellos. Sean esos discursos ideológicos, políticos o civilizadores.

Yo los llamaría de “factoides” históricos o, en otras palabras, construcciones premeditadas para crear situaciones o justificar las que ya existen. ¿Otro ejemplo bien más actual?

El bicentenario de la independencia y la polémica al respecto, divulgada en agosto por el boletín on-line de H-México, entre el gobernador del DF y el de Guanajuato, que reclaman para sus respectivas entidades el mérito de haber sido la “cuna”, y con ello la sede de las conmemoraciones. Claro que como políticos de carrera, menos preocupados en gobernar y más en ocupar espacio en la media, explotando los regionalismos y sentimientos localistas de sus electores para afirmarse políticamente, no tendrían que saber que las independencias, como las conquistas o cualquier otro evento considerado histórico, no tienen cunas, túmulos ni cumpleaños. Son “factoides” históricos, como es factoides político la polémica suscitada por ellos, y como lo ha sido también el uso del victimismo como factor identitario nacional.

Para terminar...

La historia de México ha sido siempre una lucha de buenos y malos, víctimas y villanos, en la que los primeros han perdido irremediamente. O sea, una tragedia. Buenos los indios muertos en la Conquista, el pueblo rebelado al grito de Dolores, o en la revolución mexicana, malos los gachupines, los gringos, los ricos.

¡Viva México, gachupines hijos de la chingada!

Era el grito de afirmación que se oía en los pueblos todo 15 de septiembre, al son de las campanas de los palacios municipales.

La victimación ha impregnado la historiografía mexicana pues es una creación intelectual, en función de un nacionalismo que escogió a la tragedia como género oficial. En términos históricos oficiales, la tragedia mexicana comenzó con la conquista y el exterminio indígena, y se confirmó con la guerra con los E.U y la consecuente pérdida territorial del país. Por tanto, la conquista fue la “tragedia fundadora” del victimismo que ha impregnado la vida y la historia de los mexicanos. No que la conquista no haya hecho víctimas indígenas, o que no haya habido tragedias en la vida y en la historia, conocemos el buen trabajo que la obra de las Casas hizo al respecto, si bien que supuestamente él era movido por su misión evangélica y humanitaria.

Ahora, lo que en México hicieron con los indios y la conquista los mentores intelectuales de la nación, fue apropiarse de ellos para efectos nacionalistas, bajo el discurso de una victimación que se hizo extensiva a todos los mexicanos, y que ha sido resumida popularmente en dos dichos que comienzan justamente con un lamento:

“Pobre del pobre que al cielo no va, lo joden aquí o lo joden allá”.

O en la frase atribuida a Porfirio Díaz y que no falla en la media y en los textos escolares brasileños, cuando se habla de la historia mexicana:

“Pobre de México, tan lejos del cielo y tan cerca de los Estados Unidos”.

Mitologías de la conquista, el caso del Popol Vuh.

Guy Rozat D.

INAH-Veracruz

“Que en los sermones y juntas particulares que tuvieren con los indios, se trate de sus cosas antiguas, para desengañarles, y que sean curiosos en saberlas, Ut prius evellant, deinde plantent” [para que primero erradiquen, y después planten] Recomendaciones del Capítulo dominico de Cobán, 1578, en Remesal (1964, 1: 420^a)¹⁶⁶

En 1998 la UNAM publicó un libro de René Acuña “Temas del Popol Vuh”. Ese pequeño libro, recopilación de artículos eruditos de dicho autor, pasó aparentemente desapercibido, no lo vi mencionado en ningún lugar y fue una verdadera suerte que lo pudiera encontrar en una librería de México.¹⁶⁷

Inmediatamente me llamó la atención el nombre del autor, tengo ya en mi biblioteca una docena de libros publicados por el Profesor Acuña, son generalmente gruesos volúmenes de textos coloniales editados por ese gran filólogo, probablemente como todos los colonialistas ustedes conocen o han consultado su edición en diez volúmenes de las *Relaciones Geográficas del Siglo XVI*, publicada por la UNAM entre 1982 y 1988, o algunos de sus trabajos de filología maya como el *Tesaurus* de Fray Tomas de Coto, el *Vocabulario de la Lengua Cakchiquel...*(1983), el *Arte en Lengua de Maya* de Juan Coronel (1998) o el, *Calepino maya de Motul*, de Antonio de Ciudad Real (1984),o el *Arte de Lengua Quiche*(2002), sin olvidar su *Introducción al estudio del Rabinal Achí* (UNAM / 1975), o *Farsas y representaciones escénicas de los mayas antiguos* (UNAM / 1978). No viene al caso presentar aquí un currículo del

¹⁶⁶ Fray Antonio de Remesal, OP. *Historia General de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapas y Guatemala*, Madrid, Atlas, BAE, vols. 175 y 189. Ed. y estudio preliminar de Carmelo Sáenz de Santa María.

¹⁶⁷ René Acuña, *Temas del Popol Vuh*, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 1998, 135p. ISBN 968-36-7141-1.

Profesor René Acuña, sino hacer notar que esas publicaciones permiten darnos cuenta de que nuestro autor domina varias lenguas mayas, además de varias de las grandes lenguas actuales y alguna que otra “muerta”... Todo esto no quiere decir que a priori tengamos que seguir al pie de la letra todas las tesis de dicho autor, pero nos da cierta seguridad sobre la seriedad y autoridad de un trabajo profesional de décadas.

Esta vez se trataba de un pequeño librito, discreto, de una centena de páginas, parecía más un estudio, que la reedición de algún texto colonial, además, la mención del Popol Vuh, esa famosa “Biblia de los Quiches”, no podía más que determinarme a posesionarme de ese librito¹⁶⁸. Efectivamente, el historiógrafo crítico que soy, tuvo sólo buenas razones de felicitarme por ese encuentro repentino.

Y aunque en una introducción no se deben anunciar las conclusiones de un ensayo, no resisto las ganas de citar al Maestro Acuña cuando afirma que el Popol Vuh (PV), no es la Biblia originaria de los Quichés, “sino una biblia adaptada para el uso y cristianización de los indios quichés” y que finalmente el PV “no es un texto genuinamente quiché, ni su autor ha sido un genuino indio quiché.”¹⁶⁹

Estas conclusiones tan opuestas a la glosa común sobre ese texto me gustaron de sobre manera, porque ya había intuido, a través de mis antiguas lecturas de varias versiones de ese texto, que la naturaleza del “texto sagrado de los quichés”, “el PopulVuh” no era muy diferente a la de algunos textos mexicas, que se nos quieren imponer como genuinos “textos indígenas de la conquista”. Podía ahora pensar que ese texto, como los que había yo estudiado previamente, no era un texto genuinamente “indígena”, ni destinado en primera instancia a indígenas. Ni escrito en un gesto maravillosamente generoso e inaudito por religiosos cristianos, franciscanos, dominicos o de cualquier otra obra evangelizadora, para preservar la cultura originaria de sus feligreses indígenas; sino que era un texto destinado a españoles para confirmar y apoyar la obra misionera, y por consecuencia, al poder colonial hispano. Y si en

¹⁶⁸ Explica Acuña que “este pequeño libro está conformado por una serie de artículos sueltos, inéditos en su mayoría. El último, publicado en la revista Mester, 5/2 (UCLA 1975:123-134), hace 23 años, se intitulaba “Problemas del Popol Vuh”. Prefacio, p.7.

¹⁶⁹ Acuña, op.cit., p.78-79.

estos textos aparecen indios, son ante todo y solamente indios de papel. Porque estos conjuntos de representaciones del “nativo” que todos los poderes coloniales construyen, extranjeros o internos, son necesarios para imponer una conciencia nueva -una falsa conciencia se decía en mi juventud universitaria- definiendo al colonizado y su lugar en la opresiva y disimétrica relación colonial. Y es por eso que el indio que puede aparecer en esa lógica discursiva imperial, solo puede ser un indio ventrílocuo repitiendo mecánicamente la palabra del amo, puede aparecer con rasgos nativos, pero su alma es la del lacayo, y esa figura del indio de papel tiene por único objetivo, no el de recordar a un supuesto indio del pasado, sino clausurar para siempre los caminos de acceso a esa enigmática figura del indio de la antigua América.

Si creemos necesario escribir un ensayo sobre nuestra lectura de ese libro, en lugar de mandar sencillamente el lector a su propia lectura es:

- Uno, porque el libro es demasiado heterodoxo como para encontrarse fácilmente en cualquier librería, es muy probable que un silencio hipócrita intentara hacer olvidar hasta su publicación, y el lector de una, mi, simple presentación no lo encontraría; el hecho que haya sido editado en sólo 500 ejemplares, no augura que se pueda encontrar en muchas librerías esperando a un supuesto comprador.

- Dos, porque la composición del libro no permite un acercamiento fácil a las tesis del autor, porque está compuesto de varios artículos y cortos ensayos no publicados, y uno publicado en una revista de escasa difusión; y porque el conjunto responde a un debate de especialistas que el público en general ignora, lo que era, y sigue siendo, en parte, mi caso.

- Tres, porque el estilo irónico, amargo, si define muy bien la posición del autor frente a las manipulaciones y manoseos vergonzosos de esos textos coloniales americanos, no facilita su acceso al texto.

- Cuatro, por fin, porque a pesar de su posición radical, el autor quiere seguir situándose solo en la esfera de lo que podría definirse como las reglas de lo “filológicamente correcto”. Lugar que es evidentemente fundamental para demostrar la falsedad de ciertos juicios proferidos sobre

esa obra desde hace 2 siglos, pero explica porqué, a pesar de lo erudito de su demostración, por desgracia, seguirá mucho tiempo más, sin efecto durable sobre el saber histórico compartido de la Antigua América. Pero como consideramos que es un error restringir ese debate al ámbito de unos cuantos círculos científicos, decidimos intentar ampliar a un público mayor las conclusiones del Profesor Acuña. De la misma manera que cualquier ideólogo nacionalista puede invadir y trastornar o burlarse de los campos científicos de los estudios de los textos antiguos, es decir, el campo de la antigua filología, los filólogos y todos los que estudian en sus gabinetes esos textos antiguos deben salir de sus torres de marfil, de sus castillos de la Pureza, para a su vez invadir e reinvestir para siempre el inmenso páramo ocupado por las ideologías nacionales. Es un hecho que las “verdades de gabinete” son importantes, probablemente sólo en la tranquilidad de la reflexión individual, lenta, erudita, sistemática y paciente sobre sus materiales, sea como se logren pensar realmente cosas nuevas, como surgen nuevas interpretaciones. Pero ¿qué utilidad social tiene la de un regocijo individual, de haber logrado una nueva interpretación, de estar en la verdad verdadera, - espero que disculpen la redundancia- o que incluso se compartan esas prístinas perlas de verdades con un pequeño cenáculo culto de cómplices o discípulos? He visto en hospitales psiquiátricos a hombres alienados poseídos de su verdad, y el mundo de la política del siglo XX, nos ha ofrecido los terribles estragos de algunas “verdades”. Definitivamente la erudición tiene que reinvestir el campo ideológico de las historias nacionales, sin temor a recibir la infamante etiqueta de nerd o de anticuado, y es visualizando y aceptando los riesgos de ese combate, que me atrevo en cierta medida a tomar el lugar del Profesor Acuña, no para robarle su trabajo, (aprovecharme, plagiarlo, etc...) sino para intentar multiplicar su palabra, llevarla a la plaza pública, a un público lo más amplio que se pueda, retomo ese combate del filólogo solitario, esperando que mis lectores a su vez, retomarán mi/su palabra, haciéndola suya.

Querer hacer aparecer más claramente ese combate del filólogo contra todas las ratas mercenarias de la cultura que se atreven impunemente a meter el diente a esos antiguos textos coloniales, y en este caso, al famoso Popol Vuh, tiene sus riesgos, espero en este ensayo, del cual asumo la entera responsabilidad, no haber tergiversado las tesis del Maestro Acuña. Existe ese riesgo -cada lectura es una interpretación- lo asumo y pido perdón si caigo, pero

también se presenta frente a nosotros, apremiante, el combate contra las huestes inmensas de las interpretaciones “erróneas” y si queremos pensar, o como dice el lema de nuestro seminario, “*Repensar la conquista*”, debemos ir adelante y sin temores. No podemos dejar por pereza o pusilanimidad el campo de batalla de las identidades colectivas a esos manipuladores de textos coloniales, que afirman, sin jamás demostrarlo, la indianidad fundamental de ese texto, como el de muchos otros.

Para que el lector entienda la propuesta y el método del Profesor Acuña, y aunque él desconfíe mucho del método deconstructivista derridiano, podríamos empezar por recordar la glosa o esa especie de Vulgata construida alrededor del texto llamado, o mal llamado, Popol Vuh, y después propondremos los elementos con los cuales él intenta desmontar o desconstruir, diríamos de manera más actual, ese conjunto tan repetido que ha salido desde hace mucho tiempo del ámbito de la filología y de los cubículos de los historiadores para personificarse en nuestra cultura general compartida sobre América Antigua.¹⁷⁰

LaVulgata:

Para resumirla podríamos utilizar algunas citas sacadas de nuestra rápida pesquisa en Internet a la búsqueda Popol Vuh:

“Con la gracia y la sabiduría de las fábulas clásicas, el Popol Vuh es el más precioso legado mítico y teogónico, de la antigüedad americana. La primera parte relata el origen del mundo y la creación del hombre; la segunda parte, las hazañas de los héroes míticos Hunahpu e Ixbalanque: ambas testimonian el grado de adelanto y calidad espiritual de la cultura que originó la obra...”

“ Si la producción intelectual marca el grado supremo de la cultura de un pueblo, la existencia de un libro de tan grandes alcances y mérito literario como el Popol Vuh es bastante para

¹⁷⁰ Uno de los testigos contemporáneos de la magnitud adquirida por esa Vulgata podría medirse en el número considerable de las referencias que se pueden encontrar en Internet. Haciendo, por ejemplo, el llamado “Popol Vuh” en Google, este 20 de enero del 2007, aparecen 784,000 referencias... y no hay duda de que esa cifra esté destinada a crecer aún sin fin.

asignar a los quichés de Guatemala un puesto de honor entre todas las naciones indígenas del Nuevo Mundo."¹⁷¹

"De todos los pueblos americanos, los quichés de Guatemala son los que nos han dejado el más rico legado mitológico. Su descripción de la creación, según aparece en el Popol Vuh, que puede llamarse el libro nacional de los quichés, es, en su ruda extraña elocuencia y poética originalidad, una de las más raras reliquias del pensamiento aborigen."¹⁷²

Según esa Vulgata, existiría sólo un ejemplar del texto del PV¹⁷³, lo que le otorga su valor y autenticidad es que el texto indígena original fue escondido por los propios indígenas durante décadas, ese "permaneció oculto en el pueblo de Chichicastenango por más de ciento cincuenta años", afirma su editor Recinos; hasta que fray Francisco Ximénez "lo descubriera" y lo tradujera. Otros comentaristas del PV, en busca de más legitimación indigenizante, cuentan que es porque los quichés se dieron cuenta de la buena fe del Dominico, y de su amor hacia ellos, así como de sus grandes deseos de conocer objetivamente su cultura, -una especie de pequeño Sahagún dominico probablemente- que los más sabios de ellos le prestaron el libro original del PV. Aquí podemos ver cómo se auto-apoyan en esa construcción imaginaria, un texto "auténticamente indígena" y un "auténtico" recopilador de textos indígenas, un texto y su destino. Y este libro "indígena" habría sido compuesto unos 50 años antes de la conquista y representa el único texto original sobreviviente de la gran cultura maya quiché anterior a la conquista.

Según otros "popolistas" fue escrito por un autor indígena desconocido, a mitad del siglo XVI, pero su carta de naturalización no puede ser otra que "indígena". Porque en la retórica de esa Vulgata, uno de los grandes textos que han dejado los mayas al tesoro común

¹⁷¹ Los dos primeros extractos provienen, según esa fuente de la traducción propuesta por Adrian Recinos y que se publicó en México en 1946. Adrian Recinos, *Popol Vuh*, FCE, México, 1946.

¹⁷² Hubert Howe Bancroft, *The Native Races*, t. III, cap. II.

¹⁷³ El manuscrito Newberry (Ayer 1515) se considera como la "única versión del Popol Vuh", teoría contra la cual pelea Acuña con toda la fuerza de su erudición y conocimiento de las lenguas indígenas y de los textos coloniales de esa región.

de la humanidad, sólo podía haber sido escrito por un indígena maya 100%, e , incluso, si en el texto se encuentran vocablos de otras lenguas, hasta de latín, esas influencias debidas a la presencia occidental, innegable, no lograron corromper en nada, o casi nada, al pensamiento profunda e irreductiblemente maya del autor. Si esas influencias puntuales menores no sabrían cambiar el carácter indígena del contenido, es porque ese muy sabio indígena anónimo se apoyó para componer su recopilación en una serie de tradiciones indígenas sobre antiguas pinturas cuidadosamente (e incluso milagrosamente, podríamos añadir) conservadas.

Y así no es extraño si decenas de investigadores desde un poco más de siglo y medio busquen en ese texto a la vez enigmático y paradigmático, múltiples verdades y virtudes de la Antigua América.

Pensando el Popol Vuh con René Acuña.

Acuña nos plantea que -como Francisco Ximénez muere a finales de 1730- “la redacción bilingüe del PV la efectuó entre los años de 1725 y 28, cuando administraba la parroquia de Sacapulas”; añadiendo que “la caligrafía del PV, toda su caligrafía, es de puño y letra de fray Francisco Ximénez, sin embargo, la columna quiché es de una caligrafía regular y uniforme, “con toda la apariencia de haberse hecho de una vez y a la vista de un original que se transcribe”, mientras la columna española, “acusa distintos tiempos en su transcripción.”¹⁷⁴

Tenemos por lo tanto a un fraile dominico que redacta de su puño y letra un manuscrito bilingüe hacia 1730, hasta aquí, hubiera sido posible que ese manuscrito como tantos otros de esa época permaneciera desconocido, durmiendo en un polvoriento estante y nadie hubiera sabido del Popol Vuh.

La “invención del Popol Vuh”

Pero el espíritu ecléctico y curioso de otro religioso, Charles Etienne Brasseur de Bourbourg, personaje entre erudito y aventurero, de mediados del XIX, se topa con ese manuscrito y le va a dar una nueva vida inaudita. Es cierto que no fue el primero en editar el texto del dominico, el

¹⁷⁴ Acuña, op.cit, p.17.

austriaco Dr. Carl Scherzer, después de haberlo copiado en la universidad Carolina de Guatemala, lo edita en Viena en 1857, bajo su título primitivo de *“Historia de la Provincia de Santo Vicente de Chiapa y Guatemala...”*¹⁷⁵ Esta edición pasa casi desapercibida, considerada tal vez como una más de esas ediciones de crónicas religiosas americanas, aunque probablemente llamara la atención del clérigo francés.

Podemos considerar que el canónigo francés es el verdadero inventor del PV, él no se contenta, como el sabio austriaco, con copiarlo, sino que se apodera del manuscrito y se lo lleva a Europa. Contrastando su testimonio con el de Scherzer, sabemos que la manera en como lo obtuvo, -según él, “de un viejo indio e ignorante”- así como el lugar donde lo obtuvo, Rabinal, fuera muy probablemente producto de la imaginación de ese sacerdote, también romancista a sus horas.¹⁷⁶

Fue ese ambiguo personaje quien bautizó al manuscrito, publicándolo por primera vez en francés, en París (1861). Con un gran sentido publicitario le bautiza con el título llamativo para la época: *“Popol Vuh. Le livre Sacré et les Mythes de l’ Antiquité Américaine avec les Livres Héroïques et Historiques des Quiché.”*¹⁷⁷

“El PV apareció, dice Acuña, como la Cenicienta en la fiesta del cuento. Todo el mundo la saludó como a una princesa exótica. Nadie se preguntó si su carruaje no sería más que una

¹⁷⁵ Acuña presenta en su bibliografía esa obra de la siguiente manera: Scherzer, Karl, *Las Historias del Origen de los Indios de esta Provincia de Guatemala, traducidas de la lengua Quiché al castellano para más comodidad de los ministros del Santo Evangelio por el RPF Francisco Ximénez....* Exactamente según el texto español del manuscrito original que se halla en la Biblioteca de la Universidad de Guatemala, publicada por primera vez, y aumentada con una introducción y anotaciones por...Viena, en Casa de Carlos Gerold e Hijo, Libreros de la Academia Imperial de Ciencias.

¹⁷⁶ Revisando las cartas que un viajero y científico suizo, Henri de Saussure, a mitad del siglo XIX, manda a su familia, podemos ver cómo ese naturalista estaba siempre a la caza de manuscritos antiguos americanos, precolombinos o coloniales y desarrolló mucho ingenio para obtenerlos, llegando hasta el hurto descarado en los depositarios poco, o mal vigilados, de la época.

¹⁷⁷ Charles Etienne Brasseur de Bourbourg, *Le livre Sacré et les Mythes de l’ Antiquité Américaine avec les Livres Héroïques et Historiques des Quichés. Popol Vuh*, Paris, Arthus Bertrand, Coll. de Documents dans les langues étrangères. Esta invención del Popol Vuh, a pesar de haber originado garrafales errores interpretativos, ameritaría ser estudiado con un gran cuidado historiográfico, ya que nos daría elementos para entender la naturaleza de ese conjunto ideológico que se ha llamado después el “Americanismo.” En el prólogo anuncia: “Es del origen de estas naciones de lo que se habla en el Libro Sagrado de los Quichés: son sus largas migraciones sobre el continente que cuentan las peripecias que vamos buscar elucidar aquí, con la ayuda de otros documentos que hemos recogido entre los indígenas”, p.XXIII.

calabaza, o si los corceles que la tiraban eran algo más que ratones. El oropel feérico de su lenguaje e imágenes arrancó a un hombre ilustrado de aquella época los siguientes comentarios y predicciones:”

“Leer atentamente estos episodios nos produce la sensación de que tenemos entre las manos, más que una producción propia de las razas de América, esos oscuros rompecabezas de Oriente con que la mente asiática trata de penetrar la esencia de la materia y calar en las insondables fuentes del ser. Más la evidencia de que el Popol Vuh es absolutamente auténtico y original es tal, que no cabe ponerlo en duda...”¹⁷⁸

El Popol Vuh según Acuña

Si ahora entramos en una revisión del PV de la mano de Acuña, veremos que muchos elementos de esa Vulgata están basados sobre una aproximación elemental para no decir fantasiosa del documento y de su contenido.

Según Acuña el texto del Popol Vuh no es único, ya se encuentra en los primeros dos libros de la *Historia de la provincia* (c. 1716 – 20) Esa primera versión española del PV difiere “en la calidad y en el fondo, de la que ofrece el manuscrito Newberry. Estudios comparativos, serios, entre las dos versiones están aún por hacerse.”¹⁷⁹

Una revisión del vocabulario de la versión Quiché, muestra con claridad que no todas las voces son de la lengua quiché. “Las hay españolas, como “christiano”, “Dios”, “obispo”; mayas, como Hun Chouen; mexicanas, como Quizalcoat; y hasta latinas, como *Demonium loquens eis* (f. 36v / 3096 – 7).” Y en consecuencia, pregunta con una simulada ingenuidad el

¹⁷⁸ Brinton, “The Abbé Brasseur and his labors”, *Lippincott’s Magazine* (o MacBide’s Magazine), 1 (1868):83. Acuña, op.cit., p.66.

¹⁷⁹ Acuña, op. cit., p.18. De este texto, recuerda Acuña, se hicieron copias, un manuscrito fue remitido a España en 1720, y se conserva en la biblioteca Provincial de Córdoba. “En el libro primero, tras un breve Proemial, aparece la primera traducción española que hizo Ximénez del Popol Vuh. El estilo del escritor, comenta Acuña, si puede llamarse así, es desordenado en la exposición y torpe en el uso de la sintaxis. Sus oraciones y razonamientos, por eso, resultan ambiguos y faltos de claridad”, pp. 33– 34.

Maestro Acuña, “¿habrá escrito las últimas el que los sabios presumen ser el autor nativo del pV?”¹⁸⁰

Las múltiples repeticiones de que el PV es una recopilación de tradiciones orales apoyada sobre antiguos códices, lleva a muchos popolvistas a negar que el texto del PV tenga una clara arquitectura textual. Afirmaciones contra las cuales protesta Acuña, aunque esa, tras un siglo de presuntos estudios y traducciones, continúa oculta para “los sabios”. Y excusando en parte el yerro de sus “colegas”, aclara que todo está hecho “como si la transcripción de Ximénez, en vez de manifestar el edificio del PV, se hubiera propuesto sepultarlo bajo montones de escombros.” Porque, como afirma Acuña, ese libro, es realmente un libro y está muy lejos de ser la recopilación azarosa de una serie de tradiciones que un anónimo indígena extractó de antiguas pinturas. Es su percepción de esa clara arquitectura textual la que permite al Maestro Acuña afirmar sin vacilación que el Popol Vuh, “está diseñado y ejecutado, de arriba abajo, con conceptos occidentales. Tiene *prefacio*, escrito naturalmente después de haber compuesto la obra; tiene *capítulos* y, desde luego, cada capítulo, la respectiva *cabeza* que enuncia su contenido; tiene, en fin, un epílogo (f. 56v / 4920 – 24).”¹⁸¹

Acuña piensa que la estructura textual que esboza es suficiente para “probar de manera gráfica y objetiva, que el PV es un libro diseñado y ejecutado con conceptos occidentales. Su unidad de composición es tal, que da pie para postular un solo recolector de las narraciones. Y no parece que este haya sido un autodidacta espontáneo nativo, que se puso a redactar las memorias de su nación. Análisis mas reposados del texto quiché revelarán, sin duda, otros rasgos arquitectónicos no observados en esta obra tan bien tramada.”¹⁸²

Afirma también que Ximénez fue poco fiel al texto que copió, y que no hay nada de extraño en ello, “mal podía Ximénez transcribir con fidelidad un escrito cuya lengua y palabras no comprendía del todo.”¹⁸³ “Aunque, continua, el altanero rábula dominico haya declarado que hacía: “...más de 20 años que practico aquesta lengua... con deseo grande de desentrañar

¹⁸⁰ Acuña, op. cit., p. 22.

¹⁸¹ Acuña, op. cit. p 25.

¹⁸² Acuña, op. cit. p 28.

¹⁸³ Acuña, op. cit. p 29.

sus mas recónditos secretos...; y, aunque parezca jactancia, que no lo es pues le doy las gracias al dador de todo, puedo decir que la he llegado a comprender como ninguno” y nosotros hoy añadiríamos que “como ninguno” a lo mejor no quiere decir que sea mucho.¹⁸⁴ Ese desconocimiento de las lenguas indígenas en cuestión es lo que reprocha Acuña a muchos de los popolistas especialistas que trabajan sólo sobre traducciones ajenas, propagando errores o multiplicándolos.

Acuña considera de hecho que el PV era ya conocido por los religiosos dominicos en la segunda mitad del siglo XVI, ya que lo utilizaban en sus sermones y vocabularios.

Ficciones Inaugurales

Es un hecho que el padre Ximénez jamás declaró cuándo, ni dónde, ni de quién recibió, o encontró el modelo que le sirvió para escribir las Historias que hoy conocemos bajo el nombre de Popol Vuh. “A título de simple conjetura”, considera Acuña, “que fray Francisco encontró en Sacapulas el modelo para su copia del PV. Allí existía un repositorio de manuscritos en lengua, entre ellos el PV, consultado y citado ya por Bastea en su Lexicón (Ms. Am. 59, 1698).”¹⁸⁵

Así, Acuña afirma que lejos de ser único “el manuscrito Newberry”, único “sobreviviente”, “de hecho existen por lo menos siete títulos escritos en quiché, el principal parece ser el Título de Totonicapán (UNAM, 1983).”¹⁸⁶ El *Titulo Yax* “documento claramente

¹⁸⁴ Sobre el “método” de trabajo del dominico Ximénez, el Acuña es tajante: “El lenguaraz fraile atropelló con singular maestría la arquitectura de PV, transformando el libro en un desfiguro. Si su saber de la lengua quiché hubiera sido tan bueno como él era sinodal de sí mismo, habría respetado la cabeza de los capítulos, en vez de que su pluma entrara a degüello”, p.29. “Enumerar al detalle todos los desfiguros que Ximénez introdujo en el texto del PV podría justificar un trabajo de páginas cuyo número no se puede cuantificar”, p.30. “El fraile omitió traducir un elevado porcentaje del texto.” Pero mi intención no está dirigida a desacreditar la competencia lingüística del religioso, sino a hacer manifiesto que, con el escaso conocimiento de la lengua quiché que poseía, resulta natural que haya desfigurado la obra al copiarla. No está de más añadir que los biógrafos de Ximénez no recuerdan escrito alguno del fraile redactado en quiché. Sus presuntas obras lingüísticas, el Arte y el Tesoro, podrían ser, como el PV, *meras copias*, por cierto bastante malas, de obras preexistentes, si no productos de esos *préstamos literarios* comunes en la época”, p. 31.

¹⁸⁵ Acuña, op. cit. p 36

¹⁸⁶ Acuña, op. cit. p 49

basado en alguna copia del PV”, y el *Titulo Pedro Velasco*, “dejan en claro que a fines del siglo XVI el PV seguía influyendo en la tradición histórica de Totonicapán.”¹⁸⁷

En su intento de pensar cómo se constituyó el texto del PV y cómo y porqué sobrevivió, Acuña trata de reconstituir por qué en esa región se encuentran en los textos de los misioneros dominicos amplias referencias a la historia indígena. El testimonio de Remesal en su **Historia**, hacia 1615, explica la constitución que esos depósitos de manuscritos, respondieron a la voluntad y las reiteradas recomendaciones de las autoridades coloniales:

“Que los ministros eclesiásticos tengan noticia de los ídolos que adoraban los indios en tiempo de su infidelidad, los sacrificios que hacían, etc. para desengañarlos de su superstición y vanidad, y enseñarles la certeza de nuestra fe, y que desto se haga libro” (1964, 1: 419b).¹⁸⁸

Lo que nos permite entender por qué “el padre Bastea, vicario que fue del convento de Sacapulas hasta 1698, en las entradas “Pipian y Pulic” de su Vocabulario quiché (Ms. Am. 59: 122r, 213r), cita un pasaje del PV, como formando parte de un sermón de fray Alonso Bayllo”. Esos libros que registraban las antiguas “creencias y supersticiones” de los nativos deberían guardarse en los depósitos conventuales.¹⁸⁹

En resumen: Acuña propone tomar en cuenta, que “desde la década de los años cincuenta del siglo XVI, existieron disposiciones dominicas encaminadas a recoger en libros las creencias antiguas de los nativos en cada localidad.” Que la obra evangelizadora dominica

¹⁸⁷ Acuña, op. cit. p 51

¹⁸⁸ Recordando Remesal que “no fueron de diferente parecer que éste los padres antiguos desta provincia; porque, en el Capítulo que se celebró en Cobán, año de 1558”, se mandaba:

“Que en todos los conventos, vicarías y visitas, haya un libro en que se escriban los bautizados y los casados. Escribáse también (dice el Capítulo) los ídolos con sus nombres y figuras, y las gentes que los adoraban y tenían, y cuántos eran: y este libro se guarde en el depósito.” (1964, 1: 419b – 20ª).

Orden repetida en el Capítulo celebrado en Cobán, año de 1578, se ordenó a todos los padres:

“Que, en los sermones y juntas particulares que tuvieran con los indios, se trate de sus cosas antiguas, para desengañarles, y que sean curiosos en saberlas, *Ut prius evellant, deinde plantent* [= para que primero erradiquen, y después planten] (1964, 1: 420ª).

¹⁸⁹ Acuña, op.cit., pp. 60-61.

compuesta entre los años 1560 y 1640 puede ser de la mayor importancia para el estudio de las creencias nativas pre – alvaradianas, y, tercero, que hay religiosos, como fray Juan de Ayllón, fray Alonso Bayllo, fray Salvador de San Cipriano, fray Domingo de Vico, cuyas biografías y obras deben ser rescatadas del inexplicable olvido en que yacen.

Mientras no seamos capaces de desenterrar esas obras y vidas, todo lo que digamos sobre el PV continuará siendo mera basura erudita. El PV, con toda la singularidad que se le quiera atribuir, no es una obra aislada de su contorno histórico y literario quiché. Si ignoramos el primero y si no logramos reconstruir el segundo, jamás podremos justipreciar su presunta autenticidad. Buscarla y fundarla en testimonios iconográficos que se remontan a la época clásica de los mayas, es evadir el problema. El PV, tal como lo conocemos, es una obra que pertenece a la segunda mitad del siglo XVI y primeras décadas del XVII, mal copiada y mal traducida a principios del siglo XVIII. Es dentro de esos parámetros temporales que debemos evaluarla y examinarla.¹⁹⁰

El estudio textual del PV apenas comienza, afirma Acuña. Su definitiva edición sólo podrá emprenderse hasta que se haga un cotejo responsable y serio de todos los manuscritos quichés. “La tarea parece propia de filólogos quicheistas, no de arqueólogos, epigrafistas, etnohistoriadores, filomitólogos e iconografistas ni de toda esa laya de roedores, graduados en lecturas de traducciones, que no conocen la lengua de los quichés”¹⁹¹.

El Popol Vuh como texto

La hipótesis del Maestro Acuña, es que “el PV amalgama dos tradiciones dispares: los cuentos del paraíso terrenal, con la historia de los señores totonicapenses. Con lo cual no quiero decir, ni me importa, que el relato bíblico sea falso; sólo que no es nativo y que ambas cosas reunidas, resultan en un libro espurio, falsamente nahua–quiché.”

¹⁹⁰ Acuña, op.cit., p.64.

¹⁹¹ Acuña, op.cit., p. 51.

Las primeras 2720 líneas son una recolección de cantares dialogados y las 2204 restantes, un título para justificar la legitimidad de las castas en el poder.¹⁹² Nos recuerda que el padre Ximénez, “antes que nadie, señaló la mezcla corrupta de mitos bíblicos y nativos que hay en el PV.”¹⁹³

En cuanto a la segunda parte del PV, la “historia de los señores nahua–quichés”, Acuña juzga verosímil que se conservara en tiras de papel de amate o, tal vez, de piel de venado. Y “que algún experto nativo en esa clase de “libros” haya puesto esa historia en caracteres latinos o, ¿quién puede decirlo?, la haya dictado”.¹⁹⁴ Pero no cree que “los diálogos recitables de las primeras 2 720 líneas del PV, los cantares representables, se hayan conservado y transmitido por medio de textos glíficos.”¹⁹⁵

El Popol Vuh como obra literaria

Considerando “que el PV es ante todo una obra literaria, Acuña se propone hablarnos “del narrador, de su lengua y estilo, temática, espacio y tiempo, y otros elementos estructurales” de esa obra.

Acuña constata que la voz narrativa es una, aunque emplee el plural mayestático. Además, “es omnisciente y ubicuo: está en todos los sitios donde se desarrolla la acción, conoce los pensamientos de los actores, y oye lo que conversan.”¹⁹⁶ Aunque los hechos se narran, por lo común, en tercera persona, son numerosas las ocasiones en que el narrador interviene directa o indirectamente.”¹⁹⁷

¹⁹² Acuña, op.cit., p.55.

¹⁹³ Acuña, op.cit., p. 58, y añade en nota: “si no tiene acceso a los Escolios de Ximénez, vea el Apéndice al final de este opúsculo”. Ver p.103 esa constatación del dominico.

¹⁹⁴ Acuña, op.cit., p. 59. Añade en una nota que otro texto parecido, el *Título de los señores de Sacapulas* (UCLA 1968), invoca como fuentes de su relato histórico antiguas pinturas.

¹⁹⁵ Acuña, op.cit., p.59

¹⁹⁶ Acuña, op.cit., p.68. “Su intervención directa marca, de manera invariable, una transición, o el enunciado de la materia que va a tratar. Los primeros noventa y cuatro versos del PV son en su integridad un prólogo del narrador. Las intervenciones indirectas del narrador son innumerables”

¹⁹⁷ Acuña, op.cit., p.71.

Pero lo que interesa al Maestro Acuña, y también a nosotros, es que en esa recensión de las intervenciones del narrador, “si se exceptúan uno que otro lugar dudoso, el narrador jamás se identifica a sí mismo como quiché y, menos aún, como miembro o descendiente de la realeza nativa”.

Lengua y estilo del Popol Vuh

Si bien todos los comentaristas, con una voz unánime, consideran que el idioma natural del PV es el quiché, Acuña pregunta con ironía, ¿qué es el quiché? Porque según él, así en abstracto, no existe. “Existen varios dialectos. Ninguno, absolutamente ninguno, sirve para entender y leer el PV. Sería como querer usar el francés para leer a Virgilio.”¹⁹⁸ Así no debe extrañarnos, recuerda Acuña si “dos de los mas distinguidos traductores del PV han observado que su sintaxis usa “en exceso de las construcciones pasivas” y que sus locuciones “tienen cierto sabor al ablativo absoluto latino.” Uno de ellos reconoce además haber encontrado de mucha utilidad para traducirlo, “las gramáticas y vocabularios... compuestos por los misioneros españoles.”¹⁹⁹

“Estructuralmente, apunta Acuña, uno de los aspectos más notables del PV es que está construido por unidades narrativas independientes, pero subordinadas al tema por la voluntad todopoderosa del narrador. Cada unidad, en esencia, se reduce a referir la derrota o humillación de una de las fuerzas en choque: Siete Guacamaya, Cipacná, Cabracán, los padres de los Gemelos, Hun Chouen y Hun Batz, los señores del Xibalbá, las tribus de Vukamag, etc. En cada caso, las cartas del triunfo las da una serie de pueriles engaños y mentiras, y, ocasionalmente, un objeto mágico; pero lo que sorprende, divierte y hace interesante la narración, es la inagotable variedad de esquemas narrativos en que se encuadra el relato. Parece como que el narrador hubiera tenido conocimiento de muchos cuentos infantiles y narraciones de Europa.”²⁰⁰

¹⁹⁸ Acuña, op.cit., p.71.

¹⁹⁹ Acuña, op.cit., p.72.

²⁰⁰ Acuña, op.cit., p.72.

Tema y propósito del *popol Vuh*

Si hasta cierto punto se puede aceptar que el PV ensalza la grandeza del pueblo quiché, no se debe olvidar tampoco que en esa loa a los quichés y sus linajes se pueden esconder algunos motivos menos nobles, como sería la feroz lucha de influencia que oponía a las ordenes franciscana y dominicana. Así si los dominicos ensalzan a los quichés, los franciscanos en sus crónicas lo hacen con el pueblo cakchiquel. Cada una de las ordenes de evangelizadores presentándose como protectora y heredera simbólica de los grandes linajes del tiempo de la gentilidad.²⁰¹

Acuña, como nosotros mismos lo habíamos notado hace años, percibe la extraña relación existente entre el Criador y su o sus creaciones, sensibilidad extranjera a la mayoría de sus colegas. Como en la Biblia hebraica parece que el hombre ha sido creado por Dios para conocerlo y rendirle culto de adoración, elemento tan fundamental para la creación, que Lucifer, ese enemigo del género humano, no busca finalmente otra cosa de los hombres que le rindieran culto y lo adoraran. Si ninguno de los popolistas, parece darse cuenta de ese resorte fundamental de la creación en el PV, es porque se rechaza cualquier ruido que introduciría algo de cacofonía en el gran concierto de la mitología popolvista, y habría que explicar por qué el *deus ex machina* americano es tan parecido al dios del occidente medieval.

Acuña hace notar incluso que “los relatos intercalados de la familia Hunahpú, que ocupan una extensión desproporcionada en la obra (821–4708) y que han sido impropriamente considerados como la segunda y tercera creación, sirven para ilustrar el principio de que todo el que se exalta y opone a Dios y a sus servidores será humillado”.

E incluso después de la creación de los hombres de maíz, de los cuatro caudillos de los quichés, apodados “los adoradores”, “las primeras palabras que pronuncian son de acción de gracias al Formador, al Creador: “En verdad, pues, dos veces, tres veces te agradecemos al habernos creado...”²⁰²

²⁰¹ Acuña, *op.cit.*, p.73.

²⁰² Acuña, *op.cit.*, p.74.

El tiempo en el Popol Vuh

Algo que llamó la atención del Maestro Acuña en sus múltiples acercamientos al PV es lo que llama un vacío temporal, en el cual, podríamos añadir, flotan gran parte de los discursos sobre América antigua. “Si el PV primitivo fue calendárico, el moderno sufre de amnesia cronológica casi total; si con el antiguo era posible predecir el futuro, con el moderno sólo borrosamente se puede ver el pasado. Sus relatos flotan, ingravidos, en un espacio intemporal.”²⁰³

“Desde el punto de vista del tiempo, escribe Acuña, el Popol Vuh, sólo es comparable en su concepción a la *Crónica general*, con la que tiene muchos aspectos en común, siendo importante que ambas están compuestas de numerosos “cantares”. Como aquélla, el PV arranca del Génesis y quiere abrazar toda la historia quiché, hasta la década de 1550.”²⁰⁴

Lo que quiere hacer explícita la voz del narrador es que los Quichés fueron creados por Dios, un dios que sus lejanos padres veneraban en el Oriente, antes de llegar a esas tierras, y que su religión actual es un engaño del Xibalbá, el demonio. Y que la pérdida del antiguo y verdadero Dios es lo que hace perder a los quichés su antigua hegemonía. El tiempo en el relato es una larga ascensión hacia la luz, la del evangelio evidentemente, que es el momento teológico en el cual el narrador compone su relato.²⁰⁵ Esa presencia de un tiempo teológico cristiano, tiene por función ocultar lo que sería un tiempo americano, que está, como lo hace notar el Maestro Acuña, “en el meollo y corazón del acontecer nativo”, y si falta una mínima presencia del “calendario indígena” este irrumpe a pesar del proyecto del narrador con “los nombres de Hun Hunahpú (1-Flor), Hun Batz (1-Mono), Hun Camé (1-Muerte), etc. (que) lo presuponen”.²⁰⁶

“Bajo nombres y apelativos indígenas, los personajes que participan en su acción son los de la Trinidad cristiana, sus servidores los ángeles, y, en el bando antagónico, Lucifer y todos los

²⁰³ Acuña, op. cit. p.42.

²⁰⁴ Acuña, op.cit., p.76.

²⁰⁵ La mayor parte del acontecer popolvújico discurre en “la oscuridad”; la llegada de los quichés y de las tribus a Guatemala, la fundación de Utatlán y la historia de sus señores, ocurren en “el amanecer”; el narrador escribe su historia “ya en la palabra de Dios, en el cristianismo”. Las fechas no existen ni, a pesar de su terrible y cruel importancia, la conquista española; aunque sí se menciona, como de paso, en tres ocasiones (8409 – 15, 8495 – 6).

²⁰⁶ Acuña, op.cit., p.77.

ángeles orgullosos que Dios arrojó al infierno”.²⁰⁷ Empezamos a sospechar que lo que estamos leyendo no es, como afirman algunos modernamente, la Biblia Quiché,²⁰⁸ sino una biblia adaptada para el uso y cristianización de los indios quichés.²⁰⁹

El Espacio en el Popol Vuh

En general, el espacio parece un poco mejor definido en el PV que el tiempo. “El escenario de la creación se pinta solemnemente, como en la Biblia, silencioso y vacío. Sólo el cielo y la mar en absoluta quietud, frente a frente, y los Creadores “sobre las aguas, radiantes, envueltos en plumas de quetzal y raxón”.²¹⁰

El narrador es un gran efectivista. “Si no hubiera otros, este pasaje sólo bastaría para probar que no está copiando ni trasmitiendo palabras tradicionales. Está creando el ambiente propicio para que el dramatismo de la creación *ex nihilo* sea más efectivo. Yo creo que le gana a la Biblia”.²¹¹

Acuña se extraña de que los popolistas no se hayan cuestionado “que la tierra nueva que emerge por obra y gracia del pensamiento creador no sean los valles ni ríos, las montañas y cerros de la tierra quiché”. Sino “es, simple y llanamente, *la tierra...* de la orografía quiché, ni palabra”.²¹²

El Maestro Acuña constata finalmente: “uno empieza a sospechar que la culpa de todo este galimatías está en la cabeza del narrador y que, desde luego, cualquiera que haya sido su identidad u origen, el hombre estaba trabajando por lo menos con dos niveles de tradiciones y, por ende, con espacios irreductibles”.

Las fuentes del Popol Vuh.

²⁰⁷ Acuña, op.cit., p.72.

²⁰⁸ Acuña constata que este concepto es común entre los estudiosos e historiadores guatemaltecos, quienes, haciendo triunfar de manera póstuma e irónica la tesis dominica, han conseguido que el PV se declare, por decreto presidencial de 30 de mayo de 1972, el Libro Nacional de Guatemala.

²⁰⁹ Acuña, op.cit.,p.76.

²¹⁰ Acuña, op.cit.,p.79.

²¹¹ Acuña, op.cit.,p.79.

²¹² Acuña, op.cit.,p.79.

El Maestro Acuña considera que “la obra se redactó entre 30 y 34 años después de la Conquista de Guatemala por Alvarado”. Y que para entonces ya se estaban redactando los grandes textos que “habrían de llamarse después, Anales de los Cakchiqueles o Memorial de Sololá, y ya se habían escrito, la historia de los Xpantzay de Tecpán Guatemala, el Título de los Zotziles y Tukuchées, el Testamento de los Xpantzay, y el Título de Totonicapán”. Lo interesante de estos textos, nos explica Acuña, es que “cada uno de esos documentos tiene un autor bien identificado, o bien, su contenido histórico-tradicional está acreditado por los señores y principales que constituían la nobleza indígena de aquella época. Todos y cada uno de estos documentos tiene numerosas afinidades con la última parte del PV, sobre todo, en lo que concierne a la venida de Tulán, al paso del mar, y al relato de varios acontecimientos históricos.”²¹³

Entonces, pregunta el Maestro Acuña, “¿en qué fuentes, a las que no tuvieron acceso los señores y principales de los quichés y de los cakchiqueles, se inspiró el narrador del PV? Porque es evidente que nadie, absolutamente ninguno de los depositarios autorizados de la tradición, excepto él, pudo consultarlas. Y digo deliberadamente ninguno de los depositarios autorizados de la tradición, porque, si bien es verdad que ningún documento indígena de autenticidad rubricada por el autor o autores hace referencia a la compleja mitología del PV, en cambio, sí hay evidencia de que los frailes (dominicos, por lo menos) tenían conocimiento de todas o casi todas esas historias.”²¹⁴

Una confirmación de que el PV era un texto propio de la cultura dominica, Acuña la confirma en el hecho de que la Apologética Historia de Fray Bartolomé de Las Casas escrita entre 1553 y 1559, es “la única fuente contemporánea al PV que refleje, en cierto modo, los datos contenidos en dicha obra”. “Pero, añade el Maestro Acuña, lo impresionante, lo verdaderamente valioso de su testimonio, es que Las Casas tuvo noticias de las tradiciones contenidas en el PV antes de que su autor las recogiera en un libro; antes de que el autor las tradujera al quiché y nos las trasmitiese falsificadas”.

²¹³ Acuña, op.cit., p.85.

²¹⁴ Acuña, op.cit., p.86.

Concluyendo que, “así el testimonio de Las Casas demuestra que unos diez años antes, por lo menos, que se escribiera la obra, ya existían antecedentes escritos del PV en poder de los religiosos dominicos”. “El PV, por ende, constituye una síntesis de elementos dispares. Aparte de la creencia verapacense y de las tradiciones señoriales nahua-quichés, es posible que reúna creencias procedentes de otros lugares de Mesoamérica. La historia de Xquic y el relato del descubrimiento del maíz, para mencionar sólo dos, son otras tantas fábulas apócrifamente quichés.”²¹⁵

Por lo tanto le parece “muy difícil, por consiguiente, continuar sosteniendo que hubo varios autores del PV, y que estos autores eran nativos nahua-quichés. El bien concebido y lúcidamente ejecutado plan de la obra desmiente la primera teoría; la deliberada reducción a la unidad de tantas tradiciones distintas hace prácticamente imposible la segunda.”²¹⁶

“El contenido del PV, su ejecución literaria y el propósito apologético de toda su maquina, indican que el autor tuvo acceso a los *escriptos* producidos por los primeros misioneros dominicos que cristianizaron la Verapaz; que era un humanista nada vulgar, y que, sin duda, era un teólogo y un religioso él mismo. Del Popol Vuh tal vez no pueda decirse con propiedad que es un fraude literario; pero, desde luego, puede afirmarse que es apócrifamente indígena.”²¹⁷

Conclusiones

Para concluir este ensayo no creo que haya mejor manera de rendir homenaje al pensamiento erudito y vigoroso del Maestro Acuña, que de devolverle una última vez la palabra, dejarlo expresarse llanamente -el comentarista desapareciendo tras la obra del Maestro- reportando las conclusiones de su último ensayo.

“Resumiendo todo lo dicho hasta aquí, las historias del PV están inspiradas en fuentes tradicionales heterogéneas. Las dos que se ha podido identificar con relativa certeza son la verapacense, de presumibles orígenes mayas, y la nahua-quiché. La primera se reduce a las

²¹⁵ Acuña, op.cit., p.90.

²¹⁶ Acuña, op.cit., p.90.

²¹⁷ Acuña, op.cit. p.90.

tradiciones orales, diálogos cuya escenificación hizo populares entre los pueblos circunvecinos, y que los dominicos, alrededor de 1547, fijaron por *escripto*. La segunda pudo, perfectamente, ser una crónica de los señores nahua-quichés, basada en códices preexistentes que guardaban y poseían los dinastas en el poder. De esta clase de códices salieron, casi sin duda, títulos como el de Totoncapán y otros bien conocidos”.

“El que el PV constituya un amasijo deliberado de tradiciones populares mayas y señoriales nahua-quichés, descalifica a la obra como depósito auténtico de las tradiciones nahua-quichés y lo transforma, por ende, en un libro apócrifo. La autenticidad última, y la fidelidad con que el anónimo autor recogió y reprodujo sus fuentes, resultan también sumamente cuestionables. A este respecto, sin embargo, habrá que suspender el juicio definitivo hasta que sea posible, si alguna vez lo es, confrontar el PV con sus fuentes. Hasta ahora, a juzgar por la versión de fray Bartolomé de las Casas de las creencias verapacenses, se puede anticipar que las historias del PV relativas a la Creación y al Diluvio, a Vucub Cakix y sus hijos, y a todos los miembros de la familia Hunahpú, están enteramente mixtificadas. Como depósito fidedigno de las tradiciones indígenas en general, el PV, por lo tanto, no merece confianza. Por el contrario, todo parece indicar que es un depósito fraudulento.”

“Si el PV no es quiché, tampoco parece haberlo sido su autor. Para escribir la extensa primera parte de sus historias, hasta la creación del hombre de maíz nahua-quiché, tuvo que consultar las fuentes verapacenses. A éstas, empero, sólo tenían acceso los dominicos y, por eso, todas las crónicas cakchiqueles y quichés contemporáneas al PV ignoran sus pormenores. ***El anónimo autor del Popol Vuh, por ende, debió ser algún religioso de Santo Domingo***. Lo corroboran así la hábil composición y tesis apologética de la obra, los vastos recursos narrativos del escritor, las nociones cosmológicas y teológicas que revela, su conocimiento de lenguas, que incluye el latín. Es erróneo, por tanto, creer que en el PV hay sólo influencias bíblicas y cristianas. Tal creencia supone que el PV es un producto nativo. El Popol Vuh, al contrario, es un producto enteramente cristiano-europeo. Si tiene que hablarse de alguna clase de influencias, habrá que hablar de influencias nativas.”

“Final y rotundamente, lo que mis reflexiones creen haber puesto de manifiesto es que el PV ha sido más usado que estudiado. Y es una obra, a mi juicio, que merece ser estudiada a fondo. No como “el compendio de los mitos, leyendas e historias del Quiché”; no como “un tesoro de información etnográfica que..., fundamentalmente aborígen..., expresa y documenta experiencias históricas del más grande y poderoso de los pueblos mayas de Guatemala”; no como “una de las mejores introducciones a la cultura que lo produjo”, o porque nos dé “una visión de la civilización de Mesoamérica, más clara que ninguna otra fuente que conozcamos”; sino como uno de los más grandes y extraños poemas épicos que el mestizaje produjo en nuestra América Indo-hispana.²¹⁸

“Invención romántica del siglo XIX, parece tan falso como el nombre, Popol Vuh, que le dio Brasseur de Bourbourg.”²¹⁹

Espero no haber traicionado el pensamiento del Maestro Acuña, y sí haber incitado a alguno de ustedes a adentrarse por su cuenta en este libro y en el estudio de esas fuentes americanas tan maltratadas. No podría concluir mejor este ensayo –abusando de su paciencia– que citando, una vez más, al Maestro Acuña, cuando dedica esa colactánea de artículos suyos a una anhelada “juventud decidida, emprendedora y responsable, dispuesta a tomar la delantera en toda clases de estudios. Aborrezco los arrendajos, dóciles para arrastrar las narices oliendo los pantanos podridos de una generación ya caduca.”²²⁰

²¹⁸ Acuña, op.cit., p. 94.

²¹⁹ Acuña, op.cit., p. 96.

²²⁰ Acuña, op.cit., p. 8.

La Conquista y el argumento del origen en el interculturalismo

Miriam Hernández Reyna

Facultad de Filosofía y Letras UNAM

*La interpretación del pasado no tiene, no puede tener,
como las leyes justas, efectos retroactivos*

Edmundo O' Gorman

La invención de América

En este texto pretendo mostrar el uso que algunos discursos interculturales hacen del evento de la Conquista, y cómo a partir de ese uso elaboran un argumento para el reconocimiento, el respeto y el logro de derechos especiales para los pueblos indígenas actuales.

Asimismo, y de manera derivada, introduciré una discusión respecto a la ausencia del trabajo historiográfico en el interculturalismo, en relación con el tema de los pueblos indígenas.

Para comenzar se presentarán algunas referencias acerca de la Conquista y los pueblos indígenas. Posteriormente se presentará el concepto de pueblos originarios, que se complementaré con un planteamiento de lo que aquí es considerado como el *argumento del origen* en torno a los pueblos indígenas de México. A partir de ahí se analizará el uso de la Conquista en el interculturalismo, así como algunas de sus consecuencias. Finalmente se realizarán algunas reflexiones y críticas al respecto.

1. Acerca de la Conquista

Uno de los referentes principales del interculturalismo en México es el texto de León Olivé, titulado "Interculturalismo y justicia social". En el texto, Olivé propone modelo intercultural para regular relaciones entre diferentes culturas, sobre la base de un proyecto de justicia social en lo que se refiere a los pueblos históricamente marginados y en desventaja. Principalmente

se refiere a los pueblos indígenas, a los que (como es el caso en muchos trabajos sobre multi e interculturalismo) llama “pueblos originarios”.

En el curso de su argumentación, León Olivé recurre a la época de la Conquista. Y aunque lo hace de manera muy marginal, resulta central para el conjunto de la propuesta. Olivé afirma que:

Desde los tiempos de la Conquista nuestro país ha vivido con los conflictos generados por la dominación de una cultura sobre otras, así como con los reclamos de los pueblos originarios para que se reconozca su derecho a preservar su cultura y a vivir de acuerdo con ella según los planes de vida que sus miembros decidan. Sin embargo, en el fin del siglo XX y el inicio del nuevo milenio han estado marcados por una agudización de esos conflictos y por ello de manera urgente requerimos que las relaciones entre los diversos pueblos que conforman a la nación se establezcan sobre bases estables y novedosas en ciertos aspectos (Olivé: 60)

Lo que Olivé sugiere a partir de esta afirmación es la continuidad de los “pueblos originarios” desde el evento de la Conquista hasta las condiciones del siglo XX y el XXI. Asimismo, hay una continuidad de los conflictos y de los reclamos de tales pueblos. Y a pesar de que no señala explícitamente qué quiere decir con “pueblos originarios”, puede derivarse de la cita que se refiere tanto a los pueblos prehispánicos como a los pueblos indígenas actuales, pues ha dicho que en la Conquista se da una dominación de una cultura sobre otras y, si bien podemos conceder eso, entonces lo más atinado será pensar que habla de la dominación de cultura española sobre las culturas prehispánicas.

Sin embargo, hay muchas cosas que deja a la imaginación o a la duda, por ejemplo ¿Cree realmente Olivé que algo tal como “nuestro país (evidentemente México) existía desde los tiempos en que las embarcaciones españolas llegaban a este territorio? Puede preguntársele ¿es legítimo hablar de una dominación española actual? ¿Son los mismos reclamos los que hacen los indígenas ahora y los de tiempos de la Conquista? Y por último y de fundamentalmente ¿Existe algo tal como los “pueblos originarios”? o ¿Hay una identidad entre

los pueblos mesoamericanos y los pueblos indígenas, identidad que permita hablar de “pueblos originarios”?

Resulta así destacable que al evento de la Conquista se le atribuye una carga puramente negativa en relación con lo que se considera “pueblos originarios”. Olivé también parece sugerir que en la historia de la dominación que se establece a partir de la Conquista, los dominadores pueden variar (españoles, criollos, mestizos), pero los indígenas no, dado que en su texto habla tanto de la dominación histórica (que seguramente se refiere a la que sucedió en la Conquista por parte de los españoles) como de las condiciones de desventaja, marginación y dominación que actualmente se han generado por la globalización.

Cuando se hace referencia a la Conquista para mostrar uno de los momentos críticos para los pueblos indígenas, también se habla de “pueblos prehispánicos” o bien, “pueblos mesoamericanos, estableciendo una identidad entre los pueblos indígenas del presente y los pueblos prehispánicos. En este sentido, Salcedo Aquino asegura que:

Más bien, aunque en un plano más teórico, se podría decir que el movimiento indígena propone una racionalidad democrática más argumentativa y dialógica, profundamente arraigada en los múltiples sentidos culturales de la comunidad –en su presente y su pasado mesoamericano- y capaz de contrarrestar o por lo menos combatir un tipo de racionalidad instrumental dominante (Salcedo Aquino: 2006: Pág. 153)

Hay que señalar que Salcedo Aquino no sólo se remite a un pasado mesoamericano, sino también a un presente. En esta línea continua entre pasado y presente, la Conquista representa un momento de ruptura, pero sólo accidental, pues no logra modificar la mesoamericanidad de los pueblos indígenas, y sólo así es posible establecer la idea de una continuidad. De asumir que la Conquista significó un cambio importante en las poblaciones mesoamericanas, no se afirmarían con tanta ligereza que hay un “presente mesoamericano”.

Ante estas afirmaciones y los problemas que puedan comportar, es posible preguntar: ¿Qué significa la Conquista para el interculturalismo? Y ¿Por qué el interculturalismo se refiere a los indígenas actuales como “pueblos originarios”?

2 El concepto de “pueblos originarios”

En el concepto de “pueblos originarios” están en juego varias ideas. Por principio, está ligado a la idea de la *descendencia*. Es decir, se considera que los pueblos indígenas son descendientes directos de los pueblos prehispánicos.²²¹ Por ejemplo, el Convenio 169 de la OIT, para determinar el sujeto de su aplicación señala que:

[Se aplica a] Los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera sea su situación jurídica conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales o políticas o parte de ellas.²²²

Se trata aquí de una descendencia tanto biológica como cultural. Pero, como se ve en la referencia anterior, también se menciona la época de la Conquista, lo cual puede permitirnos sugerir que el concepto de “pueblos originarios” está unido a la idea de la Conquista, en una historia que se extiende hasta el presente.

Asimismo, no se plantea que el origen haya sido sólo un momento inaugural y haya quedado posteriormente enterrado bajo los sucesivos acontecimientos. Más bien, el origen está presente en el presente, pues de no ser así el concepto mismo de “pueblos originarios” sencillamente no tendría caso. El sentido fuerte es el que se señalaba precisamente en la afirmación de Salcedo Aquino, quien asegura que existe un pasado y un presente mesoamericano. En el concepto de “pueblos originarios”, el origen, como pasado, está ligado estructuralmente al presente.

²²¹ Lo cual, de entrada, supone una ambigüedad, dado que si son descendientes, ya no son exactamente originarios ni prehispánicos, ni mesoamericanos en sentido estricto. La categoría de la descendencia no garantiza (ni es inherente a ella) una identidad entre los pueblos indígenas y los pueblos prehispánicos.

²²² http://www.equidad.df.gob.mx/indigenas/convenio_169_oit.html

Por otra parte, el origen da sentido a la constitución y reconstrucción de un pasado indígena al que se apela en el presente como fuente, sobre todo, de identidad y de cultura, así como fuente de legitimidad frente a muchos de los problemas que aquejan actualmente a los pueblos indígenas. El hecho de que a determinado grupo se le adjudique la originareidad frente a conflictos sociales, sólo es posible porque hay una dimensión valoral del concepto de “origen”. Asimismo, el pasado del grupo étnico se inscribe dentro de un marco estratégico, en el sentido en que más bien se da un uso político.

El origen tiene el sentido tanto de fundamento del presente, como de fundamento de la identidad y de la cultura, en una dimensión estratégica para la defensa de los pueblos indígenas y el reclamo del mejoramiento de condiciones sociales.

En términos generales, el sentido del origen es la ejemplaridad de una temporalidad que se reactualiza en el presente. Podríamos asegurar incluso que se trata de un origen presente, que no caduca y que no se modifica, y el hecho de que siga presente, a pesar de los cambios e interpretaciones, nos permite efectivamente constituir una idea tal como los “pueblos originarios”, como un tipo de grupo cuyo rasgo distintivo está en su origen. Metafóricamente, podríamos decir que se trata de su “diferencia específica”.

3 El argumento del origen

Realizar una equivalencia entre pueblos indígenas y pueblos mesoamericanos no es una casualidad en los discursos interculturales, dado que tiene un objetivo específico. Conviene señalar que los pueblos indígenas en el interculturalismo son caracterizados como “pueblos tradicionales”, “culturas ancestrales” o “grupos étnicos tradicionales”. Ha sido una obviedad, pasada por alto en la mayoría de las veces, el que se afirme la existencia de culturas tradicionales y primigenias en América Latina y, para este caso, específicamente en México.

Hablar del origen cuando se trata de los pueblos indígenas no es una mera curiosidad histórica o un adjetivo que debiera ser comprensible de suyo. Desde luego en el interculturalismo, cuando se encuentran unidos dos términos tales como “pueblo” y “origen” se realiza una equivalencia con los pueblos indígenas. Pareciera que de algún modo el origen viniera ligado a la condición de pueblo, y sobre todo, de pueblo indígena.

Sin embargo, esta unión de términos y la creación de un concepto tal como “pueblos originarios” no debiéramos tomarla como algo natural, ni pensar que diferenciar entre “pueblos originarios” y “pueblos indígenas” sea ocioso o inútil, dado que hay una identidad entre ambos.

Pero, dejando de lado la identidad que se da entre “pueblo originarios” y “pueblos indígenas” y, sobre todo, considerando que la unión casi indiscernible de tales términos no es comprensible de suyo, podemos preguntar aún *¿cuál es el objetivo de apelar a una idea de origen cuando se trata de los pueblos indígenas?* Es decir, porqué precisamente para hablar de indígenas se utiliza el recurso, que es conceptual, del origen. Esta pregunta podemos contestarla toda vez que no consideramos que naturalmente el origen está ligado esencialmente a lo indígena, de ser así, no tendría caso plantearse la pregunta.

Asumiendo que no se da tal ligamiento esencial, podemos decir entonces que el recurso a la originareidad más que tratarse principalmente de una adjetivación, se trata de un argumento, que aquí llamaré *argumento del origen* en torno a los pueblos indígenas. Cuando se apela a la idea de origen, en realidad lo que se está constituyendo es un argumento con una finalidad específica que habremos de indagar. Esto nos lleva a una segunda pregunta sustancial para esta investigación: *¿cuál es el sentido y el objetivo del argumento del origen?*

Hay que tener en cuenta que cuando se habla de los “pueblos originarios” y de su situación histórica, no se trata de afirmaciones que sean propias de una elaboración historiográfica. Antes bien, de lo que se trata es de un discurso estratégico político, ya sea en el marco de las demandas indígenas, o del interculturalismo como campo de debate.

Referirse al origen, tiene una dimensión fundamentalmente política, de cohesión social del grupo en cuestión. Así, como señala José Bengoa en torno a los pueblos indígenas,

Se construyen o tratan de construir, por tanto, “sociedades de defensa” o “sociedades de resistencia”. Es por eso que adquiere relevancia el concepto de “minoría” y los derechos a él relacionados. En estos casos surgen propuestas atractivas a nivel local en que se plantea la posibilidad del ejercicio de las características propias del mundo y cultura indígena, el control de los recursos, la

gestión institucional, la educación intercultural y bilingüe, en fin, una vía de desarrollo de carácter diferente a la del resto de la sociedad (Bengoa: 2007: Pág. 24)

En ese ejercicio de las características propias del mundo y la cultura indígena, se inscribe también la narración de una historia del origen del grupo, y es así que toma sentido el concepto mismo de “pueblos originarios” dentro de un argumento que echa mano de las propias características para unificar al grupo a través de un pasado compartido y, a su vez, utilizar este pasado (presente en el presente) *para la obtención de beneficios tanto materiales como simbólicos*. Este último es el *objetivo* del argumento del origen.

Este argumento que apela al pasado del grupo indígena, también sostiene una comparación entre la época pasada y la época presente, refiriéndose a la época pasada como mejor que la actual. Por ejemplo, en este sentido, Salcedo Aquino señala que,

...en la condición de dominados, la conciencia de una época anterior de libertad asigna a la dominación un carácter necesariamente transitorio. De esta manera, la continuidad del grupo étnico resulta en una lenta pero incesante acumulación de “capital intangible”: conocimientos tradicionales, estrategias de lucha y resistencia, experiencias, actitudes probadas; todo un arsenal difícilmente expropiable, una base creciente de elementos distintivos que posibilitan y fundamentan la identidad (Salcedo Aquino: 2006: Pág.154)

La referencia a la época pasada resulta central para poder tanto vislumbrar una época futura, en que de algún modo se restauren las condiciones y el orden originarios, como para seguir constituyendo la identidad del grupo considerado como originario. Así también, origen e identidad resultarían dos cualidades sustanciales de los pueblos indígenas.

En términos generales, podemos decir que se trata de un argumento cuyo centro discursivo es el origen que atribuye a un grupo, los “pueblos originarios”, y que busca, por la vía del origen como pasado-presente, la obtención de beneficios simbólicos y materiales. En términos de los beneficios simbólicos, podemos hablar de la obtención de reconocimiento de la identidad, de los usos y costumbres y de las instituciones indígenas, así como el derecho a la

autonomía jurídica y cultural. En términos materiales, se trata del reconocimiento y la atribución de derechos económicos, que abarcan educación, salud y gestión y manejo recursos naturales.

Asimismo se pretende, y esto es muy importante, recusar la vejación ancestral y la marginación y dominación históricas. Y en última instancia busca articular una ética común entre lo que se considera la cultura indígena y los no-indígenas, una ética que promueva relaciones interculturales justas.

Se trata de un argumento que apela a una originareidad que no ha sido maltratada por el tiempo ni por los cambios culturales. Y, finalmente, lo que se está insinuando, si seguimos radicalmente la línea de pensamiento, es que hay una cultura originaria y una no originaria (o advenediza), por lo cual la última debiera reconocer a la primera y otorgar ciertos privilegios. Por originario también puede entenderse lo más puro, lo primordial, lo que estaba antes de los tiempos oscuros de la dominación, antes de la guerra. Lo originario es un tiempo sin tiempo, una fuente de dignidad.

Este argumento apela también a la marcación de una diferencia: ser originario es de entrada una diferencia respecto de lo no-originarios. Afirmar la identidad prehispánica, la pervivencia de un pasado que sobrevive a la Conquista y que se muestra a quienes no forman parte de él, implica que los originarios se enfrentarán siempre a los no-originarios. En este sentido es pertinente lo que señala Laclau, “postular una identidad separada y diferencial pura es lo mismo que afirmar que esta identidad se constituye a través del pluralismo y de la diferencia. La referencia al otro está claramente presente como constitutiva de la propia identidad” (Laclau: 89) Así, hablar de lo originario, se está obligado a hablar de aquello que es distinto, pero lo distinto en el interculturalismo está marcado por la concepción de la Conquista como el dominador.

3 La Conquista

Articulada a la idea de la originareidad de los pueblos indígenas y al argumento del origen está la Conquista. Para el interculturalismo es fundamental remitirse a la Conquista, pues es el momento que permite construir el argumento del origen, es, por así decirlo, *el momento*

inaugural de las vejaciones ancestrales a las que Olivé se refiere. Recusar la marginación histórica de los pueblos indígenas se acompaña de afirmar que las desgracias de los indígenas actuales comenzaron con la Conquista y, sin embargo, a pesar de esas situaciones de dominación....pervive lo originario. Es decir, ni la Conquista, ni el Virreinato, ni los gobiernos a lo largo de la historia de México les han quitado la prehispanidad a los pueblos. Es más, se insinúa que los pueblos prehispánicos han sobrevivido todo este tiempo que comienza desde la Conquista y que curiosamente ahora llega hasta el interculturalismo.

En el interculturalismo la Conquista es un parteaguas, es el momento en que la grandeza prehispánica es dominada por un grupo de no-originarios.

Sin embargo, plantear las desventajas y la marginación de los pueblos indígenas actualmente se conjuntan dos momentos históricos distantes: **la Conquista y la globalización**, y sí la Conquista hizo indígenas a los indígenas, ahora la globalización los hace pobres. Y finalmente ante estas dos situaciones lo que resta es construir una utopía de lo primordial, el regreso a lo primigenio, aquello que en sí mismo lleva la custodiada originareidad.

La Conquista y la globalización se han convertido en un poderoso enemigo de los pueblos indígenas, siendo dos eventos que cruzan toda la historia de estos *nuevos actores sociales* (como se les designa también en el léxico multi e intercultural). Por tanto hablar de la Conquista y la globalización garantiza no dejar fuera ni un segundo de la historia, es como si se marcara un principio y un fin.

Pero la Conquista en el interculturalismo también significa otra cosa, y esto es fundamental: es el momento en que se crea una **deuda histórica** que los herederos de lo no-originario, habrán de saldar. Interculturalmente dicho, la Conquista es la llegada de Occidente, es la introducción de una cultura que aunque florecerá durante los siglos posteriores será ajena. No en balde cuando se habla de los 500 años de la Conquista el interculturalismo se refiere a los indígenas. José del Val en *México, identidad y nación*, por ejemplo, afirma: "El proceso que desde hace 500 años protagonizan los grupos indígenas de México para mantener su identidad demuestra que esta pérdida ha sido relativa" (Del Val: 105). Sin embargo, al dar el lugar protagónico a los grupos indígenas en ese acontecimiento de hace 500 años, la narración

se queda a medias. Después de la Conquista lo que quedó de los pueblos prehispánicos (que sería lo que posteriormente se transformaría en “los indígenas”) se encontró rodeado de otra cultura que, dicho sea de paso, nunca se fue. Ante la afirmación de Del Val uno podría preguntarse ¿qué pasa con la identidad de esos otros que llegaron aquí hace 500 años? ¿Acaso sólo los grupos indígenas pugnan por mantener su identidad?

Eso, difícilmente puede ser contestado desde las versiones difundidas del interculturalismo en México, dado que si bien la originareidad es fuente de cultura y sabiduría, la contraparte, el Occidente moderno es el enemigo y opresor. Esto le da un **tono de negativo a la Conquista**, pues fue la grieta por donde se trasminó la cultura que despojó a los originarios.

En esta lógica de contraposición indígena-occidente, Del Val también asegura que: El occidente no ofrece hoy expectativas a mediano plazo a nadie, más allá de las amenazas nucleares, el futuro se dibuja en la destrucción del planeta, sus ecosistemas y sus habitantes. Como modelo para la organización y la convivencia humana está derrotado” y continúa más adelante: “En este contexto de frustración cultural generalizada los pueblos indios ofrecen un conjunto de alternativas que implican una epistemología y una concepción del mundo radicalmente diferente y superior, si el objetivo es la igualdad del hombre y una relación armónica con el planeta” (Del Val: 2004: Pág. 99). Pero, cómo se tendría la idea de la igualdad y la relación armónica con la naturaleza de no ser porque se es occidental y aquellos son valores que Occidente ha tenido en alta estima. De no ser porque a través de esa grieta impura llamada Conquista llegó otra cultura a estos territorios esos valores probablemente no existirían en el sentido en que hoy se conocen y se busca lograrlos. Sin el evento de la Conquista no podríamos saber qué habría, pero lo que sí podemos saber es que, lo más seguro, no hablaríamos hoy como lo hacemos (tanto indígenas como los llamados occidentales) ni de los indígenas, ni de las utopías ecologistas, ni de Occidente. Incluso, nada asegura que habría indígenas tal y como hoy se conocen. Finalmente, se es la propia historia y esa historia es también la de Occidente, que es una buena parte del “origen” de lo que ahora somos en este territorio (indígenas y no indígenas). Como cultura mexicana, nuestra procedencia no sólo viene de Mesoamérica o de la época prehispánica, pero tampoco sólo de España, y justo es la Conquista uno de los momentos en que comienza a nacer un híbrido en este continente.

Pero pareciera que el interculturalismo (en una variante aristotélica) pretende hacer pasar a **la Conquista como una accidentalidad** en la esencia de Mesoamérica, accidentalidad que en todo caso puede ser resarcida los occidentales, contribuyen a ello y responden a la llamada de la deuda histórica. Así, la Conquista no es sólo accidentalidad sino el momento trágico del despojo, despojo de tierras y costumbres pero no de una identidad esencial prehispánica que (de tomarlo en serio) hoy permite al interculturalismo hablar de originareidad. La originareidad puede hacernos creer que un día de estos el catastrófico evento de la Conquista y sus consecuencias serán resarcidos y **se restablecerá un orden**.

Ante esto, no el balde Villoro en sus últimos trabajos sobre multiculturalismo se ha inclinado a realizar una contraposición entre los pueblos originarios y Occidente, estigmatizando a este último como la fuente de todas las calamidades no sólo de los indígenas sino de nuestra sociedad, además de sugerir que estamos obligados a ver por los pueblos originarios dado que, si leemos entre líneas, nosotros somos representantes de occidente, aún cuando ese “nosotros” sea tan homogéneo y abstracto como la categoría de “indígenas”. A fin de cuentas esta consideración sobre Occidente y los pueblos originarios es la insinuación de que todo aquello que ha acontecido desde hace 500 años no ha podido mancillar la identidad de quienes estaban antes de que los barcos españoles llegaran transportando a Occidente

Pero lo que hay que hacer notar es precisamente que se **habla de la Conquista en virtud de la originalidad prehispánica**, y esto trae como consecuencia el ocultamiento de esa otra parte que queda subsumida bajo la idea de un Occidente. El discurso del interculturalismo apela a la Conquista y a la originalidad como argumento obtener beneficios para los pueblos indígenas, y en tal sentido se habla de la Conquista como un evento desgraciado para los antiguos prehispánicos. Sin embargo, **niega la otra parte de la Conquista**, niega la llegada de una cultura que a partir de su desarrollo e hibridación posibilitó que hoy estén presentes los que no se identifican o no se autodenominan como indígenas, pero sí como mexicanos. Negar esa parte fundamental de la Conquista es negar la historia de este territorio.

Ante esto bien apunto Florescano en Etnia, Estado y Nación que

...la división entre europeos e indígenas negó unas veces la historia y otras, condenó y distorsionó los siglos de formación de la sociedad colonial que cambiaron para siempre el destino del antiguo país indígena. Con todo, quizás el efecto más catastrófico de este choque traumático fue la negación de lo que realmente hemos sido como pueblo: una sociedad tejida por hilos nacidos en culturas diferentes, un país con una experiencia colonial que marcó decisivamente la formación del ser nacional, una mezcla integrada por un legado nativo y una herencia occidental. En lugar de reconocer la realidad híbrida que habita diversos ámbitos de la sociedad desde el siglo XVI, unos sectores se empeñaron en asumirse indígenas, otros renegaron de esta herencia y se identificaron con el legado occidental, y otros más reconocieron su ser mestizo pero en una forma restringida, que no incluía la plena aceptación de los otros sectores sociales (Florescano, 2002: p. 19)

Inclinarse hacia cualquier lado, ya sea que defendamos la indigenez o lo puramente hispano (o lo indígena y lo occidental), es radicalizar una particularidad que en tiempos actuales pone un obstáculo para lo que el interculturalismo busca como diálogo entre culturas. Permanecer distintos²²³ en todo sentido impide los proyectos comunes. Si bien los discursos interculturales buscan el reconocimiento de los pueblos indígenas por ser culturas históricamente marginadas, no dan cuenta de que los reclamos que se hacen son los que muchos grupos compartirían, para este caso señala Laclau que: “hay, por ejemplo, reivindicaciones insatisfechas referentes al acceso a la educación, al empleo, a los bienes de consumo, etc. Pero estas reivindicaciones no pueden ser formuladas en términos de diferencia, sino de ciertos principios universales que la minoría comparte con el resto de todo el mundo a tener acceso a buenas escuelas, a vivir una vida decente, a participar en el espacio público de la ciudadanía, etcétera”. (Laclau: 56). Ante esto, el interculturalismo podría comenzar a hacer a un lado la afirmación de la prehispanidad, de la originalidad y la maldad de occidente y más bien tendrían que radicalizarse las demandas democráticas y reconocer que los indígenas tienen

²²³ Aún habría que aclarar si definitivamente los indígenas son “otra cultura”.

derecho a una buena calidad de vida no porque sean prehispánicos, o milenarios, o sabios venidos de otro tiempo y que se muestran superiores a Occidente, sino porque son parte de la cultura actual, una cultura híbrida, y porque, finalmente son ciudadanos y además indígenas. Defender la calidad de vida en virtud del ser indígena puede generar posiciones contrarias en el mismo tono, puede haber reacciones de marginación, de rechazo o de racismo mientras se mantenga la categoría de indígena.

Conclusiones

Se ha visto que cuando en el interculturalismo se habla de los “pueblos originarios” y de la historia de las vejaciones ancestrales, se elabora un argumento que hemos llamado aquí “argumento del origen”, cuyo objetivo es tanto recusar la marginación que se da a partir de la Conquista, como obtener beneficios en materias culturales y económicas de los pueblos indígenas.

Asimismo, se ha mostrado que cuando se hace referencia a la Conquista se trata en realidad de varias categorías asociadas a ese evento. Es una red conceptual que se teje y que se remite de una categoría a otra: como momento inaugural de las vejaciones ancestrales, en relación directa (como pasado) a la globalización (como presente), y ambos momentos como épocas de dominación de los pueblos indígenas por parte de los occidentales; como inauguración de la deuda histórica con los “originarios”, como evento accidental frente a la sustancialidad de la época prehispánica.

Sin embargo, el hecho de que se naturalice un evento tal como la Conquista, como si fuese un hecho, sin tomar en cuenta la posibilidad de sus interpretaciones, nos lleva aquí a elaborar unas reflexiones finales.

A 500 años de la Conquista y a más de 10 años del surgimiento de los discursos multi e interculturales, no podemos pensar en elaboraciones abstractas de la identidad indígena en términos mesoamericanos. Resulta inconveniente seguir articulando reclamos sociales que no tengan como sustento la consideración ideológica de la historia.

Al respecto, tampoco podemos defender una escisión tal como lo no-originario y lo originario, o como lo indígena y lo occidental. Tales categorías son antes bien una quimera que una descripción.

Las consideraciones en torno a la Conquista y la afirmación de la continuidad de una identidad mesoamericana plantean también un problema serio para el trabajo historiográfico y, asimismo, una paradoja para el interculturalismo.

En lo que respecta a la Historia, afirmar una identidad milenaria, una cultura ancestral preservada contra todo contratiempo es plantear un espacio intemporal, es, a fin de cuentas negar la temporalidad de todo acontecimiento, y sin tiempo, no hay Historia.

Esto nos lleva a la paradoja del interculturalismo. En la mayoría de los casos, al referirse al reconocimiento de los pueblos indígenas en México, los discursos interculturales apelan a la reparación de (ojo) condiciones históricas de marginación y dominación, pero cómo podemos apelar a fenómenos históricos sin indagar justamente su constitución histórica, además de ignorar que si bien todo acontecimiento histórico tiene una línea de continuidades también se dan rupturas y cambios radicales. En este sentido podríamos inquirir al interculturalismo ¿Cómo deshacer sucesos históricos sin hacer Historia?

Ante esto cabe recordar que tanto el multiculturalismo como el interculturalismo siempre se han descrito a sí mismos como campos de trabajo interdisciplinar. Sin embargo, las afirmaciones que revisamos en párrafos anteriores muestran una ausencia de trabajo historiográfico riguroso. No es suficiente traer a cuenta lugares comunes de la Historia de México. No sobran trabajos sobre la Conquista y sobre Mesoamérica en las investigaciones históricas. Considero que este uso ideológico de acontecimientos históricos que abunda en el multiculturalismo en México es una veta que la Historia debe atender con mayor presencia.

Un trabajo historiográfico sobre la conformación de los pueblos indígenas actuales como tales, seguramente mostraría las grandes distancias que hay entre los habitantes de la región prehispánica y los indígenas que conocemos ahora. No se trata de ir en detrimento de los pueblos indígenas, ni de negar los reclamos que ellos hacen ni los derechos que tiene, se trata más bien de comprender su actualidad abandonando un léxico que mantienen resonancias

raciales. Tampoco se trata de negar los elementos que los pueblos prehispánicos heredaron a los indígenas (como la lengua en cierta medida), pero sí hay que reconocer que el mundo mesoamericano sufrió un fuerte cambio con la Conquista, así como lo sufrió también el sector de los españoles llegados a los nuevos territorios.

Bibliografía

Del Val, José, (2004): México, identidad y nación; UNAM, México.

Díaz-Polanco, Héctor, (2006): El laberinto de la identidad; UNAM, México.

O' Gorman, Edmundo, (1976) La idea del descubrimiento de América: historia de esa interpretación y crítica de sus fundamentos; UNAM, México.

-----, (1958) La invención de América: El universalismo de la cultura de occidente; Fondo de Cultura Económica, México.

Olivé León, (2004): Interculturalismo y justicia social; UNAM, México.

Salcedo Aquino: (2006) “La asociación para la comunidad como vía intersubjetiva contra la exclusión” en Alcalá, Campos (comp.): Reconocimiento y exclusión; UNAM-FES Acatlán, México.

Salcedo Aquino: (2006) “La asociación para la comunidad como vía intersubjetiva contra la exclusión” en Alcalá, Campos (comp.): Reconocimiento y exclusión; UNAM-FES Acatlán, México.

Villoro, Luis, (1987): Los grandes momentos del indigenismo en México; SEP, México.

-----, (1998): Estado plural, pluralidad de culturas; Paidós, UNAM, México.

Convenio 169 de la OIT, en

http://www.equidad.df.gob.mx/indigenas/convenio_169_oit.html

El crepúsculo de los dioses mexicas

o la conquista espiritual

Mtro. Miguel Ángel Segundo Guzmán

Una densa capa de imaginarios y de símbolos se interpone para comprender el *encontronazo de los mundos* en el siglo XVI. Las retóricas Occidentales han formado nuestra conciencia histórica para entender el periodo. Complejas tramas coloniales han nublado el hecho real: la destrucción de un modo de vida local a partir de la violencia. Ello ha permitido configurar varios imaginarios sobre el evento, que han sustentado diversos proyectos de Nación. El nacionalismo criollo y el post-revolucionario se han nutrido de imágenes que conforman un *collage* ideológico de la Conquista como el origen de la Patria. Imágenes domesticadas del indio transitan por sus visiones del pasado. Estas se han configurado principalmente a partir de las famosas *Fuentes*: crónicas europeas sobre el Nuevo Mundo escritas desde lógicas diversas, muy distintas a la moderna antropología. No son escritos que tratan de dar cuenta de la diversidad de las culturas en un horizonte secular, son textos que se escriben desde la dominación y aspiran a la evangelización del Otro, es decir, hacia su ocaso. Van a traducir y por lo tanto deformar a la otra cultura. Una vez interpretadas las creencias del Otro se transforman en texto, pasaron a formar parte del sistema de creencias del dominador: se domesticaron al acallar su diferencia.

El mundo divino era un tema central para empezar la interpretación del Otro. Había que acallar su ruido, domesticar su imaginario para poder ser representado en los textos. En las crónicas sobre la conquista se colonizó el imaginario prehispánico al ser interpretado en la simbología europea. Es necesario excavar en la historia Occidental para entender cuáles eran los símbolos y las tradiciones interpretativas para entender la otredad religiosa y así comprender cómo se le suprimió en las Fuentes.

En la historia Occidental la otredad religiosa ha sido un problema. La solución ha sido eliminarla o incorporarla. Desde los griegos el Otro no existe más que en el seno del sí mismo.

La religión de otros pueblos sólo tiene sentido en una lectura exterior, superficial, que regresa como identificación en la propia. Los civilizados echan un vistazo a los bárbaros y encuentran su sentido. En el politeísmo los mundos divinos no buscan la supremacía sino la veneración: un pueblo se define por los diversos grados de civilidad a partir de su relación con sus divinidades. Toda religión tiene cierto halo de verdad y se justifica dentro del cuadro normal de mundo. Existen variantes sociales que permiten cierta diversidad religiosa, dentro del marco de exotismo. Pero éste se manifiesta como un desdoblamiento del propio grupo que se interroga por el Otro, en diversos esquemas de inversión. La religión del Otro es parecida a la propia, no hay necesidad de destruirla, basta con enunciarla e identificarla. Incluso cuando se conquista a una sociedad no se excluyen sus dioses, se incorporan en una lógica de identificación. Heródoto el gran traductor del mundo no griego utiliza ésta estrategia de análisis: “(...) más allá de la diversidad de los espacios geográficos, habría unidad del espacio divino. Irían en ese sentido las equivalencias dadas para el nombre de Afrodita Urania tomada como punto de referencia: los asirios la llaman Milita, los árabes Alilat y los persas, Mitra”.²²⁴ Identificar en el Otro los *rastros* del Mismo: El mundo divino siempre es igual la variedad en nombres es un fenómeno de traducción no de naturaleza. El mundo griego acepta la diferencia como variante de lo mismo. *Identificar para traducir*, aquí comienza una estructura de larga duración en la historia de Occidente.

En el mundo romano, Julio Cesar al echar un vistazo por los galos, el pueblo que conquistó, los describe con admiración: “la nación gala es extremadamente dada a la religión”. Los druidas son la punta de lanza en los diversos rituales y sacrificios a *sus* dioses. Cesar enuncia su panteón:

Dan culto máximamente a Mercurio –de éste hay muchos simulacros; a éste lo tienen por inventor de todas las artes, a éste, guía de las vidas y de los caminos; consideran que éste tienen la fuerza máxima para la búsqueda de dinero y mercancías –. Tras éste a Apolo y Marte y Júpiter y Minerva. De éstos tienen la misma opinión que las restantes gentes;

²²⁴ François Hartog, *El espejo de Heródoto*, Buenos Aires, FCE, 2003, p. 234.

Apolo expulsa a los morbos, Minerva transmite los principios de las obras y los artificios. Júpiter tiene el imperio de los celestes, Marte rige las guerras.²²⁵

Independientemente de la posibilidad de la romanización de las *tribus bárbaras*, identificar en el marco de la cosmovisión propia a otros dioses permite comprender de quién se habla. Darle sentido a lo innominado. Encontrar que todo es igual, hasta los que van a ser conquistados poseen tradiciones parecidas, las diferencias se dan en el vivir, en la civilidad, no en el mundo divino. Bajo éste esquema la imposición religiosa no destruye nada: en el mundo lo sagrado es siempre es lo mismo.

Con la llegada del Cristianismo las cosas cambian: de la identificación pasamos a la destrucción. En el seno de la sociedad pagana y su compleja religión cívica se encuentra el *enemigo del Dios verdadero*. Los mundos míticos que sustentaban el vivir de la *romanitas* se convierten en fábulas locas. Muestran el mundo del vicio, la carne y el pecado de una cosmovisión grotesca. Al hablar de la naturaleza humana adquieren un sentido de culpabilidad: las fábulas son interesantes y causan atracción por su *mundanidad*, ese sabroso sentimiento del estar vivo que genera culpa en el lector. Su salvación sólo es posible si se traicionan, su destino es ser interpretadas en múltiples sentidos ajenos al real que se quiere excluir. Debajo de sus mentiras se busca la trascendencia, levantar la cabeza del mundo, mirar lejos, hacia la ciudad celeste.

Con el contacto de otras culturas Occidente ve en el Otro la extensión del sí mismo deformado. Un mundo demoníaco es la frontera de la Cristiandad. Había que pelear para expandirla. El hereje, el infiel y el idolatra son las figuras de la exclusión en las fronteras de la ortodoxia. El Otro debe encajar en los marcos sociales de la trasgresión para ser reprimido. Sin embargo, hay una veta de asimilación y salvación: la Creación fue para todos, la verdad debe estar oculta en ellos, hay que encontrarla en el discurso del Otro. En la primera expansión

²²⁵ Julio Cesar, *Guerra Gálica*, México, UNAM, 1994, p. 164.

medieval del siglo XIII, el franciscano Carpini, uno de los primeros frailes que relatan a otros pueblos, trata de identificar en los mongoles algo cristiano, algo de verdad:

Se dice que tienen también un Antiguo y Nuevo Testamento, y tienen vidas de padres y eremitas, y edificios hechos como iglesias, en los que rezan en momentos precisados, y dicen que tienen algunos santos. Veneran a un solo Dios, honran a nuestro señor Jesucristo, y creen en la vida eterna pero no están bautizados.²²⁶

El modelo interpretativo para la religión de otros pueblos en el siglo XVI tiene profundas raíces. En los textos de los religiosos que realizan sobre las sociedades dominadas, los dioses locales persisten como supersticiones de un mundo que vive bajo el yugo de Satán. Su antigua connotación queda relegada, excluida en aras de ubicarlos en el horizonte teológico y moral cristiano. El principio organizador de su inteligibilidad se encuentra en la *demonologización* de su ser. Nunca se les excluye como apariencias o imaginación viciosa, no son ilustrados los que descalifican el mundo mitológico azteca, para los religiosos los dioses existen pero como demonios. En una verdadera hermenéutica, al traducirlos al *logos* occidental se incorporan desde la inversión: son totalmente contrarios a la luz expresada en el Evangelio, pertenecen al abismo, a la miseria del mundo.

El método alegórico que se utiliza en el Renacimiento para salvar a los dioses paganos de la aplanadora cristiana, con la religión mexicana, adquiere un nuevo matiz: en los tratados mitológicos europeos los dioses persisten queriendo decir otra cosa distinta a su discurso original ya ininteligible: expresan verdades morales, universales humanas o revelaciones naturales no comprendidas. La alegoría como método de análisis de los mitos proporcionó a los religiosos un arma que no permitía el paso de lo ruidosamente idolatra; en vez de elevarlos hacia formas estéticas, los dioses cayeron en un precipicio que no era el suyo: la *alegorésis* los condenó. Los mimetizó en la vieja historia de la idolatría. Encadenados con la estirpe del mal, los dioses mexicanos transitarían poco a poco hacia el olvido, una vez que la mascarada diabólica

²²⁶ Citado por Phillips, *La expansión medieval de Europa*, p. 104.

fuera exterminada por los frailes. Al ser parte de la naturaleza caída y culpable, los dioses atrapados en el mundo de las significaciones ajenas se encaminaban a extinguirse. Su destino en el cristianismo era ser lo que nunca fueron: demonios en una cosmología de la Caída. Con ellos se aplicó una alegoría a la inversa, no los salvó sino que los nulificó al enunciarlos dentro de los enemigos de Dios.

El origen de la religión prehispánica quedaba claro, desde el monoteísmo excluyente lo diverso tenía que encuadrar en los regímenes de verdad. Historizar las creencias de los indios significaba desmenuzarlas en un amplio horizonte. En el *Renacimiento* el peso de la tradición clásica ganaba espacios. Incluso dentro de los círculos religiosos asomaban la cabeza las influencias del mundo recién descubierto. Sin embargo, a finales de la Antigüedad, Agustín de Hipona dejaba claro quiénes eran los dioses paganos en el marco de la espera de la ciudad divina, y por ende en el contexto de la cosmovisión cristiana. Para él las deidades eran demonios o en todo hombres que la ignorancia los divinizó. En el siglo XVI se reciclaba la historia, fray Bernardino de Sahagún realiza la traducción del panteón mexica en el marco del grecolatino. Era un ejercicio de identificación y enunciación: el horizonte pagano se enfrentaba consigo mismo en el marco de la idolatría. Ambos mundos simbolizaban una naturaleza caída, un horizonte de la ignorancia que atribuía un sentido errado a las acciones de la Verdad, y en su caso de la maldad. Ambos pueblos vivieron engañados por los diablos, ambos pueblos desconocían el verdadero Dios, su camino natural era despojarse de las antiguas creencias idolatras y aceptar la autoridad suprema. Para corregir primero había que identificar, traducir y posteriormente destruir. El parámetro para entender la idolatría era la comparación con lo que el cristianismo ya había vencido. La Iglesia avanzó por el Capitolio y lo destruyó, ¿por qué no iba a pasar lo mismo en México? Los dioses grecolatinos también eran demonios que en sus mitos esparcían ponzoña. ¿Qué eran los dioses mexicas sino la reedición de una prueba más en la expansión de la cristiandad ahora tan dividida? En la empresa de evangelización, primero era necesario identificar quiénes eran las divinidades, desmovilizando su capacidad sagrada al cotejarlas en el marco de la historia Occidental.

En la *Historia general de las cosas de la Nueva España*, traducción de Sahagún del *códice Florentino*, la identificación queda fijada en el tiempo: “Este dios llamado Huitzilopochtli fue otro Hércules, el cual fue robustísimo, de grandes fuerzas y muy belicoso, gran destruidor de pueblos y matador de gentes”.²²⁷ El tótem de los mexicas en el momento de traducirlo a la inteligibilidad europea es en algún sentido similar a Hércules-Heracles, fue una comparación. El belicoso y poderoso hijo de Zeus-Júpiter nació de madre humana, Alcmena en una noche de pasión que se extendió tres veces más de lo normal. Huitzilopochtli nació de Coatlicue y sin padre evidente, fue concebido por un acto divino.²²⁸ Hércules cuya característica principal es una fuerza sobrenatural y gran destreza en la guerra, mata a sus hijos y es condenado a obedecer a Euristeo que le encomienda cumplir *doce trabajos* en los cuáles va acabando con diversos monstruos a lo largo de la Ecumene: el león de Nemea, la hidra de Lerma, Cerbero, etc. Huitzilopochtli desde el mismo parto establece su poderío beligerante: recién nacido mata a sus hermanos mayores, y descuartiza a la Coyolxauhqui. El punto de su inteligibilidad es trazar una analogía con el dios grecolatino. Para entender quién es el dios mexica es necesario establecer su correlato en el panteón conocido, identificando las múltiples coincidencias y su sentido. Al igual que Hércules, Huitzilopochtli fue un hombre que alcanzó la divinización:

3.- A este hombre, por su fortaleza y destreza en la guerra, le tuvieron en mucho los mexicanos cuando vivía.

4.- Después que murió le honraron como a dios y le ofrecían esclavos sacrificándolos en su presencia.²²⁹

A causa del poderoso veneno del centauro Neso, que le daño dolorosamente la piel, Heracles sube a una montaña y decide tirarse en la hoguera; un trueno lo lleva al Olimpo y se transforma en Inmortal. Independientemente de que se conociera la leyenda completa, la cercanía con Hércules se da a nivel de interpretar el sentido de su poder. Una analogía entre funciones. Aquí Sahagún retomará la tradición evemerista para la interpretación de las

²²⁷ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, México, Edi. Porrúa, 1999, p. 31. Los tres primeros libros de los doce que son en total hablan de la naturaleza y demás cosas de los dioses mexicas.

²²⁸ Véase el Libro tercero “Del principio que tuvieron los dioses”, en la *Historia General...*

²²⁹ *Ibid.*, p. 31.

deidades, camino ya recorrido por la tradición cristiana: Los dioses fueron hombres, en este caso, sus proezas en la guerra lo llevaron a una gran adoración y posteriormente a su divinización. Para el fraile se encuentran las dos tracciones interpretativas presentes en los dioses mexicas: son demonios que a causa de sus mismos engaños, los hombres veneran. Fueron hombres que la idolatría los divinizó en una teología del error:

(...) tuvieron por dios a un hombre llamado Huitzilopochtli, nigromántico, amigo de los diablos, enemigo de los hombres, feo, espantable, cruel, revoltoso, inventor de guerras, y de enemistades, causador de muchas muertes y alborotos y desasosiegos.²³⁰

Hombres transformados en dioses por la ignorancia humana. Superstición que refleja el mundo de la carnalidad en que vivían, ¡incluso le ofrecían corazones humanos en rituales sangrientos!: la naturaleza culpable en su máxima expresión. A los ojos del sacerdote dicha cosmovisión era indigna de seguir viviendo y engañando.

El otro dios emblemático del panteón mexica era Tezcatlipoca. Según Sahagún “era tenido como verdadero dios, e invisible, el cual andaba en todo lugar, en el cielo, en la tierra y en el infierno; y tenían que cuando andaba en la tierra movía guerras, enemistades y discordias, de donde resultaban muchas fatigas y desasosiegos”.²³¹ Por éstas características el fraile lo compara con Júpiter. Su fuente para comprender el paganismo es la crítica de San Agustín: El obispo censuraba a los “muchos maestros y doctores” quienes “jamás podían sostener que Júpiter es a el alma de este mundo corpóreo que llena y mueve toda esta máquina”.²³² Para el padre de la iglesia, la lógica del absurdo impera en las fábulas del paganismo. En el mundo antiguo Júpiter-Zeus regía en el Olimpo. Llegó a dominar después de una serie de cambios en el poder divino: La primera generación de dioses está al mando de Urano, el cual no permite que salgan sus hijos de la madre tierra. Saturno lo castrará e implantará su reinado devorando a su descendencia para evitar que alguien lo destruya. El último de sus hijos, Zeus lo derrotará

²³⁰ Ver la confrontación al libro I, en *Ibid.*, p. 60.

²³¹ *Idem.*

²³² San Agustín, *La ciudad de Dios*, p. 102-103.

y de ahí vendrá la hegemonía de los olímpicos.²³³ El *crónida* representa la soberanía en sí misma. Junto con sus demás hermanos comparte distintas esferas de influencia: Júpiter el cielo y la tierra, Hades el inframundo y Poseidón los mares,²³⁴ su supremacía es evidente. Tezcatlipoca al igual que él comparte ese poder:

3.— y decían que él sólo ser el que entendía en el regimiento del mundo, y que el sólo daba las prosperidades y riquezas, y que el sólo las quitaba cuando se le antojaba; daba riquezas, prosperidades y fama, y fortaleza y señoríos, y dignidades y honras, y las quitaba cuando se le antojaba.²³⁵

Al igual que en el mundo grecorromano los mexicas vivían bajo la voluntad y caprichos del gran dios. En la hermenéutica de San Agustín es el dios que hay que ignorar, pues es el más poderoso: los dioses paganos son demonios. Por ello, Tezcatlipoca tiene un papel principal en la interpretación de Sahagún. Era un dios casi etéreo y por tanto muy peligroso: “Este dios decían ser espíritu, aire y tiniebla: a este atribuían el regimiento del cielo y de la tierra”. Un dios que podía estar en cualquier parte y prácticamente invisible, era la mayor amenaza para la evangelización, de hecho era el *gran enemigo*:

Este dios decían que perturbaba toda paz y amistad, y sembraba enemistades y odios entre los pueblos y reyes: y no es maravilla que haga esto en la tierra, pues también lo hizo en el cielo, como está escrito en la en la Sagrada Escritura: *factum est prelium magnum in celo*. —Apocar. 12—. Este es el malvado de Lucifer, padre de toda maldad y mentira, ambiciosísimo y superbísimo, que engaño a vuestros antepasados.²³⁶

²³³ Véase la *Teogonía* de Hesíodo quien esboza la mitología a partir de su intento de ordenación por generaciones, así como su moderno seguidor J.-P. Vernant en *El universo, los dioses, los hombres. El relato de los mitos griegos*, Barcelona, Anagrama, 2001.

²³⁴ Siguiendo la tradicional repartición del mundo en la *Iliada*.

²³⁵ Sahagún, *Historia General de ...*, p. 32.

²³⁶ *Ibid.*, p. 60.

Satanás mismo encabezaba la religión mexicana. La analogía con Júpiter-Zeus al igual que en San Agustín apoyaba la continuidad de la interpretación: *permitía ver* en realidad quién estaba tras la religión de todos los paganos. Quién encabeza la historia del mal siempre es el mismo. Trazar el cuadro de la religión prehispánica es establecer la verdadera fuente de la maldad en el mundo: traducir una religión extraña al marco imaginario del mundo pagano dominado. Alegorizar a la inversa, construir un mundo de significados distintos a partir de una cosmovisión en ruinas. No salvar sino condenar.

Quetzalcoatl “aunque fue hombre, teníanle por dios”. Una hermenéutica evemerista recorre el sentido del dios. Independiente de su verosimilitud histórica, para los religiosos no hay duda: los dioses fueron hombres que la ignorancia los divinizó. Era un hombre “el cual fue mortal y corruptible, aunque tuvo alguna apariencia de virtud, según ellos dijeron, pero fue gran nigromántico, amigo de los diablos y pos tanto amigo y muy familiar de ellos (...) sabremos que murió, su cuerpo está hecho de tierra y a su anima nuestro señor Dios la echó en los infiernos; allá está en perpetuos tormentos”.²³⁷ Xiuhtecuitli dios del fuego, es otro Vulcano. El herrero cojo, manipulador de los metales y del fuego es su contexto de traducción. Enunciarlo bajo el esquema de la comparación es hacerlo ver por medio del dios grecolatino.

También había mujeres en el panteón mexicana. Una de ellas era Cihuacóatl que “daba cosas adversas como pobreza, abatimiento, trabajos”,²³⁸ su nombre quiere decir *mujer de la culebra*, también llamada Tonantzin (nuestra madre). Para el fraile estas características eran inconfundibles, una mujer que había tenido tratos con serpientes y que traía cosas adversas era bien conocida para el cristianismo:

En estas dos cosas parece que esta diosa es nuestra madre Eva, la cual fue engañada de la culebra, y que ellos tenían noticia del negocio que pasó entre nuestra madre Eva y la culebra.²³⁹

²³⁷ *Ibid.*, p. 61.

²³⁸ *Ibid.*, pp. 32-33.

²³⁹ *Ibid.*, p. 33.

Traducciones imposibles de creer para un *precursor* de la antropología, pero que mostraban las inmensas analogías hechas por el fraile. Los naturales conocían una parte de verdad, pero la entendían mal pues se desviaron del verdadero camino. Otra diosa era Chicomecóatl “la diosa de los mantenimientos, así de lo que se come como de lo que se bebe”, para Sahagún era “otra diosa Ceres”.²⁴⁰ Demeter-Ceres fue la diosa de la tierra cultivada en la Antigüedad. Era una diosa nutricia que daba los alimentos, junto con su hija Perséfone en los rituales de fecundidad y los misterios. Las dos diosas mantenían a los hombres. La analogía aquí es funcional, ambas diosa cumplen la misma función. Chalchicuitlicue, diosa del agua, “es otra Juno”. Las alegorías *permiten ver*, entender a los otros dioses en el marco de *lo Mismo*. La diosa de la *carnalidad* era Tlazotéotl, “otra Venus”,²⁴¹ que tenía cuatro hermanas. Afrodita-Venus nacida de la espuma de la castración de Urano es la diosa de la belleza y del amor. Bajo la mirada culpable del cristianismo, la carne, la naturaleza se convirtió en pecado. En sí misma representaba el mal, la tentación. La carne y la sensualidad llevan al pecado en la cosmovisión cristiana. Para Sahagún el pecado es universal, incluso los indios *ya lo conocían*, y *curiosamente* tenía que ver con la carne. Tlazotéotl y sus hermanas “tenían poder para provocar a lujuria y para inspirar cosas carnales, y para favorecer los torpes amores; y después de hechos los pecados tenían también poder para perdonarlos, y limpiar de ellos perdonándolos, si se los confesaban a sus sátrapas”.²⁴² Pecado-confesión-perdón la trinidad de la redención humana también se encontraba en la sociedad mexicana pero *oculta*, mal comprendida. Sólo los frailes la entendían y querían hacerla ver a los demás. Sahagún muestra el camino que los pecadores seguían para redimirse:

Desde que el penitente determinaba confesarse iba luego a buscar alguno de los ya dichos, delante de quien se solían confesar y decíanle: “Señor, quíame llegar a dios todopoderoso y que es amparador de todos, el cual se llama *Yoalli-Ehécatl*, esto es *Tezcatlipoca*; querría hablar en secreto mis pecados”.²⁴³

²⁴⁰ *Idem.*

²⁴¹ *Ibid.*, p. 36.

²⁴² *Idem.*

²⁴³ *Idem.*

La noción de pecado, el contexto culpable, la penitencia, la fe en que al contar los pecados “no se pensaba que hombre los hubiese oído, ni a hombre se hubiesen dicho sino a dios”,²⁴⁴ hacen sospechar al fraile que “no hay poco fundamento para argüir que estos indios de esta Nueva España se tenía por obligados de confesar una vez en la vida, y en esto, *in lumine naturali*, sin haber tenido noticia de las cosas de la fe”.²⁴⁵ Una iluminación natural, primigenia revelación que pese a las diferencias culturales, en todos los pueblos se encuentran. Paganos, cristianos, infieles todos han conocido un poco de verdad, la tarea del fraile era encontrarla y sacarla a la luz a partir de escribir sobre su historia. Casi una *religión natural cristiana*.

Escribir sobre las deidades prehispánicas es traducirlas en el marco de los símbolos disponibles: la cosmología cristiana y los símbolos clásicos. El modelo de comprensión es la tradición del Obispo de Hipona expuesta en *La ciudad de Dios*. Los frailes seguían sus postulados para nulificar a los dioses. El poderoso ruido de lo innominado, el espantoso mundo de los dioses prehispánico fue domesticado al nombrarlo desde el lenguaje Occidental. Comprender la religión pagana sólo es posible bajo un esquema alegórico: enunciar a los dioses bajo una simbología ajena, creando un sin fin de relaciones que permiten mostrar los diferentes elementos que constituyen la traducción. *Decir con ellos lo que nunca fueron*. El parámetro para bosquejarlos, para darles vida en la cosmovisión, es la comparación y en algunos casos la analogía con los dioses grecorromanos vistos desde la tradición de San Agustín. La inversión está dada: la religión mexicana es totalmente opuesta al mundo cristiano. Es un mundo diabólico, en donde se compara siempre con lo semejante: todos los paganismos son iguales, se compara diablos contra diablos. Al compararlos se vuelven inteligibles, visibles dentro la *Historia de lo Mismo*: la historia del mal y su poderosa simbología. La identificación se realiza para señalar su *crepúsculo*, su anulación. La posibilidad de existencia de los dioses mexicanos sólo se inscribe en su ocaso, van a simbolizar lo que nunca quisieron ser: *se ponderan y alegorizan en el horizonte de la culpabilidad*, al interior de una cosmovisión extraña.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 38

²⁴⁵ *Idem.* Sahagún tiene la opinión de que no hubo una temprana predicación del Evangelio en América, sin embargo a veces parece proponer lo contrario.

El ocaso de los dioses se consolidó en los textos que enmarcaron el saber sobre las sociedades prehispánicas. La Conquista no sólo fue un proceso social de implantación de un régimen distinto al original. Poco a poco parece que el análisis se va desplazando hacia la comprensión de los diversos elementos culturales que han construido el evento. La modificación del imaginario parece ser un punto calve, que sólo se hace inteligible al realizar una crítica contextualista de los contenidos de las Crónicas que dieron cuenta del hecho histórico. En una larga tarea para desmenuzar la *Invención de América*.

Regresar a Gómara, invitación a re-visitar la obra de un Cronista maldito.

Guy Rozat Dupeyron

INAH-Veracruz.

En el conjunto de las fuentes clásicas con las cuales el investigador o el aficionado puede intentar pensar y/o repensar hoy la escritura de la Conquista de México, las obras americanas de Francisco de López de Gómara son las que gozan de la peor fama²⁴⁶. Tienen una imagen más bien desastrosa, llueven las críticas, se acusa al clérigo hispano, que no pisó nunca tierras americanas, de haber mojado su pluma en una tinta mercenaria, aceptando sin más averiguaciones las críticas vengativas del muy “verídico” Bernal, generaciones completas de historiadores desconfiaron de ese cronista²⁴⁷.

²⁴⁶ *Historia de Indias y Conquista de México*, Zaragoza, Agustín Millán, 1552, edición facsimilar del Centro de Estudios de Historia de México, Condumex, México 1978. Se puede también encontrar en México, *Historia General de las Indias y vida de Hernán Cortés*, prólogo de Jorge Gurría Lacroix, Caracas, Talleres de Italigráfica, 1979 (Biblioteca Ayacucho, 64), e *Historia de la Conquista de México*, estudios preliminares de Juan Miralles Ostos, México, Ed. Porrúa 1988. Entre las muchas ediciones de la obra americana de Gómara, podemos ver cómo cambian los títulos de dicha obra, sólo ponemos aquí la muy llamativa edición: López de Gómara, Francisco, *Hispania Vitrix*; Primera y segunda parte de la Historia General de la Indias con todo el descubrimiento y cosas notables que han acaecido desde que se ganaron hasta el año de 1551 con la conquista de México y de la Nueva España, en Medina del Campo, por Guillermo de Millis, 1553.

²⁴⁷ Y estos prejuicios se han vuelto hoy tan universales, como la veracidad de Bernal, que podemos encontrarlos reafirmados y caricaturizados en **Wikipedia**, la enciclopedia libre de Internet: *versión hispana*: “Francisco López de Gómara (Gómara, Soria, 1511 – Gómara, 1566), fue un eclesiástico e historiador español que destacó como cronista de la conquista española de México, a pesar de que nunca atravesó el Atlántico. Aunque tampoco viajó al Nuevo Mundo, escribió muchas obras que se refieren a su conquista. Fue también un humanista que conoció a Hernán Cortés y se quedó en su casa como capellán, escuchando lo que decían todos aquellos que pasaban por dicha casa para crear varios libros escritos de oídas y a gusto de su patrono. Eso explica que el mismo Inca Garcilaso hiciese anotaciones a La Historia General de las Indias de López de Gómara. En los enlaces se puede encontrar un facsímil de esa edición del año 1555, anotada por Garcilaso, salida de las prensas de Zaragoza. Otro enlace apunta también a fragmentos de un facsímil, de la edición de Martín Nucio, Amberes, 1554. La concepción caudillista de López de Gómara fue punto de partida para la visión distinta de Bernal Díaz del Castillo, en su *Verdadera Historia*”.

La *versión francesa* (traducida por el autor de este artículo) es igualmente negativa sobre el cronista: “**Francisco López de Gómara** es un historiador español del S. XVI, originario de Sevilla. Después de estudios en la Universidad de Alcalá de Henares, Francisco López de Gómara consagrado sacerdote entra al servicio de Hernán Cortés. Fue el capellán y secretario del conquistador en los últimos años de la vida de ese último y se volvió su historiógrafo oficial. Tuvo así acceso a informaciones de primera mano de parte de numerosos viajeros que regresaban del Nuevo Mundo como Gonzalo de Tapia o Bernal Díaz del Castillo. Describe por lo tanto con precisiones la Conquista de América en su más celebre obra, la *Historia general de las Indias*. El libro se difundió en los países vecinos y fue traducido en francés y después en italiano”

Y mi generación, de manera un tanto simple, arrullada por la idea de que la historia la escriben los vencedores, no estaba armada para intentar un nuevo acercamiento a esas obras, prefiriendo definitivamente al testimonio del simple peón de la conquista, al del lacayo del bravucón Cortés. Extraño destino el de ese “simple” soldado hispano, oidor guatemalteco, redescubierto y consagrado en el siglo XIX como El historiador de la conquista, por un historiador norteamericano, William Prescott.

Por suerte para nosotros, la negra reputación de ese cronista no asustó a Nora Edith Jiménez, hoy investigadora del Colegio de Michoacán y a quien le agradecemos el haber escrito un hermoso libro que se presenta como un magnífico ejercicio de historiografía sobre ese tan sospechoso cronista español²⁴⁸. En la medida en que *Graphen* se quiere parte activa de la reflexión historiográfica contemporánea no podíamos dejar pasar la publicación del libro de esa brillante y fina investigadora sin saludarla como se merece.

Pero frente a una obra de tal envergadura nos encontrábamos en una encrucijada, ¿cómo presentar decentemente ese texto a nuestros lectores?, ¿redactaríamos solamente una clásica reseña de unas cuantas líneas recomendando la consulta de esa obra? Esto nos pareció un objetivo del todo insuficiente, porque considerando el peso del desprecio historiográfico acumulado sobre ese cronista desde hace siglos, una diminuta reseña no hubiera movido al lector a ir buscar en esa obra las extraordinarias enseñanzas que contiene. También, en la medida en que *Graphen* quiere alcanzar un público muy particular, el de los jóvenes historiadores en formación, y sabiendo por nuestra práctica de enseñanza, las dificultades que la mayoría de los jóvenes tienen para poder comprar libros, nos decidimos a explorar para ellos algunas de las páginas más interesantes de ese magnífico y generoso libro, sin pretender haber agotado todas las ricas vetas que nos ofrece, pero esperando por lo menos haberlos convencido de que si hay un libro de historiografía sobre la historia de la conquista de México reciente que leer, es este y que debería ser, además, uno de los libros claves de su biblioteca de historiografía.

Nora Edith Jiménez, *Francisco López de Gómara. Escribir Historias en tiempo de Carlos V*, COLMICH-INAH, México, 2001.

Cuando Nora Jiménez nos invita a regresar a Gómara, sabe de ante mano que esa proposición tiene que vencer grandes resistencias, incluso ella no empezó una vindicación de Gómara por juego o por gusto de la paradoja, como lo confiesa en su introducción. Durante años desconfió totalmente de la fascinación que los textos de ese cronista habían producido sobre otros investigadores, como lo confesó en su tiempo el maestro Ramón Iglesias, y por lo tanto, ella se cuidó de tener cualquier contacto con su obra. Estaba persuadida, como lo pretendía la *Vulgata* construida sobre la Conquista mexicana, que al menor acercamiento a esa pluma mercenaria, el investigador incauto se arriesgaba a perder irremediamente todo sentido crítico por la magia seductora de la simple lectura de los textos de Gómara²⁴⁹. Así debemos tomar esa invitación de manera realmente seria, porque esa proposición es el producto de años de investigaciones que convencieron a su autora de lo fundamental que fueron las obras de ese cronista para la organización y fijación del discurso histórico sobre la Conquista americana. Y si ese libro tenía sólo ese mérito, sería ya suficiente como para recomendarlo, pero veremos que contiene muchas otras sabrosas perlas historiográficas.

De Bernal a Gómara

El camino escogido por Nora Jiménez, aunque fue en parte dictado por los clásicos prejuicios tejidos desde siglos alrededor de la obra de Gómara, fue paradójicamente una vía real para entrarle plenamente a Gómara. Porque queriendo incluir algunos elementos de información de Gómara, al conjunto de los que ofrece el relato de Bernal, que era su objeto de estudio desde su tesis de licenciatura, pudo darse cuenta, conociendo ahora bastante la obra de Bernal, lo

²⁴⁹ Nora E. Jiménez, op. cit., p.13. “No quería que su lectura condicionara o viciara lo que yo hacía de la *Historia verdadera de la conquista de México*, como les había ocurrido a dos antecesores míos en aquel tema, Joaquín Ramírez Cabañas y Ramón Iglesias, que de la defensa comprometida de Bernal habían pasado a la preferencia por Gómara.” Ver Joaquín Ramírez Cabañas, *Introducción a Francisco López de Gómara, Historia de la Conquista de México*, 2 Vol. México, Porrúa, 1943. Y Ramón, Iglesias, *Cronistas e historiadores de la conquista de México: el ciclo de Hernán Cortés*, México, El Colegio de México, 1942.

El autor de estas líneas debe confesar también que durante años fue reacio a entrar a la lectura y estudio de las obras de Gómara que habían sido tan despectivamente connotadas.

determinante que había sido la existencia de la obra del clérigo Gómara, para que pudieran, incluso, existir partes completas de la obra del soldado raso de Cortés²⁵⁰.

Esa ambigüedad de la figura del “testigo”, que reconstruye “su testimonio” apoyándose sobre el texto de alguien que no ha visto, nos dice la autora, no es caso único. Ese mismo mecanismo de producción retórica de “testimonios verdaderos” está en el corazón de los relatos de varios “testigos” en muchos otros contextos americanos.

Hasta aquí, y hemos comentado sólo dos páginas del libro, la autora ya nos ha introducido a una reflexión fundamental para la historiografía americana. La pregunta historiográfica fundamental hoy es: ¿Qué es más importante para nosotros, para “entender la conquista”, el relato de un supuesto testigo *naif*, sin muchas letras o el de un eminente historiógrafo, aunque sea hispano, que intenta pensar y construir un relato, cruzando fuentes diversas y múltiples testimonios? Claro está que debemos rechazar ese tipo de falsos debates estelares: Bernal contra Gómara, no se trata realmente para nosotros hoy, de “escoger” entre uno y otro, sino de no caer en la trampa bernaldina de la inocencia y de la virtud del simple, como fundamento de la verdad. No debemos jamás olvidar que una verdad es casi siempre construida retóricamente, aunque el relato se autoproclame como el producto de un simple soldado, redactando solo un genuino testimonio alejado de toda retórica. La proclamación de la sencillez y de la humildad del testigo/cronista es un clásico topos de la retórica del testigo en el relato histórico desde hace siglos, va generalmente con el hecho de haber visto una *autopsia* o supuesta autopsia que funda desde Herodoto “la verdad” del testimonio²⁵¹.

Otro momento estratégico de su investigación, como lo confiesa también la autora, fue darse cuenta de lo que por desgracia pocos autores se dan cuenta, que estas crónicas del siglo XVI y XVII, no han sido escritas para ser fuentes de “historias nacionales americanas” de los siglos

²⁵⁰ La ubicación de las hazañas de los conquistadores en el espacio geográfico que Gómara estableciera, eran rescatadas tan cercanamente por Bernal Díaz, *el testigo*, hasta el punto de ser prácticamente el soporte de la “memoria” que tantas veces se le había alabado a este último” Nora E. Jiménez, op. cit., p.14.

²⁵¹ Sobre la importancia del testigo como piedra angular del relato histórico, ver por ejemplo François Hartog, El testigo y el historiador, en *Historia y Grafía*, No.18, UIA, 2002, pp.39-62.

venideros, sino que toman su sentido verdadero sólo en la reconstrucción difícil del ambiente cultural y social peninsular de su época²⁵².

El olvido del carácter “estrictamente indiano”, que se da a la suma americana de Gómara en México, llevó a la autora a no temer perseguir a Gómara en los archivos europeos y llegar a descubrir incluso manuscritos de paraderos desconocidos como las “*Guerras del Mar*” que editó en España²⁵³. Lo que nos propone, por lo tanto, Nora Jiménez, es un giro fundamental en los estudios “gomarianos”: olvidarnos de la tradición que hacía de la “Conquista de México” y de la “Historia de las Indias” la parte medular de la obra de ese autor. Pero ese giro no lleva a la autora a despreciar o negar al Gómara indiano, sino que al contrario, le permite afirmar la importancia fundamental de ese texto para la estructuración del relato general que va a organizarse en el mundo hispano, es decir, de los dos lados del Atlántico sobre América.

El gran éxito del texto de Gómara en su tiempo lo hizo constituirse, según Nora Jiménez, en “una especie de comodín, tantas veces criticado por su inexactitud como imitado de forma un poco vergonzante porque ninguno de los escritores que lo tomó como base se atrevió a confesar cuanto había tomado de él”²⁵⁴.

Por lo tanto, creemos que se encuentra perfectamente justificado el nuevo estudio de la obra de ese cronista que nos propone la autora.²⁵⁵ En esas nuevas reflexiones sólo escogeremos algunas de las proposiciones de Nora Jiménez, mandando al lector curioso de reflexión historiográfica, a adentrarse de lleno en ese estudio que aparece, no tenemos miedo de

²⁵² No se trata aquí, nos dice la autora, de un simple error de método fácilmente corregible, sino de algo mucho más fundamental, considerar estas crónicas como “fuentes de historia nacional o regional” es negar la relación de comunicación fundamental que la constituye, lo que tiene como resultado tergiversar totalmente su sentido profundo. Es interesante pensar por qué a pesar de haber sido denunciado este craso error metodológico desde hace décadas, muchos de los investigadores siguen practicándolo, aunque de manera vergonzosa. Es evidente que ese “error” es finalmente de los más “fecundos”, porque permite una manipulación generalizada y sin ningunas restricciones ni castigos de estos textos históricos por los ideólogos de la idea nacional.

²⁵³ López de Gómara, Francisco, *Guerras de Mar del Emperador Carlos V* [Compendio de lo que trata Francisco López en el libro que hizo de las guerras del mar de sus tiempos], ed. introd. y notas de Miguel Ángel de Bunes y Nora Jiménez, Madrid, Sociedad Estatal para la conmemoración de los centenarios de Felipe II y Carlos V, año 2000.

²⁵⁴ Nora. E. Jiménez, op. cit., p. 14.

²⁵⁵ “La investigación que he dedicado a López ha tenido como tarea principal explicar y documentar la seducción ejercida por la obra de López de Gómara” Nora. E. Jiménez, op. cit., p.15.

repetirlo, como una de las más importantes obras historiográficas sobre cronistas de estos últimos años.

Hacia un nuevo Gómara

Así después de haber ido en busca del Gómara hispano, autor de historias españolas, Nora Jiménez se siente autorizada a decirnos sin caer en alabanzas excesivas, que Gómara es “uno de los historiadores más importantes de la época de Carlos V; al mismo tiempo uno de los más originales y uno de los más completos”²⁵⁶.

Llegar a esta conclusión, la obligó a discutir a fondo las acusaciones clásicas en contra de la obra de Gómara, aunque sean afirmaciones emitidas por personajes muy respetados como Fray Bartolomé de Las Casas o muy afamados como Bernal Díaz del Castillo.

En su *Historia de las Indias* el dominico, después de haber desacreditado el texto de Gómara diciendo que no había visto “cosa ninguna, ni jamás estuvo en las Indias”, afirma que ése sólo “escribió lo que el mismo Cortés le dijo”, llegando a decir que fue Cortés mismo el que “dictó lo que había de escribir Gómara”²⁵⁷. Evidentemente después de la lectura de la obra que nos propone Nora Jiménez mandaremos al buen padre Las Casas a confesarse por haber pecado contra el amor al prójimo y por envidioso, habiendo mentido y escupido sobre la obra de su camarada.

En cuanto al testimonio de Bernal, la opinión común ha hecho suya la afirmación del soldado – cronista de que fue leyendo a Gómara como se sintió animado por un justo coraje, y empezó la redacción de su “verdadera” historia. En ese reclamo por las inexactitudes de Gómara va afirmando que Cortés le había “untado la mano” y es por eso que el cronista-mercenario no dice la verdad, y atribuye todos los méritos de la Conquista a las iniciativas de Cortés, robando así parte de la gloria legítima de los simples soldados, “no tiene la culpa él, sino el que le informó”. Hasta aquí podemos ver lo polémico que es la tesis defendida y demostrada en ese

²⁵⁶ Nora Edith Jiménez, op. cit. p.15. insiste en la creatividad en términos narrativos de Gómara, ya que sus narraciones, tanto en la *Historia de Indias* y *Conquista de México* como en las *Guerras de Mar* y los *Anales*, se volvieron “textos fundantes en la tradición de representaciones sobre los procesos históricos de que se ocupan, la primera respecto a la empresa americana y las otras dos respecto de la política europea y mediterránea de Carlos V”.

²⁵⁷ Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, T. II, Lib. III, Cap. CXIV, Madrid, Aguilar, pp. 476 – 477.

libro: no es Bernal el que construye una obra en contra de Gómara, sino que es la obra de Gómara la que estructura y permite la existencia de la obra de Bernal. Un tal cambio de perspectiva historiográfica debería abrir un amplísimo campo de investigaciones...pero sigamos a nuestra autora.

Estos dos juicios negativos pesaron mucho sobre las investigaciones alrededor de las obras y la vida de Gómara. Sus biografías, nos dice Nora Jiménez, se reducían a “coordenadas muy generales, casi siempre sin atribuirles un contenido concreto”, pero si, recuperando de manera insistente, “su supuesta posición de capellán del conquistador Hernán Cortés”.

¿Para qué ir más lejos?, había en ese “olvido biográfico” una cierta lógica, si Gómara era sólo un cronista-ventrílocuo, alguien que presta su máscara para que otro hable, poco importaba la máscara mercenaria.

Nora Jiménez nos recuerda que desde la primera biografía esbozada por Enrique de Vedia, de mediados del siglo XIX, hasta los ensayos historiográficos de Iglesias, si bien, poco a poco, se fueron esclareciendo algunos detalles de su vida personal, a mitad del siglo XX se seguía oponiendo aún la Crónica de Bernal testigo y narrador naturalmente dotado, a un Gómara cortesano, historiador de escritorio pagado por un patrono.

Es para ir mas allá de “una imagen borrosa y aun contradictoria del personaje” que Nora Jiménez buscó “ensayar vías distintas” para construir una biografía que intentara repensar lo que se había dado por sentado durante décadas. Una biografía que no sería sólo “una acumulación de datos “curiosos” o con mero afán anecdótico, sino una vía para captar el proceso cultural encarnado en el texto que se estudia: en qué condiciones personales y sociales se ha producido; sobre qué referencias se elabora; qué tradiciones reproduce, cuáles transforma, y en ese sentido, cuál es su originalidad y su impacto en la línea de pensamiento en la cual se inscribe”²⁵⁸.

²⁵⁸ “Al tiempo que pretendo propiciar que la obra de Gómara tenga mas lectores, mas interesados y mejor pertrechados con nociones que les permitan comprender con mayor profundidad los términos en los que está escrita, pretendo también ofrecer un ejemplo de cómo ninguna lectura de texto puede acceder a la comprensión de su materia separándola del contexto en que fue producida”. Nora E. Jiménez, op. cit. p. 22.

Pensando el trabajo de la obra

Buscando reconstruir “la historia de una obra”, es llevada a pensar lo que llamó hace años, Claude Lefort “el trabajo de la obra”²⁵⁹, es decir, que se debe estudiar no solamente quién es y cómo la escribió el autor, cómo circularon la o las historias y vicisitudes de sus impresiones y difusión, sino también pensar las recepciones de las cuales fue objeto. ¿Qué sentido pudo tener en ese mundo cultural hispano en donde se produjo?, y tarea inmensa y que pocos llevan tan lejos, reconstruir la sucesión de las recepciones de la obra a lo largo de los siglos.

Tras esa búsqueda de otro Gómara, se escondía también para Nora Jiménez una intención claramente pedagógica:

“uno de los propósitos que he querido cumplir es mostrar cómo el acto de lectura que llevamos a cabo los historiadores implica seguir trazos perdidos, ponerse en el centro de mundos mentales extinguidos, hallar la forma de seguir razonamientos que se rigen por lógicas (teológicas, cotidianas, espaciales), que vistas desde la nuestra pueden carecer de sentido. Ir recobrando su coherencia es el reto”²⁶⁰.

Y era un reto formidable el de aferrarse a querer re-pensar la obra de un “oscuro clérigo de Soria”, cuya personalidad había sido desde hace siglos el objeto de puras juicios adversos, un negro retrato constituido por puros lugares comunes.

En cuanto a la estructuración misma del libro, creo que para evitar repeticiones y glosa inútil podemos dejar la palabra a la propia autora:

“Una vez definidas algunas de las aportaciones de Gómara a la construcción de sus objetos históricos, la tercera parte examina las posibilidades de difusión de sus escritos, el problema

²⁵⁹ Claude Lefort, *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, Gallimard, Paris 1972, la introducción metodológica de ese libro ha sido traducida al español en Valentina Torres Septién (ed), *Producciones de sentido, el uso de las fuentes en la historia cultural*, UIA, 2002, pp. 33-117.

²⁶⁰ Nora E. Jiménez, op. cit., p.22.

mismo de la prohibición, algunos elementos sobre la circulación de su única obra impresa, y la huella de su versión en escritos posteriores. Explora cómo la disponibilidad de su libro permitía a escritores futuros participar en la discusión del tema indiano a partir de la base provista por el texto gomariano y di ejemplos de lo que estos escritos discuten, retoman, copian, etc. Del examen de sus ediciones como libros concretos, que predispusieron a determinados usos, se pasa a presentar una muestra de los diversos tipos de lectura que la Historia de Indias y Conquista de México mereció”.²⁶¹

Una de las importantes conclusiones a las que llegó esta investigadora después de tan largo recorrido documental y reflexivo, fue darse cuenta que la manera simple, clásica, de trabajar esas crónicas, de las llamadas Crónicas de Indias en particular, como obra de un individuo particular, era insuficiente. Y que la información que se generaba de considerarlas, no como simple epifenómeno producto de un espíritu individual más o menos brillante, sino como pertenecientes a un género literario propio de la época, le permitía entender mejor el conjunto de elementos argumentativos contenidos en esa obra y la lógica de sus combinaciones, sino también, que comparándolas con otras obras del mismo género, se podía entender la retórica general que las animaba, su modo de composición, el efecto buscado por los autores y sus finalidades culturales y sociales. Es evidente que la agrupación de las crónicas en géneros podría ayudar a los estudiosos novatos y a los ya entrados en la carrera, a darse cuenta de la necesaria omnipresencia y por lo tanto de la repetición de los lugares comunes que eran la base de la cultura de la época y cuya repetición-recreación era el colmo de la norma de calidad de un autor. Se podría así evitar que los estudiosos de esas crónicas cayeran en la trampa de la Verdad de la Historia cuando sólo se trata de una (simple y retórica) verdad del texto, cuando se trata sólo de una construcción retórica particularmente cuidada, de simples efectos de realidad, y es sólo en la comparación genérica que los lugares comunes de la naturaleza retórica de estas construcciones “de verdad”, obligatorias y propias del género, esperadas y exigidas por el lector, aparecerían en todo su esplendor.

²⁶¹ *Ibidem.*, p. 24.

Por ejemplo, llama muy poco la atención de los investigadores, la profusión de descripciones que no son otra cosa que otros tantos *exempla* de la misma naturaleza que los de los sermones de los predicadores, anécdotas, moralejas tradicionales, diálogos, que se podrían rastrear desde siglos en los textos medievales y que son considerados por las historiografías nacionales, como tantas anécdotas ocurridas en tal o tal momento y circunstancias que los investigadores buscan desesperadamente precisar.

Gómara, autor prohibido

Una de las cosas que aprendí de este estudio, a lo mejor ya lo había leído en algún ensayo pero no le había prestado suficiente atención hasta este momento, es que ese texto que se nos presenta de este lado del Atlántico como una simple versión mercenaria de una verdad hispana fue prohibido en su tiempo. La autora nos recuerda que el 17 de noviembre de 1553 el Príncipe Felipe firma en Valladolid un documento contundente, el de la prohibición del libro de Gómara, y constata que la existencia de “ese documento, es uno de los mayores quebraderos de cabeza para los estudiosos de Gómara”²⁶². Y más aún porque vuelto rey, Felipe confirma el 7 de Agosto de 1566 la condena, con una re- expedición de la cédula sin modificaciones²⁶³.

La explicación más antigua de esa prohibición, nos aclara Nora Jiménez, se debe al bibliógrafo Antonio de León Pinelo, en 1737, ése explicó:

“que por mas cercana en el tiempo se ha considerado fiel reflejo del criterio contemporáneo de la prohibición: la obra de Gómara sobre las Indias es historia libre y es mandada a recoger por cédula antigua del Consejo Real de las Indias; pero en el año de 1729 permitió que se volviese a imprimir y se esta acabando”.

Comentando, Nora Jiménez:

²⁶² Éstos al preguntarse “a qué causa precisa se debió el interdicto, máxime cuando fue seguido de una exhaustiva investigación – el 8 de Enero de 1554 – entre doce librereros de la Ciudad de Sevilla, con el fin de averiguar si tenían ejemplares de la obra, a quiénes los habían vendido, de quiénes los habían comprado. En esta investigación se les requirieron los tomos que tenían en su poder, se advirtió a los librereros de la cédula, y tres veces se pregonó la orden en los lugares mas concurridos de la localidad: una ocasión en la plaza de San Francisco y dos en las gradas de la catedral”. Nora. E. Jiménez, op. cit., p. 274.

²⁶³ Nora E. Jiménez, op. cit., p. 277. “El libro no será reimpresso hasta 1729 cuando Andrés Gonzáles Barcia logra la autorización de incluirla entre sus *Historiadores primitivos de Indias*.”

“No tenemos certeza de lo que el término libre quiere decir, pues podría referirse no a la independencia de juicios en su elaboración como se suele interpretar, sino a que no fue hecha por un cronista oficialmente nombrado por el Consejo de Indias”.

Nuestra autora reúne así para nosotros muchas opiniones que varían con los intereses y las lecturas que cada estudioso hizo de esas obras, por ejemplo,

“Merrimann, editor de los *Annales de Carlos V* de Gómara, considera que la causa de la prohibición había sido, sin duda, los elogiosos comentarios de Gómara sobre la persona de Hernán Cortés, la corona tal vez juzgando desmesurado que alguien pudiera hablar tan bien de ese personaje”.²⁶⁴

Henry Wagner,

“barajó varias teorías, algunas mas acertadas que otras: por un lado, elucubró que los comentarios “atrevidos” hechos por Gómara acerca de la madre de Cortés y del propio conquistador, pudieron haber suscitado una reacción dentro de la familia del Marqués que busco su proscripción. Por otro lado, habiendo revisado buena parte de las ediciones antiguas, propuso como causa que la edición de la Historia de Indias había violado las leyes sobre la publicación de libros en España”.

Y Ramón Iglesias atribuirá la prohibición a “la libertad de juicio de Gómara, su independencia de criterio al censurar las medidas de Carlos V o de sus gobernantes que le parecían desacertadas”²⁶⁵.

Marcel Bataillon, en su artículo *Hernán Cortés, autor prohibido*, imagina, nos dice la autora, razones más verosímiles, constatando que la prohibición tenía más bien por objeto la segunda

²⁶⁴ Nora E. Jiménez, op. cit. p. 293.

²⁶⁵ La idea de que fue el aspecto crítico de la política imperial, la causa de la prohibición, también la maneja Robert E. Lewis que considera que Gómara, poniéndose del lado de los encomenderos americanos, se oponía a la política del emperador, cuyas líneas directoras provenían de la adopción de la posición lascasiana. Opinión que fue también la de Jorge Gurría Lacroix que declarará que Felipe II influido por Las Casas expidiera en la propia Valladolid una cédula real por medio de la cual se prohibía la impresión y venta de la Historia General... Nora E. Jiménez, op cit., p. 295.

parte de la obra de Gómara, concluyendo que no se trataba de una persecución contra un autor, sino únicamente contra las historias escritas acerca del Conquistador. Haciendo notar

“que la tercera disposición coincidiera con el levantamiento de Martín Cortés, hizo a Bataillon pensar que se trataba de acciones consistentes de un monarca que sentía desconfianza ante su más poderoso vasallo en nueva España y estaba alarmado ante la posibilidad de insurrección de su mas nuevo y remoto reino.”

Añadiendo:

“El dato hasta ahora desatendido no es mera anécdota. Ilustra una tensión permanente entre la corona y los descubridores o conquistadores considerados como posibles pretendientes a virreinos hereditarios, apoyados en un separatismo criollo”²⁶⁶.

Bataillon tampoco se creyó la afirmación de Lewis Hanke de que fue las Casas el que había conseguido hacer prohibir la obra de Gómara como había logrado obstaculizar a la de Oviedo, Bataillon siempre dudó de que las Casas tuviese tanta influencia en la corte. El debate que se dio entre esos dos eminentes lascasófilos debe ayudarnos a pensar el lugar y la naturaleza real de esas polémicas intra-españolas, y ese supuesto triunfo de Las Casas no debe hacernos olvidar, como nos lo recuerda la autora, que Las Casas mismo “fue víctima de una prohibición irrevocable por su Confesionario” que fue juzgado “peligroso para la paz de Indias”. Tampoco Las Casas podía promover una búsqueda de libros en las tiendas de los libreros españoles, porque existía el muy serio “riesgo de que se descubrieran también sus tratados doctrinales, impresos sin autorización”.

Finalmente, concluye la autora,

²⁶⁶ Nora Jiménez apoya su conclusión informándonos que “en sus cursos en el College de France, Bataillon hace notar que el libro no figuró nunca en los índices inquisitoriales, lo que mostraba que la prohibición había sido de índole política.” op. cit., p 196. Ver también: Marcel Bataillon, “Hernán Cortés, autor prohibido”, en *El libro jubilar de Alfonso Reyes*, México UNAM, 1956 y del mismo, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, Trad. Antonio Alatorre, México, F.C.E. 1982.

“Para nosotros, conviene sobre todo hacer énfasis en que la censura se dirigió sólo a los textos de tema indiano escritos por Francisco López, y tuvo que ver con el efecto político que la divulgación de estos hechos podía tener en la opinión pública hispana y americana”.

Considerar esa medida como eminentemente política lleva a la autora a reconstituir para nosotros lo que tras bambalinas estaba en juego en esa prohibición:

“La imagen positiva de Cortés había sido gratificada por su heredero y el autor mismo en el prólogo había ofrecido esta fama como parte del patrimonio que el segundo marqués del Valle heredaba. Este patrimonio y el poder político en que podía capitalizarse, son lo que se quiere anular con la cédula de 1566”.

Nos recuerda que si “el relato de Gómara incluye alabanzas a Hernán Cortés que pudieron haber incidido en la prohibición”, también se puede notar que “su admiración a los conquistadores no es incondicional, y la mención de los proceder violentos de las guerras pizarritas por ejemplo no “contradijo para nada los intereses de la corona”²⁶⁷.

Si las opiniones sobre la prohibición del libro de Gómara han sido tan pobres, si dejamos aparte los intentos de Bataillon, como nos explica de manera muy convincente Nora Jiménez, es porque las famosas discusiones sobre las Indias, las de Valladolid y otras, han sido muy caricaturizadas e instrumentalizadas, como desarrollándose entre buenos y malos, entre buenos defensores de pobres e indefensos indios y malos y corruptos defensores de los explotadores conquistadores. Es sólo saliendo de esa oposición moralista reductora “indianista” que esa prohibición toma sentido y se revela como un síntoma de lo que está ocurriendo en la corte española²⁶⁸.

²⁶⁷ Aunque, como recuerda Nora Jiménez, para los grupos familiares de los participantes, su relato fuese algo a veces difícilmente superable sobre todo cuando los parientes habían estado del lado rebelde a la autoridad real. Por ejemplo, nos recuerda la vergüenza del poeta Garcilazo de la Vega, que se lamenta “del pasaje de Gómara en donde se habla de la participación de su padre en la rebelión pizarrista, con una apostilla sobre el ejemplar de su propiedad que rezaba: “esto me ha quitado a mi el comer”. Para el caso de la importancia de la obra de Gómara para el Inca, ver el Epílogo, p.333-344.

²⁶⁸ “Por su parte, la relación de la prohibición con la discusión de las Indias es también más compleja de lo que se acepta. Había un peligro implícito de que el dominio de la corona española fuera cuestionado. En España dicha discusión había desembocado en la publicación de las Leyes Nuevas de 1542. Pero éstas, a su vez, habían sido una chispa que encendió el ya de por sí revuelto ambiente peruano.” Nora E. Jiménez, op. cit., p 296.

“La publicación en Castilla de la Historia de Indias y, -por lo que se ve su paso hacia América- se hace cuando aún es reciente el debate vallisoletano entre Las Casas y Ginés de Sepúlveda. Este debate sería referencia inmediata para quien leyera la última frase de la *Historia General*. Aunque Bartolomé de Las Casas asumió como un hecho el dictamen a favor de sus opiniones y el interdicto sobre el *Demócrates Alter* continuó en vigor, Juan Ginés tradicional defensor de la política imperial siguió integrado a la corte, como lo estaba desde su nombramiento de cronista oficial de Carlos V, en 1536. Su epistolario –constata la autora- no da muestras de que a partir de este debate haya quedado totalmente aislado o repudiado, ni que sus opiniones fuesen condenadas unánimemente. La Corona nunca se pronunció en forma definitiva sobre ninguno de los contrincantes”.

“Así, la obra de Gómara hace referencias libres a esta polémica; trataba de la conquista realizada por Hernán Cortés (cuyas cartas de relaciones, incorporadas en el relato de Francisco López estaba prohibido imprimir desde 1527), y se refería a cuestiones ante las cuales el futuro Felipe II, entonces príncipe regente, resultaba muy sensible. El heredero aún más celoso de la autoridad real que su padre, había tenido como primer asunto de importancia a resolver, precisamente el de la rebelión de los “peruleros”, con todo lo que recordaban a la rebelión comunera de Castilla en los primeros años del reinado de Carlos V. No se quería remover el asunto del dominio español en Indias, por no dar más elementos a las pretensiones de los conquistadores, pero tampoco se quería dar lugar a más cuestionamientos sobre el poder real, mientras no se afianzara definitivamente en sus nuevas y remotas posesiones”.

Así pues, “el texto gomariano tiene en uno y otro sentido, una fuerte dosis de polémica. Frente a tantas discusiones, la táctica de la Corona sería acallar de momento todas las controversias, y algunos años más tarde se volvería a echar a andar una política de control y sistematización de la información circulante, incluyendo la expresada en materia historiográfica: tal es el sentido

del nombramiento de Juan López de Velasco como Cosmógrafo y Cronista de Indias en 1571”²⁶⁹.

Dispersión de los papeles y manuscritos de Gómara

Es por cumplir con esa finalidad de control de la información que se pide a los herederos de Gómara por medio de la cédula del 26 de septiembre de 1572, proporcionar a López de Velasco todos los papeles “de cosas tocantes a las nuestras indias” que estaban en su poder, “dicho material, una vez localizado, debería inventariarse y llevarse al consejo de Indias”.

Esa orden es para nosotros, en cierta forma, positiva porque, como lo cuenta Nora Jiménez, el escribano público de Soria que se traslada a la Villa de Gómara para hacer las averiguaciones correspondientes nos permite tener informaciones “sobre los otros escritos históricos de Francisco López, y sobre el destino de algunos de sus manuscritos inéditos”²⁷⁰.

En cuanto a éstos, que tratan más bien de historia española, no viene el caso aquí extendernos, aunque hay que decir que probablemente este secuestro y posterior dispersión de los papeles y manuscritos de Gómara tuvieron algo que ver con la ambigüedad de su fama futura, impidiendo estudios más serios sobre ese autor, pero sólo citaremos a la autora, pidiendo disculpas a nuestro lector por estas extensas citas.

“Es así como los manuscritos de los llamados *Anales* y los de *Las Guerras de Mar*, fueron a confundirse con los papeles del hijo de Felipe II de manera un poco anónima. Posteriormente, fueron utilizados por Prudencio de Sandoval para la *Historia de la vida y hechos del Emperador Carlos V*, que se hizo por encargo real y que fue publicada en Valladolid entre 1604 y 1606. Ahí se pierde el rastro de esos dos originales”.

“Con posterioridad, los *Anales* sobre todo fueron copiados varias veces para bibliotecas nobiliarias, al grado de que las dos copias existentes son transcripciones del siglo XVII, mientras que la existencia y contenidos de *Las Guerras de Mar* fue un enigma hasta el hallazgo en el

²⁶⁹ Nora E. Jiménez, op. cit., p. 297-298.

²⁷⁰ Nora E. Jiménez, op. cit., p. 299.

transcurso de la presente investigación, del traslado resumido que se hizo en 1560 poco después de la muerte de Gómara”.

“Merrimann resalta el uso casi textual que de los *Annales* hizo Sandoval, pero esta afirmación puede ahora extenderse a *Las Guerras de Mar*, que fueron reproducidas a la letra en los capítulos sobre batallas del Mediterráneo o la política de Carlos V respecto del Turco. Este último texto es otro caso en el que Francisco López dio forma a una materia histórica (la política de Carlos V en el mediterráneo), uniendo las campañas italianas y africanas del Emperador, y buscando dar realce a las acciones de sus súbditos españoles.

Como haría con la penetración española en América, Gómara escribió la coherencia de una serie de acciones aisladas en un espacio geográfico (aquí el Mare Nostrum), estableciendo un orden que recuperó la historiografía.”²⁷¹

Las fuentes de las historias de Gómara.

Otra parte muy apasionante del estudio de Nora Jiménez, es la que llama “las fuentes doctrinales de las historias de Gómara”²⁷². Es evidente que estas finas investigaciones no podían dejar indiferente al historiógrafo porque, como lo indica la autora, en ese libro se puede ver

“cómo los modelos clásicos podían permear la práctica de la historia en el siglo XVI y las consecuencias narrativas formales y de conceptualización que podían tener estos recursos en un relato histórico”.

Si bien el modelo historiográfico del siglo XVI se constituye con la lectura e imitación de los historiadores clásicos, particularmente Plutarco y Salustio. De Salustio se busca imitar el estilo porque parecía el más adaptado a la materia que pretendía relatar, y de Plutarco historiador

²⁷¹ Nora E. Jiménez, op. cit., p. 301.

²⁷² Nora E. Jiménez, op. cit., p. 169. “De esta manera, la información de ambos textos circuló bajo el nombre de otro autor, y en un momento en que había perdido su carácter de actualidad. Después de episodios como el de Lepanto, y de la muerte de Felipe II, el contenido de ambos trabajos había pasado a ser material de celebración de una grandeza que se extinguía.”

multieditado en ese siglo y en todas las lenguas europeas, se recupera una historia marcada por las grandes figuras militares, los grandes capitanes, un género historiográfico en plena expansión en todos los países europeos desde finales del XV²⁷³.

Y es por eso que Gómara concibió de antemano su obra americana a partir de su lectura de los clásicos como afirma Nora. Polibio no podía dejarlo indiferente ya que el proyecto de Polibio en su tiempo fue el de dar cuenta del nacimiento y plenitud de un gran imperio, el romano, como Gómara se sentía él mismo testigo de la gran construcción del primer imperio mundial, el del rey de castilla.

En camino hacia una conclusión para esta glosa.

Hoy después de miles de artículos y libros sobre Historia de América y de su conquista, nos recuerda la autora, hemos perdido de vista la amplitud y lo novedoso del proyecto gomariano: ya que no sólo se trataba de reconstruir el relato del hayado de nuevas tierras, y de la construcción de un nuevo espacio político, sino que debían ser representados

“un numero mayor de sujetos diferenciados (el titular de la monarquía, conquistadores, funcionarios de la corona, clérigos, indígenas). Mas allá del problema del vocabulario, está el de la manera en que dichas relaciones novedosas se han de conceptuar y representar”.

Hacer historia era para él un trabajo difícil y azaroso como lo reconoce en el Prólogo de su *Historia* donde confiesa que si a veces pudo errar no fue por malicia:

“he trabajado por decir las cosas como pasan. Si algún error o falta hubiere, suplido voz por cortesía. Y si aspereza, o blandura, disimulad, considerando las reglas de la historia que os

²⁷³ La autora nos recuerda que en su “*Crónica de los Barbarroja*”, p. 13, Gómara escribe: “Las cosas de los demás excelentísimos capitanes que ahora hay, hablando sin perjuicio de nadie, he emprendido describir, no sé si mi ingenio llegase a su valor, ni si mi pluma alcanzara donde su lanza: pondré a lo menos todas mis fuerzas en contar sus guerras” Nora E. Jiménez, op. cit., p 214.

certifico no ser por malicia. Contar cuando, donde, y quien hizo una cosa bien sea cierta. Empero decir cómo es dificultoso. Y así suele haber siempre en esto diferencia²⁷⁴.”

Esa diferencia, irreducible teatro, donde se manifiestan a la vez el pecado y el orgullo del historiador esta bien sentida por López que sabe, con Cicerón, todo lo artificioso de la retórica en obra en el relato histórico para decir lo ocurrido. Ese relato de lo ocurrido utiliza toda una mecánica discursiva destinada a la persuasión con argumentos racionales, pero reconoce Gómara, que también intervienen en ella “las pasiones, los sentimientos, las emociones”.

En su reflexión historiográfica López de Gómara explica también por qué ha separado la conquista de la nueva España.

“Distinguimos aquí dos partes de su materia: por un lado un personaje que ha tenido una actuación tan ejemplar y sobre saliente que amerita un espacio narrativo para sí, separado de otra parte que es “como las historias juntas y enteras...”, que escribieron Salustio y Polibio”.

Esta afirmación permite a Nora Jiménez en acuerdo con su intento de pensar la unidad de la obra de López de Gómara “mostrar que la Historia fue pensada de ante mano y no es sólo – como se ha dicho- un texto elaborado con el mero fin de servir de introducción a la Conquista de México”²⁷⁵.

Porque no solamente López encontraba un modelo general y coherente en Polibio sino que se encontraba frente a un conjunto de guerras y conquistas que superaban con creces a la obra de los romanos. Esto si bien conforta su orgullo de pertenecer a ese nuevo pueblo elegido,²⁷⁶ como lo hace notar la autora, lo obliga a trabajar una enorme “materia americana” e intentar

²⁷⁴ Si bien muchas de estas protestas pertenecen también de manera retórica a los tópicos propios del género histórico, en el caso de Gómara considerando la magnitud e importancia de su obra, podemos considerar estas protestas sobre su trabajo como bastante sinceras.

²⁷⁵ Punto de vista erróneo producido por la ilusión retrospectiva “de Gómara como fuente para la historia de México”, así como por el prejuicio de haber sido un trabajo mercenario en el cual lo que importaba realmente era celebrar al patrón.

²⁷⁶ “Nunca nación extendió tanto como la española sus costumbres, su lenguaje y armas ni camino tan lejos por mar y tierra, las armas acuestas”, Nora E. Jiménez, op. cit., p 213.

poner en ella un poco de orden y que un poco apagada la cacofonía de las batallas se pueda descubrir allí una inteligibilidad, que es la de la providencia guiando a España²⁷⁷.

América como revelación escatológica

Cuando en la Historia de Indias, en su dedicatoria al emperador Carlos V, López escribe que ‘la mayor cosa después de la creación del mundo sacando la encarnación y muerte de Cristo, es el descubrimiento de Indias; y así las llaman nuevo mundo’, debemos tomar esa afirmación con mucha seriedad. La construcción del imperio de las Indias es más que una simple conquista o la afirmación de un nuevo imperium, ya que ése aparece aquí como un punto mayor de inflexión que determina toda la historia humana. La referencia a la encarnación, punto fundamental y arranque de la última etapa de la historia del género humano según las grandes divisiones de la Historia Teológica no es aquí sólo un lugar común retórico, o palabra de cortesano zalamero, sino como lo hemos desarrollado en nuestro libro,²⁷⁸ la manifestación de la lógica textual que anima y sostiene la escritura de la obra gomariana como la de todas las crónicas de esa época.

No solamente los españoles son el nuevo pueblo elegido, sino que es bajo el cetro de un emperador hispano como se prepara la unificación del género humano, preludio al regreso de Cristo. No debemos olvidar que desde varios siglos se espera en el corazón de los anhelos escatológicos cristianos a ese gran soberano cristiano que reunirá el universo bajo su batuta y entregará su corona en el Huerto de los Olivos, una vez obtenida la victoria y conversión del Islam, el pueblo judío también convertido. El papel por lo tanto de la Historia, según Gómara, es relatar cómo Dios se sirve de los españoles para lograr sus fines y prepara la venida de su Hijo,

²⁷⁷ Nora Jiménez recuerda que esto marca una gran diferencia, por ejemplo, con el texto de González Fernández de Oviedo que suele perderse en medio de una inmensa información, de la que Gómara logra entresacar lo esencial; “la homogeneidad estructural y la nitidez de la prosa de Gómara vuelven a explicarse por su conocimiento de la historiografía clásica y contemporánea a él, que le permitió, sin pisar nunca tierra americana escribir por su parte, la historia más famosa de la conquista de las Indias” *Ibid.*, 262.

²⁷⁸ Guy Rozat, *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la Conquista de México*, México, Universidad Veracruzana, BUAP, 2ª. ed., 2002.

un relato que Dios mismo desea en un afán de edificación moral de los mortales²⁷⁹.

Los espacios de la gran epopeya. Construir un nuevo mundo

En su proyecto de relatar la gesta del nuevo pueblo elegido, Gómara es obligado a construir para su lector el espacio en el cual se desarrolla tan importante hazaña colectiva para los hispanos y tan fundamental para el género humano. Lo que puede explicar la enorme tarea que emprende López para que su relato se desarrolle en un cuadro espacial coherente, un trabajo que Nora Jiménez intenta volvernos asequible²⁸⁰. Creo que no viene al caso mostrar aquí los tesoros de erudición acumulados en este intento en la Historia y para terminar, citaremos a la autora:

“Fue el tema de la Historia de Indias el que le impuso el reto de generar una representación del mundo en la que se armonizara lo nuevo con lo conocido y el sentido común con la erudición libresca”

Conclusiones

¿Cómo concluir? ó ¿debemos concluir? Si bien la paciencia del lector como las necesidades de la impresión, imponen límites, queda la tentación de querer indefinidamente glosar ese texto; hay suficiente materia. La conclusión podría ser así la esperanza de que este muy largo comentario, que como ya lo dijimos, no ha agotado la sustancia de la obra de Nora Jiménez, haya logrado despertar las ganas del lector de comprar y adentrarse en ese libro tan lleno de ricas vetas para la reflexión historiográfica sobre crónicas americanas y la escritura de la historia.

²⁷⁹ “Son de Dios los reinos y señoríos, él los muda, quita y da a quien y como le place, que así lo dijo él por el profeta. Y también quiere que se escriban las guerras, hechos y vidas de reyes y capitanes para memoria, aviso y ejemplo de los otros mortales. Y así lo hicieron Moisés, Esdras y otros Santos”. (Gómara, *Conquista de México*)

²⁸⁰ Nora E. Jiménez, op.cit. p. 191 “Lo que él hizo fue poner a disposición de sus españoles todo su bagaje cultural para interpretar el hallazgo. Al escribir su texto en castellano y no en latín Gómara escoge unos lectores menos familiarizados con el saber geográfico y cosmografía... El puente que tendía no era solo entre el latín y la lengua vulgar sino entre los que leían y los que no.”

Las “Conclusiones” de esta revisión también podrían ser el citar una última vez a la autora:

“López de Gómara que escribe un libro de Historia sobre las Indias ha comenzado por definir el espacio físico, la suerte de escenario para la acción que pretende relatar, realizando así una primera delimitación, y en ese sentido una apropiación desde la cultura occidental”.

“Coincidentemente la forma como ha ordenado los elementos geográficos contribuye a la efectividad narrativa de sus escritos, puesto que determina un orden apropiado para estructurar su relato, y armar la secuencia en que va a narrar los descubrimientos y conquista españoles”.

“También en el caso del espacio, López estableció un orden basado en los patrones más acabados con que contaba la cultura europea del siglo XVI, escondiendo en la forma, la trampa de una imperceptible seducción, sobre los lectores de su siglo y sobre algunos lectores del nuestro”

Y, como codicillo más personal, confesaría, que hace años que no había leído un libro tan inteligente y que me apasionara tanto, hay pocos libros que se pueden leer y releer y que a cada lectura nos enriquecen un poco más como el de Nora.

LIBRO III

Introducción al Libro III

Este volumen empieza por una interesante reflexión de Marcelino Arias Sandi titulada *Forzar los textos. La filosofía Náhuatl de León-Portilla* sobre el contenido de una obra multicitada que nos ofrece el maestro Miguel León Portilla, *La Filosofía Náhuatl en sus fuentes*. Como presentación de ese trabajo, podemos decir que empieza con una sencilla pero magistral reflexión metodológica, sobre el cómo y el porqué del Repensar, que finalmente, a la manera del filósofo, nos introduce al meollo del porqué de la existencia del seminario Repensar la Conquista.

Considerando que el quehacer filosófico requiere de dos razones para su actuar, empieza por “dar razones” del por qué de su propia relectura. Recordando que si el ejercicio filosófico es “un diálogo permanente consigo mismo”, también “la mirada de la filosofía está puesta en el mundo”, y así lógicamente el diálogo filosófico se establece entre las diferentes miradas sobre el mundo. Reconociendo el estatuto especial de esa obra, constata que se ha constituido en un libro de referencia sobre la filosofía náhuatl, y por ser referente natural, ese libro se ha quedado siempre fuera del debate. En ese libro, siguiendo una opinión muy difundida en el ámbito culto nacional, se encontraría todo lo que es humanamente posible de saber sobre la filosofía náhuatl, y no hay otros textos que puedan rivalizar con él en esta temática. Y es ese monopolio mismo lo que lo anima a revisar esa obra porque nos aclara que siempre es importante someter a revisión periódicamente a los textos hegemónicos, aunque fuera sólo para entender el modo en que llegaron a tomar ese puesto, y sobretodo, si esos textos deben mantenerse en ese lugar aún. La pregunta por fin sería saber si es una plataforma que impulsa nuevas indagaciones, permite nuevos conocimientos, o si se ha convertido en todo lo contrario, en un obstáculo.

Dejo a los lectores curiosos de saber, la tarea de adentrarse en este ensayo muy interesante, y sólo para picar la curiosidad de los más indolentes o más apurados, diré que su presentación termina diciendo que desde las preguntas que puede hacer a las “fuentes náhuatl” hoy el filósofo, tanto desde la traductología, el método filosófico, o la historiografía, el proyecto de

hacer surgir como complemento de una *Visión de los vencidos*, una filosofía que habría sido la de los nahuas, parece perfectamente obsoleta.

En el ensayo siguiente, *Del primer contacto entre españoles e indios en Yucatán a la Conquista de México. Una propuesta historiográfica*, con su método atento y puntilloso, Iván Vallado pasa a la lupa de su atención crítica lo que se considera en las historias generales actuales, como el “Primer encuentro entre los españoles e indios en Yucatán”.

Después de reflexionar sobre la constitución de un relato que sólo toma fuerza y validez por su infinita repetición, nos invita a visitar algunos lugares comunes sobre esos primeros momentos, el naufragio de un barco español, la cena-banquete que acaba con Valdivia, el estatuto de diácono de Aguilar, la carta que Cortés hubiese mandado a los náufragos, etc.

Si con justicia se pueden poner en duda muchos de los elementos del relato hispano de ese encuentro, también empieza a preguntarse algo más profundo, ¿qué validez tienen finalmente esos textos para conocer la realidad del mundo maya al momento del contacto, como lo pretenden algunos autores?

En el siguiente ensayo, *Interculturalismo entre la memoria y la historia*, su autora, Miriam Hernández, continúa con la reflexión esbozada en el primer volumen de esta recopilación; el interculturalismo sigue siendo su objeto de estudio, pero esta vez se pregunta sobre éste “como movimiento político” y como campo de estudio emergente; y para ese fin busca entender el tipo de pasado que elabora ese nuevo campo, y los problemas que representa, de ahí el título de su ensayo “Entre la memoria y la historia”.

A la manera de la filósofa que es, enuncia claramente la tesis que pretende demostrar: el interculturalismo “constituye sujetos históricos sin historia”. Y si no podemos aquí retomar toda su argumentación, por lo menos intentaremos resumirla.

Nos recuerda que el interculturalismo construye en la sociedad nacional dos mundos, el de los indios y los otros. Y no son sólo características étnicas las que definen a estos indios, sino el hecho de su origen. Lo que se pretende con eso, no es recuperar una fecha o una variante cultural particular, sino un etéreo horizonte cultural prehispánico sin más precisiones.

Nos recuerda Miriam Hernández que si hay muchas ambigüedades en estas distinciones, es que estos están inmersos en un “asunto general de política social”, que no puede olvidar “la mejoría de las condiciones de vida de los pueblos indígenas” actuales. Pero en la medida que se considera que todos los males que aquejan a los indígenas provienen de la Conquista, surge la idea de una deuda histórica, que a su vez organiza una cierta manera de contar la historia, “un modo de entender y acudir al pasado”, que lleva a negar los 500 años de historia que para bien o para mal determinan la existencia cotidiana de dichas comunidades.

Finalmente lo que reprocha la autora al interculturalismo, es que funciona utilizando formas de historia elaboradas por intelectuales a partir de recopilaciones orales más o menos contemporáneas, cuando abandonando el campo político se presenta “como un campo de estudio, como discurso con pretensiones de conocimiento y de explicación de fenómenos culturales”. Así lo que pide nuestra autora al interculturalismo, es que se defina académicamente, que abandone el lamento de las sirenas de la simple propaganda política y la reivindicación doliente que no lleva a nada, sino a construir o a mantener memorias populares, dolorosas y castradas. Exige que se fije como objetivo reintroducir historia en las supuestas historias de las comunidades que pretende manejar, abandone el esencialismo que ha sido siempre el fundamento de la idea nacional, y que finalmente sólo puede continuar negando esas diferencias que pretenden exaltar.

El ensayo de Béatrice Maroudaye, *La cruzada de Hernán Cortés en tierra mexicana: repertorio de los símbolos medievales*, nos introduce a una reflexión sobre elementos simbólicos que estructuran el intertexto sobre el cual se apoyan los cronistas de la Conquista, y particularmente Cortés. Si escoge la figura de Jerusalén no es por casualidad, o simplemente por la formación cristiana de los Conquistadores, sino por que como lo consideraban la mayoría

de los grandes autores cristianos durante siglos, Jerusalén representa y encierra finalmente todo el misterio cristiano, toda la historia del mundo. Y por lo tanto, no es extraño que esa figura simbólica compleja y polisémica de Jerusalén aparezca en todos los textos que relatan la Conquista de México y la destrucción de Tenochtitlán. Porque es evidente que las dos ciudades tenían que ser destruidas, porque para todos los cristianos esa doble destrucción marca momentos de inflexión teológica fundamental del devenir humano: la destrucción de Jerusalén prueba, como si aún fuera necesario, que Dios abandonó a su antiguo pueblo elegido, para hacerse de un nuevo pueblo universal, los cristianos, entre los cuales los más eminentes son, evidentemente, los castellanos. Y Tenochtitlán tiene también que ser destruida, porque marca el fin del reino de los demonios y la inclusión de América en el plan de la salvación, según el mito cristiano, evidentemente. Es por eso que a todo lo largo de su ensayo, la autora nos lleva de la mano en su recapitulación de los símbolos medievales en las crónicas americanas.

Miguel Segundo tomando apoyo sobre Benjamín, intenta en su ensayo titulado *Arqueología de la guerra en occidente, el ideal heróico y cívico*, “cepillar la historia a contrapelo”, es decir, que consciente de que muchos símbolos nacionales son hoy sólo ruinas, aunque se detengan en pie por el barniz que los recubre, quiere adelantar lo que llama “el crepúsculo de los ídolos”. La tarea urgente para él es dinamitar la idea de transparencia del lenguaje conquistador, olvidarnos de esa falsa proximidad de estos relatos, ya que no debemos jamás olvidar que “la escritura sobre el Nuevo Mundo en el siglo XVI, es un ejercicio brutal de poder sobre la otredad americana”

Porque no sólo se conquistó, sino que se inventó una historia que sólo toma sentido a través de las categorías de sentido europeas del momento.

Para entender ese proyecto de escritura de historia, Miguel Segundo recomienda estar muy atento a todas las figuras simbólicas que atraviesan las obras de estos cronistas. Por ejemplo el concepto de guerra que tiene Cortés en la cabeza, él y muchos de sus pares hispanos. Esta sólo se puede aprehender a través de una arqueología de las tradiciones literarias que estructuran el campo existencial de los soldados hispanos en ese momento. Así, si insiste en su reflexión sobre

la figura del guerrero en occidente, es para recordarnos los modelos de lecturas clásicas que utiliza Cortés en sus Cartas de Relación, por ejemplo, la quema de las naves, un acto que realizan siempre los grandes héroes en la historia occidental, para marcar su determinación. El propio Cortés reconoce su deuda con esa tradición cuando confiesa que en ese acto “hice un acto troyano”.

En el artículo siguiente, *Cortés y el poder americano*, Guy Rozat intentó repensar uno de los momentos más conocidos de la historia mexicana, ese momento que nos presenta al tlatoani mexicano despojándose de su poder para depositarlo casi con júbilo y alivio, en las manos del jefe de los invasores hispanos.

Todo el mundo conoce ese episodio, cuando el débil y atormentado Moctezuma azuzado por presagios y prodigios funestos, convencido de que Cortés es una reaparición del Dios Quetzalcóatl, o por lo menos su embajador, le entrega el imperio y sus cuentas.

El artículo empieza por poner en duda la claridad y objetividad de los relatos contenidos en las Cartas de Relación, considerados verídicos por ser los de un testigo presencial y organizador de los eventos relatados. La crítica sólo se ha limitado a matizar el tono epopéico del relato, pero se ha tenido una aceptación casi acrítica de los eventos reportados, lo que permitió olvidarse de pensar la retórica que está en obra en los enunciados de sus textos. En resumen, se critica al personaje Cortés, pero se acepta la gran mayoría de lo que nos cuenta de la Conquista.

La primera constatación es que Cortés está construyendo un mito de fundación, y es un elemento que ha llamado pocas veces la atención, o si lo ha hecho, de manera marginal. Cortés debe construir el mito de su Conquista, por eso debemos tener claro que el poder español ya existe, porque estas tierras le han sido “regaladas” por el sumo pontífice, de manera “legítima”. Cortés no parte de nada, para afianzar definitivamente la legitimidad del poder español, tiene que inventar ahora el poder de Moctezuma, como los historiadores de Alejandro Magno inventan el poderío de los emperadores orientales vencidos. Para que ese poder pueda “legítimamente” ser entregado, hay que inventarlo en el sentido de O’Gorman.

Evidentemente no se entrega en propio a Cortés, sino en tanto que representante del emperador Carlos V, aunque en ese ínter de los dos grandes depositarios del poder, construye también el suyo propio. Y la mejor prueba es que España legitimará esa construcción, la del Emperador Mexica y de la constitución del Marquesado del Valle. En el texto, esa construcción de su poder, como vector indispensable de la transmisión, debe presentarse como el sostén único e indispensable de la acción conquistadora. Y es eso que molestará a Bernal y a algunos de sus compañeros de aventura.

Si bien se trata, como lo precisa el autor, antes que todo de una ficción jurídica, debemos reconocer que ha sido construida con un talento tal que 500 años después siguen los historiadores de la Conquista repitiendo esa representación de esa entrega de poder. En conclusión se puede decir que el autor pone en duda varios elementos de ese momento, el primero, es el regreso de los dioses y las profecías antiguas sobre él, y por lo tanto, que los americanos hayan considerado a los españoles como dioses, pero también, que el poder de Moctezuma haya sido tal que permitiese la “entrega del imperio”.

Pablo García, en *Las perspectivas de Alva Ixtlilxóchitl sobre la Conquista*, se interesa por ese cronista novohispano cuya figura ha sido jaloneada durante décadas.

Considerado por muchos investigadores como un autor mestizo, a pesar de que escriba “en un español pulido” y jamás se consideró a sí mismo como mestizo. Otros lo han considerado como portavoz indígena, otros como criollo, y otros, todo a la vez. Es para aclarar esa confusión y entender algo de su “filiación” cultural y su proceder historiográfico, que el autor decide considerar las estrategias narrativas que utiliza, es decir, que analiza “la manera en que estructura su discurso en función de fines específicos”.

De hecho, lo que pretende el cronista, es enfatizar los extraordinarios méritos del que dice fue su tatarabuelo, el príncipe Ixtlilxóchitl de Tezcoco, descrito como leal caballero cristiano y verdadero dominador del lado americano de la toma del Anáhuac. Pero como lo apunta Pablo García, “salvo por algunos detalles”, la versión de la Conquista incluida en la Historia de la

Nación Chichimeca, corresponde a la “historiografía imperial española sobre tal tema”, lo que no debe extrañar, ya que cita como sus fuentes a Gómara y Herrera, y los conquistadores ahí son llamados muchas veces “nuestros españoles”. El organizador del discurso es evidentemente Cortés y su protagonismo.

De la misma manera que Cortés tiene que inventar el poder de Motecuhzoma, él inventa al prestigioso príncipe Ixtlilxóchitl que proveyó de un poderoso ejército “y todo a su costa y mención” para la conquista de Tenochtitlán.

De paso, para apoyar la reinención del linaje real de ese príncipe, tiene que reinventar al famosísimo Nezahualcóyotl, poeta, sacerdote y rey justo, como una especie de Salomón americano.

En el relato del cronista, el príncipe Ixtlilxóchitl es el verdadero y único “operador político” de Cortés, es quien organiza realmente el sitio y recupera los recursos humanos y materiales, como esas “16 mil canoas en donde iban 50 mil tezcocanos, sus vasallos”. E incluso si Cortés toma decisiones sin pedir su opinión, va al fracaso.

El éxito de esas construcciones históricas elaboradas por Don Alva fue rotundo y le permitió recibir mercedes y favores por los servicios hechos a la corona en esos momentos dramáticos. La mesticidad ambigua de Don Alva fue uno de los caminos escogidos por él y su linaje para organizar una estrategia social de acceso al poder. No teniendo posibilidad de tener ancestros prestigiosos hispanos, escogió “o incluso inventó” su estirpe real del lado indígena, que le valió fama y puestos en el aparato político novohispano.

El ensayo de Rodolfo Fernández, *Repensando la Conquista espiritual: la influencia luliana en la Relación de Michoacán por medio de los exempla*, tiene como objetivo rastrear algunos elementos de la tradición retórica, desarrollada por Ramón Llull, en los escritos de los franciscanos de la época de la Conquista y particularmente en la obra de Jerónimo de Alcalá, la *Relación de Michoacán*. Siguiendo una veta señalada ya por algunos investigadores, se percató del “bagaje argumentativo y filosófico que este fraile heredó de Llull, de manera comparativa

con Valadés”. Observando que el “catálogo de lugares comunes (locus) de Valadés, procedía de los sujetos de la combinación Illulliana”, se dio cuenta que igualmente tomaban sentido “en la interpretación de la epopeya tarasca”. El autor se dedica a analizar en las argumentaciones de Alcalá, la importancia de los *exempla* vernáculos, intentando convencer a los catequizados por la razón, y no por su fuerza retórica, o por el uso del argumento de autoridad. El autor nos convida tres ejemplos que tienen por actrices principales a mujeres que utilizan su sexo para diferentes fines, abriéndonos el camino a repensar el intertexto que anima no sólo la predicación de la época, sino también crónicas y obras tempranas como la *Relación de Michoacán*.

Partiendo de la idea de que los testimonios pictográficos “indígenas” han sido generalmente interpretados como “visiones de los vencidos”, la autora del último ensayo, *Entre el mito y la realidad. Una versión de indios colaboradores de los españoles durante la Conquista a través del mapa de Cuautlancingo*, Norma Angélica Castillo, nos introduce a una reflexión sobre la escritura y utilidad social de algunos códices, como la familia de los códices Techaloyan.

Si bien en estos testimonios se rescatan de manera más o menos prolija, las historias épicas de héroes míticos, de las migraciones que “explican la llegada al territorio elegido para fundar sus pueblos”, lo que más subraya son la genealogía de los linajes, y los límites fijados al territorio de dichos señoríos.

Por lo tanto, nada extraña que en este documento que analiza, aparezcan rasgos de tradición cristiana, la presencia y mención de frailes, que finalmente fueron utilizados “como pruebas judiciales para certificar la antigüedad de los pueblos”, con el fin de obtener nuevas mercedes de tierra, o bien, para acreditar y legitimar algún despojo o adquisición anterior. Este documento que nos presenta, llamado “Códice Campos”, como los demás documentos de ese tipo, contiene narraciones de conversiones *express* y extensa colaboración en la Conquista y la Evangelización posterior. Todos parecen constituidos fundamentalmente por el objetivo de recibir mercedes reales o escudos de armas; de la misma manera que lo hacían los conquistadores hispanos en sus relaciones de méritos. Ese mapa constituye el reconocimiento

jurídico de ese “cacicazgo indígena”, es decir, de tierras y por lo tanto, de nobleza con escudos de armas.

Para fundamentar ese derecho sobre ciertos espacios, se puede apuntar “el argumento más repetido”, la “ferviente y rápida conversión a la fe católica, y la ayuda efectiva y militar para la conversión de pueblos vecinos”. Existen de ese documento Campos, varias copias, nos dice la autora, diseminados en diversos depósitos, y se ha fechado su realización en el siglo XVII. La autora considera que el código original pudo haber sido elaborado al mismo tiempo que la Merced de Cuautlancingo, es decir, hacia 1585, y que una copia se realizó hacia 1792, pero la mayoría de las copias fueron hechas en el siglo XIX.

Existen versiones similares de este código en pueblos vecinos, manifestación de un proceso general de defensa o de apropiación de tierras por señores y sus pueblos, constata la autora. Ella se pregunta si existió realmente el encuentro entre el Príncipe Tepoztécatl y Cortés, y si sus hazañas en la destrucción de Tenochtitlán pueden ser consideradas como algo histórico. Y si bien es cierto que aparece un Tepoztécatl en la historia de Sahagún, como miembro de la primera comitiva que fue enviada por el propio Moctezuma (y no por motu propio) al encuentro del conquistador, el hecho de aparecer tal nombre citado por Sahagún, no significa que existiese ese propio Tepoztécatl, ni que se tratase del que está citado en ese documento. Incluso yo iría un poco más lejos, al formular la hipótesis nada descabellada, de que los redactores de este documento, próximo a los franciscanos, escogen a ese personaje citado por Sahagún, para colocarlo como jefe del linaje y justificar así, aún más, una construcción totalmente verídica o creíble en términos de esa época.

Forzar los textos. La filosofía náhuatl de León-Portilla

Marcelino Arias Sandí

Faculta de Filosofía, UV.

El quehacer filosófico requiere de dar razones. Así, al proponer una re-lectura del texto de Miguel León-Portilla *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, es menester dar algunas razones para llevar a cabo tal empresa. No podemos suponer que esa re-lectura es algo que se justifica por sí misma. Todo mundo puede leer el texto pero ¿por qué re- leerlo? Es necesario hacer explícito el propósito de esta acción, así como sus condiciones.

Empecemos por resaltar un rasgo fundamental de la filosofía, a saber, el diálogo permanente consigo misma. Desde luego que nunca es un diálogo ensimismado o cerrado sobre sí mismo. La mirada de la filosofía siempre está puesta en el mundo. El diálogo se establece entre estas múltiples miradas que, de algún modo, nos ofrecen también muchos mundos. En este diálogo intervienen regularmente otros interlocutores, que pueden ser caracterizados por sus diversos orígenes disciplinarios. En el caso del texto de León-Portilla, no cabe duda de que los historiadores gustan de participar en un diálogo que revise lo ahí expuesto. En cierta manera, son ellos los impulsores para que desde la filosofía se revise el texto. Así, en primer término, esta re-lectura se justifica por el modo mismo de hacerse la filosofía y por la invitación a dialogar que se recibe desde otras disciplinas, en este caso, desde la historia.

Pero no basta con lo dicho para justificar la revisión del texto mencionado. Podríamos decir que lo anterior es sólo el lado formal del asunto. Sin lugar a dudas el libro de León-Portilla es un referente, casi único, cuando se habla del pensamiento náhuatl desde el punto de vista filosófico. Justamente ese lugar privilegiado que ha ocupado durante los últimos cuarenta años lo colocan en una posición muy especial, es decir, es en torno a él que se tejen la mayoría de las referencias y disputas sobre la filosofía náhuatl. Suele suceder que al constituirse en un referente prácticamente universal, un libro quede fuera del ámbito del debate y, por decirlo de algún modo, se convierte en libro de culto. Con el texto de León-Portilla ha ocurrido algo

parecido. Da la impresión de que lo dijo todo sobre la filosofía náhuatl. No es posible encontrar otros textos que rivalicen con él en esa temática. Las mismas referencias que hace León-Portilla así lo muestran. No es del todo agradable la situación. El campo temático se vuelve casi monopolio de un libro. No voy a decir que de un autor. Aquí aparece otro motivo para emprender la crítica del texto, a saber, siempre es recomendable someter a revisión los textos hegemónicos para comprender el modo en que llegaron a tomar tal puesto y, sobre todo, si deben mantenerlo aún. Entender si es una plataforma que impulsa nuevas indagaciones o si se ha convertido en un obstáculo.

El mundo filosófico actual es significativamente distinto a la década de los cincuenta. De manera inmediata se pueden identificar dos campos temáticos mayores en ese tiempo, al menos en México. Por una parte, la filosofía analítica era la dominante en las universidades. En el libro de León-Portilla se aprecia claramente que es “en contra” de la idea de filosofía predominante entre los analíticos que él construye su defensa del pensamiento náhuatl como filosofía. Por la otra, el impulso a la filosofía mexicana estaba en su apogeo. Libros que van de *El perfil del hombre y la cultura en México* de Samuel Ramos (1934) hasta *El laberinto de la soledad* de Octavio Paz, (1ª. Edición en 1950) y muchos otros textos sobre “lo mexicano” provocaban efervescencia en el mundo académico e intelectual del país. En ese mismo sentido, la escuela formada por José Gaos sobre el pensamiento de lengua española daba sus primeros frutos. Hasta la fecha muchos de sus alumnos siguen siendo pilares en esta línea de trabajo. Ni que decir, de los campos de la plástica y la literatura, además, el nacionalismo en sus más diversas vertientes dirigía gran parte de las reflexiones filosóficas. Ese ambiente era propicio para la recuperación del pensamiento náhuatl, incluso podría parecer radical. Obviamente el panorama filosófico e historiográfico ha cambiado enormemente en el tiempo transcurrido hasta la fecha. Uno de los aspectos en que es más notable el cambio es, precisamente, en el concepto de filosofía, así, como veremos más adelante, el problema de lo filosófico de un pensamiento se estudia con otros criterios más diversificados que los utilizados por León-Portilla. Además, y quizá más relevante, cabe preguntar por qué es importante que lo realizado por los nahuas sea calificado como filosófico, qué se gana, qué se pierde.

Otro aspecto que invita a la revisión del multicitado texto es el modo de hacer historia y exégesis de la filosofía. Si el problema del reconocimiento del carácter filosófico del pensamiento náhuatl estaba en el centro de la lectura de León-Portilla, el aspecto complementario es, precisamente, qué le da el carácter filosófico a un pensamiento. Dicho de otra manera, desde qué canon filosófico está hecha la lectura de León-Portilla sobre el pensamiento náhuatl. Si bien objeta algunos de los rasgos de la filosofía que plantea la filosofía analítica, sus vínculos con la tradición historiográfica de la filosofía del siglo XX se mantiene fuertes; más adelante se analiza este aspecto. Sólo como un comentario inicial, diremos que su convicción de que existen problemas filosóficos universales lo coloca muy cerca de las historias de la filosofía más conocidas y también paradójicamente, de la idea de Russell presente en el libro *Los problemas de la filosofía*. Este modo de hacer exégesis filosófica puede ser cuestionado desde la hermenéutica contemporánea y, también, desde cierto pragmatismo filosófico. Desde esas dos posiciones se ofrecen razones sólidas para poner en duda a la historiografía convencional.

Una razón más para justificar una revisión de libro mencionado la ofrecen los propios historiadores, y por qué no algunos filósofos, en relación a las fuentes. Como lo indica el subtítulo se trata de un trabajo que se sustenta en el hecho de que la filosofía náhuatl es “estudiada en sus fuentes”. Cómo validar el sentido de “sus fuentes”, a partir de textos elaborados en el periodo inicial de la Conquista o posteriores. Por ejemplo, Ángel Ma. Garibay K. en el prólogo al texto afirma que: “Es la primera vez en que se nos dice qué pensaron los antiguos mexicanos, no a través de rumores, ni haciendo deducciones, sino presentando sus propias palabras, en su propia lengua.” (León-Portilla: XXII). Sin desconocer el pulcro trabajo de lectura de las diversas fuentes que el autor enumera en los apartados 2 y 3 de la introducción, sobre las fuentes y los investigadores del pensamiento náhuatl, es evidente desde un principio, que la “propia lengua” está escrita a través de mediadores que escribían, no sólo en otro idioma, sino de otra manera, totalmente desconocida para los nahuas, así “su propia lengua” ya es, desde el principio, una lengua construida con la participación de los conquistadores. Esta, desde luego, no es la posición que León-Portilla declarara en relación a sus fuentes y su propio trabajo: “Los textos originales libres de toda interpretación que pudiera falsear o desviar

fantásticamente su sentido, irán apareciendo a lo largo de este estudio, hablando por sí mismos.” (idem:56) La ausencia de reconocimiento de la propia labor de interpretación, es un riesgo para la comprensión del propio trabajo y del quehacer historiográfico dentro de la filosofía misma.

Además, la lectura filosófica es obra de un autor de un mundo e idioma distinto como es el propio León-Portilla, que tiene un concepto de filosofía ajeno al que podrían haber tenido los conquistadores. Aun cuando Garibay comenta que “no se hacen cotejos con filosofías de ningún otro género. Fuera inoportuno y extemporáneo. Ya pasó el tiempo en que se creía en una filosofía única para la humanidad. Si las normas son idénticas en el fondo, la libertad de pensar y la originalidad en el ver son de escala sin límite. El valor de cada filosofía radica en su propia construcción.” (idem: XXII). A lo largo del texto es claro que León-Portilla sí está interesado en comparar la filosofía náhuatl con la tradición occidental de tal manera que lo realizado por los nahuas tenga cabida en esa tradición filosófica. Por poner un ejemplo, cuando revisa el modo de expresión de la filosofía náhuatl, a saber, poéticamente, afirma:

...diremos que se repite en ellos un fenómeno paralelo al del pensamiento filosófico-religioso de la India y aun de algunos griegos como Parménides: el sabio se expresa en verso; se sirve de la metáfora y de la poesía, para traducir así lo que ha descubierto en su meditación solitaria. (idem: 17)

No es posible reclamar el carácter filosófico del pensamiento náhuatl sin hacer referencia a la tradición en la que se ha formado el concepto de filosofía y en la que también se ha formado el historiador de la filosofía, en este caso, León-Portilla. Además, como se ha mencionado, es de su interés que ese pensamiento sea reconocido como filosófico dentro del mundo filosófico actual.

A continuación revisaremos el sentido que tiene la filosofía para León-Portilla, esto con el propósito de avanzar en la comprensión del modo en que se forma la interpretación de los

“textos nahuas” por este autor. Es, por decirlo al modo hermenéutico, el inicio del diálogo con el texto de León-Portillo, que nos lleve a plantear su sentido para el presente.

II

Tomemos para empezar una cita de León-Portilla: “...el pensamiento náhuatl prehispánico, alejado enteramente de cualquier forma de racionalismo, no deja por esto de ser filosofía.” (idem: XVI) El autor no duda en utilizar las distinciones heredadas de la Ilustración entre lo racional y lo irracional, que también serán retomadas en las polémicas con el romanticismo. De esta distinción cabe destacar que aun cuando parece que principalmente distingue, también unifica, es decir, tanto los defensores de lo racional como los que destacan lo irracional están convencidos de la validez de tal distinción lo que los hace detractores de cualquier defensa de la pluralidad de la racionalidad o de las racionalidades. Esta posición hace compatible a León-Portilla con Garibay en el sentido de la defensa de la universalidad de la forma de la filosofía, aun cuando después traten de defender la originalidad y particularidad de cada propuesta. A esta manera de ver la filosofía se agrega la opinión de José Gaos, citado por León-Portilla:

El fijarse exclusivamente en las filosofías aludidas (las filosofías sistemáticas y “científicas”) es infundado. De la historia de la filosofía forman parte, de hecho, y de derecho, las filosofías ametafísicas, asistemáticas, “literarias”. Hay que fijarse también en éstas. En la historia de la filosofía en su integridad no mutilada. (idem: XVI)

En este párrafo Gaos se refiere a la filosofía hispanoamericana contemporánea (de fin de los 50) pero para León-Portilla el criterio se puede extender sin problema hasta el pensamiento náhuatl. El rasgo que destaca es la posición de que lo filosófico no pertenece exclusivamente a los sistemas estructurados por la lógica. Más bien, prefiere resaltar la profundidad y el simbolismo del pensamiento náhuatl y con ello su significado para la vida del hombre, pues puede dar “un nuevo sentido y apoyo a nuestras vidas” (idem: 16). Aquí se defiende el sentido existencial o práctico de la filosofía, es decir, la filosofía como orientación para la vida. Este modo de concebir a la filosofía siempre corre el riesgo de transitar del conocimiento a la

prédica del camino de la buena vida, y desde luego, corre el riesgo de descalificar aquellos caminos que no sean compatibles con el que se ha elegido. Algunos ejemplos de las descalificaciones de quienes no comulgan con la posición propia los encontramos, en la actualidad, en los discursos que exaltan las cualidades (casi idílicas) de las culturas llamadas "tradicionales" y el demoniaco Occidente. De igual modo, puede decirse que una forma de excluir la diversidad se da en la defensa de las éticas universalistas y normativas. En fin, lo que se quiere advertir aquí es sobre todo uno de los rasgos de la idea de filosofía de León-Portilla y, de modo tangencial uno de sus riesgos.

Otro momento en que podemos reconocer una caracterización de la filosofía, es cuando el autor se pregunta por la existencia de un saber filosófico entre los nahuas y aclara: "¿hubo entre ellos, además de su cosmovisión mítico-religiosa, ese tipo de inquietud humana, fruto de la admiración y la duda, que impulsa a preguntar e inquirir racionalmente sobre el origen, el ser y el destino del mundo y del hombre?" (idem:4) Aquí la actitud que identifica como filosófica corresponde a la que tradicionalmente, al menos desde Platón, se le ha adjudicado al interesado en hacer filosofía. En este caso podemos destacar que León-Portilla comparte la definición de actitud filosófica reconocida convencionalmente por los manuales de filosofía, y claro, por muchos otros autores, pero, considerando lo señalado en una cita anterior, no acepta que se dé un único modo de hacer filosofía, es decir, el modo de "los sistemas estructurados por la lógica", aunque sigue defendiendo que la filosofía requiere de "preguntar e inquirir racionalmente", que no identifica como "lógico-racionalista". De este modo podemos establecer, por el momento, que León-Portilla comparte y acepta la caracterización de la filosofía común a la mayoría de los textos de historia de la filosofía, pero tiene un conflicto específico con la vertiente que la identifica con la idea de sistema.

Para el reconocimiento de la tradición filosófica acepta, citando a J. Dewey, que hay temas que "han formado siempre la trama de de toda discusión filosófica" y es en esta trama temática en la que participan los nahuas según León-Portilla; además, como no todos los filósofos han desarrollado o expresado sus ideas en la forma de un sistema, los nahuas pueden ser integrados a la historia como no-sistemáticos. León-Portilla agrupa a los filósofos más conocidos de la siguiente manera: como sistemáticos ubica a Aristóteles, Santo Tomás o Hegel;

como no sistemáticos están San Agustín, Pascal, Kierkegaard, Unamuno, Ortega y Bergson. Con este listado y clasificación, León-Portilla no toma distancia alguna del canon filosófico vigente de manera casi hegemónica de la época en que escribió su texto. Este modo de situarse respecto a la historia de la filosofía nos da pauta para abrir una vía de análisis de su texto, que podría mostrar una serie de dificultades tanto para integrar al pensamiento náhuatl a la historia de la filosofía, en los términos que el la comprende, como para suponer que ese modo de abordar el estudio del pensamiento náhuatl sea el más conveniente para su comprensión.

Otro aspecto importante para entender la idea de filosofía que sostiene León-Portilla está en el modo en que relaciona la filosofía griega con el pensamiento náhuatl. Retomando a Jaeger afirma que la historia de la filosofía griega (siempre de presocráticos a Aristóteles), es “el proceso de progresiva racionalización de la concepción religiosa del mundo implícita en los mitos (además para resaltar la continuidad entre mito y filosofía, agrega)...auténtica mitogonía hallamos todavía en el centro de la filosofía de Platón o la concepción aristotélica del amor de las cosas por el motor inmóvil del mundo.” (idem:4), de aquí se sigue la pregunta de León-Portilla acerca de si “¿había comenzado entre los nahuas del periodo anterior a la conquista ese proceso de progresiva **realización** de su concepción mítico-religiosa del mundo? (idem:4). Este modo de ver las cosas sin duda se sostiene en una idea (bastante hegeliana) de una sola y gran historia común a todos los hombres, a la que todas las culturas se van agregando poco a poco y en diferentes momentos, para el caso que nos ocupa podría decirse que lo que los griegos empezaron a hacer en el siglo VI a.e. los nahuas lo estaban haciendo en los siglos XV y XVI n.e., es decir, una diferencia de más de dos mil años. No creo que sea la mejor manera de entender la especificidad del pensamiento náhuatl.

En la misma línea hace la comparación de las formas de escritura filosófica entre nahuas y griegos, así afirma, “sucede con los nahuas lo mismo que con los griegos, donde fueron precisamente los poetas líricos los que empezaron a tomar conciencia de los grandes problemas que rodean la comprensión del mundo y del hombre.” (idem:4) Esta comparación ratifica la idea evolutiva de la filosofía que va de los primeros indicios en los poetas hasta la cumbres del pensamiento posterior, aún cuando los problemas sean permanentes, incluso León-Portilla en algún momento recupera la expresión de Huxley que habla de la “filosofía

perenne” en la cual se incluye textos de vena religiosa. De cualquier manera cuando menciona a autores posteriores no se refiere a ningún poeta, es decir, la combinación entre poesía y filosofía sólo corresponde a la “infancia de la filosofía”, cuando se inicia el tránsito del mito al logos. Así los pensadores nahuas ocuparían, al menos por la forma de expresión y su vinculación-distanciamiento con los mitos, un lugar comparable con el de los presocráticos en los inicios de la filosofía, considerando, dice León-Portilla, que los nahuas dan muestra de “atisbos racionales” e inquietudes en su poesía, es decir, no hacen filosofía pura pero se encuentran en el camino que conduce a esa actividad.

Siguiendo en la línea para identificar los rasgos que caracterizan a la filosofía de acuerdo a León-Portilla, y en conexión con lo comentado en el párrafo anterior, este autor aclara que el hecho de que los poetas nahuas se encontraran en camino a la filosofía “...no es querer atribuir anacrónicamente a los antiguos mexicanos clara conciencia de la diferencia entre los objetivos formales de la filosofía y de las otras formas del saber científico, religioso y de intuición artística. Tal delimitación de campos es en sentido estricto obra del pensamiento occidental moderno. No la conocieron ciertamente los filósofos jonios, ni los sabios indostánicos, ni siquiera muchos de los doctores medioevales para quienes ciencia, filosofía y aun teología se unificaban.” (idem:5) En todo caso es cierto que los nahuas no pensaban como sujetos del pensamiento occidental moderno, pero León-Portilla sí los analiza desde los criterios y debates emanados de la filosofía occidental moderna, puesto que la identificación de lo que son los problemas filosóficos válidos que él menciona son aquellos que tal tradición estableció como tales, así como la distinción entre los géneros de la escritura propiamente filosófica. De lo anterior podemos rescatar al menos un rasgo clave, a saber, que la filosofía debe ser un saber claramente diferenciado de otros campos del conocimiento, al menos de la modernidad en adelante, pero también que antes de esa época no importaba tal distinción. El punto es preguntar con qué criterio evalúa León-Portilla a la filosofía náhuatl, es decir, su texto está lleno de referencias a criterios filosóficos propios de la filosofía occidental moderna y a la vez reivindica algunos rasgos del pensamiento que han sido criticados por tal filosofía. Más adelante retomaremos estas comparaciones, una vez que se complete la caracterización de la filosofía que presenta León-Portilla.

Para abundar en este sentido, es útil la siguiente afirmación de este autor: “Dar una definición de filosofía que sea aceptada por las varias escuelas, es cosa difícil. Sin embargo, creemos que todos admitirán que para filosofar en sentido estricto se requiere la percepción explícita del problema del ser de las cosas.” (idem:55) Podemos detenernos aquí en la expresión “filosofar en sentido estricto”, que de algún modo contrasta con las afirmaciones anteriores del autor en las que pretende defender cierta flexibilidad en los criterios de lo aceptable como filosofía. Esto es, ha aceptado diferentes modos de escritura, a saber, sistemática, poética, dialógica, etc.; acepta la no distinción radical entre mito y filosofía; acepta la caracterización de ciertos textos religiosos como parte de la filosofía perenne, pero justo en este párrafo, regresa a la idea de un modo de filosofar “en sentido estricto”, que indudablemente se orienta por la preocupación ontológica. Además sería interesante determinar qué entiende por las “diferentes escuelas” considerando que todas aceptarían la mínima definición de filosofía que propone, pero, por ejemplo, dudo que su propuesta pudiera ser aceptada por la filosofía analítica o por los nihilismos conocidos en su época.

A continuación León-Portilla agrega que para hacer filosofía: “Es menester admirarse y dudar de las soluciones ya hechas -fruto de la tradición o la costumbre- para poder preguntarse racionalmente sobre el origen, ser y destino del universo y del hombre.”(idem:55) En esta cita aparece con toda nitidez el conflicto entre la Ilustración y el romanticismo, en el que la primera rechaza tajantemente todo saber sustentado en la tradición. Es casi la fórmula kantiana *sapere aude*. Al respecto cabe recordar el señalamiento de Gadamer sobre los prejuicios de la Ilustración: “...existe realmente un prejuicio de la Ilustración, que es el que soporta y determina su esencia: este prejuicio básico de la Ilustración es el prejuicio contra todo prejuicio y con ello la desvirtuación de la tradición.” (VM:337). En todo caso se va asomando el sentido convencional de filosofía que sostiene la obra de León-Portilla y su aparente flexibilidad en lo que toca a las formas pero no a los criterios de lo filosófico.

En la misma sección de su libro hace un señalamiento sobre los rasgos de los filósofos: Son filósofos quienes experimentan la necesidad de explicarse el acontecer de las cosas, o se preguntan formalmente cuál es su sentido y valor, o yendo aún más

lejos, inquietan sobre la verdad de la vida, el existir después de la muerte, o la posibilidad misma de conocer todo ese trasmundo- más allá de lo físico- donde los mitos y las creencias habían situado sus respuestas. Inquietarse y afanarse por esto es filosofar en sentido estricto. (LP:55,56).

Una vez más establece criterios plenamente compatibles con la tradición filosófica, así la actitud filosófica que recomienda es esa que según la tradición se define desde Platón. De tal modo, mientras por una parte reclama un conocimiento racional que supere la tradición, por otra, el conjunto de los criterios que va señalando para aceptar algo como “estrictamente filosófico” y propio del modo de ser filósofo son propios de la tradición moderna en la filosofía.

Cuando León-Portilla describe los rasgos de los sabios nahuas también deja entrever una posición filosófica humanista, ya que tales rasgos corresponden ampliamente con las características del pensador humanista. Para ilustrar esta relación en lo que sigue citaré los rasgos de los tlamatimines, que de acuerdo con León-Portilla fueron expresados por los informantes indígenas a Sahagún:

- 1.- El sabio: una luz, una tea, una gruesa tea que no ahúma.
- 2.- Un espejo horadado, un espejo agujereado por ambos lados.
- 3.- Suya es la tinta negra y roja, de él son los códices, de él son los códices.
- 4.- El mismo es escritura y sabiduría.
- 5.- Es camino, guía veraz para los otros.
- 6.- Conduce a las personas y a las cosas, es guía en los negocios humanos.
- 7.- El sabio verdadero es cuidadoso (como un médico) y guarda la tradición.
- 8.- Suya es la sabiduría transmitida, él es quien la enseña, sigue la verdad.
- 9.- Maestro de la verdad, no deja de amonestar.
- 10.- Hace sabios los rostros ajenos, hace a los otros tomar una cara (una personalidad), los hace desarrollarla.
- 11.- Les abre los oídos, los ilumina.

- 12.- Es maestro de guías, les da su camino,
- 13.- De él uno depende.
- 14.- Pone un espejo delante de los otros, los hace cuerdos, cuidadosos; hace que en ellos aparezca una cara (una personalidad).
- 15.- Se fija en las cosas, regula su camino, dispone y ordena.
- 16.- Aplica su luz sobre el mundo.
- 17.- Conoce lo (que está) sobre nosotros (y), la región de los muertos.
- 18.- (Es hombre serio)
- 19.- Cualquiera es confortado por él, es corregido, es enseñado.
- 20.- Gracias a él humaniza su querer y recibe una estricta enseñanza.
- 21.- Conforta el corazón, confort a la gente, ayuda, remedia, a todos cura. (LP:65)

A lo largo de estos 21 puntos resaltan palabras e ideas con una fuerte resonancia humanista, como “sabio”, “sabiduría”, “verdad”, “guía”, “maestro de la verdad”, “humaniza”, “reconforta”, “ayuda”, etc.

Es importante enfatizar en el señalamiento de León-Portilla respecto a que estas características aparecen en “los textos originales en náhuatl”, que fue recogido por Sahagún, quien escribió al margen las palabras “sabios o philosophos”. En cierta manera resulta sorprendente que los nahuas describiesen de un modo tan compatible con la cultura europea a sus sabios, quitando algunos modismos propios de los nahuas, la esencia del sabio ahí presentada es la de cualquier humanista visto desde el siglo XX. Casi podría decirse que tales rasgos no debieron asombrar en nada a Sahagún, quizá la sorpresa estaría en encontrarlos entre los nahuas. Es muy difícil entender como unos “sabios” que estaban empezando a tener “atisbos racionales” sobre los grandes temas de la filosofía y que se parecían a los griegos de unos veinte siglos antes además tuvieran los rasgos de los humanistas del siglo XVI y las virtudes intelectuales que tienen reconocimiento por un filósofo del siglo XX, como lo es León-Portilla. Los tlamatinimes toman una forma de entidades perfectas que pueden tener todas las virtudes de cualquier época en un sólo sabio.

Además de la evidente objeción sobre la idea de “textos originales en náhuatl” dadas las invenciones y mediaciones léxicas necesarias, de Sahagún, para crear un vocabulario náhuatl con caracteres del alfabeto latino, (problema que los lingüistas contemporáneos siguen viviendo), también cabe advertir otro aspecto fundamental que debe ser considerado para tomar las debidas precauciones ante las afirmaciones de León-Portilla. Tal aspecto tiene que ver con la posición propia del intérprete, en este caso tanto Sahagún como León-Portilla. El punto es preguntar desde dónde escuchaba Sahagún, de qué horizonte de comprensión disponía, o mejor dicho, a qué horizonte pertenecía y qué orientaba radicalmente su comprensión de lo dicho por sus informantes. De igual modo, se debe preguntar por el horizonte de León-Portilla, algo que de algún modo hemos venido haciendo en este texto, pero que en relación al humanismo debe resaltarse.

Para guiarnos en relación al tema del humanismo, y su vinculación tanto con la época novohispana, como con el México de la primera mitad del siglo XX, nos apoyamos en un texto inédito de Ernesto Priani sobre el humanismo novohispano.

Priani presenta el modo en que en México “cobra auge y se difunde la idea de que hubo presencia de humanistas en la Nueva España” (Priani:1) Este fenómeno lo ubica a partir de la década de los años cuarenta. En ese periodo se publican textos sobre el humanismo en México de Gabriel Méndez Plancarte, además se deben considerar “...las reflexiones de Antonio Caso y del grupo de los ateneístas, quienes al principio del siglo XX oponen al positivismo oficial, un humanismo inspirado en diversas fuentes...” (P:1) En algunos casos el humanismo se relaciona más con el movimiento de Independencia pero, en otros casos, también se extiende hacia atrás hasta el momento mismo de la Conquista y el inicio de la Colonia. Esta búsqueda del humanismo en la historia de México muestra no sólo a los humanistas del pasado sino también muestra el perfil de los intelectuales del presente y sus fobias y filias ante el humanismo y los compromisos que esto genera.

Méndez Plancarte sostiene que es en el siglo XVI cuando inicia el humanismo en la Nueva España, (y con ello en México). Este surgimiento es llevado a cabo por los misioneros y su obra evangélica, literaria y docente. Antes de él, el humanismo se vinculaba básicamente con los jesuitas del siglo XVIII. Estos jesuitas tendrían un papel modélico en los inicios del siglo XX para

aquellos que se revelaban ante el estado de cosas del porfiriato. Méndez Plancarte propone una continuidad del humanismo en México desde el siglo XVI hasta sus días. Considerando esta pretensión de continuidad podemos rescatar los rasgos del humanismo asignado a los evangelizadores y a los jesuitas y ver qué tanto pueden relacionarse con las ideas sobre los nahuas de León Portilla. Veamos: para los humanistas del siglo XVI, "...Méndez Plancarte apelará a la existencia de un humanismo "moral", en la misma clave ideológica y con el mismo marco teórico en torno a la defensa de los indios tomado de Jiménez Rueda, desde la cual podrá afirmar respecto a evangelizadores del siglo XVI, que eran humanistas..." (Priani: 3), estos humanistas representan los más nobles ideales del Renacimiento, según Méndez Plancarte. Por lo que toca a los humanistas del siglo XVIII, Jiménez Rueda, citado por Priani, señala:

En la segunda mitad del siglo XVIII apunta el nuevo humanismo que tiene por expresión la obra de los jesuitas. Este humanismo se caracteriza fundamentalmente: 1ª Por la importancia que vuelven a tener en los colegios los estudios basados en el conocimiento del griego y el latín; 2ª por la exaltación de la patria mexicana que se comienza a sentir como una realidad diferenciada de la española; 3ª por la exaltación de las culturas indígenas que lleva a la admiración de todos los aspectos de la vida prehispánica; 4ª por la condena de la esclavitud tanto indígena como negra; 5ª por el estudio de una nueva filosofía en la que Descartes, Bacon y Galileo ocupan los lugares prominentes; 6ª por la categoría que se le da al filósofo de ciudadano del mundo; 7ª por vincular en el pueblo el origen de la autoridad. (Priani: 2)

Al menos los puntos 1, 3 son plenamente coincidentes con la posición de León-Portilla respecto a la filosofía náhuatl, igualmente coincide con la defensa de los indios asociada a los humanistas del siglo XVI; a fin de cuentas las pretensiones humanistas están presentes en el inicio del siglo XX y más adentrado el siglo, por ejemplo en algunos de los debates del cardenismo, y es posible encontrar defensores del humanismo aún en el presente. Lo anterior permite ver la fuerte influencia de las ideas humanistas en la interpretación de León-Portilla de los textos nahuas, que genera malentendidos sobre el modo propio de pensar de los nahuas,

suponiendo que se tuviera una oportunidad de conocer su pensamiento después de la catástrofe cultural que padecieron a raíz de la Conquista. Para abundar en los vínculos de León-Portilla con los valores del humanismo cabe rescatar las críticas que se le hacen por transcribir los textos nahuas en la forma de textos clásicos. Gertrudis Payás, al criticar el modo en que traducen tanto León-Portilla como su maestro Ángel María Garibay señala en relación con este último:

De hecho en el conjunto de su obra, la traducción se pone al servicio de este objetivo más elevado: el de crear y dar a conocer una gran literatura, la del universo prehispánico nahua, para lo cual Garibay debe hacer este universo inteligible. Con esta finalidad, y ya que no existe modelo para estos textos en la cultura mexicana de la época, recurrirá a los modelos griegos clásicos, considerados como los cánones de civilización por excelencia. (Payás: 2006: 2)

Las continuas referencias a los modelos griegos en la filosofía que hace León-Portilla se complementan con la forma en que versifica las obras nahuas, de hecho, siempre son poemas de formas exquisitas, que pueden ser comparados con los poemas de los presocráticos como Parménides. Payás lleva a cabo una crítica puntual e informada de las traducciones e historias generadas por lo que llama *El complejo Garibay/León-Portilla* en la que muestra incluso las intencionadas omisiones en las traducciones de León-Portilla en las que, por ejemplo, elude las referencias a visiones y terminologías cristianas presentes ya en los textos nahuas elaborados por los informantes. No es necesario reproducir aquí los análisis de Payás, sino más bien resaltar el uso del canon clásico en las traducciones de León-Portilla que aunado a su rescate de cierto modo de hacer historia de la filosofía más sus filiaciones humanistas, lo colocan en una posición que debe ser sometida a una puntual revisión respecto a sus pretensiones de estar presentando la obra y pensamientos nahuas en su forma original. El conjunto de compromisos filosóficos y de traducción de León-Portilla hacen indispensable abrir el espacio para que otras posibilidades de traducción, de comprensión histórica y de crítica filosófica entren en juego para ampliar y mejorar el conocimiento del pensamiento náhuatl, su invención y su transmisión hasta el presente. Esto es necesario, además, por los indudables usos políticos que de las ideas

de León-Portilla ha hecho no sólo la historia oficial sino también los diferentes grupos políticos tanto aliados de los regímenes gubernamentales como de grupos opositores.

Resumiendo, con lo revisado hasta el momento podemos apreciar con claridad algunos de los principales rasgos del horizonte de comprensión desde el cual León-Portilla lleva a cabo su lectura de los textos nahuas elaborados o reconstruidos después de la Conquista. En primer lugar, León-Portilla hace una elección de lo que debe ser aceptado o rechazado como filosofía, esta elección sigue los criterios de una historia de la filosofía convencional, desde un canon que sostiene que los problemas de la filosofía son permanentes y que la diferencia se nota en el tipo de respuestas. Toma cierta distancia de los criterios positivistas que prefieren los grandes sistemas filosóficos. Asimismo, para León-Portilla son aceptables diversas formas de expresión como la poesía, o textos más cercanos a la literatura. Esto es compatible por un lado con las reacciones antipositivistas de principios del siglo XX en México y con el rechazo que desde el humanismo y el romanticismo se genera en contra de los sistemas filosóficos. Por otra parte, se apega a las formas clásicas griegas para ordenar los textos nahuas y evita consistentemente los aspectos que pudieran relacionarse con el pensamiento religioso de los primeros misioneros. Finalmente, tiene la convicción de integrar a la historia de la filosofía a los pensadores nahuas. Un asunto, este del reconocimiento, notablemente presente a mediados de siglo XX en la filosofía mexicana, que llevaba a cabo fuertes apologías y debates por el reconocimiento de la existencia de una filosofía mexicana. Y como lo mexicano en esa época se relacionaba radicalmente con la recuperación del pasado indígena, la lectura de León-Portilla es obviamente hija de su época. El problema es que el resultado de esa filiación, el libro de *La filosofía náhuatl*, se propone como la única lectura válida de esos textos. Los cambios vividos en los modos de hacer y concebir la filosofía en el último medio siglo han mostrado el agotamiento del modelo seguido por León-Portilla. Además, no se pueden ignorar los aportes de la historiografía sobre el mundo náhuatl que también han mostrado las carencias y distorsiones de la interpretación de León-Portilla.

Es evidente la aportación de los trabajos de León-Portilla para conocer elementos del pensamiento náhuatl pero, al mismo tiempo, es igual de evidente la manera apologética con la que los llevó a cabo. Es necesario tomar distancia de esa manera de abordar los textos, y, para

decirlo hermenéuticamente, abrir un nuevo diálogo con ellos que permita el surgimiento de nuevos sentidos de los textos más acorde con los modos de la cultura náhuatl sin necesidad de darles las formas de la tradición occidental para que sean aceptados. Además, la comprensión del presente puede ser mejor si abandonamos la mitificación de un pasado que nunca existió.

Bibliografía

León Portilla, Miguel (1979): *La filosofía Náhuatl. Estudiada en sus fuentes*, Ed. UNAM, México.

Payás, Gertrudis, (2006): “El historiador y el traductor. El complejo Garibay/León Portilla”, en revista *Fractal* No. 42, julio-septiembre de 2006, México, p. 51-86

Gadamer, Hans-Georg (1993): *Verdad y método I*, Ed. Sígueme, Salamanca.

Priani Saisó, Ernesto (2009): “La tesis del humanismo novohispano”. Fuentes y implicaciones teóricas y políticas. (Texto inédito)

Del primer contacto entre españoles e indios en Yucatán a la Conquista de México. Una propuesta historiográfica.

Iván Vallado Fajardo

Centro INAH Yucatán

Introducción

En 1996 ingresé a la Maestría en Historiografía de México de la Universidad Autónoma Metropolitana y al finalizar mis estudios presenté la tesis intitulada *Españoles cristianos e indios yucatecos en las historias del siglo XVI y XVII*.²⁸¹ En ella realicé un análisis de lo que contenían 17 obras novohispanas sobre el episodio del primer contacto entre españoles e indios en Yucatán, y en el que mostraba ciertas deficiencias en la versión tradicional de la historia o en lo que se considera hoy como “lo sabido” a cerca del mismo.

Posteriormente, ingresé al Doctorado en Humanidades, Línea Historia de la misma Universidad y concluí una tesis que pretendió, esta vez, reescribir el episodio integrando no sólo el análisis y los defectos que ya había registrado en la maestría, sino incorporando también una cantidad considerable de información de primera mano, que se había venido acumulando, tras la aparición de diversos documentos en distintos archivos. El título de esta segunda tesis es *El primer contacto entre cristianos españoles e indios yucatecos. Ficciones y realidades de un episodio considerado muy conocido*.²⁸²

Tras lo anterior y en tanto este primer contacto es la antesala de la llegada de Hernán Cortés a costas hoy mexicanas -y como tal puede verse también como el inicio de lo que después fue la Conquista de México- me he propuesto una investigación historiográfica que pienso desarrollar en los próximos años. Al respecto, en esta ocasión quiero explicar: 1) ¿Cómo llegué al estudio

²⁸¹ Vallado, *Españoles cristianos...*

²⁸² Vallado, *El primer contacto...*

del episodio señalado? 2) ¿Cuáles son las consecuencias metodológicas de emplear un nuevo enfoque basado en algunas tesis de la historiografía? 3) ¿Qué problemas se suscitan con la historia convencional y sus defensores?

Para terminar planteo una línea de investigación que podría considerarse una forma historiográfica de aproximarnos a la Conquista de México, misma que someto a su consideración.

1. El comienzo a través de una novela histórica.

Hace algunos años descubrí una novela histórica yucateca cuya trama, el amor entre una pareja de indios, se desarrollaba en los tiempos de la Conquista de Yucatán. Al analizarla, establecí dos ejes interpretativos, que aunque no suenen muy geniales, dichos en forma esquemática eran los siguientes:

A) Los indios eran malos porque eran idólatras.

B) Los españoles eran buenos porque eran cristianos.

La novela trata de cuando los buenos, o sea los españoles, llegaron a la tierra de los malos, o sea los indios, y de cómo después de cierta convivencia entre ambos, los malos terminan dándose cuenta de que lo que más les convenía y debían agradecer era someterse a la autoridad de los buenos y convertirse a su fe, pues en realidad era la única y verdadera religión.

La novela fue escrita en 1862 por el presbítero Crescencio Carrillo y Ancona para recordar una de las “pautas civilizadoras” de la sociedad yucateca. A saber: la verdadera fe es la católica, los indios se hicieron felices al volverse cristianos, los conquistadores españoles eran admirables y los indios se sometieron gustosos a ellos. O en sus propias palabras, Carrillo escribió la breve novela:

para la honra de esa religión divinamente humanitaria y civilizadora, por los triunfos adquiridos en este suelo por medio de sus celosos misioneros, y el deseo de excitar en la

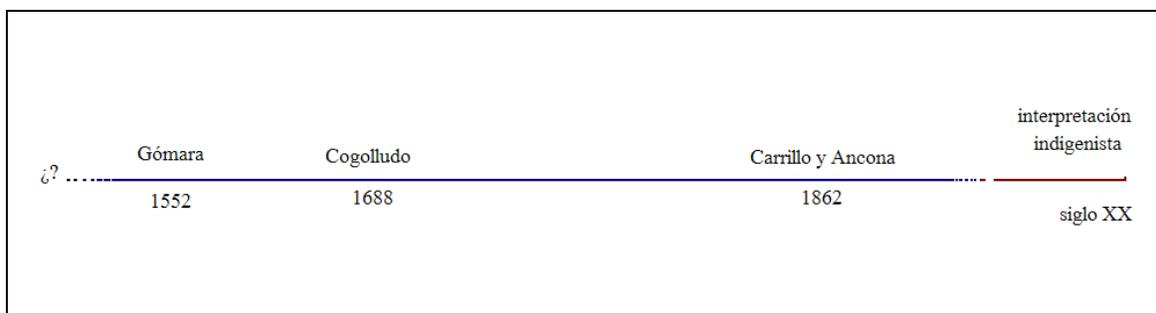
juventud y en el pueblo cierta noble curiosidad a cerca del conocimiento de la historia del país”²⁸³

Ante semejante apología quedé pasmado y sin embargo lo que llamó más mi atención fue la ligereza con la que Carrillo hizo sus afirmaciones. Es decir, la interpretación venía de un presbítero, por tanto era normal que glorificara su religión, pero sabido es que la cristianización de las Indias se hizo con lujo de violencia y coerción, entonces ¿cómo podía este presbítero enunciar tan fácil (o tan cínicamente) su laudo glorificador?

Buscando una respuesta encontré después esta misma interpretación en dos historiadores civiles contemporáneos de Carrillo y Ancona.²⁸⁴ Y de nuevo me pregunté: ¿cómo es posible que otros autores ya no clericales, sino incluso uno de ellos un gran liberal, coincidan con esto? Posteriormente comprobé que tal interpretación también era similar a la de la obra de López Cogolludo, escrita casi dos siglos antes (1688) y que la similitud podía estirarse tranquilamente a la obra de Francisco López de Gómara de 1552.

Yendo hacia adelante en el tiempo, en cambio, uno puede llegar a toparse con una interpretación opuesta, la indigenista, que dice más o menos que los indios no eran malos, sino diferentes, y llegaron los españoles “malos” y los conquistaron. O sea, ya es otra interpretación y muy diferente. Y luego me dije: ¿y cómo era más atrás, antes de Gómara? Y la respuesta fue: la interpretación Carrillista tan finamente desarrollada todavía no existía, estaba formándose.

Gráfico 1



²⁸³ Carrillo, *Historia*, p. IX.

²⁸⁴ Me refiero a las historias de Yucatán de Eligio Ancona y Molina Solís.

Entiendo estas interpretaciones como variables, variables interpretativas, pero variables a fin, que para mí son parte de un proceso de historiar. No las veo como posiciones doctrinarias con las que tengo que comulgar o rechazar. Así que como variables y para entenderlas, me propuse empezar la reconstrucción del viaje que llevó a su surgimiento. O sea, comenzar una historia de la interpretación desde el principio del recontamiento. Desde el suceso o episodio elegido, y partiendo de sus primeros registros hasta el presente y contemplando la idea de la “historia efectual” de Gadamer.²⁸⁵

Entonces elegí comenzar con el primer contacto entre españoles e indios en Yucatán, que es la historia del los naufragos que viajando del Darién a la Española sufrieron un percance y recalaron a Yucatán, según la versión tradicional, en 1511 y que después resultó que fue en 1512 (rectificación mía).²⁸⁶

2. ¿Cómo sabemos del pasado? ¿Qué es la historia?

Envuelto en una serie de lecturas de teoría de la historia, de filosofía analítica, hermenéutica e “historiografía” en general, quise comenzar desde lo más básico posible y me pregunté: ¿Cómo sabemos de un acontecimiento?²⁸⁷

Y en realidad sabemos de un acontecimiento porque alguien lo contó. ¿Y quién lo puede haber contado? Pues un protagonista o un testigo de dicho acontecimiento. Después de eso, el relato puede pasar a otros que lo recuentan y así se genera el acontecimiento como algo que se sabe.

²⁸⁵ Según entiendo, Gadamer apunta como algo muy importante para entender las historias y la propia práctica historiana, el ubicar siempre la importancia de episodio historiado respecto a la comunidad que la elabora. Dicha importancia es variable y esa variabilidad nos da la pista para llegar al sentido que una sociedad determinada, partícipe de un horizonte hermenéutico particular, quiere imprimir en el relato.

²⁸⁶ Por errores diversos en la transcripción, la versión convencional de este episodio sostiene que ocurrió en 1511. Yo en cambio, con base en fuentes inmediatas anteriores, por ejemplo, a Gómara y Bernal, sostengo que fue en 1512. Aun más, hay fuentes que permiten inferir que para noviembre de 1511 Valdivia, el capitán de la embarcación, todavía estaba en el Darién y los preparativos de su viaje tardaron algunos meses. Véase el capítulo 4 de mi tesis doctoral arriba citada.

²⁸⁷ Actualmente la historiografía se encuentra en una fase de desarrollo en múltiples direcciones. Se pueden analizar las condiciones y motivaciones originales de la elaboración de las historias basándose en los planteamientos de H. G. Gadamer (*Verdad y Método*) o R. Chartier (*El orden de los libros*). Se puede intentar reconstruir el horizonte de los lectores originales de los textos como lo hacen Rozat (*América: Imperio del demonio o Indios imaginarios o indios reales...*) o Mendiola (*Bernal Díaz del Castillo...*), etcétera.

Entonces es evidente que se trata de un proceso de comunicación y como tal puede tener tres rutas posibles: a) el olvido, que es cuando ya no se cuenta y el posible relato desaparece; b) la transmisión oral, cuando el relato va de boca en boca; y c) la transmisión escrita, que es cuando el relato oral se transcribe a un texto y el texto congela así el relato y lo hace mucho más estable e imperecedero que el relato oral.

Pues bien, lo que intento hacer en mi trabajos es reconstruir el proceso comunicativo real que generó el conocimiento (conocimiento = lo que sabemos de la historia) y examinar la forma en que ha operado esta práctica. Es decir, en términos generales, cómo ha sido la práctica historiana, cómo se ha escrito la historia, o bien, en términos más específicos, cómo se construyó y se interpretó una historia particular de un episodio particular. Dicho de otra forma, cómo se adquirió el conocimiento de un episodio “x”, cómo se mueven y se producen las variables interpretativas del mismo en diferentes épocas, por qué se producen y cómo y hacia dónde evolucionan.

Este tipo de trabajo de historiador, o mejor, de historiógrafo, es el que hago. No aplica desde luego a historias económicas, historias demográficas, historias del comercio o historias, pues, que manejan datos cuantitativos y tienen sus propias teorías para manejar su información de primera mano. Pero para el caso de las historias de los Episodios Fundacionales, funciona de manera excelente. Van algunos ejemplos.

3. Primer ejemplo. El episodio de los naufragos españoles en Yucatán.

En Yucatán el relato oral del naufragio se pierde. Los que sabían del asunto se fueron a conquistar México y muy pocos regresaron a Yucatán. Ni Francisco de Montejo ni Alonso Dávila mencionan en sus escritos nada al respecto. Por eso puedo decir que en Yucatán el asunto de los naufragos prácticamente se fue olvidando.

En cambio, en España se hicieron registros escritos de él, el más conocido e importante fue la *Historia de la Conquista de México* de Francisco López de Gómara, que como se hartó sabido se difundió bastante bien.²⁸⁸ El registro de Pedro Mártir de Anglería, en cambio, no fue tomado

²⁸⁸ López de Gómara, Historia...

muy en cuenta,²⁸⁹ el de Gonzalo Fernández de Oviedo estuvo en su mayor parte inédito hasta el siglo XIX²⁹⁰ y el de Bartolomé de Las Casas se mantuvo en una especie de “Fondo Reservado” también hasta fines el XIX, de modo que la obra de Gómara fue la central.

Mientras tanto en Yucatán ya no se acordaban de los naufragos. Diego de Landa que cronológicamente es el siguiente autor que los menciona, se entera de ellos por la obra de Gómara. Sucedió que para 1564 Landa tuvo que regresar a la metrópoli al juicio que tenía pendiente por su famoso auto de fe. Por un tiempo y mientras dicho juicio se celebraba estuvo alojado el convento de San Juan de los Reyes, Toledo. Este convento tenía una famosa biblioteca en la que Landa trabajó escribiendo su *Relación de las cosas de Yucatán*.²⁹¹

Todo hace suponer que aquí debió conocer la historia de López de Gómara y enterarse de los naufragos, pues si comparamos los textos de ambos autores puede verse con claridad que Landa copia de Gómara buena parte de su contenido.²⁹² Pero hasta aquí quedaron las cosas porque la obra de Landa no se difundió ni en España ni en Yucatán. Por estos años también Bernal Díaz escribía su *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, pero tampoco se dio a conocer ya que permaneció inédita hasta 1632.²⁹³

Pasaron los años y en Yucatán se escribieron tres historias de la provincia: a) la *Historia de Yucatán, Devocionario de Ntra. Sra. de Izamal y Conquista espiritual* de Bernardo Lizana, impresa en España en 1633; b) El *Informe contra idolorum cultores del obispado de Yucatán*, escrito por Pedro Sánchez de Aguilar y editada en Madrid en 1639; y c) la *Relación historial eclesiástica de la provincia de Yucatán* de Francisco de Cárdenas Valencia, escrita por encargo real y terminada en 1639.

Parecería lógico suponer estas obras escritas en Yucatán tendrían información significativa sobre el naufragio, sin embargo lo interesante es que apenas una de ellas hace una brevísima

²⁸⁹ Mártir, *Décadas*...

²⁹⁰ Fernández de Oviedo, *Historia*...

²⁹¹ León Cázares, p. 38, 41 y 52.

²⁹² Vallado, *Españoles...*, p. 15-17.

²⁹³ Díaz del Castillo, *Historia Verdadera*...

mención relativa a él. Sánchez de Aguilar, ecijano y al parecer pariente de propio Jerónimo de Aguilar a penas y hace una mención sobre éste:

Entiendese, que los diez Españoles que prendio el Cacique Kinich en el pueblo y costa de Cama en vn naufragio de los nuestros les enseñaron los ardidés de guerra que vsaron con los Conquistadores estos Cupules: de los quales diez Españoles fue el vno Geronimo de Aguilar natural de Ezija, hijodalgo, que siruio a su amo en algunas guerras: con cuya lengua se gano Mexico".²⁹⁴

Hasta aquí es claro que en Yucatán el naufragio de los españoles como acontecimiento del que se sabe socialmente no existe.

Fue entonces que a mediados del siglo XVII la Corona española solicitó una historia de la provincia y se la encargaron a Diego López Cogolludo. Éste usó como fuente la obra de Antonio Herrera, que a su vez había utilizado la de López de Gómara y la de Bernal Díaz del Castillo. Se dice que posiblemente también la de Landa y, como sea, el naufragio reaparece convertido en un episodio importante que se contaba como antecedente al rescate de Jerónimo de Aguilar por la hueste de Cortés en 1519.

A mediados del siglo XIX el naufragio dejó de ser un apéndice del viaje de Cortés, como lo contó Cogolludo, y se convirtió en el primer capítulo de las diversas historias de Yucatán. Es decir, la historia de Yucatán comenzaba con la llegada de estos españoles (el primer contacto entre idólatras y cristianos) y antes de ellos, pues no había nada o era mitología pagana de los indios.

Como sea, en este episodio se dan no sólo los primeros contactos, sino los primeros mestizos, las primeras conversiones, las primeras señales de la llegada de la verdadera fe y de la civilización. También vienen aquí las exploraciones castellanas de Hernández de Córdoba, Juan de Grijalva, Cortés, luego las campañas de conquista de Montejo, etcétera. Este orden de acontecimientos en la historia yucateca dura hasta fines del siglo XIX, que es cuando aparecen obras, como lo de Eligio Ancona, en la que antes de la llegada de los cristianos introduce un tratado sobre los antiguos mayas.

²⁹⁴ Sánchez de Aguilar, p. 141.

Como puede verse, una cosa es la historia del naufragio y otra es la historia de la Historia del naufragio, o la historia del proceso de construcción del conocimiento sobre este episodio particular del pasado.

4. Segundo ejemplo. “Lee a Herrera”.

Al comienzo de mi investigación recibí la recomendación de un profesor de leer a Antonio Herrera y Tordesillas, cronista real y autor de la voluminosa *Historia general de los hechos de los castellanos...*, como su obra fuera de capital importancia. Y no es que ésta no lo sea en sí misma, pero cuando leí lo que refería al episodio del naufragio no encontré nada que valiera la pena.

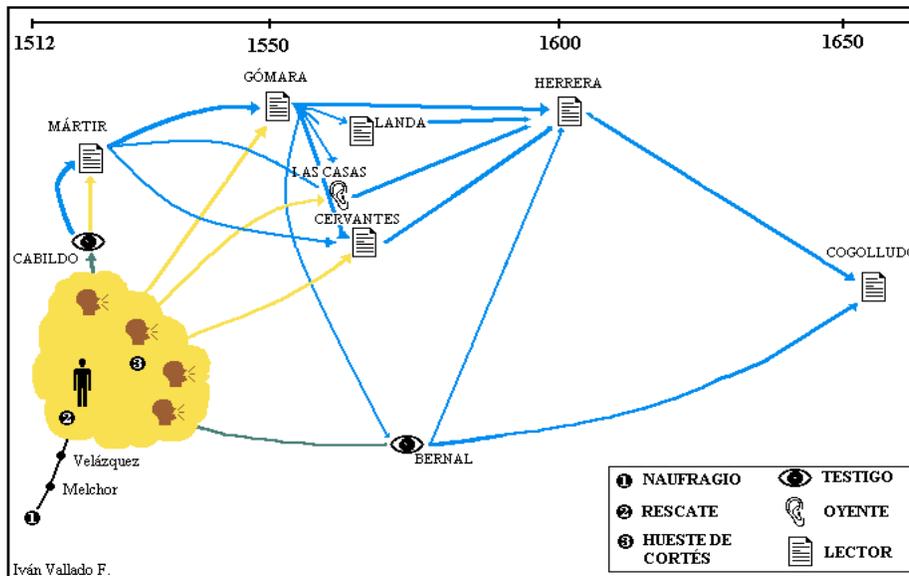
La obra de Herrera no tiene información novedosa y aceptable sobre el naufragio, pues es en su mayor parte una copia en extenso -hoy diríamos un fusil- de la *Crónica de la Nueva España* de Francisco Cervantes de Salazar,²⁹⁵ que a su vez es un medio-fusil de la de Gómara.

Estamos ante flujos de información que se pueden seguir con bastante facilidad para las obras del siglo XVI. Y es así porque, como sabemos, no estaba penado copiar en extenso y en la práctica de escribir historias de aquel entonces se podía copiar literalmente o de forma muy parecida sin problema alguno; y hasta se podían hacer “aderezos” al texto para embellecer la obra o, a veces, para distanciarse un poco de la fuente y fingir originalidad como lo hizo Cervantes de Salazar con la obra de Gómara.²⁹⁶

²⁹⁵ Bosh, “La Conquista...”

²⁹⁶ Díaz-Thomé, “Francisco Cervantes...”

Diagrama de flujos del episodio del naufragio en Yucatán implicados en la Historia de Yucatán de Diego López Cogolludo de 1688.



Fuente: Vallado, *Cristianos españoles...*, p. 50.

Después de establecer estos flujos de información resulta un tanto incómodo cuando leo a un historiador, arqueólogo o antropólogo, que dice “tal cosa” sobre los mayas y como prueba científica de su afirmación pone como fuentes a Landa, Cogolludo y listo. O si es más esmerado, a Herrera, Cogolludo y Landa. Esto es una ilusión contemporánea (nuestra) y no constituye ninguna prueba. La razón porque todos estos autores coinciden en determinado dato (relato, “hecho” o descripción) es porque todos tienen como fuente originaria a Gómara. O sea, o le copiaron a Gómara o le copiaron a alguien que había copiado a Gómara, etcétera. Nada más.

Lo interesante entonces es que la práctica de historiar sobre las Indias (o la práctica americanista) construyó un dispositivo técnico metodológico para fundamentar o erigir sus certezas, pero que es defectuoso. Una especie de constatación “estadística” donde yo digo tal cosa, por ejemplo que Jerónimo de Aguilar fue diácono, y cito a tres reconocidos autores (clásicos) y con esto, con citarlos, yo —el autor actual— digo la verdad, lo cierto, y por tanto así fue en el pasado, así ocurrió.

Esto, repito, es una ilusión. Es un procedimiento falso. Se trata de una repetición de repeticiones en una disciplina que tiene como pre-requisito repetir lo que dijo el de atrás en el tiempo. El hecho de que una afirmación, una característica, un evento, una descripción esté en Landa, Cogolludo, Cervantes de Salazar, Herrera y otros, no necesariamente quiere decir que es cierta. Y, al mismo tiempo, decir algo sobre un suceso, una descripción, etcétera, que no esté en las obras de estos es como cometer una herejía.

De tal modo es la cuestión que cuando uno intenta hacer rectificaciones, las primeras respuestas que recibe de la comunidad tradicional de historiadores, es que “estás equivocado” porque estás contradiciendo el canon. Todo esto a pesar de que uno muestre las fuentes que respalda la rectificación referida.

5. Tercer ejemplo. ¿Landa o Gómara?

Voy a dar otro ejemplo más que se refiere al mismo tipo de problemas como los arriba citados, porque la comparación y contrastación de los textos es indiscutible.

En sus *Documentos Cortesianos*, José Luis Martínez reproduce la carta de Hernán Cortés a los naufragos en la versión de Landa.²⁹⁷ La primera vez que lo vi me pareció coherente porque Landa estuvo en Yucatán y sabía más de Yucatán que Gómara, que nunca vino a América. Pero después de rehacer los flujos de información, me dije: “No es correcto”. ¿Porqué citar el segundo documento conocido y no el primero, es decir, el más antiguo, el más cercano a los acontecimientos?²⁹⁸

Puede parecer tonto, pero cuando en una ocasión escribí que para cuestiones del naufragio la obra de Gómara era mejor fuente que la de Landa, porque éste le había copiado a aquel, me objetaron diciendo más o menos lo siguiente: “no, eso no es así. Landa es mejor fuente que

²⁹⁷ Martínez, *Documentos cortesianos I*, p. 58.

²⁹⁸ No tengo respuesta. Lo único que puedo deducir en este momento es que existen historiadores, arqueólogos, antropólogos, etcétera, cuyo tratamiento de las fuentes históricas del siglo XVI deja que desear, precisamente porque tienden a valorarlas por la autoridad del autor o cosas por el estilo y no por el contenido de su información críticamente valorado.

Gómara, porque Landa vivió en Yucatán y Gómara nunca vino a América”, que era exactamente la misma idea que yo tenía antes de la reconstrucción de los flujos de transmisión.

Entonces contesté: “no, eso que usted dice es cierto, pero Landa le copió a Gómara y entonces no importa quien vino y quien no”. Y me volvieron a decir: “no, no es así, tienes que revisar tus ideas...”. Y entonces y para acabar con este asunto, elaboré un cuadro comparativo de las versiones. Helo aquí:

Cuadro comparativo del mensaje de Hernán Cortés a los náufragos
según López de Gómara y Diego de Landa.

Gómara, 1552	Landa, 1566	Diferencias
<p>“Nobles señores: yo partí de Cuba con once navíos de armada y con quinientos y cincuenta españoles, y llegué aquí, a Acuzamil, de donde os escribo esta carta. Los de esta isla me han certificado que hay en esa tierra cinco o seis hombres barbudos y en todo a nosotros muy semejables. No me saben dar ni decir otras señas; más por estas conjeturo y tengo por cierto que sois españoles. Yo y estos hidalgos que conmigo vienen a descubrir y poblar estas tierras, os rogamus mucho que dentro de seis días que recibiéredes ésta, os vengáis para</p>	<p>“Nobles señores: yo partí de Cuba con once navíos de armada y quinientos españoles, y llegué aquí, a Cuzamil, de donde os escribo esta carta. Los de esta isla me han certificado que hay en esa tierra cinco o seis hombres barbados y en todo a nosotros muy semejables. No me saben decir otras señas, más por estas conjeturo y tengo por cierto que sois españoles. Yo y estos hidalgos que conmigo vienen a poblar y descubrir estas tierras, os rogamus mucho que dentro de seis días que</p>	<p>con y cincuenta Cuzamil barbados dar ni</p>

Fuente: Landa, p. 91; López de Gómara, t. I, p. 69-70.

Como puede verse, los textos son casi idénticos, lo cual revela que efectivamente uno es copia del otro. ¿Quién copio a quién? La respuesta nos la da la fecha de su publicación o escritura. En este caso 1552 para Gómara y 1566 para Landa. No hay nada más que discutir.

Lo anterior refuerza la idea de que Landa no sabía del naufragio. Como dije arriba, supo de él en España tras conocer la obra de Gómara. Su texto nos reporta básicamente lo mismo que su fuente, lo podemos seguir y constatar.

Lo único que en realidad aporta Landa, y es sumamente interesante, es que dice que fue imposible que Jerónimo de Aguilar avisara a Gonzalo Guerrero de la llegada de Cortés por la distancia que había entre ambos.²⁹⁹ Aquí sí es notorio que Landa sabía lo que decía porque efectivamente conoció Yucatán, y esto desmiente directamente la fantasía bernaldina de la gran caminata que Aguilar hizo para avisar a Guerrero.³⁰⁰

Sin embargo, este único e importante aporte de Landa respecto a los naufragos, no es tomado en cuenta por la historia convencional. En ésta se ha preferido la versión bernaldina, producida por Bernal al aderezar su relato y en un intento por amplificar la figura de Aguilar como cristiano, soldado y conquistador. Idea que hoy está en todas las historias y novelas a pesar de ser falsa.

Con todo, debe quedar claro que no estoy peleando con los cronistas novohispanos porque son hispanistas y esas cosas. Lo que digo es que *las historias no corren por el aire, ni por el espíritu de la época, ni por ninguna otra vía metafísica. Las historias corren por lugares materiales (libros, cartas, crónicas, reportes, que se pierden, que se copian, que se adulteran, que se reescriben, que se omiten, etc.) y que forman flujos o rutas de transmisión. Estos flujos o rutas las podemos reconstruir porque la técnica de copiar literal lo evidencia.*

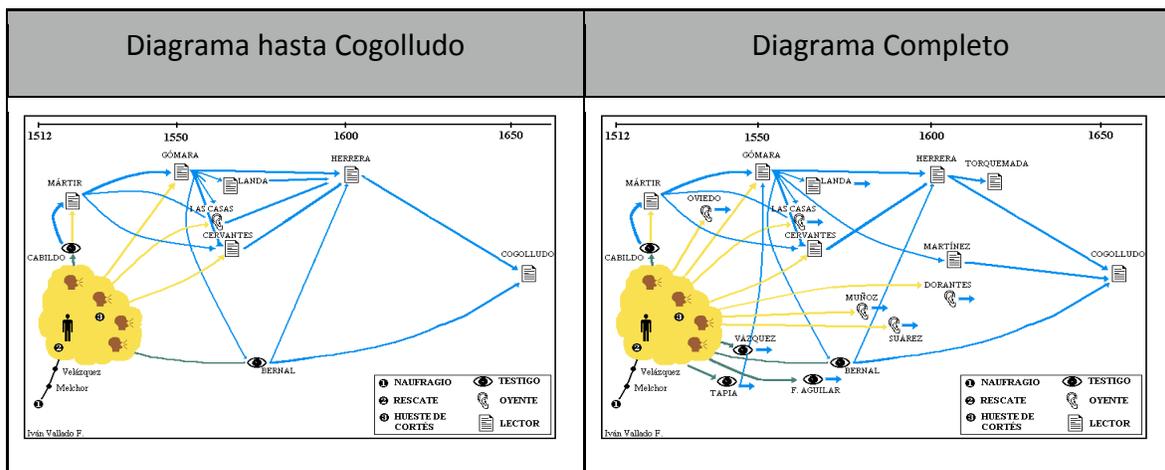
²⁹⁹ Landa, p. 92.

³⁰⁰ Vallado, “¿Por qué se quedó...”

Así, hice entonces el diagrama de rutas de las versiones de mi episodio, completo en cuanto a lo que existe hoy disponible sobre el mismo. Voy a exponerlo a continuación, junto con el diagrama implicado para la versión de López Cogolludo para que se vean la diferencias.

Diagrama de rutas implicado en la versión de López Cogolludo

y Diagrama completo al presente.



Fuente: Vallado, *Cristianos españoles...*, p. 50.

En *El primer contacto...* reescribí la historia posible del episodio priorizando la información de los documentos previos a 1552 (a la primera historia que es la de López de Gómara) que fueron apareciendo en los archivos desde el siglo XIX en adelante. Es una reconstrucción con fuentes más directas y sin el peso mistificador de las historias como la del mismo Gómara o la de Bernal. El resultado fue un tanto distinto, los acontecimientos varían. Algunos un poco, otros un mucho, otros más permanecen prácticamente iguales, pero la respuesta general a mi versión es que estoy cometiendo un herejía.

6. Cuarto y último ejemplo. La devorada de Valdivia.

En mi nueva versión del episodio de los naufragos afirmo que los indios yucatecos no se comieron a Valdivia. Como es un acontecimiento “muy sabido” que está en muchas obras

importantes, no falta quien objete mi afirmación. Pero al insistir en que el hecho de que las fuentes lo digan no quiere decir que sea cierto, mis interlocutores regularmente creen que estoy tratando de limpiar la imagen histórica de los mayas, por eso comentan que “no tiene nada de malo ser caníbal” o que tengo posiciones de “indigenista recalcitrante”.

Entonces los rebato de otra forma y les pregunto: Supongamos que sí se lo comieron, entonces explíquenme por qué las obras de los testigos del rescate de Aguilar no lo mencionan? ¿Por qué el relato de la devorada de Valdivia no está narrado en la *Primera carta-relación* de Cortés? ¿Por qué tampoco lo narra Andrés de Tapia, ni fray Francisco de Aguilar, ni Bernal Díaz del Castillo?

No pueden responderme. Por esto es increíble que las historias que se han reescrito de mediados del siglo XVI a la fecha sigan repitiendo, una y otra vez, el supuesto acto caníbal sin aclarar esta ausencia en los relatos de los protagonistas de la Conquista. ¿Por qué esta ausencia?

Yo sí sé la respuesta. Es simple: si el relato del acto caníbal no está en los primeros registros, en obras escritas de los testigos del rescate de Jerónimo de Aguilar es porque no se lo comieron.

Otra forma de rebatir la concepción tradicional que sostiene la existencia de la devorada es la siguiente: si las historias se reconstruyen con fuentes y las fuentes más directas y temporalmente más cercanas a los eventos suelen ser mejores o más fieles que las indirectas o más lejanas a los sucesos, ¿por qué para el asunto de la devorada de Valdivia no seguimos este principio y, por tanto, por qué no seguimos a Cortés en vez de a Gómara?

Generalmente no pueden responder a esta pregunta por dos razones: a) porque la devorada es un suceso muy conocido que está en muchas fuentes y por tanto ya es una realidad; y b) porque no conocen que existe una mención explícita y directa del propio Cortés que niega supuesta la devorada.³⁰¹

³⁰¹ Cortés, “Interrogatorio...”, *CDIAO*, t. 27, p, 301.

Lo puedo decir con todas sus letras: La devorada de Valdivia es una tontería, es un defecto en el proceso de historiar. Es una confusión de Pedro Mártir sobre un supuesto suceso de canibalismo ocurrido en Cuba, que no existió, pero que luego Mártir mismo trasladó a Yucatán y que unos años después López de Gómara copió e hizo famoso. Y desde entonces se repite, una y otra vez.³⁰² Es un suceso muy emotivo que se suele explotar con relatos dramáticos en las historias y, desde luego, también en la literatura.

Esto mismo revela que la historia tradicional está atrapada en sus propios fetiches. Por eso siempre dicen lo mismo y el narrar este suceso es casi un ritual discursivo en el que al pasar por el episodio, citan a Gómara, Cervantes, Herrera, etcétera, e incluso ponen a Bernal (que no habla del acto caníbal). Y todo porque es un episodio muy conocido y las fuentes son muy conocidas.

7. Hacia la Conquista de México.

La existencia de esta versión tradicional convertida en historia convencional aceptada e inamovible, con todo y sus contradicciones, fetiches, discrepancia entre las fuentes, etcétera, que simplemente se repite año tras año sin salir de su jaula, es lo que nos debe impulsar a buscar nuevos caminos.

En mi caso particular, es en parte lo que me impulsa a seguir con trabajos historiográficos. Y qué mejor que continuar con los eventos que fueron suscitándose y que constituyen los diversos episodios que conforman la Conquista de México. Por ello, próximamente espero presentar un trabajo, ahora en preparación, sobre “La matanza de Cholula”. Gracias.

³⁰² Vallado, *El primer contacto...*, cap. 3; “Eventos imaginarios...”

Referencias documentales

Aguilar, Francisco de. *Relación breve de la conquista de la Nueva España*, (c. 1560), Estudio y notas de Federico Gómez de Orozco, José Porrúa e Hijos, México, 1954.

Ancona, Eligio. *Historia de Yucatán desde la época más remota hasta nuestros días*. Mérida, Yucatán, Edición facsimilar de la Universidad de Yucatán, 1978, con base en la de la Imprenta de Manuel Heredia Argüelles de 1878.

Bosch García, Carlos. “La conquista de la Nueva España en las décadas de Antonio Herrera y Tordesillas” en: Díaz-Thomé, Sandoval y otros, *Estudios de historiografía de la Nueva España*, México, Colegio de México, 1945.

Cárdenas Valencia, Francisco. *Relación historial eclesiástica de la Provincia de Yucatán de la Nueva España escrita el año de 1639*, Nota bibliográfica por Federico Gómez Orozco, México, Antigua librería de Robredo, de José Porrúa e Hijos, 1937.

Carrillo y Ancona, Crescencio. *Historia de Wellina*, Mérida, Yucatán, Club del Libro, 1918, p. IX.

CDIAO: Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las posesiones españolas en América y Oceanía, sacados, en su mayor parte, del Real Archivo de Indias, bajo la dirección de los Sres. D. Joaquín F. Pacheco y D. Francisco de Cárdenas, miembros de varias reales academias científicas; y D. Luis Torres de Mendoza, abogado de los Tribunales del Reino, con la cooperación de otras personas competentes. Madrid, Imprenta de Manuel B. de Quirós, San Juan, 54, 1864. [42 volúmenes, publicados entre 1864 y 1884].

Cervantes de Salazar, Francisco. *Crónica de la Nueva España*, Madrid, Ediciones Atlas, 1971. Estudio preliminar e índices por Agustín Millares Carlo.

Cortés, Hernán. "Interrogatorio presentado por el dicho Don Hernando Cortés, al examen de los testigos que presentáre, para su descargo en la pesquisa secreta. (Año de 1529)". *CDIAO*, v. 27, p. 225-441.

Cortés, Hernán. "Primera carta-relación de la justicia y regimiento de la Rica Villa de la Vera Cruz a la reina doña Juana y al emperador Carlos V, su hijo" en: *Cartas de relación*, Nota preliminar de Manuel Alcalá, México, Editorial Porrúa, (sepan cuantos 7), 1993.

Díaz del Castillo, Bernal. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, séptima edición conforme a la de 1944, Introducción y notas de Joaquín Ramírez Cabañas, México, Editorial Porrúa, (Biblioteca Porrúa 6 y 7) 1977.

Díaz-Thome, Jorge Hugo. "Francisco Cervantes de Salazar y su crónica de la conquista de la Nueva España" en: Díaz-Thomé, Sandoval y otros, *Estudios de historiografía de la Nueva España*, México, Colegio de México, 1945.

Fernández de Oviedo y Valdés, Gonzalo. *Historia general y natural de la Indias, islas y tierra firme del mar océano*, Madrid, Imprenta de la Real Academia de la Historia, 1851.

Herrera, Antonio de. *Historia general de los hechos de los castellanos en islas y tierra firme del mar océano*, Asunción de Paraguay, Editorial Guaranía, 1944-1946, Prólogo de J. Natalicio González.

Landa, Diego de. *Relación de las cosas de Yucatán*, Estudio preliminar, cronología y revisión del texto María del Carmen León Cázares, México, México, CNCA, (Cien de México), 1994.

Las Casas, Bartolomé de. *Historia de Indias*, Edición de Agustín Millares Carlo, Estudio preliminar de Lewis Hanke, México, FCE, 1992.

Lizana, Bernardo de. *Historia de Yucatán, Devocionario de nuestra señora de Izamal y conquista espiritual (1633)*, México, Imprenta del Museo Nacional, 1893.

López Cogolludo, Diego. *Historia de Yucatán, Campeche, Campeche*, Comisión de Historia, Talleres gráficos del Gobierno Constitucional del Estado, 1954.

López de Gómara, Francisco. *Historia de la conquista de México*, Introducción y notas por D. Joaquín Ramírez Cabañas, México, Editorial Pedro Robledo, 1943.

Martínez, José Luis. *Documentos cortesianos*, (4 tomos), México, Universidad Nacional Autónoma de México- Fondo de Cultura Económica, 1990.

Mártir de Anglería, Pedro. *Décadas del Nuevo Mundo*, Trad. del latín del Dr. Agustín Millares Carlo, estudio y apéndices por el Dr. Edmundo O'Gorman, José Porrúa e Hijos, Sucs., México, 1964, 2 vols.

Molina Solís, Juan Francisco. *Historia del descubrimiento y conquista de Yucatán con una reseña de la historia antigua de esta península*. Mérida de Yucatán, Imprenta y litografía R. Caballero, Calle 63. Número 495, 1896.

Rozat, Guy. *América, imperio del demonio, cuentos y recuentos*, (Serie historia y gráfica, 3), México, Universidad Iberoamericana, 1995.

----- . *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista*. Xalapa, Veracruz, BUAP- Universidad Veracruzana-INAH, 2002.

Sánchez de Aguilar, Pedro. *Informe contra idolorum cultores del obispado de Yucatán... (1639)*, Mérida, Yucatán. E. G. Triay e hijos impresores, 1937.

Tapia, Andrés. "Relación de Andrés Tapia" en: Agustín Yáñez (Editor), *Crónicas de la conquista*, México, UNAM, (Biblioteca del estudiante universitario 2), 1993.

Vallado Fajardo, Iván. *El primer contacto entre cristianos españoles e indios yucatecos. Ficciones y realidades de un episodio considerado muy conocido*. Tesis de Doctorado en Humanidades/Historia, México D. F., Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa, junio de 2008.

-----. *Españoles cristianos e indios yucatecos en las historias del siglo XVI y XVII*, Mérida, Yucatán, Patronato de Historia Peninsular (ProHispen), 2008.

-----. "Eventos imaginarios y confusiones: la exploración del Caribe y su repercusión en los inicios de la historia yucateca", en: José Monzón (Coord.), *Memoria del XIII Congreso Anual de la AMEC*, AMEC-UAM-A, 2006.

-----. "¿Por qué se quedó Gonzalo Guerrero?", *Unicornio*, Año 9, No. 455, Mérida, Yucatán, 16 de enero de 2000.

Vázquez de Tapia, Bernardino. *Relación de méritos y servicios del conquistador... vecino y regidor de esta gran ciudad de Tenustitlan México*, Estudio y notas de Jorge Gurría Lacroix, Antigua Librería Robredo, México. 1953.

Interculturalismo: entre la memoria y la historia

Miriam Hernández Reyna

Facultad de Filosofía y Letras UNAM

Facultad de Filosofía UV

*“La interpretación del pasado no tiene, no puede tener,
como las leyes justas, efectos retroactivos.”*

Edmundo O’ Gorman

La invención de América

Introducción

Este texto tiene como objetivo analizar los modos en que el interculturalismo reconstruye la historia del sujeto político que ha propuesto: los “pueblos originarios” de México. Este sujeto ha surgido en el medio de los debates políticos sobre las minorías étnicas en América Latina.

Para mostrar esta reconstrucción interculturalista del pasado, abordaré brevemente el sentido del interculturalismo como movimiento político y como campo de estudios emergente. A partir de ahí revisaré el tipo de pasado al que acude este nuevo campo y los problemas que representa. Esta reconstrucción del pasado lo ubico más cerca de los estudios de la memoria y de las historias de circulación masiva que de la historia de corte más académico o lo que llamaré historiografía.

Lo que pretendo mostrar es que el interculturalismo, como campo académico emergente, constituye sujetos históricos sin historia, en el sentido de que no acude a información historiográfica o al menos revisada críticamente y no sólo postulada ideológicamente. De tal modo, se da una superposición en el interculturalismo entre su sentido de movimiento político y su sentido académico. Esto conlleva a una serie de consecuencias para ambos sentidos. No quiero decir que los discursos académicos no tengan fuertes componentes ideológicos, que son

inevitables y que además no constituyen un error o un obstáculo, sino más bien se trata de una cuestión de grado y de pretensión. Los discursos académicos contemporáneos aún mantienen la pretensión de formular un cierto conocimiento (situado, crítico de sí e histórico) a partir del ejercicio metodológico o epistemológico. Un discurso con pretensiones puramente políticas o de convocatoria social no requiere tales cualidades, ni la pretensión de conocimiento. El problema surge cuando en los campos disciplinares se mantienen puntos ciegos políticos que se hacen pasar como conceptos fundamentales, en calidad, propiamente dicho, de axiomas. La cuestión no radica en que la línea entre lo político y lo teórico se muy delgada y a veces inexistente, sino en que este asunto se vuelva invisible y determine profundamente la dirección de la pretensión disciplinar. No es lo mismo la teorización académica de un asunto político, que la militancia. Y en esa diferencia radica la distancia entre ambos.

1. La dirección del interculturalismo y su sujeto histórico.

La emergencia de los movimientos indígenas en América Latina ha sido un fenómeno cuya rapidez ha vuelto difícil la comprensión, el análisis y la toma de distancia de los núcleos ideológicos más enraizados y casi imperceptibles. Así, los discursos que se propagan sobre minorías étnicas, derechos indígenas, reconocimiento e identidades tradicionales, mantienen convicciones o supuestos que nutren y proveen de fuerza a los movimientos, sobre todo al momento de realizar una convocatoria social que promueva el tan recurrido slogan de “reconocimiento de la diferencia” o, más aún, “la diferencia como derecho”.

Sin embargo, ¿cómo se ha marcado realmente esta diferencia? Más allá de los folklorismos, del indigenismo mexicano decimonónico y más político que teórico, ¿qué distinción se genera en el interior de estos nuevos movimientos étnicos adscritos al macro tópico del interculturalismo?

En el caso de México, que es el que nos ocupará en este texto, se ha recurrido a un giro conceptual. Para hablar de los indígenas se ha constituido, en el interculturalismo, un nuevo concepto: “pueblos originarios”. Esto quiere decir que los indígenas no son únicamente los miembros de comunidades caracterizadas como etnias, sino que su diferencia específica proviene de su origen. Este origen no es el momento de la aparición de un grupo indígena,

como si simplemente se tratara de apuntar en dirección de una fecha inaugural. El origen no es una fecha o un evento en particular, sino que se trata, fundamentalmente, de su pasado prehispánico y el conjunto de sentido que provee esta época hacia el presente. Es decir, se trata de recuperar un horizonte cultural prehispánico, más que una fecha o una variante cultural en particular.

Dado que los pueblos indígenas se consideran como un baluarte de la diferencia en México, son señalados como parte esencial de la diversidad cultural de país, si no es que, más puntualmente, su existencia garantiza justamente tal diversidad cultural³⁰³. Pero, el garante de su supuestamente manifiesta diversidad es la atribución del origen prehispánico. Así, se genera una división social entre quienes son portadores de una herencia del mundo prehispánico y quienes no, y a tal polarización se le atribuye la nomenclatura de *diversidad cultural*.

Los discursos en torno a estos pueblos están entrelazados y guiados por un asunto general de justicia social³⁰⁴ que mantiene la mira hacia la mejora de las condiciones de vida de los pueblos indígenas, cuya mayoría vive en índices considerables de pobreza, y con una permanente amenaza de desposesión de tierras y recursos, así como en latente peligro de extinción de ciertas costumbres (la lengua, entre la más destacada) que se consideran nucleares para la reproducción social y cultural de los grupos. Sin embargo, en el interculturalismo, tales circunstancias de vida, se atribuyen, en cierta medida, al evento de la Conquista (en términos de sucesos pasados determinantes para el presente). Es decir, los males que aquejan a los

³⁰³ No puede evitarse la obligada referencia al artículo segundo de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos: “la nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.” En <http://info4.juridicas.unam.mx/ijure/fed/9/>. Este artículo, dicho sea de paso, fue reformado en el 2001 para integrar el reconocimiento a los pueblos indígenas, en el mismo sentido que ya había promovido el Convenio 169 de la OIT. Lo que resulta fundamental es que se ha elaborado una línea de descendencia única entre los pueblos indios actuales y los pobladores prehispánicos. Cabe señalar que no se menciona, ni en el 169 de la OIT ni en el artículo segundo de la constitución la fuerte herencia hispana en los pueblos indígenas de México, como si de algún modo buscara borrarse la huella de 500 años de mestizaje.

³⁰⁴ En este sentido, el libro de León Olivé “Interculturalismo y justicia social” resulta paradigmático, pues combina la reflexión sobre la cultura, el interculturalismo, los pueblos originarios y la satisfacción de las necesidades básicas, que son económicas y culturales. Estos temas los trata a partir de una reflexión filosófica que plantea un modelo de sociedad en que las relaciones interculturales sean simétricas. Asimismo, considera a la Conquista como el momento a partir del cual se inauguran los conflictos sociales entre los grupos culturales de México, conflictos que tienen como resultado condiciones de marginación y exclusión de los pueblos indígenas.

pueblos indios hoy en día, tienen el inicio de su historia en la Conquista. Y, de algún modo, a partir de esta comprensión, se constituye un discurso en el que surge la idea de una *deuda histórica*.

Sin embargo, el supuesto de esa deuda histórica requiere, en el interculturalismo, un modo de contar la historia, un modo de entender y de acudir al pasado. Pero, en general, dentro de estos discursos de la diversidad cultural, no se incorporan investigaciones historiográficas, de lo contrario sería imposible incluso mantener la idea de “pueblos originarios” o de descendencia directa entre el mundo prehispánico y el mundo indígena actual, y tal concepción es parte central del interculturalismo. No se trata de entender el conocimiento historiográfico como la acumulación de sucesos históricos o tener el dato de ellos, dado que el punto fundamental es el modo en que se reconstruye y se comprende el pasado, además de que lo importante es la construcción de las teorías historiográficas más que la simple acumulación de datos (que implican siempre criterios de selección que deben ser explicitados, metodológicamente), y tales datos pueden ser interpretados sólo a partir de un marco historiográfico en particular. Por ejemplo, si se argumentara la antigüedad y legitimidad del movimiento indígena a partir de número acumulativo de levantamientos del grupo desde la Conquista hasta ahora, se estaría suponiendo que los hechos son lo que son en sí mismos y gozan de la cualidad de generar un sentido por su sola acumulación que, para el caso, debiera ser evidente de suyo e independiente de cualquier pregunta por su coherencia epistemológica. Por esta vía que privilegia la continuidad es que Bengoa llega a afirmar sobre la lucha indígena que,

Como es evidente, no hay ningún otro sector social en América Latina que pueda exhibir una lucha de tan “larga duración” como la de los indígenas. *Cualquier historiador podrá discutir la continuidad entre un levantamiento indígena ocurrido en el siglo dieciséis al iniciarse la Colonia y el ocurrido en pleno siglo veinte* (las cursivas son mías). Para los indígenas, para el discurso indígena, contar con siglos de antecedentes produce una fuerza argumental importante (Bengoa: 2007: 103)

Sin embargo, este tipo de afirmaciones sólo son posibles a partir de dos supuestos: el que he mencionado sobre el concepto “pueblos originarios” y el de la sustancialidad de los hechos y su cualidad acumulativa. En este marco de tematización intercultural sobre la emergencia política de los grupos indígenas “ancestrales” y de “larga duración”, aún cabe preguntar ¿qué clase de acercamiento al pasado se da en el interculturalismo? ¿Qué clase de historia se narra sobre los pueblos indios? ¿Cómo es posible establecer la continuidad de un sujeto tal como los “indígenas”?

2 La reconstrucción interculturalista del pasado

2.1 La cercanía con las memorias políticas

En los nuevos discursos sobre la diversidad cultural (multiculturalismo, interculturalismo, pluralismo) el acercamiento al pasado se da a través del recurso a universos simbólicos, a mundos pasados conservados por la tradición oral³⁰⁵ y por la herencia de identidades a partir de tal tradición. Se argumenta sobre el piso del recuerdo y del estigma de los eventos catastróficos de épocas pasadas, cuya resonancia sigue presente en una suerte de éter social que mantiene suspendidos los momentos determinantes, cuyo sentido no pareciera sujeto a cambio, dado su valor moral para el presente y el futuro colectivos.

El interculturalismo se acerca en este sentido a los estudios de la memoria, que fundamentalmente abordan la construcción y la legitimación de las memorias políticas. Estas memorias privilegian la inmediatez de la experiencia (ya sea individual o colectiva), en la que depositan la posibilidad de la verdad del discurso que la narra (una verdad recursiva). Sin embargo, no se trata de cualquier experiencia ni de cualquier sujeto de experiencia, más bien,

³⁰⁵ La recopilación de historias orales, de relatos heredados, de saberes transmitidos por la narrativa oral están tomando un lugar central para hablar de los pueblos ancestrales. Sin embargo, este tipo de relatos ahora son considerados como claves para la construcción y reconstrucción teórica. En este último sentido, Beatriz Sarlo señala que “el lugar espectacular de la historia oral es reconocido por la disciplina académica que, desde hace varias décadas, considera completamente legítimas las fuentes testimoniales (y, por momentos más “reveladoras”). Por su parte, historias del pasado más reciente, sostenidas casi exclusivamente en operaciones de la memoria, alcanzan una circulación extradisciplinaria que se extiende a la esfera pública comunicacional, la política y, a veces, reciben el impulso del estado. (Sarlo: 2005: 13).

se trata de sujetos que han padecido algún daño histórico que debe repararse. Es esta una memoria de víctimas.

Las memorias políticas tienen como objetivo la sanación identitaria a través del testimonio, y en este sentido establecen una relación afectiva y moral con el pasado “en contraste con la puesta en distancia y la búsqueda de inteligibilidad de la historia (Sarlo: 2005: 57). Y, por otra parte, pretenden también constituirse como una instancia jurídica para reparación de daños.

Si bien estos estudios de la memoria privilegian los acontecimientos del holocausto o las dictaduras latinoamericanas, pueden abarcar en algún sentido el modo en que el interculturalismo recurre al pasado como fuente de sentido identitario para los pueblos originarios, y como el *continuum* de acontecimientos que los han puesto en condición de desventaja, agregada la idea de deuda histórica que tiene su apertura en la Conquista. De tal modo, el interculturalismo recurre al pasado por los mismos motivos que las memorias políticas: la reparación de daños.

Sin embargo, dado que el sujeto histórico del interculturalismo tiene un pasado de mucho más largo alcance que el de las dictaduras o el Holocausto, el problema no es sólo la verdad del testimonio, ni la recurrencia a la inmediatez de la experiencia (pues sería imposible recabar un relato en primera persona de algún personaje prehispánico) sino que radica en la atribución de una experiencia milenaria a sujetos presentes (como si se tratara de una memoria que mantiene intactos sus recuerdos) para, así, constituir su historia en una línea temporal continua, y por momentos teleológica.

El interculturalismo se adjudica un objetivo de memoria política, en tanto su acercamiento al pasado, pero también recurre a un segundo movimiento: el uso de *historias de circulación masiva*.

De este modo, se da un uso, paradójicamente académico, del pasado constituido en historias de circulación masiva, pero con fines morales y políticos, junto con el objetivo de sanar a los grupos indígenas contemporáneos por todas las desgracias que les acontecieron desde el evento de la Conquista.

Para dar coherencia a esta historia en que se privilegia la continuidad de los eventos y una teleología, el interculturalismo se alimenta de historias orales, relatos y leyendas y se aleja de la reconstrucción más metodológica de los sucesos. Se atribuye a los “pueblos originarios” un capital simbólico en el que se incluye la herencia de su historia de generación en generación. Se arguye la idea de un imaginario que es fundamental para remitirse a épocas milenarias y más gloriosas, épocas anteriores a la dominación cultural y económica, y justo ese es el problema que el interculturalismo considera debe recusarse a través de las políticas de “reconocimiento de la diferencia” que, normalmente tienen que ver con una superación de la desigualdad, una desigualdad histórica y de cientos de años de creación y perpetuación. Pero para poder llevar a cabo tal superación, se requiere de una narración del pasado que tenga como objetivo la reparación del daño, que haga énfasis en la desventaja de un grupo sobre otro.³⁰⁶

2.2 Las historias de circulación masiva

Tal como hemos señalado, la reconstrucción interculturalista del pasado no sólo se inscribe en los objetivos de las memorias políticas, sino también en el uso de historias de circulación masiva. Los lugares comunes del pasado prehispánico, de la grandeza india o de la milenaria identidad indígena son, finalmente, cercanos (o producto mismo) de las historias oficiales y nacionalistas, dado que se trata de interpretaciones contemporáneas del mundo prehispánico en virtud de las circunstancias del actual mundo indígena.

Estas historias son lo que Beatriz Sarlo denomina “historias de circulación masiva”, que define como una modalidad no académica que escucha los sentidos comunes del presente, atiende las creencias del público y se orienta en función de ellas. Aunque estas historias pueden generar algunos de sus elementos en ámbitos de campos disciplinares o teóricamente informados, o sean practicadas por historiadores, se distancian de los criterios académicos para narrar los sucesos que interesan, postulando un principio unitario organizador, como señala Sarlo:

³⁰⁶ Incluso en algunos trabajos más extremos sobre interculturalismo, se habla ahora de genocidio para describir a la Conquista. Esto acerca aún más el interculturalismo a las memorias políticas surgidas por los daños de las dictaduras o el Holocausto.

Esa historia masiva de impacto público recurre a una misma fórmula explicativa, un principio teleológico que asegura origen y causalidad, aplicable a todos los fragmentos de pasado, independientemente de la pertinencia que demuestre para cada uno de los fragmentos en concreto. Un principio organizador simple ejerce su soberanía sobre acontecimientos que la historia académica considera influidos por principios múltiples. (Sarlo: 2005:15)

Sin embargo, aún cuando se da una circulación masiva de cierta comprensión de sucesos, la génesis de estas historias podríamos comprenderla a partir de lo que Hobsbawm señala respecto de la elaboración de discursos históricos usados socialmente, que se da a manos de personas informadas. Este autor aclara principalmente que una historia, más bien ideológica, es un conjunto de mitos e invenciones guiados por una política de la identidad, y que “las personas que formulan tales mitos e invenciones son personas cultas: maestros laicos y religiosos, profesores de universidad, periodistas, productores de radio y televisión” (Hobsbawm: 1998: 20). Es decir, tales historias no son, para Hobsbawm, una tradición colectiva o una narración que se hereda y que fluye de generación en generación, producida espontánea y socialmente, sin embargo, pueden mantener un acuerdo sobre una concepción común de los sucesos, pues “la potencia organizadora de estos esquemas se alimenta del “sentido común” con el que coincide” (Sarlo: 2005: 16). Se da entonces una convergencia entre ideas no reflexivas sobre la historia, mitos, relatos y la organización que una narración no-académica hace de esos elementos varios. En el caso del interculturalismo, justamente está ocurriendo un movimiento muy particular que retoma las historias oficiales.

Las historias de circulación masiva elaboran una reescritura del pasado con fines políticos-ideológicos, sobre todo en el caso de los movimientos sociales. Dicho sea de paso, estas historias han estado presentes en los diversos movimientos indigenistas del pasado y ahora en los llamados movimientos de la “emergencia indígena” o multiculturalistas e interculturalistas, en el sentido posindigenista, en donde ya no hay políticas paternalistas hacia los pueblos indígenas sino una participación de éstos como sujetos y actores políticos. Y no sólo están presentes en los movimientos sociales, sino en las vertientes más teóricas y académicas del

interculturalismo y los tan difundidos trabajos de educación intercultural³⁰⁷. Sin embargo, tal reescritura del pasado no incorpora una metodología historiográfica³⁰⁸ que sea crítica con los modos de reconstruir eventos pretéritos, debido a que

...la historia es la materia prima de la que se nutren las ideologías nacionalistas, étnicas y fundamentalistas, del mismo modo que las adormideras son el elemento que sirve de base a la adicción a la heroína. El pasado es un factor esencial –quizás el factor más esencial- de dichas ideologías. Y cuando no hay uno que resulte adecuado, siempre es posible inventarlo. De hecho, lo más normal es que no exista un pasado que se adecue por completo a las necesidades de tales movimientos, ya que, desde un punto de vista histórico, el fenómeno que pretenden justificar no es antiguo ni eterno, sino totalmente nuevo. (Hobsbawm: 2005: 17)

En este sentido, el propósito fundamental de las historias masivas es la composición de una narración que dote de un sentido y de una continuidad evidentes al conjunto de los acontecimientos, y que tal conjunto armonice con la dirección de determinadas demandas sociales del momento, así, “encaran el asalto al pasado de modo menos regulado por el oficio y el método, en función de necesidades presentes, intelectuales, afectivas, morales o políticas” (Sarlo: 2005: 16).

En el caso del problema que nos ocupa, la investigación de historias de circulación masiva resulta impostergable, pues para el interculturalismo es fundamental narrar una continuidad entre el momento de la Conquista y las condiciones actuales de los pueblos indígenas, que han sido destacadas como el enfrentamiento entre la lógica globalizadora (además de capitalista y liberalista) y los grupos llamados “tradicionales” o de “asentamientos ancestrales”. Asimismo, las necesidades presentes (y políticas) sobre los derechos de tales pueblos, son reforzadas por

³⁰⁷ Este campo es particularmente borroso, dado que se da una combinación, en un ánimo de hibridación teórica (aún no logrado) de conceptos provenientes de distintas disciplinas, empero, tales conceptos son descontextualizados del sentido o del uso que pueden haber tenido en la disciplina en que se originaron (como “clase social” o “grupo étnico”, por ejemplo) y son ocupados como comodines teóricos, bajo pretexto de la “resignificación de conceptos”.

³⁰⁸ Me refiero a que el interculturalismo a pesar de ser un campo híbrido en sentido disciplinar, no acude a la historia como disciplina que incorpora una revisión de sus supuestos y sus métodos, aunque no estoy postulando la existencia de una verdad histórica y única, tal como Ranke; por otra parte, tampoco sostendré que la historia no es ideológica, simplemente se trata de distinguir, como ya he mencionado, las pretensiones de validez.

una narración ideológica de elementos sobre el pasado prehispánico. Estas historias han tenido una función estratégica, sobre todo para el asunto del logro del reconocimiento de las identidades ancestrales (en el marco del reconocimiento de la diferencia) y tanto para la legitimación como para la negociación de los derechos para los grupos indígenas.

Pero en el ámbito académico del interculturalismo, este fenómeno del uso de una historia de circulación masiva, que plantea la existencia de la entidad “pueblos originarios”, podría comprenderse a partir de las consideraciones que O’Gorman presenta en su artículo: *Fantasmas en la narrativa historiográfica*, que si bien fueron pensados para la narración historiográfica, también pueden utilizarse para pensar la historia que se ha narrado en el interculturalismo, aunque no sea una historia con los mínimos metodológicos y epistemológicos.

Quisiera por ahora sólo resaltar los fantasmas del esencialismo y de la causalidad. Por esencialismo O’Gorman entiende el pensamiento que supone que un ente es lo que es por su naturaleza intrínseca, por una esencia o sustancia que lo hace ser así, y nunca dejará de ser tal cosa. Sin embargo, “los entes históricos no son lo que son en virtud de una esencia...” “su ser no les es inherente, no es sino el sentido que les concede el historiador en una circunstancia dada o más claramente dicho, en el contexto del sistema de ideas y creencias en que vive” (O’Gorman: 2007: 105) Esto aplicaría en la suposición de una entidad tal como los “pueblos originarios”, pues de asumir que desde tiempos prehispánicos hasta la actualidad existe una entidad tal, se estaría reduciendo toda explicación a un esquema esencialista, lo cual, para el caso de los discursos sobre la pluralidad...es lo más inconveniente. El interculturalismo se presenta como una vertiente teórica de vanguardia, promotora de la diversidad cultural y, sin embargo, mantiene en su más alta estima una entidad ahistórica para la cual, por si fuera poco, reclama “derechos históricos”, como una serie de derechos intrínsecos que, si seguimos a O’Gorman, serían “derechos sustanciales”, porque desde su origen, tales pueblos son lo que son y su ser queda guardado en su memoria milenaria. En este sentido sería pertinente la tajante reflexión que O’Gorman realiza sobre el tópico del esencialismo en *La invención de América*:

Según esta manera de comprender la realidad, lo que se piense en un momento dado que es una cosa, un existente, es lo que ha sido desde siempre y lo que siempre será sin remedio; algo definitivamente estructurado y hecho sin que haya posibilidad alguna de dejar de ser lo que es para ser algo distinto. El ser –no la existencia, nótese bien- de las cosas sería, pues, algo substancial, algo misteriosa y entrañablemente alojado en las cosas; su naturaleza misma, es decir, aquello que hace que las cosas sean lo que son. [Y continua con un ejemplo que me parece fundamental para la prolongación del concepto “indígenas” hacia el pasado y el presente] Así, por ejemplo, el Sol y la Luna serían respectivamente, una estrella y un satélite porque el uno participa en la naturaleza que hace que las estrellas sean eso y la otra, en la naturaleza que hace que los satélites sean satélites, de tal suerte que desde que existen, el Sol es una estrella y la Luna un satélite y así hasta que desaparezcan. (O’ Gorman: 2006: 48)

O’ Gorman advierte y da en el centro del esencialismo que ha postulado un ser suprahistórico, aquella esencia que hace que lo que es, sea. Es esta una consideración del más radical orden ontológico que mantiene su resonancia en los discursos que se presentan como la vanguardia teórica y política, aquellos discursos que combinan los reclamos contemporáneos con los slogans más abstractos de la posmodernidad (diferencia, desfundamentación, pluralismo, entre otros), en donde se han vuelto invisibles los supuestos que, en primer lugar son inconsistentes con las propuestas del interculturalismo, en tanto que el supuesto tiene un carácter universal, metafísico (la existencia de los pueblos “originarios”) y la propuesta quiere defender el pluralismo (la aceptación de la diversidad y pluralidad cultural).

Por otra parte, me parece muy pertinente también la revisión que O’Gorman hace del fantasma de la causalidad, que asegura una conexión de sucesos históricos, como un encadenamiento causa-efecto. El problema que O’Gorman encuentra aquí es el de la regresión absurda *causa tras causa*, y al radicalizar esta regresión nos encontraríamos con nexos incoherentes entre sucesos, o que todo tiene nexo con todo. En nuestro caso, el esquema de la causalidad puede ser delatado justo en la postulación de la deuda histórica con los pueblos

“originarios”, pues se establece un esquema de causa-efecto en la idea de que la Conquista provocó, a través de los tiempos y los sucesos, las condiciones de marginación de los pueblos indígenas contemporáneos, y los conflictos derivados del “encuentro de dos mundos”, y que tales conflictos se perpetúan ahora (en el ambiente de la marginación, la pobreza y la exclusión) por los procesos de globalización. En última instancia se cristaliza la idea de que la exclusión de los pueblos indígenas tiene su antigua raíz en la Conquista, más las muchas reactualizaciones históricas, momentos, todos, que perviven en la memoria colectiva y hereditaria.

El esquema es más que claro: la existencia de una sustancia como “pueblos originarios y un evento que causa sus condiciones de marginación inicial, y que se extienden hasta las circunstancias actuales: la Conquista, hacia el pasado, y la globalización hacia el presente. El problema es que el asunto no se detiene sólo ahí, sino que se ha construido todo un imaginario sobre el valor de los pueblos ancestrales y su superioridad bucólica. No en balde, Del Val afirma,

El occidente no ofrece hoy expectativas a mediano plazo a nadie, más allá de las amenazas nucleares, el futuro se dibuja en la destrucción del planeta, sus ecosistemas y sus habitantes. Como modelo para la organización y la convivencia humana está derrotado...En este contexto de frustración cultural generalizada los pueblos indios ofrecen un conjunto de alternativas que implican una epistemología y una concepción del mundo radicalmente diferente y superior, si el objetivo es la igualdad del hombre y una relación armónica con el planeta (Del Val: 2004: 99)³⁰⁹

En términos epistemológicos y ontológicos, el esencialismo y la causalidad son dos riesgos del concepto “pueblos originarios”, provenientes también de la recurrencia a las memorias sociales y a las historias oficiales, pues el asunto no se queda sólo en una disputa

³⁰⁹ Salcedo Aquino parece compartir también esta idea, por lo que no es sorprendente que afirme que “más bien, aunque en un plano más teórico, se podría decir que el movimiento indígena propone una racionalidad democrática más argumentativa y dialógica, profundamente arraigada en los múltiples sentidos culturales de la comunidad –en su presente y su pasado mesoamericano- y capaz de contrarrestar o por lo menos combatir un tipo de racionalidad instrumental dominante”. (Salcedo Aquino: 2006: 153)

moral o política, sino que transita hacia las esferas de saber en que, por principio la regla del juego es revisar los propios supuestos, o al menos los que nos sea posible divisar.

Aunque, el riesgo no es sólo ontológico y epistemológico, sino político. Enaltecer a los “pueblos originarios” más imaginarios que reales, por derivación resulta en un nuevo racismo, pues el punto es que resultan ser sujetos-ideal sólo por comparación con otros pueblos que no serían ni originarios, ni milenarios y sólo se definirían por su capacidad destructiva, pueblos que en el interculturalismo son designados con las categorías vagas de “mestizos” o “no-indígenas” “occidentales”, conceptos de ejemplar generalidad y homogeneización, tan ideales (aunque negativamente) como el concepto “pueblos originarios”, en un esquema paradójica e irónicamente de “blanco y negro”.

Conclusiones

Nos resta decir que la historia de circulación masiva puede apoyarse en información historiográfica, pero no necesariamente narrarse con criterios historiográficos, o con alguna revisión de los supuestos epistemológicos pertinentes en cada caso. Más bien se trata principalmente de una vertiente que puede utilizar mitos, leyendas y memorias indistintamente, en un acto combinatorio de saber académico y de pretensiones de convocatoria social (por no decir “propaganda política”...). Las historias de circulación masiva funcionan sin criterios teórico-metodológicos propios de historiografía, aunque precisamente por su objetivo no necesitan tales criterios, el problema se presenta en el momento en que el interculturalismo no sólo se muestra como un circuito de movimientos sociales-políticos, sino como un campo de estudios, como discurso con pretensiones de conocimiento y de explicación de fenómenos culturales que está derivando en un “boom” teórico multi e intercultural.³¹⁰

Es conveniente que los discursos interculturales en su pretensión de constituirse en un campo de debates académicos, tomen en cuenta que el trabajo de la historiografía ha sido de fundamental importancia incluso para poder hablar de la época prehispánica. El modo en que,

³¹⁰ En los años recientes ha crecido considerablemente el número de universidades interculturales (que más bien parecieran indígenas) en México, pero tal crecimiento es también proporcional a la gran cantidad de literatura que se edita sobre interculturalismo y la generación de proyectos de investigación que se registran bajo ese rubro.

en general, hacemos referencia a los sucesos, a las fechas, a los personajes importantes, y hasta el modo en que podemos poner en cuestión algunas interpretaciones de sucesos, es aportación de la historia como investigación. En tal sentido, todo discurso que se refiera o use la información que se tiene sobre los pueblos anteriores a la Conquista es, de alguna manera, dependiente del discurso historiográfico, ya sea que lo reconozca o no. Aun cuando la historiografía no sea la fuente única para saber del pasado, es indudable que ocupa un lugar prioritario, sobre todo cuando lo que se pretende es establecer discursos de orden teórico.

Considerando lo anterior, se presenta el reto de reflexionar sobre la pertinencia de la revisión tanto de los supuestos que el interculturalismo tiene de la historia, como de los criterios epistemológicos en que sustentan las afirmaciones sobre la historia de los “pueblos originarios” o la deuda que se inaugura en la Conquista. Como bien dice Sarlo, las “narraciones históricas de circulación masiva”, son una modalidad no académica que escucha los sentidos comunes del presente, atiende las creencias del público y se orienta en función de ellas, sin embargo esta publicidad no en todos los casos resulta conveniente. Podemos decir, que si bien en el interculturalismo no se acude a la historiografía en un sentido más académico, sí hay una narración de sucesos en virtud de ciertos fines, como en el caso del argumento para la mejora de las condiciones de los “pueblos originarios” en tanto pobladores ancestrales. Pero, paradójicamente, a la falta de un saber historiográfico, se une la permanencia de un sujeto histórico (los pueblos indios) sin historia.

Sin embargo, y a pesar de que la historia de circulación masiva se distancia de la historia académica para poder narrar una historia de continuidad y de pobladores ancestrales, no podemos soslayar, tampoco, el hecho de que existen un gran número de investigaciones historiográficas tanto de los pueblos prehispánicos como de los pueblos indígenas actuales, que representaría una crítica a la idea de que se ha prolongado algo tal como “los pueblos originarios”, desde el pasado remoto prehispánico hasta la época de la globalización. Desde luego, no se trata de historias epistemológicamente neutrales (que son imposibles), ni de historias sin elementos ideológicos, pero sí de historias con información sustentadas en investigaciones rigurosas.

Hay que asumir que no se habla de lo mismo cuando se hace referencia a los “pueblos prehispánicos”, a los indios del Virreinato o a los indígenas actuales. De ser lo mismo, entonces la historia, los cambios, el paso del tiempo...no serían relevantes.

En términos académicos o disciplinares, se presenta otra paradoja. Por una parte, el interculturalismo se considera producto y heredero de las vertientes más posmodernas del pensamiento contemporáneo, aquellas que privilegian la pluralidad, la diferencia, la crítica a los fundamentos metafísicos y al positivismo, la muerte del sujeto y los determinismos morales o políticos. Sin embargo, en el núcleo encontramos a su sujeto ahistórico, los “pueblos originarios, producto (y solamente así se explica su sentido) de un esencialismo tanto ontológico como epistemológico, que, inevitablemente contradice toda apuesta por la pluralidad, por la diversidad cultural y el reconocimiento de la diferencia.

Se trata de una imposibilidad histórica: conciliar la pluralidad con el esencialismo, desde los criterios que el propio esencialismo exige. El modo en que se presenta la idea de algo tal como “pueblos originarios”, requiere a su vez de la idea de un origen esencial, prístino, que despliega su sentido unívoco hacia el presente, de modo tal que el cambio sólo resultaría ser algo accidental en la esencia (el fantasma del esquema sustancia y accidente parece no terminar de irse), pero la esencia para ser tal requiere de un criterio que determinó y en ocasiones sigue marcando la dirección del pensamiento: la unidad. Abstracta y epistemológicamente nos encontramos en el callejón sin salida del interculturalismo: la tensión entre la unidad y la pluralidad, combinado con la prestidigitación teórica e intercultural que reconoce la existencia de grupos distintos: los indígenas y los no-indígenas. Sin embargo, cada parte de tal polaridad presenta un carácter unitario, y el reconocimiento de dos unidades no significa pluralidad.

Por otra parte, en términos políticos, la polarización entre los “pueblos originarios” y los que por derivación se entiende que no lo son, tampoco favorece la lucha por la diferencia, y no representa en ningún sentido la diversidad cultural. Marcar la diferencia tajante entre un sector social y otro es más que interculturalismo, monoculturalismo para dos grupos, única vía posible que nos permitiría comprender porque los pueblos indígenas se muestran como superiores

ante el decadente occidente, un occidente que se ha presentado tan abstracto y nebuloso como el “pasado prehispánico”.

Más allá de las cuestiones políticas y de la posibilidad de un nuevo racismo (temas que requerirían un mayor desarrollo) finalmente sólo resta señalar que el problema epistemológico fundamental es la recuperación del pasado, su narración y la posibilidad de que se convierta en una clase de conocimiento, además del modo en que pueda ocuparse para la fuerza de los movimientos sociales, dado que aún es posible la pregunta por el lugar que corresponde a un saber sobre el pasado.

Estos temas que rodean la reconstrucción del pasado, resultan espinosos, laberínticos y paradójicos, pero es así porque a fin de cuentas las relaciones entre la historia y la memoria de los pueblos en cuestión son, más bien, una tensión, ya que “el pasado es siempre conflictivo. A él se refieren en competencia, la memoria y la historia, porque la historia no siempre puede creerle a la memoria, y la memoria desconfía de una reconstrucción que no ponga en su centro los derechos del recuerdo (derechos de vida, de justicia, de subjetividad). (Sarlo, Beatriz: 2005: 9).

Bibliografía

Bengoa José, (2007): *La emergencia indígena en América Latina*; Fondo de Cultura Económica, Chile.

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos:

<http://info4.juridicas.unam.mx/ijure/fed/9/> [Consulta: 14 de marzo de 2009].

Convenio 169 de la OIT:

http://www.equidad.df.gob.mx/indigenas/convenio_169_oit.html [Consulta: 14 de marzo de 2009].

Del Val, José, (2004): *México, identidad y nación*; UNAM, México.

Díaz-Polanco, Héctor, (2006): *El laberinto de la identidad*; UNAM, México.

Hobsbawm, Eric, (1998): *Sobre la historia*; Ed. Crítica, Barcelona.

O' Gorman, Edmundo, (2007): *Ensayos de Filosofía de la Historia*; UNAM, México.

-----, (2006): *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y el sentido de su devenir*; Fondo de Cultura Económica, México.

Olivé León, (2004): *Interculturalismo y justicia social*; UNAM, México.

Salcedo Aquino, (2006): "La asociación para la comunidad como vía intersubjetiva contra la exclusión" en Alcalá, Campos, Raúl (comp.): *Reconocimiento y exclusión*; UNAM-FES Acatlán, México.

Sarlo, Beatriz, (2005): *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*. Ed. Siglo XXI, México, Argentina, España.

La cruzada de Hernán Cortés en tierra mexicana: repertorio de los símbolos medievales.

Béatrice Maroudaye (U- París IV)

“Recordaba esa palabra evangélica que decía que todo reino dividido estaría destruido”:

(Omne regnum in scipsum divisum desolabitur)

Hernán. Cortés. Cartas de Relación

La función de Jerusalén en la historia de México:

Al leer los relatos de la Conquista de México, nos hemos dado cuenta que los cronistas hacen múltiples referencias a la ciudad de Jerusalén cuando hablan de la reconstrucción de México después de la caída de Tenochtitlan. Las comparaciones entre Jerusalén y México son recurrentes. Desde entonces, tratemos de entender tanto la relación que pudiera existir entre las dos ciudades como la función de Jerusalén en la historia de México. La visión de la destrucción de la ciudad de México es un elemento determinante que legitima el hecho de que la ciudad pudiera ser conquistada, poblada y evangelizada. Por otra parte, el discurso evangelizador sigue siendo vivo en los textos que se publican hoy, por lo que hay que entender cómo se reconstruyó y se repitió la función que Jerusalén había tenido en diferentes etapas de la historia en general.

- ¿Qué es la cruzada? ¿Cuál es su origen? ¿Cuáles son sus atributos y los elementos característicos que constituyen la cruzada?
- Trataremos de entender porqué Jerusalén es inherente a la cruzada. ¿Porqué determina su existencia?
- Explicamos también la mentalidad del hombre medieval así como sus modos de acción y los lugares donde actúa. Es decir, queremos comprobar que el pensamiento del conquistador es puramente medieval y se pone en práctica como elemento

fundamental del cristianismo en acción. Esta argumentación nos lleva a entender porqué la ciudad de México aparece en la mente del conquistador como la Jerusalén *mexica* y porqué México tiene que ser destruida.

Percepciones y representaciones en tiempos lejanos

A partir del siglo XIII, se afirma (y confirma) la idea de que los mapas deben tener tanta importancia como los textos o (al menos) deben ser considerados en el mismo plano. Se sostiene también la idea de que el mapa ayuda a entender la percepción que uno puede tener del texto, lo que nos comprueba (que es evidente) que los que escriben y leen en aquellos siglos, tienden a creer que el texto no puede proporcionar todos los elementos con claridad; esto implica múltiples interpretaciones y probables errores. De ello comprobamos también que la función del texto y de la escritura no tuvo, en aquella época, la preocupación por la objetividad, sino más bien el cumplimiento de otra función imaginaria que responde a la necesidad de un mundo donde el hombre se mueve.

Siendo un poco más audaces, intentemos leer la verdad de la mentira en los textos para generar conocimiento y acercarnos a entender cómo perciben el mundo los hombres del siglo XVI.

El franciscano Paulin de Venise escribe al igual que otros franciscanos, que el mapa no puede ser separado del texto geográfico. Petrarco utiliza mapas y afirma su superioridad sobre el viaje criticando el nombre de los lugares. Recordemos también que muchas de las historias de México fueron escritas posteriormente a la conquista con diversas fuentes, criticando la validez de las primeras relaciones e historias. Tenemos dos versiones de la Historia de la Conquista de México escritas por dos protagonistas que participaron en ella. Por una parte, contamos con la versión de H. Cortés, ya que este debía informar sobre sus expediciones, al Gobernador de Cuba, Diego Velázquez. Es posible pensar que con el fin de conseguir el apoyo militar ante la corona española, y así legitimar una conquista a la que no había sido autorizado, Hernán Cortés, cambiará los hechos de la realidad. Por otra parte, Bernal Díaz del Castillo escribe su *“Historia*

verdadera de la Conquista de la Nueva España” después de todas las historias, insistiendo en el hecho de que él participó en esta maravillosa aventura y presentándose a sí mismo como un héroe. Es decir, él presenta su relato como « Una verdadera historia de la Conquista de México », apoyándose en el hecho de su participación directa, lo que resulta todavía más sospechoso. Esta tendencia intelectual se va a reproducir a lo largo de los siglos que suceden a la conquista, acompañándose de múltiples funciones. La primera es tratar de representar un modelo mental fundador de la hispanidad que se cuajará no solamente en las primeras litografías sino también en los textos posteriores a la conquista. No proporcionaremos aquí una iconografía de la conquista, sin embargo no es necesario analizar las imágenes, ya que las representaciones son elocuentes y siempre demuestran que el hombre europeo (hispano) es culto y viene a poner fin a los siglos de barbarie que habían invadido a América. Todo esto sugiere que desde el inicio, el conquistador no se interesó por describir y mostrar, los hábitos y mecanismos del otro. Al final, México es una ciudad maravillosa, pero tiene que ser destruida porque está ocupada por los infieles. El otro no es cristiano por lo que es considerado inferior, por eso es menospreciado, por eso nos olvidamos de él. Hay que desalojarlos para repoblar la tierra, evangelizar. De esta manera, México-Tenochtitlan puede seguir siendo México, ocupando el mismo centro como si fuera Jerusalén. La Jerusalén celeste constituye entonces el centro.

Los soldados o los agentes de Dios :

Los soldados se consideran a sí mismos los agentes de Dios puesto que en aquella época, servir a Dios, acercándose a Cristo, era como servirse a sí mismo. Según G. Duby, « la realidad es feudalidad. » El mando se adapta a las condiciones reales. El temor principal es que los paganos invadan; y se necesita a un señor que mande y organice para llevar a cabo la guerra santa. Sin guerra santa, no hay cruzada. Sin peligro, no hay protección divina con la que se pueda sobrevivir. De esta forma, la conquista requiere de un pasado legendario que preceda la evangelización. La creencia siempre existe en la mente del hombre medieval y determina su manera de actuar y/o de morir. Recordemos al

personaje de Roland para quien lo más importante era salvar a su Durandal antes de morir. El llamado misticismo de Juana de Arco solo manifiesta convicciones íntimamente ligadas a la fe. La cruz no es el instrumento de suplicio sino más bien el lema del triunfo. Corresponde a una victoria sobre el universo entero porque en la cruz se cuaja siempre la imagen de Cristo vivo como emperador del cielo.

Los monjes y las Iglesias:

Los monjes no construyen las iglesias. Delegan a los artesanos que son los nuevos sabios iniciados. Mandan construir los edificios con las claves del conocimiento perfecto donde se encuentran revelaciones religiosas en las combinaciones artísticas. La Iglesia es la figura del orden cósmico; el cuadro es el resultado de los cálculos que constituyen una explicación compleja que atrapa el espíritu del hombre para llevarlo hacia lo invisible. La catedral de México es la catedral dedicada a la virgen María. Allí es donde el arzobispo y el cabildo celebran los oficios divinos con asistencia del virrey, de la audiencia y de todo el vecindario. No hay donde se tribute mayor culto a Dios³¹¹.

En la ciudad del siglo XII, y posteriormente en las ciudades del occidente se transmite la idea de que ser cristiano no solo es rezar, sino también participar. La Iglesia incita a dar y a compartir con los pobres, los léperos. Los conquistadores viven en los solares alrededor del primer cuadro de la ciudad de México, a principios del siglo XVI, conviviendo con todas las poblaciones en la sociedad de la segregación imposible. En efecto la traza que no permitía la separación social, deja que convivan indígenas, marginados, léperos, prostitutas y conquistadores en el orden colonial. La victoria de H. Cortés en tierra mexicana permite la presencia de la Iglesia y aparición de Instituciones. Para existir y permanecer, la Iglesia no domina con las armas sino con la palabra³¹². Enseña dogmas, utiliza la imagen. En México, durante los primeros años de la colonia, se forma un clero autóctono en el

³¹¹ Francisco Cervantes de Salazar, Diálogo 2, Interior de la Ciudad de México p. 48

³¹² Duby, *L'Europe au Moyen Âge*, p.108

Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. Ahí es donde los indios aprenden a hablar y escribir latín; sus maestros no son inferiores a los latinistas europeos y están incluso muy instruidos en la fe cristiana. La iglesia no rechaza a nadie porque la cruzada es una posibilidad de alcanzar la salvación. Esta empresa, justifica plenamente el lugar que ocupa México posteriormente en la Historia del Renacimiento. Las ciudades de la Nueva España constituyen la imagen de un orden que se extiende en todas las sociedades y en el mundo:

*Una Iglesia era terreno consagrado que debía despertar un temor reverencial "La Casa de Dios" es la puerta del cielo donde los sacerdotes, soldados de Dios entablan su batalla sacramental contra el demonio y su corte*³¹³.

Si se construyen tan rápidamente edificios tan amplios, asegurándose la expansión urbana, se debe a que muchos indígenas participan en su construcción para salvar su alma.

En efecto, el concepto de la construcción respeta la percepción individual porque el poderoso modelo evangelizador no reduce la función del arte a lo visible. Invita a la meditación perspectiva en el orden discursivo. La percepción utiliza el arte como medio de discurso³¹⁴. El lenguaje del silencio contribuye dejando huella en la historia de la arquitectura americana convenciendo a los nuevos fieles de la religión cristiana. La iglesia es imperial, siendo visible o invisible, se manifiesta en el centro como una alegoría de la religiosidad. La arquitectura es el resultado del simbolismo romano donde la interpretación de la Biblia va de la mano de la estética. El arte se expresa a través del espacio de la iglesia y conduce al hombre al mundo invisible de su realidad inmaterial.

El significado de la peregrinación :

³¹³ *Noticias sobre la construcción del Sagrario*, 1749. Archivos Episcopales de La Ciudad de México, Fondo Cabildo. Exp. 49, p. (foja 2)

³¹⁴ Damish, *L'origine de la perspective*, p. 54

Para los hombres, la peregrinación constituye el acercamiento a Dios. Aventurarse en las redes de la solidaridad protectora del grupo durante meses o años, es hacer penitencia y justicia. Cuando los caballeros peregrinaban hacia Jerusalén o Santiago de Compostela, llevaban armas para cazar a los infieles y así se fue formando la idea de una guerra santa o de una cruzada durante los viajes. La penitencia se hacía de dos maneras, en el camino haciendo justicia o en las criptas de los monasterios.

Origen y función de la cruzada:

El objetivo de la cruzada es defender los territorios y salvar la tierra Santa³¹⁵ (*in subsidium, Terrae sanctae*)

Demurger simplifica la definición de la cruzada diciendo: al igual que para hacer la mayonesa, una verdadera cruzada también tiene unos ingredientes específicos³¹⁶.

Entre otros, un contexto favorable de reformas, un Papa inspirado, la Guerra Santa, la peregrinación penitencial, la remisión de los pecados y la idea de la liberación de Jerusalén³¹⁷. La cruzada se vive como una peregrinación: control de los lugares sagrados, misas, bendiciones, procesiones, persignaciones y rezos. Generalmente no se les olvida el porte de la cruz. Pero la idea no deja de ser un objeto histórico.³¹⁸ En 1063, el Papa Alejandro II indicaba que combatir en España era considerado como una piedad

³¹⁵ Demurger, *Croisades et Croisés au Moyen âge*, p.47

³¹⁶ *Ibid.*, p.52

³¹⁷ *Ibid.*, p.52

³¹⁸ Los más prudentes prefieren hablar de “pre-cruzada” si la limitamos al sentido restrictivo de una guerra que posee las características la guerra santa. Según Paul Rousset no podemos darle el nombre de cruzada: hace falta los atributos siguientes como: el porte de la cruz, el mandato del papa y el objetivo principal que es la liberación de Jerusalén. Por otra parte, Robert A Fletcher no utiliza el término de Reconquista antes del siglo XI. Dice: “La Reconquista no pudo tener las características de la cruzada antes de haber tenido el éxito de esta misma en el Oriente “La reconquista no generó las cruzadas pero son las cruzadas las que impulsaron la Reconquista.” En la época de Urbain II, Dios no solo combatió en Asia contra los turcos, sino también al mismo tiempo en Europa contra los Moros, lo que significa que llevó una guerra santa en España y paralelamente una cruzada en Jerusalén.

merecedora de recompensas espirituales³¹⁹. La guerra se lleva a cabo en los espacios donde los soldados luchan en contra de los infieles enemigos de la iglesia. La cruzada sólo puede tener como propósito la ciudad de Jerusalén, y una vez terminada y liberada ésta, la cruzada se convierte en una práctica religiosa que crea instituciones. Este es el asunto de la conquista de México que Cortés y otros cronistas nos cuentan. La guerra permitió siglos de colonización en el territorio americano, creando y aplicando las instituciones de la maquinaria española. La cruzada está ligada a Jerusalén porque es el producto de la guerra santa.

La cruzada de Jerusalén cubre las operaciones como la guerra santa, empresa de colonización y guerra misionera. Estos símbolos característicos abundan en las cartas de relación, incluso en las cartas de Cristóbal Colón. La Tierra Santa es el criterio principal de la definición. Sin Jerusalén, no hay cruzada. La necesidad de la presencia de la iglesia es un pretexto para legitimar la violencia utilizada por los españoles, como en el caso de la conquista de México-Tenochtitlan. El escenario es el mismo de siempre: presagios, santos y milagros que vienen a ayudar a los soldados cristianos durante las batallas. Las batallas están generalmente vinculadas a emociones y admiraciones, como lo demuestra H Cortés. El sentimiento guerrero se expresa de manera brutal y termina generalmente con masacres. La batalla es rápidamente acabada para liberar México de la presencia de los infieles. Fueran musulmanes, judíos, o cristianos del Oriente, la batalla del cruzado es la misma porque lo que importa es el propio universo mental del hombre. Sin embargo, al querer demostrar su poderosa ambición, se le olvida entender y percibir al otro.

¿Qué ven los conquistadores?

Los conquistadores han soñado también una América musulmana. Durante los primeros contactos, los españoles trataron de proyectar lo que ya conocían de leyendas o de experiencias, para resolver lo extraño de México que no lograban entender. Es posible que hayan visto a sus enemigos del mundo musulmán, ya que estaban muy cerca de ellos

³¹⁹ Demurger, p.54

en el espacio y el tiempo. Las descripciones de los españoles en la conquista, son como si ellos mismos vieran a los moros en tierra mexicana. Según Cortés, los vestidos de Moctezuma y su gente se parecen a cómo solían vestirse los moros. Los españoles tenían la impresión de evolucionar dentro de un mundo no tan lejano del reino de Granada, caído en 1492 en manos de los cristianos. Incluso, hasta después, durante los primeros años de la colonia, los hijos de España que viven en la Nueva España, sueñan con adquirir las riquezas del Oriente³²⁰. Los versos de la Grandeza Mexicana del poeta Bernardo de Balbuena tienen un toque de cruzada cuando el poeta dice: “la España es valiente, coronada y el mundo se le inclina.”

De hecho, en 1517, la primera aglomeración descubierta en Yucatán será bautizada como el Gran Cairo, sin duda alguna porque el lugar había causado emoción y admiración en la mente y los sueños de los viajeros. Tres años después, Las ciudades de Tlaxcala y de Cholula están descritas con el mismo lenguaje: la ciudad de Tlaxcala, dice H. Cortés: la ciudad es más grande y está más fortificada que la ciudad de Granada. Los habitantes de Tlaxcala están muy ordenados y son superiores en armas y demás.”

Dios a través de las acciones:

Con la cruzada, se trata por primera vez, en el Occidente, de una espiritualidad popular que parece como un conjunto coherente donde se asigna a los guerreros la misión de liberar a Jerusalén. De esta manera, el Papa ofrece un camino de salvación. La orden-religioso-militar completa su estilo de vida dejándole un camino hacia al paraíso y un espacio para un cristianismo de acción, junto con la meditación. La novedad religiosa reside entonces en el hecho de que se superpone el deseo religioso, al compromiso militar del caballero, cumpliendo una sola función.

La parte de la profecía resulta ser también un elemento característico del hombre medieval. La creencia sobrepasa la realidad, teniendo la convicción de que “el aura divina” persiste de sobre manera en los momentos difíciles: “Me pareció que Dios

³²⁰ Gruzinsky, *Quelle heure est-il là-bàs*, p.39

combatía por nosotros y salimos intactos de la batalla, a pesar de que ellos fueran armados, valientes y numerosos.³²¹“

Muchos de los cruzados se van con la idea de encontrar una Jerusalén reconquistada y entregada a Cristo. La victoria cristiana precede la venida del anticristo, y Jerusalén tenía que estar en manos de los defensores cristianos para que apareciera el anticristo. Empieza de esta forma el comienzo del fin. Las profecías de Joachim de Flore fueron esenciales: Ricardo Corazón de León lo encuentra durante su estancia en Sicilia cuando se quiere ir hacia el Oriente. Las profecías de Joachim marcaron la quinta cruzada, además de todas las que le sucedieron. Al final del siglo XV, Jean Michel, servidor del rey Carlos VIII es el nuevo Carlomagno, quien vencerá a los enemigos de la fe e irá a liberar a Jerusalén para reinar sobre el mundo.³²² De esta forma, se abre una era de paz y tranquilidad que precede el reino de Dios en la tierra. Es exactamente el propósito de los españoles al leer los memoriales de Motolinía y las cartas de relación de H. Cortés. La conquista de México sólo se hace en nombre de Dios y para Dios. Su fin es evitar las guerras para hacer justicia, e incluso usando la fuerza, para que regrese la verdadera fe y para que se transmita la palabra de Dios a los inocentes.³²³

Entonces, la Jerusalén celeste alcanzaría la Jerusalén terrestre. Ese mecanismo se parece demasiado a lo que les pasa a los conquistadores durante su estancia en la ciudad de México-Tenochtitlán, cuando los aloja Moctezuma en sus palacios. Jerusalén fue conquistada y después liberada. México-Tenochtitlan fue conquistada y destruida. El nombre indígena de México desaparece y México-Tenochtitlán se convierte en México. Se le borra el nombre indígena pero lo reemplazan en el cuadro mitológico, conservándolo en el centro, como la Jerusalén celeste. De la misma manera, los presagios y los signos se manifiestan en el cielo, durante las grandes cruzadas ulteriores. El esquema siempre suele ser el mismo: un rey cristiano llega y acaba con el reino del Islam.

³²¹ Hernán Cortés, *Cartas de Relación*, p.84

³²² Demurger, *Croisades et Crosés au Moyen Âge*, p.104

³²³ La época de la Edad Media está invadida y regida por la justicia, precepto fundamental e inevitable para la existencia de las demás virtudes. “Conviene que hagamos justicia”. G. Duby, *L’An Mil*, p.86 Las palabras de Batista parecen ser las mismas que las palabras que Cortés transmite a Carlos Quinto en las cartas de relación.

El dolor:

No hablamos de la presencia del dolor y de la violencia física pero parece que condiciona la salvación. Sufrir permite merecer el reconocimiento de Dios. El sufrimiento de Cristo es uno de los mejores ejemplos. Hay que esperar mucho tiempo, según nos dice G. Duby, para que la sociedad acepte llevar a la gente al hospital y acompañarla a morir. El dolor es parte del hombre medieval y lo acompaña siempre. Recordamos que H. Cortés padece dolor cuando se va de México-Tenochtitlan. Se va sufriendo, con sus heridas en la espalda. No renuncia a irse a Veracruz para matar a Pánfilo de Narváez quien lo traicionó. El dolor es un asunto de mujeres en la tradición judeo-cristiana. Está infligido por Dios para superar los obstáculos. Huir del dolor es como ir en contra de la voluntad divina. El sufrimiento se asocia a la noción de servir al señor en la época feudal. Ni los sacerdotes ni los guerreros o soldados, podían enseñar su sufrimiento ya que pertenecían a la categoría superior. Sólo las mujeres, los sirvientes y los niños padecían los castigos³²⁴. Padecer dolor los minimizaba a una condición inferior, degradando así la condición del ser humano e alejándolos de los valores positivos.³²⁵

Ser pobre es no poseer:

México-Tenochtitlán es la ciudad donde los españoles pueden tener una vida próspera. La tierra es inmensa y la población densa, no hay ni un pedazo de tierra que no éste cultivado, pero mucha gente padece hambre y carecen de muchas cosas; hay mucha gente pobre, como ocurre en España, que implora a los ricos³²⁶. Cartas de relación. Parece que para poder entrar en el reino de Dios, el requisito es no poseer. Hay que deshacerse de las riquezas. Jesucristo lo dijo: “un rico tiene poca probabilidad de entrar en su reino.”

³²⁴ Ser pobre no significa ser pobre en el sentido moderno, sino más bien en aquella época, significa no poseer ni caballo ni arma. Hay que dejar las riquezas, y la sed de aventura para participar y someterse al programa de austeridad de la iglesia.

³²⁵ Duby, *Mâle Moyen Âge*, p. 206

³²⁶ Motolinía, *Memoriales*, p.98

Las trampas:

Cortés fortifica su cuartel general y engaña a los tlaxcaltecas escondiendo a los muertos para que sus enemigos no vean cuántos tienen. Hace como Julio César, no duerme en toda la noche para proteger a sus soldados. Cumple la función del señor protector de sus hombres. Hace justicia y detiene a dos tlaxcaltecas para que se rindieran ante ellos. Manda a que les corten las manos para que enseñen a su cacique quién es el más fuerte y el más audaz.

Los milagros y los presagios:

Los agentes de Dios desde Juana de Arco a H. Cortés, se asignan misiones y se convencen de ser los elegidos de los presagios que han escuchado: hubo en la época de Juana de Arco, un presagio que decía que una mujer sería elegida por una virgen para liberar el territorio franco de la invasión inglesa. Los sueños están llenos de figuras precisas y la imagen se vuelve más poderosa que la palabra invisible que deja entrever una manifestación de Cristo. Convencerse de la existencia de Dios y luchar por lo que a uno le pide, es cumplir con el deber de la creencia, y es lo que determina el pensamiento del hombre medieval. Como buen guerrero y sacerdote, Moctezuma pierde su papel de soberano, perdiendo su fuerza física como resultado de sus pecados. En las fuentes, aparece como un personaje débil y cobarde, pero esa es la visión del conquistador. En las religiones indo-europeas, nos dice G. Dumézil, que el guerrero débil que pierde no puede regresar del combate, siendo preferible morir para cumplir con la función ideal guerrera de la orden religiosa. A pesar de su colaboración y de su sumisión al igual que los Tlaxcaltecas, Moctezuma no sobrevive, ni es aliado, ni es enemigo. Solo asegura el papel del profeta.³²⁷

La destrucción y la desacralización de los espacios:

³²⁷ Guy Rozat, La primera vuelta, in *Indios reales e Indios imaginarios*, pp. 60, 61

Constantinopla es poderosa, morirá. Jerusalén murió, renació. México-Tenochtitlán también es tan poderosa que vuelve a nacer, pero renace bajo el nombre de México como lo dijimos anteriormente. Una ciudad fuerte y fortificada nunca muere.

Los textos cristianos dicen que su imperio no puede someter a otros pueblos mientras estos tengan un signo de refugio en el centro de la tierra. Se entiende entonces la voluntad de hacer de los lugares el reino de Dios. También se entiende la labor de los misioneros.

Durante la conquista, la destrucción de los ídolos llevada a cabo por H. Cortés parece sistemática y constituye una actuación, al mismo tiempo que nos proyecta en los paisajes del Oriente y del Occidente. Según los autores cristianos, los demonios tomaban posesión de las estatuas que representaban a los dioses, y observaban a los hombres con el propósito de llevarlos a la idolatría. Es claro que las estatuas que representaban a los dioses Huiztilipochtli o Coatlicue les generaba miedo y molestia. Los conquistadores reproducen los mismos gestos que en el pasado para exorcizar a los demonios. Se persignan como para protegerse³²⁸. Cortés pide también al Padre Bartolomé de Olmedo que los acompañe en su cruzada para destruir los templos y bautizar a las nuevas almas para convertirlas. La ausencia del porte de cruz o de persignación, era un elemento suficiente para ver al otro como un pagano. Como Juana de Arco, H. Cortés traía su bandera donde estaba escrito en latín: « sigamos la cruz, y con su símbolo tendremos que conquistar.» Constantino hizo lo mismo. Se roban los tesoros, no tienen piedad ante los muertos y no se trata de un asunto personal, sólo hay que someter a la población que se considera como adversaria y bárbara. Los dos jefes de mando están obsesionados porque los infieles están fuera de la ley cristiana. Las cartas de H. Cortés comentan que la conducta de los paganos, los mexicas en el caso de ellos, justifica matarlos., siendo mejor no esperar y destruirlos desde el principio, puesto que no encuentran las riquezas.³²⁹

³²⁸ Béatrice Caseau, *La désacralisation des espaces païens et des objets religieux païens durant l'Antiquité tardive*, in « *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident* », p. 82

³²⁹ Hernan Cortés, *La conquête du Mexique*, lettre troisième, pp. 244-245

La experiencia que vive H.Cortés en el territorio mexicano, es muy similar a la de sus predecesores que llevaron a cabo las cruzadas en aquellos tiempos pero en otros espacios.

México es la séptima plaga:

México-Tenochtitlan fue destruida y ahora tienen que reconstruir a México para que entre en el reino de Dios.

Finalmente México es la séptima plaga. En la edificación de la gran ciudad de México, donde los primeros años andaba más gente que en la edificación del Templo de Jerusalén en los tiempos de Salomón. Era tanta la gente que en las obras venían con materiales y a traer tributos y mantenimiento a los españoles, que apenas podía un hombre caminar por algunas calles y calzadas, aun siendo bien anchas. En las obras unos tomaban las vigas y otros caían de alto sobre otros. Caían los edificios que deshacían en una parte para hacer en otras. Los indígenas trabajan a su manera: buscan materiales, pagan a los pedreros, canteros y carpinteros y si no traen que comer, ayunan.³³⁰

Conclusiones:

El análisis describe la lista de los símbolos medievales presentes en la historia de México, mostrando que su historia de la Conquista no es ajena a la época medieval. Dos caminos resultan posibles para abarcar la historia: el primero consiste en decir que la historia del origen del cristianismo en Europa, y la “actitud” prehispánica en América tienen un aire de familia, por lo que todos somos muy parecidos. El otro consiste en interpretar de manera muy subjetiva lo que pudo haber pensado el otro. Por eso, se propone una clasificación de los elementos, y paralelamente se trata de “re-pensar” la Conquista de México, haciendo varias lecturas, para invitarles a que descubran el vínculo que se puede hacer entre los símbolos de la historia de la Europa antigua, gracias al discurso de los españoles en las crónicas de la conquista. Resulta que la analogía no es tan contundente.

³³⁰ Motolinía, *Memoriales*, p.159, cap.51

Rozat, Guy, *Indios Imaginarios e Indios Reales en los Relatos de la Conquista*, México, Universidad Veracruzana, Inah, México, 2002

Ruquoi, Adeline, *Histoire Médiévale de la Péninsule Ibérique*, Seuil, París, 1993

Vauchez, André, *La Spiritualité du Moyen Âge Occidental*, Seuil Point Histoire, París, 1994

Verdon, Jean, *Voyager au Moyen Âge*, Perrin, París, 2003

Wallerstein, Immanuel, *L'Universalisme Européen, de la colonisation au droit d'ingérence*, Demopolis, París, 2006

Arqueología de la guerra en Occidente:

El ideal heroico y cívico

Mtro. Miguel Ángel Segundo Guzmán

¿Hacia donde es necesario re-pensar la Conquista? La solución a este entuerto pasa por comprender la tradición interpretativa que se ha creado del evento. Los vencedores, la mirada sobre el pasado que ha sido hegemónica, ubica a la Conquista como el momento de origen, la violencia es la *partera* de la Nación Mexicana. En ese modelo discursivo aparecen figuras de identidad y diferencia: un nosotros identificado con los vencidos indios muertos y un los otros que ubica a una partida de rufianes españoles que milagrosamente se hicieron con la victoria. A partir de ahí, la identidad discursiva desaparece por tres siglos de Virreinato y resurge cuando nos liberamos en la Independencia, pues celebramos que nos quitamos el yugo extranjero. Un discurso ideológico aglutina las diferencias con el cambio de régimen revolucionario, el mestizaje borra los problemas: la fusión es la clave de la identidad. El nuevo milenio no ha traído cambios en el discurso, sólo aparecen las figuras retóricas de lo multi, pero más allá de sus utopías, ahora parece que el pasado ha quedado solidificado: venimos de una tradición dominada, que resucitó después de tres siglos y que ha sido redimida por la modernidad mexicana. En este esquema de símbolos, no de hechos históricos, la Conquista sólo tiene sentido como trauma: es la raíz de los problemas y el origen de los males. La pureza originaria fue abolida por las armas del Otro, y ahora en su resurrección nacionalista, los mexicas mejorados, convertidos en mexicanos, son la única versión posible de la realidad nacional.

El pasado vive con nosotros, como afirma Paul Ricoeur³³¹, se maneja en el nivel de la huella, con una doble vida de efecto-signo: como signo es parte de una cadena de sentido al interior de una trama que le es impuesta por los grupos sociales, impulsada por el ojo que interpreta y un lugar de producción, éste vive bañado por los efectos de sentido que genera, ecos de interpretaciones que susurran vida, pero que en realidad presentan un ritual vacío: con

³³¹ Véanse los tres tomos de su *Tiempo y Narración*.

su enunciación anula otras versiones, es un baño de sentido para el poder imperante, para alentar su versión del pasado. La Conquista en ese modelo de signos, sigue ejerciendo efectos: refuerza las relaciones de poder en el presente al sugerir una falsa victoria: la que se vierte desde arriba, la del sentido del ganador, que narcotiza los espacios sociales y entiende al pasado como una ceremonia de celebración, de reafirmación.

Sólo una picota puede liberarnos de la monumentalidad del cómodo edificio de la Conquista. Como dice Benjamín hay que cepillar la historia a contra pelo.³³² Es necesario dinamitar lo cimientos del sentido; los símbolos nacionales son ruinas, están muertos, dan la impresión de perfección pero están podridos. Sólo la destrucción puede mostrar el camino, hay que adelantar el crepúsculo de los ídolos.

El principal cimiento que debe dinamitarse es la idea de transparencia del lenguaje conquistador: la idea de que el soldado español narra, un poco deformado tal vez por sus intenciones, lo que realmente ocurrió. Los escritos son diarios de guerra para el archivo de la posteridad. La noción de fuente esta implícita, pues nos hace pensar que esos escritos son para nosotros y no para el horizonte del siglo XVI. En ese sentido leemos en ellos un parte de guerra, que nos remite transparentemente al evento de Conquista. En este cimiento discursivo el historiador se aferra para ser sólo un transcriptor de la verosimilitud: evalúa a partir de referentes actuales las posibilidades de sentido del pasado y genera un espacio de desviación, que excluye lo que escapa al sentido común de nuestra época, lo elimina. Al actuar de ese modo el pasado vive en el presente como ideología: permite anular la duda de quién escribe y para qué. El que los ganadores escribieran es natural, quién mejor que ellos al estar contando la verdadera historia. Viene después un ejercicio de comparación, entre las escrituras conquistadoras se evalúa cual es la más verosímil ante nuestra mirada. De ese modo se genera una historiografía de la conquista sobre la marca de la verosimilitud, de modo que cada época cambia los énfasis, pero el fondo pervive, el conquistador es la fuente para entender la el ocaso del mundo indígena.

³³² *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México, Itálica, 2008.

La picota debe destruir la confianza en la escritura de los vencedores. ¿Pero hacia donde lanzar la mirada? Hay que regresar a los hechos, al texto y su horizonte de alteridad. Cuando Cortés avanza hacia Tenochtitlán analiza a las poblaciones por las que en teoría pasa, no con la lógica de la descripción sino a partir de la evaluación de los vasallos. Cortes es un creador de inteligibilidad para el Rey, le está contando cuantos vasallos puede dominar y cuál es la cala y cata del las nuevas tierras. La diversidad étnica le importa poco, salvo las costumbres sodomitas y los sacrificios humanos, una alteridad extrema, funcionan como un prototipo de lo monstruoso en su discurso.

El predominio del agua es la gran alteridad presente en el relato de la ciudad, pero se domesticada al ser el escenario del encuentro con la *nobleza mexicana*. La aparición de Moctezuma es un gran símbolo en la narración de la destrucción del Otro. Frente a frente los dos mundos se intercambian regalos desiguales y posteriormente establecen el ritual de acercamiento, gesticulan como la rancia nobleza europea: el Tlatoani lo toma de la mano y lo conduce por su reino. En un contexto palaciego Moctezuma le explica una verdad oculta:

Muchos días ha que por nuestras escrituras tenemos de nuestros antepasados noticia que yo ni todos los que en esta tierra habitamos no somos naturales de ella sino extranjeros, y venidos a ella de partes muy extrañas; y tenemos así mismo que a estas partes trajo nuestra generación un señor cuyos vasallos todos eran, el cual se volvió a su naturaleza, y después torno a vivir dende en mucho tiempo, (...) y así se volvió; y siempre hemos tenido que los que él descenden habían de venir a sojuzgar esta tierra y a nosotros como a sus vasallos; y según la parte que voz decís que venís, que es a do sale el sol y las cosas que decís de ese gran señor o rey que acá os envió, creemos y tenemos por cierto, él sea nuestro señor natural.³³³

³³³ Hernán Cortés, *Cartas de Relación*, México, Porrúa, 1981, p. 52.

El *tlatoani* le explica al conquistador el origen de su efímero poder, el cual ha sido delegado, él lo resguarda para el verdadero señor, claro está, el Rey de España.

Moctezuma en esa lógica tiene que ceder su puesto, ya no hace falta, pues ha llegado otro lugarteniente: “vos sed cierto que os obedeceremos y tendremos por señor en lugar de ese gran señor que vos decís, y que en ello no habrá falta ni engaño alguno, y bien podéis en toda la tierra, digo en la que yo en mi señorío poseo, mandar a vuestra voluntad, porque será obedecido y hecho”.³³⁴ El transparente relato de Cortés es un ritual discursivo de *traslatio imperii*, permite fundar un nuevo dominio justificándose en los símbolos de poder de la Edad Media: la supremacía del Rey sobre un territorio que puede delegar en un contrato de vasallaje a otro, pero que al final de cuentas pertenece a su Majestad.

Este pequeño botón de sentido, en la lógica de la lectura simplista de las *Crónicas* tiene dos explicaciones: o Moctezuma es un pusilánime, malinchista que entrega la Patria (versión historicista de la explicación) o bien, entendió la profecía del regreso de Quetzalcóatl y quedó atrapado en el pensamiento salvaje indígena del eterno retorno de lo mismo (versión de la antropología colonialista). En ambos casos lo único que queda es sabor a confusión y un pasado colonizado. La escritura sobre el Nuevo Mundo en el siglo XVI es un ejercicio brutal de poder sobre la otredad americana: no sólo conquistó y masacró a las poblaciones locales, les inventó una historia que tenía sentido desde las dinámicas culturales de la civilización europea. El discurso real de Moctezuma a la llegada de Cortés, es uno de los grandes vacíos irrecuperables, que se llenó con el monólogo del conquistador. En sus relatos el indio importa sólo como página en blanco, en donde como ha afirmado Michel de Certeau, *escribirá el querer occidental*.³³⁵

El análisis de las crónicas de la conquista de América debe lanzarse hacia la reconquista de ese sistema de significados que están en los textos, pero que permanece oculto bajo los ropajes de signos que tienen una lectura en una tradición ajena a la indígena, y que al final es la que los concibió ejerciendo el poder: la tradición de Occidente.

³³⁴ *Idem.*

³³⁵ *La escritura de la historia*, México, UIA, 1992.

El análisis de las tradiciones medievales poco a poco ha ganado terreno para interpretar la Conquista, parece que dejan de ser sólo ecos caballerescos, filtraciones cristianas o retóricas antiguas para convertirse en el horizonte de su producción intelectual como hemos visto. Sin embargo, muchos de los discursos y prácticas son más antiguos, se insertan en la compleja constitución del canon occidental: símbolos, imaginarios e imágenes que se construyeron en algún siglo de la historia europea y que por transmisión y funcionamiento se re-actualizan para las diversas condiciones de enunciación. El concepto de guerra que trae Cortes en la cabeza, no es producto sólo de su siglo, existe una densa capa de discursos que se han sedimentado estratigráficamente y qué pese a su horizontalidad se comunican por distintas filtraciones de sentido. Sólo una arqueología de las tradiciones puede diseccionar sus múltiples capas y entender sus influencias. Existen dos tradiciones centrales que tienen una añeja historia, la guerra heroica y la cívica. En la historia occidental se encuentran sus claves.

La guerra en Occidente se ha simbolizado densamente. A diferencia de otras sociedades, en Occidente la guerra poco a poco se independizó de atavismos culturales que la contuvieran, creando instituciones que a lo largo de la historia la han fomentado, perfeccionado. En ese sentido un famoso historiador de la guerra afirma que “La forma de hacer guerra de los occidentales es tan letal precisamente porque es amoral y rara vez se ve constreñida por consideraciones rituales, religiosas, éticas o de tradición”.³³⁶ Así, cobijada, casi autónoma, la guerra en Occidente se ha vuelto particularmente mortal. La guerra se relaciona con la extinción del Otro, en ese sentido da

(...) la impresión de que la idea de aniquilación, de combatir mano a mano para destruir al enemigo, es un concepto particularmente occidental que muy poco tiene que ver con las luchas rituales y el énfasis en el engaño y el desgaste tan común fuera de Europa.³³⁷

³³⁶ Victor Davis Hanson. *Matanza y cultura. Batallas decisivas en el auge de la civilización occidental*, México, FCE-Turner, 2006, p.38.

³³⁷ *Ibid.*, p. 39.

Es necesario bosquejar su historia para comprender sus *ítems* de sentido. El sustrato bélico de la cultura occidental tiene su génesis en la memoria y las prácticas sociales de la civilización griega. El canto de Homero es el canto de la guerra y ha sido la cuna de los mitos guerreros de Occidente por generaciones. El modo de ser más elevado de la guerra se realizaba en la poesía. En la Grecia antigua el *aedo* a través de la *moûsa*, de la palabra cantada, dispensaba la verdad (*Aletheia*). En una sociedad oral como la griega arcaica, una sociedad de mitos, la memoria jugaba un papel central, era el soporte intangible del conocimiento, el saber compartido, la tradición del mundo en común. Representa la sabiduría de la elite, permite la socialización selectiva, establece las pautas de la realidad. Memoria y enunciación resguardan el poder.

La *moûsa* guerrera transmitía los valores del mundo aristocrático, se presentaban las hazañas y el destino de los héroes en la épica y en la posterior tragedia. Se cataban en el *symposium*, en ritos de comensalía, los espacios sociales para la convivencia. La guerra cantada desataba el placer, *euprhosyne*. La acción guerrera tenía que trascender el campo de batalla, debía de insertarse en la memoria social, penetrar el imaginario en común, convencer a los demás, ser alabada y ganar la inmortalidad o bien, ser desaprobada y perderse en el olvido.

En las sociedades tradicionales, afirma Clastres, el “guerrero es, en su ser, *ser-para-la-muerte*.”³³⁸ La justificación del modo de vida de la nobleza y su ociosidad se justifican en prepararse para la guerra, que es por naturaleza “consumidora de varones”.³³⁹ Entre los griegos el ideal desenlace de la vida del guerrero se expresa en la *Kalos thanatos*, la bella muerte, es una muerte en combate. Los héroes, los valientes son “de la estirpe de los que adelante combaten”. La guerra es la búsqueda de un trofeo, un honorífico recuerdo personal: el guerrero muerto y su extensión en la batalla, su armadura, es la meta, el premio a la acción bélica.

Sobre la noción de honor gira todo el discurso sobre la guerra. La *Ilíada* es el resultado de inmortalizar la *mênis* de Aquiles, la cólera *quemada* al ser despojado de su botín de guerra

³³⁸ Pierre Clastres, *Investigaciones en antropología política*, Barcelona, Gedisa, 1981, p. 245.

³³⁹ *Ilíada*, Canto, XI, verso 331.

por Agamenón. La honra era un reconocimiento público, parte central del ser social del hombre antiguo. En una economía simbólica del prestigio, la vida pública del sujeto es la definición del mismo.

La epopeya canta los ideales de una nobleza beligerante. Acentúa el valor individual por encima de los intereses de las masas. Lo que importa son las hazañas del caudillo, aquello que pervivirá en la memoria del grupo, que agrande el linaje de sus descendientes. El mito simboliza densamente la violencia: define la memoria de los griegos.

En las *polis* de la época clásica la guerra es un asunto público, en donde el guerrero-ciudadano discute en el *ágora* la participación en la guerra del cuerpo social, el *demos*. En el universo urbano el enemigo es el *xenos*, el extranjero, el bárbaro, aquel que no participa de la identidad y los *nomos* tradicionales. Los esfuerzos bélicos de la polis se pueden canalizar contra el próximo, en *stasis* en discordia dentro de la guerra civil, o en la *polemos*, la guerra contra otras polis o contra el extraño. En ese sentido “el ejército era la asamblea popular en armas”.³⁴⁰ Cada *polis* era un cuerpo unificado que decidía como colectivo. El hoplita representaba el ideal ciudadano con valores como la resistencia, el autocontrol y la cooperación. El coraje pasivo de la cerrada formación hoplita tiene la finalidad de avasallar en nombre de la polis.

El *ethos* cívico del mundo romano se encuentra cruzado por varios sentimientos colectivos que definen la acción del ciudadano: la *virtus*, el dominio de sí mismo, la *pietas*, el respeto a la observancia de los ritos cívicos y la *fides* que implica respeto al compromiso.³⁴¹ El ardor por la patria, la *gravitas* y la *devotio*, son tópicos que marcan las formas de vida del los romanos.

Si la *virtus* tenía su explicación en el marco heroico y buscaba la defensa de la *Patria*, la disciplina tenía su origen en el entrenamiento. El gran *Compendio de técnica militar* de Vegetio señala que el sometimiento del mundo que hizo Roma se basaba en el uso de las armas, la disciplina y la experiencia militar. A partir de esos pilares la ciudad estaba confiada. El romano

³⁴⁰ Jean-Pierre Vernant, *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Madrid, siglo XXI, 2003, p. 31.

³⁴¹ Véase Pierre Grimal, *La civilización romana. Vida, costumbres, leyes, artes*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 71-75.

creía que estaba destinado al dominio del mundo, Virgilio en la apoteosis del nacionalismo subraya el plan divino para los romanos:

tú acuerdate, romano, de regir con tu imperio a los pueblos.

Estás serán tus artes: imponer de la paz la costumbre,

perdonar a sujetos y domar a soberbios.³⁴²

El dominio del mundo y la creación del Imperio sólo son posibles al fundarse en fuertes estructuras guerreras que imprimieran en su tiempo una supremacía sobre el Otro. Sin embargo la idea de *imperium* va más allá de la violencia designa “una fuerza trascendente, a la vez creadora y ordenadora, capaz de actuar sobre lo real, de hacerlo obediente a una voluntad”.³⁴³ Roma fundaba en su historia la justificación de la supremacía. Así se naturalizaba la grandeza. Ejercer el poder sobre el Otro, tiene sentido en la medida que lo incorpora a una dinámica civilizatoria antigua, le otorga los beneficios de recibir efectos del poder supremo.

En esa sociedad el soldado era una figura central. En el ejército se regulaban los diversos momentos de su vida y del dominio de sí. Dentro de los campamentos se entrenaba carrera, saber embestir, saltar, nadar, “enseñar a golpear con la punta de la espada”, entrenar con un peso superior, etc., todos estos ejercicios bélicos tenían la función de acostumbrar al soldado a las condiciones y penurias de la guerra, en se sentido se bosqueja la verdadera razón social del soldado romano: *el-ser-para-la-guerra*.

El ejército era una figura de los confines de la ciudad romana. Desde Augusto las legiones defienden los *limes* impuestos, ganan pequeños territorios o refuerzan las zonas problemáticas. El *limes* era la frontera del mundo en común donde se ejercía el *imperium*, “se trataba de una zona defensiva que rodeaba casi por completo la cuenca mediterránea”,³⁴⁴ la cual implicaba las fronteras de la *romanitas*, fuera de ellas se encontraba el Otro, el bárbaro del norte o del

³⁴² Virgilio, *Eneida*, Canto VI, versos 851-853.

³⁴³ Pierre Grimal, *El imperio romano...*, p. 8.

³⁴⁴ Le Bohec, *El ejército romano...*, p. 209.

oriente. El ejército construía muros como el de Adriano para señalar los confines, construía fortificaciones o *castellum*, para mostrarle al Otro cual era su frontera.

La función del ejército es el exterminio del Otro por cualquier medio. La mejor táctica es *matar sin dejarse matar*. Manuales como el de Vegecio eran leídos como las claves para la victoria, el conocimiento bélico era central para los oficiales, ya que “la educación militar de los generales se basaba fundamentalmente en la lectura”.³⁴⁵ Encontrar las claves de la victoria en el saber retórico de la época, es decir los manuales de guerra, muestra el peso de la tradición, de las *autoritates*, en la interpretación de los hechos del mundo, así como también, la lógica de la guerra: sólo es importante ganar, establecer *imperium* sobre el Otro. Los manuales enseñan como formar las filas de la legión en diversos contextos: hay que ordenar la legión con las cohortes de infantería pesada en el centro, la caballería en las alas y la infantería ligera atrás. 6 mil hombres ordenados en un *ballet* conocido, al ser constantemente practicado, con la exclusiva finalidad de masacrar. Se ataca dependiendo de la ocasión y del terreno, la guerra debe medir los tiempos y el espacio de las acciones. Se debe buscar luchar desde una altura que les de una ventaja. Se toma en cuenta si se está en minoría numérica o mayoría, existen técnicas para salvar cualquier escollo que presente el enemigo. Se ataca en cuadro sólo en terrenos planos y con mayoría numérica: el resultado, la legión se baña en la sangre del enemigo. Los movimientos oblicuos de la legión permiten atacar cuando se es minoría, mermar un flanco para hacer correr al otro y aniquilarlo. Se ataca con las alas caballerescas o con la infantería; incluso se puede atacar huyendo, destrozando la formación del enemigo. Siempre hay que darle una vía de escape al enemigo, de ese modo se le puede masacrar al retirase.³⁴⁶

Un elemento central en la historia de la guerra antigua es el concepto de *poliorcética*, el arte de la conquista y defensa de las plazas fuertes.³⁴⁷ Estaba prescrito cómo se tenía que conquistar un lugar, desde el comienzo hasta la toma y masacre del enemigo. La más antigua narración de la cultura occidental es el asedio de Ilion, bajo las enormes murallas nueve años pasaron para que una estratagema diera la victoria a los argivos. Los romanos aprenden el

³⁴⁵ Lendon, Soldados y fantasmas..., p. 303.

³⁴⁶ Sigo los consejos de ataque de Vegecio en su *Compendio de técnica militar*, Madrid, Cátedra, 2006.

³⁴⁷ Yvon Garlan, *La guerra en la Antigüedad...*, 105.

asedio de los macedonios y lo perfeccionaron al destruir los legionarios ciudad que se encontraba a su paso. El elemento clave era la ubicación de la ciudad y la constitución de la muralla era central. Según Vegetio existen dos formas de plantear un asedio: “una cuando el enemigo tras haber dispuesto guarniciones en las posiciones apropiadas deja sin agua a los sitiados o espera su capitulación por el hambre, impidiendo la entrada de provisiones. Mediante este sistema el asediador desgasta al enemigo sin esfuerzo y sin riesgo”.³⁴⁸ Cortarles los suministros a una ciudad, sitiadas tras su amurallada ubicación, la victoria era sólo una cuestión de espera. Vegetio enseña al general interesado como atacar, pero también como defenderse. El bárbaro en ese horizonte queda mudo y sin las armas de la tradición para responder al ataque. Sólo le queda figurar en el modelo de heroicidad del vencido. Los manuales permiten encaminar la victoria, presentan experiencias para sustentar la campaña de asedio. La otra técnica que implicaba un desgaste de recursos era el ataque frontal, con torres, lanzaderas y maquinas especializadas. Este modelo no necesariamente era el más conveniente, pues implicaba diversos niveles de resistencia armada y como en Troya, larga y sangrienta espera para la derrota. Con los dos modelos de asedio se llegaba al mismo resultado, destrucción de la ciudad y el saqueo del vencido, un cuadro de masacre.

En el desarrollo de las batallas Roma demuestra la superioridad de la técnica y la disciplina. La supremacía se inscribe en la herencia y la constante instrucción para la victoria. Los romanos alegan para justificar la supremacía frente al Otro, la disciplina. Pero también la escritura sobre las batallas genera una tradición retórica sobre la alteridad:

Para Julio Cesar en sus *Guerras Gálicas*³⁴⁹ el otro es una masa, más o menos amorfa que funciona a partir de un caudillo militar. En su escrito se aprecia el gran despliegue del ejército en campaña. El reconocimiento del terreno es central, la ubicación de los ríos, los prados y las posibles fronteras guían la mirada sobre la Naturaleza. El ejército se muestra como una irrupción de la civilidad en el mundo salvaje: es constructor de obra pública ante la cual el otro queda perplejo. Erige campamentos que replican los niveles organizativos de Roma, construye su *limes* frente al Otro. En esas geografías de alteridad conquistar es pacificar, irrumpir en el

³⁴⁸ Vegetio, *Compendio de técnica militar*, p. 327.

³⁴⁹ Julio Cesar, *Guerra Gálica*, México, UNAM, 1994.

otro con el *imperium*. La construcción de caminos es central, pues así se tiene acceso a las “fieras y bárbaras naciones”. Las narraciones permiten bosquejar la calidad del Otro: los pueblos se miden por el nivel de participación en la guerra: los germanos son más belicosos y fieros de los bárbaros. La escritura sobre el *hosti*, el enemigo, sólo tiene sentido para compararse consigo mismo, al evaluar sus posibilidades de pacificación o exclusión fuera del *limes*. Analiza a la sociedad de acuerdo al mundo conocido. Cesar advierte que los galos están estructurados en facciones, donde siempre hay principales y la plebe. Al final no importa pues siempre se termina con el despedazamiento del Otro, masacres que fundan un nuevo estado, el de la *romanitas*.

El pueblo romano preasumía ser el más piadoso. Cada campaña iba antecedida por ritos que buscaban el beneficio divino. Al igual que en el mundo griego los dioses participan del mundo de la guerra, actuando en la interpretación épica de las batallas, o manifestaban su presencia o voluntad a partir de su irrupción en la vida cotidiana, en momentos decisivos. La irrupción de lo divino se da por los prodigios: *omina*, voces, advertencias o señales acústicas para el oído humano y el *auspicia* o acontecimientos para la vista: relámpagos, rayos, señales o signos que se hacen presentes. En ese sentido, el prodigio expresa el porvenir próximo o lejano. Los signos tenían que interpretarse bajo una economía simbólica que los hiciera inteligibles para su apropiación, para su adaptación dentro de un sistema de correspondencias y un horizonte que estableciera cuál es el camino a recorrer por parte de quiénes son cuestionados. El prodigio es algo que increpa y existen especialistas para encontrar el verdadero sentido del signo. Con su adecuada interpretación, los sentimientos colectivos son exaltados o se apagan al ver que no se tiene el favor de los dioses. La interpretación es central, pero ocurre *a posteriori*, la escritura de los prodigios es parte de la *escritura y del sentido del vencedor*. Los prodigios son centrales en la guerra y cuando se transforman en texto, la memoria de una batalla se re-figura bajo el horizonte de sentido que organiza una trama capaz de entrar en las categorías culturales de los ganadores. Los prodigios están arraigados en la historia de Roma y de Occidente.

En la lógica del relato los prodigios tienen una función central, lo que se cuenta es la historia de cómo ocurre la victoria, y en esa economía simbólica se eligen los acontecimientos que *prefiguran* o anuncian la derrota del Otro por parte de un narrador omnisciente, el cual relata el destino de los acontecimientos. Al contar con los favores de los dioses es natural la victoria del ganador. El Otro se anula como alteridad y se incorpora a contar y ser un elemento más de la grandeza de la Victoria.

La guerra en Occidente se formó a partir de su herencia antigua: los ejércitos se formaban entre iguales, con intereses comunes que buscan en la guerra ascenso social y vivir de a costa de otros; ya sean nobles o ciudadanos, el ejército está estructurado con fuertes sentimientos de pertenencia y de exclusión; un recio entrenamiento convierte a los soldados en especialistas de la muerte; las confrontaciones son rápidas y cara a cara, la guerra esta pensada como un choque, se lucha en formaciones pensadas para cualquier terreno; los rituales asociados se dan al principio o al final, son propiciatorios o fundacionales, la batalla es sólo una lucha muerte; la finalidad de la guerra es el exterminio del otro identificado como enemigo, o la lucha se encamina hacia la sujeción, en donde el otro se incorpora a su lógica civilizatoria, al *imperium*. A partir de la tradición romana los auspicios y presagios juegan del lado del vencedor, son elementos pedagógicos que explican Vitoria. Existe en el pensamiento occidental una memoria ligada indisolublemente a la guerra: narraciones, epopeyas y descripciones de batallas que familiarizan al soldado y en general a la sociedad con el mundo castrense, se generan manuales para el entrenamiento que buscan establecer la supremacía. El horizonte bélico es parte de la memoria de Occidente.

El ideal heroico de la guerra en el comportamiento del conquistador, no se remite sólo a los sentimientos caballerescos: tiene su génesis en la imagen del guerrero antiguo y atraviesa la Edad Media, en una simultaneidad de imágenes a partir de las lecturas de la *Ilíada*, Virgilio, Cesar y Vegecio que son modelos para actuar, representar e interpretar los sentimientos bélicos. Pero no sólo es la reactualización en la lectura, las imágenes antiguas de la guerra penetraron la cultura a varios niveles: cómo sentido común, cómo refranes y citas. Prefiguran la acción en diversos niveles de emulación, pero todo ocurre *ex post facto*, en la

reinterpretación de los hechos, se buscan imágenes, para respaldar y hacer inteligibles los hechos. En la primera carta de relación, los conquistadores le hacen ver al rey que Cortés,

(...) hizo un hecho troyano, y fue que tuvo manera, después que desembarcó toda la gente, de dar al través con todas las armas y fustes de la armada, y haciendo y haciendo justicia de dos o tres que le amotinaban la gente, anegó y desbarató todas las naos (...) con presupuesto que, viendo los españoles que no tenían en que volver ni en que poder salir de aquella tierra, se animasen en la conquista o a morir en la demanda.³⁵⁰

Con esta imagen épica Cortés se inserta en la historia de los grandes conquistadores antiguos. Ellos mismos se reconocen en la tradición. El emperador Juliano quemó sus barcos ante la guerra con los persas, Alejandro Magno también lo hizo al internarse en Asia Menor, en la Eneida también hay una quema famosa de barcos: todas estas imágenes de la tradición, imitan al pasado y en esa mimesis muestran la magnitud y grandeza de la proeza, intentan con su evocación gravar sus acciones en la memoria de Occidente, Cortés se inscribe de ese modo en la gloria antigua, al vencer a los mexicas en un tradicional ejercicio bélico de asedio a una ciudad sitiada por el agua.

La conquista de México sólo tiene sentido si se ubica al interior de la sangrienta expansión europea: con su derrota se convirtió en uno más de los múltiples escenarios de ficción que canta la grandeza de Occidente. Atrapados por el *logos* la única forma de repensar al Conquistador es con una *picota* en la mano. *Hay que destruir y cavar.*

³⁵⁰ *Cartas de relación...*, p. 4.

Cortés y el poder americano

Guy Rozat Dupeyron

INAH-Veracruz.

Introducción ³⁵¹

Liberado del compromiso de agradecer a los organizadores, ya que este seminario lo organicé yo, iremos de lleno a la ponencia, aunque aprovecho para agradecer a la UV, y a su directora, la Dra. Julieta Arcos Chigo; así como al INAH-Xalapa, que nos apoyaron e hicieron posible ese evento.

En esta ponencia nos gustaría regresar sobre un episodio fundamental del relato de la Conquista de México, es decir, el relato de la transmisión de la soberanía que encontramos en la Segunda Carta de Relación de Hernán Cortés. Todos ustedes conocen el episodio como nos lo presenta la Vulgata nacional compartida: el débil Moctezuma, convencido de que Cortés era una reaparición del dios Quetzalcóatl, o por lo menos su representante autorizado, entrega entusiasta, a pesar de la opinión contraria de algunos otros príncipes, el Imperium al Conquistador. ¡Tan-tan! Y ya está la Conquista. Lo que vendrá después son meros daños colaterales, y serán los indios levantados, doblemente perjuros a la obediencia debida a su antiguo emperador y a la fe jurada al conquistador, quienes deberán cargar con la culpa de la destrucción del antiguo esplendor mexica.

Al releer esta segunda carta con la debida atención, para este pequeño ensayo, uno se da cuenta que finalmente estos documentos no han sido analizados con el cuidado que se merecen. Aunque podemos hacer la hipótesis que puede existir medio clandestino, como nosotros aquí, algún loco o un grupo de investigadores que haya intentado pensar o siguen reflexionando sobre la naturaleza profunda de de esas cartas.

³⁵¹ Hernán Cortés. Cartas de Relación. Edición de Mario Hernández Sánchez-Barba. Ed. Dustin Historia. Madrid 2000.

La mayoría de los eruditos han considerado ese relato de Cortés como el sencillo relato de un testigo que cuenta lo que ocurrió, y más que, éste sólo podía apegarse a la verdad, porque ese mensaje estaba destinado nada más que al Emperador. Así, si como ustedes saben, Fray Bernardino es el primer antropólogo, Cortés es el primer “corresponsal de guerra” americano.

Pero como no se tuvieron durante décadas otros textos de “testigos”, igual de importantes, sobre los mismos eventos, su relato se transformó en una fuente autorizada, dando paso a un relato de verdad, una especie de Vulgata sobre la cual todos los relatos siguientes deberán apoyarse, aunque sea para completarlo o criticarlo.

Todos ustedes conocen la “crítica” de Bernal sobre el protagonismo discursivo de Cortés en sus Cartas de Relación, y parece que fue suficiente durante siglos, hacer una pequeña mezcolanza, matizar lo dicho por Cortés con el relato de Bernal o el de otro conquistador de esa generación, para obtener la verdad verdadera sobre la Conquista.

Pero se pasó por alto, o se “olvidó”, como el “¡chín se me olvidó comprar cigarros!”, el análisis de la naturaleza literaria o discursiva de dichas Cartas, se olvidó considerar que a lo mejor Cortés y Bernal, y muchos otros conquistadores, por no decir casi todos dejando una puerta abierta para algún despistado, todos están en el mismo intento de “inventar México”, de legitimar el nuevo poder hispano y sus derechos individuales y los de su estirpe para usufructuar los recursos de ese territorio que se empezaba a llamar Nueva España.

Evidentemente sabemos que no hay olvidos casuales en la historia; y si el relato de Cortés sigue sin análisis crítico de fondo desde hace cinco siglos, a pesar de algunos intentos notables, es porque corresponde a las necesidades de la constitución de un cierto discurso histórico necesario durante todo este tiempo sobre la Conquista.

Si bien varios autores han considerado que parte del relato que forjó Cortés, tuvo por fin el legitimar definitivamente su empresa de conquista -porque como en el football no se cambia por nada un equipo que gana- pocos han intentado pensar cómo ese mismo Cortés, a través de la descripción de su marcha hacia la capital del “grandísimo señor Mutezuma”, no solamente construye un relato, sino que a través de ese, también inventa el espacio recorrido, el imperio y

su imperador, así como las poblaciones indígenas con las cuáles, dice este relato, se va topando, o las reacciones de estos frente a su intrusión. Las interpretaciones más burdas de la Conquista dan por bien sabido lo que ocurrió, a través de una recepción llana del relato de Cortés, haciendo suyas todas las peripecias reportadas y especialmente los supuestos juegos políticos indígenas, y la astucia política retorcida del jefe invasor. En esa lectura aparentemente fiel y “apegada al texto” no hay el menor resquicio para una crítica, aunque cualquier lector atento encontraría inconsistencias y lagunas en ese relato. También debemos reconocer que a pesar de estos defectos visibles, es un relato súper construido y no es el documento bruto, sin finalidades retóricas que algunos quieren presentarnos, no es algo que sale al hilo de la pluma de un testigo buscando en su memoria poner un orden en sus recuerdos. Es claro que aquí la reflexión que propone el compañero Rodolfo de regresar a la antigua retórica para entender los juegos discursivos que animan y sostienen las crónicas americanas, tomaría aquí todo su sentido. Mi sentimiento es que todo ese texto es construido con arte, nada está dejado al azar de una posible interpretación incontrolable, todo tiene que concurrir para producir un cierto número de efectos sobre el lector, suponiendo que el lector real sea sólo ese Real lector siempre evocado, pero aquí como ocurrió, también son solo ilusiones retóricas, se sabe muy bien en la época, y Cortés lo sabe mejor que nadie, que esas cartas americanas son rápidamente difundidas y reproducidas, construyendo una especie de poder al servicio del que puede imponerlas en la opinión.

Y si todo es construcción, si todo no es más que retórica, es evidente que una reconsideración de estas cartas debería tomar en cuenta a estos indios como lo que son, antes que todo, unos indios imaginarios, unos indios que sólo existen en el relato, y que sólo encuentran allí esa apariencia de realidad, pero de una “realidad” cuidadosamente reconstruida por el arte del narrador. Es por eso que debemos cuidarnos en la utilización de estos textos porque esa “realidad” efímera reconstruida, solo es válida y comprensible al interior de cada texto; incluso podemos decir que toma **su** sentido sólo en la lógica específica de “ese” discurso particular.

Así, no podemos admitir sin previo serio examen la descripción de Mutezuma, la de su imperio, de todas sus acciones, como de las descripciones y acciones de sus enemigos, etc., ya que

todos los elementos son encargados de construir un efecto de realidad, un imperio verosímil, con un emperador, en un espacio dado y con personajes diversos y muchas peripecias militares...relato que tiene por finalidad, creando esa gran ficción, volver verosímil la entrega pacífica del imperio. El poder extraordinario de esa ficción, siendo el de crear también en el mismo movimiento la ilusión de la legitimidad del poder hispano, tan bien logrado en ese texto, que hoy, 5 siglos después, sigue funcionando como productor de poder simbólico, y no solo en América.

Así, para repensar de nuevo la Conquista y repensar la naturaleza de las CR, nos encontramos finalmente frente a un programa gigantesco de trabajo, y es por eso que probablemente nadie haya intentado entrarle de lleno, ya que tendría que repensar el espacio americano antes de la entrada del logos occidental que inventa América y construye un relato llamado “Conquista de México”, que es de hecho el discurso fundador de México, aunque sea en su versión Nueva España. Si bien el programa es enorme, ya tenemos posibilidades por lo menos colectivamente, de acercarnos a ese problema de repensar la Conquista. En un primer momento, y paralelamente a nuestra reflexión sobre los “textos del encuentro”, deberíamos recuperar las informaciones que nos proporciona la arqueología de esas regiones, la geografía histórica, y todas las disciplinas contemporáneas que podrían darnos elementos “duros”, la palinología, la climatología, la edafología, etc.... fuera de toda consideración sacada de las famosas Cartas; y esto tampoco es tan sencillo, ya que muchos arqueólogos, durante décadas, intentaron hacer entrar las interpretaciones de sus hallazgos en el relato general ya constituido con base en Cortés. Y es sólo si encontráramos coincidencias entre su relato y la “evidencia arqueológica”, que podríamos juzgar el tipo de credibilidad que se le puede otorgar a estas Cartas, en tanto que informaciones puntuales.

Acercamientos retóricos

Pero en lo que nos toca a nosotros los historiadores creo que es considerando las leyes retóricas de composición de los relatos de esa época, que podríamos acercarnos un poco a la naturaleza profunda de ese relato, que definitivamente no ha sido concebido para ser fuente de historia para el siglo XXI. Sabemos que la composición literaria en esa época buscaba

siempre imitar modelos, autoridades, a través de la utilización de lugares comunes. Por ejemplo, creemos que sería interesante de manera general, comparar sistemáticamente los relatos elaborados para dar cuenta de la Conquista, con los relatos de conquistas que la tradición occidental ya tiene atesorados en su memoria histórica colectiva, como las Conquistas de Alejandro, de Julio César, etc. No se trata aquí, como lo hicieron ya algunos investigadores, de apuntar similitudes entre La Guerra de las Galias de César, y el texto de Cortés, sino ver cómo los relatos de Cesar pueden ayudarnos a entender la naturaleza del relato del extremeño, sobretodo si recordamos que los especialistas de la Roma Republicana, insisten en las “mentiras” de César, éste a su vez inventando las Galias y los galios, justifica sus destrozos en todas aquellas regiones –algunas de estas supuestamente en rebeldía, eran antiguas aliadas de Roma- y cuyo botín acumulado permite una toma de poder posterior, apoyado sobre la fidelidad de sus soldados enriquecidos en la aventura.

Pero ya el tiempo pasa y tenemos que regresar al meollo de nuestra proposición de ponencia.

La 2CR empieza con una introducción en la cuál Cortés va describiendo los “grandes éxitos ya obtenidos hasta ese momento”, aun cuando estas tierras que dice haber descubierto y conquistado, estén prácticamente fuera de su control real³⁵². La referencia a Tenochtitlán y al poderoso Imperio de Moctezuma, va acompañada por la mención de todo lo que el capitán y los soldados han sufrido en esa primera toma de control para el servicio de Dios y del Rey.

Esa segunda relación, del 30 de octubre de 1520, se presenta, el mismo Cortés lo afirma, como la continuación de una primera relación, conocida como la Carta del Cabildo, o 1CR³⁵³. Se disculpa por no haber enviado más Relaciones porque ha estado muy ocupado en la Conquista y pacificación de esta tierra, y sólo “Dios sabe la pena que he tenido”, frase muy matizada para

³⁵² “En la cual hace relación de las tierras y provincias sin cuento que ha descubierto nuevamente en el Yucatán del año del 19 a esta parte y ha sometido a la Corona Real de su Majestad. En especial hace relación de una grandísima provincia muy rica llamada Culhua, en la cual hay muy grandes ciudades, y de maravillosos edificios, y de grandes tratos y riquezas, entre las cuales hay una más maravillosa y rica que todas, llamada Tenústitlan, que está, por maravillosos arte, edificada sobre una gran alguna; de la cuál ciudad y provincia, es rey un grandísima señor llamado Mutezuma;” CR Porrúa 1994 p.31

³⁵³ Que se despachó en una nao “a dieciséis días de julio de 1519, y que llevaron Alonso Hernández Portocarrero y Francisco de Montero, procuradores de la Rica Villa de la Vera Cruz que yo en nombre de Vuestra Alteza fundé”

esconder el descalabre de la Noche Triste del 30 de junio, y la expulsión manu militari de la ciudad de Tenochtitlán³⁵⁴.

Es en ese preámbulo que se encuentra una pequeña frase que llamó mucho la atención y los comentarios de los especialistas hispanos, cuando afirma al Rey Carlos, que: “Se puede intitular de nuevo emperador della, y con título y no menos mérito que el de Alemania, que por la gracia de Dios, Vuestra Sacra Majestad posee”.

Esa frase, que se puede considerar como una simple zalamería cortesana, fue objeto para que los eruditos hispanos sacaran sesudas investigaciones sobre su posible significado en la tradición jurídico-política hispana.³⁵⁵

Para mí, es probable que esta frase deba ser considerada como parte de estas clásicas epístolas al lector que preceden todos los textos de la época, y sólo podría ser un pedido de atención más. Considerando que, si tenemos que pensar la tradición hispana, para pensar la escritura de esa Carta, deberíamos entonces revisar las primeras discusiones sobre los títulos de la Conquista desarrollados en los años anteriores a la Conquista de México en España y en las Antillas, aunque no tenemos nada que nos pueda informar sobre las discusiones que pudieron existir entre los colonos isleños de los cuáles eran parte los soldados de Cortés, y que serían de mucha utilidad para captar el pensamiento de los redactores de las dos primeras Cartas de Relación.

Otro lugar común expresado por Cortés, es el de la humildad, cuando leemos “a Vuestra Sacra Majestad suplico me mande perdonar”, porque no tiene las habilidades ni el tiempo necesario para decirle todo, pero:

“más con todo me esforzaré a decir a vuestra alteza lo menos mal que yo pudiere, la verdad y lo que al presente es necesario que vuestra majestad sepa. Y asimismo suplico

³⁵⁴ Es interesante ver cómo en el relato y probablemente en el espíritu de Cortés, aunque haya sido expulsado por la fuerza, la mitad de su ejército diezmado, los aliados destruidos, sigue considerando que tiene aun el legítimo poder sobre el espacio del cuál acaba de ser expulsado.

³⁵⁵ Ramón Menéndez Pidal, *Idea imperial de Carlos V*, Buenos Aires, 1941; Víctor Frankl, *Imperio Particular e imperio universal en las Cartas de Relación de Hernán Cortés*, Cuadernos Hispanoamericanos, No. 165, Madrid 1963.

a vuestra Alteza me mande perdonar si todo lo necesario no contare, el cuando y cómo, muy cierto, y si no acertare algunos nombres, así de ciudades y villas, como de señoríos de ellas, que a vuestra majestad han ofrecido sus servicios y dádose por sus súbditos y vasallos”³⁵⁶.

También aquí vemos otro ejemplo de zalamería cortesana, son tantos los pueblos que “han ofrecido sus servicios” y se han reconocido vasallos, que se le debe perdonar de olvidar algunos, aunque recuerda que en “la otra relación... dije a Vuestra Majestad las ciudades y villas que hasta entonces a su real servicio se habían ofrecido, y yo a él tenía sujetas y conquistadas”. Recuerda también a su Real lector que desde hacía mucho tiempo había oído hablar de Mutezuma, y que “confiando en la grandeza de Dios, y con esfuerzo del real nombre de Vuestra Alteza, pensara irle a ver a doquiera que estuviese”, añadiendo la finalidad real de la empresa, “porque certifiqué a Vuestra Alteza que lo habría, preso o muerto, o súbdito, a la corona real de Vuestra Majestad”.

Por otra parte, en esta introducción, Cortés no olvida utilizar el viejo argumento del o de los documentos perdidos, que es un lugar común en esa época, cuando se trata de construir una legitimidad³⁵⁷.

Terminando esa primera introducción, Cortés finge empezar el relato de su marcha triunfal hacia Tenochtitlán, pero se interrumpe para narrar los dos obstáculos que podían impedir el buen éxito de su empresa, y que resolvió felizmente, es decir, la eliminación de los “partidarios de Velásquez”, y el consecuente desmantelamiento de su flota para evitar que se fugue parte

³⁵⁶ También aquí Cortés se olvida de mencionar el levantamiento general contra él de este supuesto imperio entregado. Pero en ese pasaje un historiógrafo advertido apuntaría “un deseo de decir verdad, pero una verdad limitada a lo que necesita saber el rey y una verdad en la cual puede existir hierros y lagunas.

³⁵⁷ Aunque es cierto que en la Noche Triste, si papeles hubo sobre la “legitimidad” de estas entregas voluntarias al poder español, fueron destruidos. Pero también es evidente que eran ellos mismos “ficciones”, es decir, redactados al interior del mito de la superioridad del poder español sobre cualquier otro tipo de legitimidad política; y podemos considerar que fueron unilaterales “todas las escrituras y autos que con los naturales de estas tierras yo he hecho, y otras muchas cosas”. Y podemos que pensar que en esos papeles que a lo mejor redactaron los escribanos de Cortés, en la clara lógica fetichista de la escritura en occidente en esa época, ningún americano jamás se reconoció como obligado. Pero para occidente debemos recordar que no hay posible vuelta atrás en esos contratos simbólicos que impone aunque sea sobre el modo imaginario, así lo aprenderá a sus expensas el “aliado” Xicotécatl o los americanos que un día se dejaron convencer de vivir o por cualquier razón se acercaron a una misión. Su voluntad de regresar al monte “a vivir sus usanzas”, les hacía entrar de lleno en otra categoría occidental, pasando de neófitos a renegados, un tránsito que lleva muy fácilmente a la pena capital.

de su ejercito debilitando así a toda la empresa, y la llegada repentina de un competidor, a través de la flota mandada por Pedro de Garay, gobernador de Jamaica. El episodio termina con el triunfo de Cortés, que expulsa a los intrusos de “su” tierra, aunque la autoridad imperial no haya decidido realmente al respecto. Lo que podría parecer en su relato como sólo un paréntesis, es de hecho usado por Cortés para demostrar y subrayar a su Real lector, que su dominio sobre esas tierras es efectivo, y por lo tanto legítimo, y que nadie más que él podrá reclamar justos derechos de conquista. Según Cortés, cuando De Garay se acercaba al Río Pánuco, aunque estos se encontraban aún a 5 o 6 jornadas, el cacique de Pánuco mandó emisarios a Cortés, para que “les hiciese saber si eran de mi naturaleza los que en ellos venían, porque les darían lo que hubiesen menester”. El relato no reporta la respuesta de Cortés, pero se termina mostrando que el prestigio del extremeño, y la fuerza de su poder es tal, que de todas maneras el cacique de Pánuco “les habían llevado ciertas mujeres y gallinas, y otras cosas de comer”.

Y sobre esto, reemplaza el relato de la hazaña, con el paseo en el territorio del señorío de Cempoal, “donde fue muy bien recibido y hospedado”. Lo que llama la atención, es que siempre llegará a villas muy pobladas, muchas veces incluso cercadas “de muro y barbicanas y cavas”, y siempre será bien recibido y abastecido. Nos perdemos un poco en su relato, cuando intenta diferenciar los pueblos pertenecientes al imperio de Mutezuma y otros más independientes, pero no entraremos en el detalle, aunque sí nos parece ambiguo el testimonio de estas,

“tres jornadas de despoblado y tierra inhabitable a causa de su esterilidad y falta de agua, y muy grande frialdad que en ella hay, donde Dios sabe cuánto trabajó la gente, padeció de sed y de hambre, en especial de un turbión de piedra y agua que nos tomó en el dicho despoblado, de que pensé que perecería mucha gente de frío, y así murieron ciertos indios de la isla Fernandina, que iban mal arropados”

La pregunta sería ¿qué iba a hacer Cortés a ese malpaís? Sabemos que existe al pie de los picos del Eje volcánico, regiones de pura ceniza o de lava reciente, que se oponen a la penetración de

cualquier individuo, español o indio. La cuestión es, si Cortés tenía tantos amigos, tantos aliados, ¿por qué lo dejaron ir, o lo llevaron, a través de ese paisaje inhóspito, intransitable y más aún, peligroso a causa del extremo frío que reina en esos espacios montañosos? Nos parece claro que ninguna vía de comunicación indígena atravesaba esas zonas, por lo tanto, sigue en pie la pregunta, y la duda sobre la “naturaleza de la lealtad de los supuestos aliados”...

Una extraña entrega

“Muchos días ha que por nuestras escrituras, tenemos de nuestros antepasados noticias que yo ni todos los que en esta tierra habitamos, no somos naturales de ellas, sino extranjeros y venidos a ellas de partes muy extrañas; y tenemos asimismo que a estas partes trajo nuestra generación un señor cuyos vasallos todos eran, el cual se volvió a su naturaleza y después tornó a venir dende en mucho tiempo, y tanto que ya estaban casados los que habían quedado con las mujeres naturales de la tierra y tenían mucha generación y hechos pueblos donde vivían, y queriéndolas llevar consigo, no quisieron ir ni menos recibirle por señor y así se volvió; y siempre hemos tenido que los que de él descendiesen habían de venir a sojuzgar esa tierra y a nosotros como sus vasallos; y según de la parte de vos decís que venís, que esa do sale el sol, y las cosas que decís de ese gran señor o rey que acá os envió, creemos y tenemos por cierto, el sea nuestro señor natural, en especial que nos decís que él ha muchos días que tenía noticia de nosotros; y por tanto, vos sed cierto que os obedeceremos y tendremos por señor en lugar de ese gran señor que vos decís y que en ello no habrá falta ni engaño alguno, y bien podéis en toda la tierra, digo que en lo que yo en mi señorío poseo, mandar a vuestra voluntad porque será obedecida y hecha; y todo lo que nosotros tenemos, es para lo que vos de ellos quisierdes disponer. Y pues estáis en vuestra naturaleza y en vuestra casa, holgad y descansad del trabajo del camino, higueras que habéis tenido, que muy bien se todos los que se vos han ofrecido de Puntunchán acá y bien se que los de Cempoal y Tlaxcaltecal os han dicho muchos males de mi. No creáis mas de lo que por vuestros ojos veredes, en especial de aquellos que son mis enemigos, y algunos de ellos eran mis vasallos, y hánseme revelado con vuestra venido y por se favorecer con

vos lo dicen; los cuales se que tambien os han dicho que yo tenía las casas con las paredes de oro, y que las esteras de mis estrados y otras cosas de mi servicio eran asimismo de oro, y que yo era y me hacía dios y otras muchas cosas. Las casas ya las véis que son de piedra y cal y tierra” y entonces alzó las vestiduras y me mostró el cuerpo diciendo: “A mí véisme aquí que soy de carne y hueso como vos y como cada uno, y que soy mortal y palpable”, asiéndose él con sus manos de los brazos y del cuerpo “ved como os han mentido; verdad es que tengo algunas cosas de oro, que me han quedado de mis abuelos: todo lo que yo tuviere, tenéis cada vez que vos los quisiéredes; yo me voy a otras casas donde vivo: aquí seréis proveídos de todas las cosas necesarias para vos y para vuestra gente. Y no recibáis pena alguna, pues estáis en vuestra casa y naturaleza”.

Retomará ese discurso Cortés, contándonos el emotivo discurso que Moctezuma declama ante los principales señores de su imperio:

“Hermanos y amigos míos, ya sabéis que de mucho tiempo acá vosotros y vuestros padres y abuelos habéis sido y sois súbditos y vasallos de mis antecesores y míos, y siempre de ellos y de mí habéis sido muy bien tratados y honrados, y vosotros asimismo habéis hecho lo que buenos y leales vasallos son obligados a sus naturales señores; y también creo que de vuestros antecesores tenéis memoria como nosotros no somos naturales de esta tierra, y que vinieron a ella de muy lejos tierra, y los trajo un señor que en ella los dejó, cuyos vasallos todos eran. El cuál volvió dende ha mucho tiempo y halló que nuestro abuelos estaban ya poblados y asentados en esta tierra, y casados con las mujeres de esta tierra, y tenían mucha multiplicación de hijos, por manera que no quisieron volverse con él, ni menos lo quisieron recibir por señor de la tierra; y él se volvió, y dejó dicho que tornaría o enviaría con tal poder, que los pudiese constreñir a atraer a su servicio. Y bien sabéis que siempre lo hemos esperado, y según las cosas que el capitán nos ha dicho de aquel rey señor que lo envía acá, y según la parte de donde él dice que viene, tengo por cierto y así lo debéis vosotros tener, que aqueste es el señor que esperábamos, en especial que nos dice que allá tenían noticias de nosotros, y pues,

nuestros predecesores no hicieron lo que a su señor eran obligados, hagámoslo nosotros, y demos gracias a nuestros dioses, porque en nuestros tiempos vino lo que tanto aquellos esperaban. Y mucho os ruego, pues a todos es notorio todo esto, que así como hasta aquí a mi me habéis tenido y obedecido por señor vuestro, de aquí adelante tengáis y obedezcáis a este gran rey, pues él es vuestro natural señor, y en su lugar tengáis a este su capitán; y todos los tributos y servicios que hasta aquí a mi me hacíades, los haced y dad a él, porque yo mismo tengo de contribuir y servir con todo lo que me mandare; y demás de hacer lo que debéis, y sois obligados, a mí me haréis en ellos mucho placer” lo cuál todo lo dijo llorando con las mayores lágrimas y suspiros que un hombre podía manifestar, y asimismo todos aquellos señores que le estaban oyendo, lloraban tanto, que en gran rato no le pudieron responder. Y certificó a Vuestra Sacra Majestad, que no había tal de los españoles que oyesen el razonamiento, que no hubiese mucha compasión.

Y después de algo sosegado sus lágrimas, respondieron que ellos lo tenían por su señor y habían prometido de hacer todo lo que les mandasen; y que por esto y por la razón que para ellos les daba, que eran muy contentos de lo hacer, y que desde entonces para siempre se daban ellos por vasallos de Vuestra Alteza, y desde allí todos juntos y cada uno por sí prometían y prometieron, de hacer y cumplir todo aquello que con el real nombre de Vuestra Majestad les fuese mandado, como buenos y leales vasallos lo deben hacer, y de acudir con todos los tributos y servicios que antes al dicho Mutezuma hacían y eran obligados, y con todo lo demás que les fuese mandado en nombre de vuestra alteza. Lo cuál todo pasó ante un escribano público, y lo asentó por auto en forma, y yo lo pedí así por testimonio en presencia de muchos españoles”.

Frente a esa supuesta donación del imperio, cualquier historiador crítico un poco informado no puede impedirle recordar la famosa “donación de Constantino”, esa tradición forjada por los sectores clericales y que sirvió durante siglos en Occidente a la iglesia romana para intentar justificar sus deseos de dominación sobre las cosas temporales. Para nuestro análisis, partimos

de una reflexión global sobre la escritura de la historia y sobre los criterios de historicidad que informan la práctica historiográfica en la época considerada.

De antemano tenemos que pensar que la naturaleza global de ese texto, es antes que todo, de legitimación política, más que un reporte de guerra. Cortés justificándose frente a su soberano, escoge jugar la carta imperial y convencerlo de que todo lo que hizo fue para engrandecer su reino, y que no solamente es Rey de España y Emperador de Alemania, sino que también es ahora legítimo, y sin gastar un centavo³⁵⁸, Emperador de un inmenso y rico territorio americano, de ahí las necesarias descripciones de los innumerables pueblos y reinos³⁵⁹,...

Pero Cortés sabe que en el momento en el cual escribe o hace escribir ese alegato, el partido se ha vuelto difícil y tiene que multiplicar las pruebas, muy retóricas, de su poder, como lo vimos con la anécdota del cacique de Pánuco. Así, es llevado a inventar una fábula de suficiente tamaño, que pueda resistir a todas las críticas que Carlos V pueda recibir de sus acciones por parte de sus competidores.

Cortés probablemente conoce algunos de los debates alrededor de la donación de Constantino y la consolidación del patrono regio sobre América, y él o alguien de los suyos imagina lo de la donación, que es de hecho en términos de economía simbólica, la solución más simple y eficaz. Porque aunque haya perdido el dominio efectivo sobre el terreno, momentáneamente, el hecho de la legitimidad creada por la donación sigue siendo efectivo aún, según la visión española, evidentemente. El rey Moctezuma, presentado necesariamente como el único detenedor del poder imperial, puede haber desaparecido, muerto por sus propios sujetos levantados, si la ficción logra imponerse es decir si Cortés u otro español logra imponerse de vuelta en el Anáhuac, lo que no duda el texto, el rey Carlos puede considerarse como el heredero legítimo del Tlatoani mexicana.

³⁵⁸ No se puede saber de manera cierta si Cortés estaba consciente del peso del argumento de la riqueza de la conquista y de todo lo que podía dar esa a las arcas reales, y si sabía algo sobre las dificultades de tesorería de Carlos V y más después de haber logrado ser elegido emperador con los votos que arreglaron, compraron, sus banqueros alemanes los Fugger y los Welser...a quienes el flamante imperador quedo debiendo sumas enormes.

³⁵⁹Tampoco se puede rastrear claramente en ese documento una descripción "geográfica" ordenada, como lo muestra la indigencia de los mapas que han sido propuestos sobre la ruta de Cortés ...

Creemos que es para reforzar retóricamente lo que hubiera podido ser considerado como una simple donación, que resistiría jurídicamente al levantamiento general del reino, porque un reino levantado contra un tirano se podía volver nueva fuente de poder, que Cortés es llevado a introducir la declaración de extranjería de Moctezuma y los suyos con su corolario un esbozo del personaje de Quetzalcóatl³⁶⁰.

Este argumento es también muy económico en términos simbólicos y retóricos como lo prueba el hecho que puede convencer eficazmente hasta la fecha, ya que pocos eruditos han puesto en duda esa declaración de extranjería, lo que nos dice algo sobre su grado de eficacia retórica. Pero ese argumento de la declaración de extranjería no la encuentra Cortés por una manifestación más de genio, sino que más bien permea desde hace siglos la reflexión sobre la legitimidad del poder hispano. Todos ustedes saben que “los moros invadieron a España”, verdad que el nacionalismo hispano a impuesto como inapelable, pero dejaremos aquí de lado todo lo que una declaración tan límpida puede tener de ambigua, como lo han mostrado los infinitos comentarios que esa “invasión” generó de parte de los especialistas del periodo...

Cuando se consolida el movimiento de expansión de los reinos cristianos y particularmente cuando se va cristalizando la idea de la sangre limpia, limpia de moros o judíos, y más aún, durante el periodo de los famosos Reyes Católicos, la reflexión sobre la naturaleza del poder empezó a preguntarse sobre los fundamentos de la legitimidad del poder real. Contra los moros se hubiera podido esgrimir un simple derecho de conquista, pero eso era probablemente insuficiente para legitimar el derecho español, ya que arriesgaba igualarlo peligrosamente, en una simétrica legitimación, al poder de los propios moros, y a su dominio en España, volviéndose legítimos también ellos, por derecho de conquista. Por eso lo que llamamos hoy reconquista fue considerado por los propios españoles durante siglos, no como una reconquista, sino como una simple restauración, la restauración de una legitimidad arrebatada.

³⁶⁰ Es probablemente por eso que Cortés en su presentación del tlatoani se cuida mucho de no hacerlo aparecer demasiado como un tirano, aunque tiene que construir el argumento del odio general indígena que fue según su relato la base de acuerdo para las supuestas “alianzas” indígenas que concluye en su aventura. Es evidente que la naturaleza de esas alianzas queda también por pensar porque son siempre expresadas en términos de una lógica cortesiana, una lógica que se volvió después dominante y que podemos encontrar en discursos “indígenas” posteriores

Esa “restauración” podía apoyarse sobre una cadena de legitimación de muchos siglos, muchos mas sólida que el derecho de conquista, un derecho que podía anclarse sin mucho problema en el antiguo pasado hispano durante los siglos de la antigüedad grecolatina, como después en el poder godo y la correspondiente cristianización. Así los moros tenían que ser “extranjeros” y su poder, sólo un poder efímero ilegítimo, originado en una situación ambigua que había visto la traición acabar con el poder cristiano legítimo. Y ese eclipse del poder legítimo, en una concepción teológica de la historia, había sido mandado por Dios en castigo de la indignidad pecadora de los hispanos y de las faltas de su rey. Tenían que ser unos reyes “muy católicos”, y por lo tanto muy queridos por Dios, a quienes ese mismo Dios permitiera, en signo de perdón, terminar la restauración definitiva de la legitimidad política empezada en Covadonga. La toma de Granada y la sucesiva y obligatoria expulsión de los judíos, era la prueba en esa tierra de la nueva alianza que Dios sellaba con un nuevo pueblo elegido, el español, cuya apoteosis se manifestó en la legitimidad imperial que obtendría su nieto.

Porque no debemos olvidar lo esencial en la constitución de esos relatos americanos: sólo toman sentido al interior de una historiografía salvífica, es por eso que a lo largo de su relato, Cortés no para de mencionar que si vence a ejércitos innumerables de indios, no hay ninguna exageración de militar fanfarrón, si él y su pequeño ejército español reforzado de unos pocos aliados triunfa, es siempre por la intervención divina, actuando directamente Dios Padre, Dios Hijo o la Madre de Dios³⁶¹.

Y si, como lo afirma Cortés a los soldados temerosos, al adentrarse en regiones tan extensas sin posibilidades de ayuda exterior, “teníamos a Dios de nuestra parte y que a él ninguna cosa le es imposible, y que lo viesen por las victorias que habíamos habido, donde tanta gente de los enemigos eran muertos y de los nuestros ningunos”, es esa misma muestra del favor divino como la invencibilidad resultante de ella que llevará a los tlaxcaltecas a pedir ser admitidos “al real servicio de vuestra Alteza y a mi amistad, y les perdonase los hierros pasados, porque ellos no nos conocían ni sabían quiénes éramos”. Incluso ellos que no habían sido jamás “súbditos ni

³⁶¹ Ya en la refriega con los partidarios de De Garay, por milagro e intervención de “Nuestro Señor”, el capitán de la fortaleza de la Villa Rica de la Vera Cruz, escapa por poco a la muerte, de un escopetazo que intenta hacerle “el maestre de la una nao” de Garay.

sujetos a nadie”, desde tiempos inmemoriales, y habían defendido siempre su independencia frente al poder mexica, “se ofrecieron por súbditos y vasallos de Vuestra Majestad, y para su real servicio, y ofrecieron sus personas y haciendas, y así lo hicieron y han hecho hasta hoy y creo, lo harán para siempre, por lo que adelante Vuestra Majestad verá”.

Pero esa declaración de extranjerismo tiene que ir a la par con una legitimación del poder mexica. Porque para el mito occidental qué importaría la entrega de un imperio ilegítimo, o con una legitimidad dudosa. Es por eso que se debe introducir la idea de ese “Señor” cuyos vasallos todos eran. Dicho “Señor”, que tenemos que notar, no tiene aún nombre, habiendo dejado a sus huéspedes, al regresar encontró que se habían casado con “las mujeres naturales de la tierra, y tenían mucha generación y hechos pueblos”. Cuando ese “Señor” se los quiso llevar, prefirieron quedarse con sus mujeres e hijos, a seguir a su legítimo Señor, y finalmente, rompen con su lealtad. Como estos “no quisieron recibirle por Señor”, este les informó que su falta de lealtad sería castigada, porque un día futuro, “los que de él descendiesen, habrían de venir a sojuzgar esta tierra, y a nosotros como a sus vasallos”. Podemos ver aquí, de acuerdo a su relato, que Cortés se presenta como descendiente o representante de ese Señor, y finalmente, como el Restaurador de un poder legítimo antiguo.

La posterior versión, haciendo de este Señor, el dios Quetzalcóatl, y después, transformado en Santo Tomás, completará esa legitimación. Esto explica la importancia durante siglos, de la persecución de la venida de ese apóstol, ya que, en la versión clerical, absuelve a la Iglesia de un pecado de desidia, al no haber buscado hasta el fin del mundo, esas almas por convertir. Pero también al mismo tiempo, la predicación de Santo Tomás, construye una legitimidad intachable, lo que permite al muy cristiano Cortés, y a su también muy cristiano Rey, reanudar con esa legitimación creada por la primera evangelización de América. El demonio pudo haber engañado durante siglos a los indios, y dominarlos, pero seguía latente una legitimidad emanada de la predicación de Santo Tomás que puede recoger Cortés.

Para concluir, sólo quedaría completar estas reflexiones con una última referencia al texto de Cortés, con un indicio más de que esa entrega es un invento cortesiano, cuando con ingenuidad hace decir a “sus indios” que sí estaban al tanto de ese regreso del cuál hablaba él. Pero que

ellos han perdido algo la memoria de todo esto, y reconocen que él es el único en saber bien las cosas, y por lo tanto, se remiten a su sabiduría:

“...por haber tanto tiempo que salieron de su naturaleza y que yo, como más nuevamente venido, sabría las cosas que debían tener y creer, mejor que no ellos; que se las dijese e hiciese entender, que ellos harían lo que yo les dijese que era lo mejor”.

Las perspectivas de Alva Ixtlilxóchitl sobre la conquista

Pablo García

Saint Anselm College

El renovado interés por el llamado “otro” en el marco de la colonización europea ha provocado una sana reexaminación de los textos canónicos así como la búsqueda de voces disonantes para poner en evidencia las omisiones, los errores y los engaños que existen en los discursos metropolitanos sobre la realidad de las periferias coloniales. En el caso de Hispanoamérica, las voces alternativas al discurso imperial español suelen buscarse en textos de autoría indígena, en las obras, por ejemplo, de Guaman Poma de Ayala y Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcaymagua en el Perú o en las de Hernando de Alvarado Tezozómoc y Domingo de San Antón Muñon Chimalpain en la Nueva España. Las relaciones que estos autores hacen de las culturas prehispánicas, de la conquista española y de sus consecuencias muchas veces contrarían, objetan, o desmienten las historias, crónicas y reportes de factura peninsular.

No menos relevante es el caso de los autores “mestizos” quienes supuestamente supieron combinar en sus obras las culturas que traían mezcladas en la sangre para mejor representar la “visión de los vencidos”. El célebre Inca Garcilaso de la Vega es, sin duda, el mejor conocido y más estudiado de estos personajes. Se le suele comparar con el historiador novohispano don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl (c.1578- 1650). Al igual que el Inca, Alva Ixtlilxóchitl era descendiente de la nobleza autóctona por el lado de su madre pero español por el de su padre. Como el autor de los Comentarios reales, escribió en pulido español sobre los grandes alcances de la cultura prehispánica, en particular sobre la época dorada de Texcoco, cuando la gobernaba el incomparable Nezahualcóyotl. Sin embargo, en ningún momento se llama a sí mismo mestizo “a boca llena” como lo hiciera conspicuamente Garcilaso (425). Al contrario, toda la producción historiográfica de Alva está destinada a exaltar exclusivamente su estirpe texcocana. La discrepancia entre su genealogía mixta y la identidad elemental que

sostiene en sus textos ha dado lugar a un sin número de contradicciones sobre el carácter tanto del historiador como de la obra. La voz de Alva Ixtlilxóchitl ha sido identificada como la de un indígena, la de un mestizo, la de un criollo y hasta como todas a la vez (Velazco 125). Una manera de empezar a aclarar la confusión que rodea la filiación y la historiografía de don Fernando es considerar sus estrategias narrativas, es decir, la manera en que estructura su discurso en función de fines específicos.

En el prólogo de la Sumaria relación de la historia general..., Alva Ixtlilxóchitl suplica “muy encarecidamente al discreto lector [que] supla los muchos defectos que hubiere en [su] modo de narrar, que lo que es la historia puede estar seguro que es muy fidedigna y verdadera” (1:528). La humildad retórica del autor, propia del género y de la época, sirve también para corroborar la exactitud del relato afirmando que los hechos narrados tienen una existencia real, independiente de su narración. No obstante, al destacar una manera particular de narrar, esta petición revela su propia conciencia de escritor lo cual debe constituir para nosotros una advertencia sobre el carácter intencional y estratégico de sus maniobras retóricas. Dejando a un lado la precisión de Alva Ixtlilxóchitl en cuanto a la historia, el análisis de su “modo de narrar” revela un discurso cuidadosamente construido para alinear la visión del “discreto lector” con la perspectiva del narrador con el fin de aumentar su credibilidad y, consecuentemente, su crédito ante las autoridades a las que dirige sus escritos. Este afán y los expedientes narrativos en que se apoya aparecen claramente al contrastar las perspectivas de Alva Ixtlilxóchitl sobre la conquista de México.

Alva Ixtlilxóchitl narra los eventos de la conquista de México en los últimos capítulos de la inconclusa Historia de la nación Chichimeca [HNC] y en la “Decimatercia relación: de la venida de los españoles y principio de la ley evangélica”, el texto climático del Compendio histórico del reino de Texcoco. En ambos casos el relato corresponde en general a la secuencia histórica que conocemos del asunto. En la HNC se encuentra una versión convencional de los “heroicos hechos” del “invencible” Hernán Cortés (2:193) hasta que el relato se interrumpe, a media frase, en los primeros días del sitio de Tenochtitlan. En cambio, la “Decimatercia” describe sabrosamente toda la conquista hasta la malhadada expedición de Cortés a las Hibueras

(Honduras). Alva ofrece aquí una revisión importante de la campaña al enfatizar los extraordinarios méritos de su tatarabuelo, el príncipe Ixtlilxóchitl de Texcoco, que se muestra como un leal caballero cristiano y el verdadero dominador de Anáhuac. La incompatibilidad en la orientación temática de estas dos versiones de la misma historia se puede entender examinando sus efectos de perspectiva. En términos de técnica narrativa, las relaciones que la “visión” entabla entre los varios observadores y los eventos observados le confieren funciones y alcances muy distintos a cada una de las narraciones.

En la obra más ambiciosa de Alva Ixtlilxóchitl, el relato novelesco de la historia de la nación chichimeca se suspende súbitamente en el capítulo 77 donde aparece un esbozo biográfico de Hernán Cortés, seguido de un resumen de los eventos que precedieron su llegada al continente. Los capítulos subsecuentes de la HNC siguen el avance de la expedición española tierra adentro hasta que, en plena batalla por la capital mexicana, el texto queda trunco. Aunque está inconclusa, lo que nos queda no da pie para imaginar un desenlace original o inesperado. La versión de la conquista incluida en la HNC corresponde, salvo por algunos detalles, a la historiografía imperial española sobre del tema. Entre las fuentes para esta sección se nombran los textos de Francisco López de Gómara y Antonio de Herrera (Alva 2:193), los conquistadores aparecen descritos repetidas veces como “nuestros españoles” (Alva 2:235, 250, 253), y el protagonista es don Fernando Cortés, quien con “pocos compañeros conquistó este nuevo mundo, y convirtió a los naturales de él a nuestra santa fe católica y ley evangélica ... como por el discurso de esta historia se verá” (Alva 2:194). El relato enfoca al enérgico capitán español quien aparece además como el focalizador principal de la acción. En otras palabras, vemos que en toda ocasión él es quien siente, percibe y decide: enterado de las luchas de poder que plagaban la tierra, “se holgó infinito Cortés... vio luego abierto el camino ... determinó poblar en aquella tierra y conquistarla de propósito” (Alva 2:201). Más adelante “vido y trató lo que convenía para sitiar la ciudad de México” (Alva 2:247). La claridad de percepción del capitán español, que “siempre hacía las cosas con mucho acuerdo, y de tal modo que en ellas no se hallase perdidoso, sino antes con aumento y prósperos sucesos” (Alva 2:228) garantiza su éxito. De esta manera, la certera “mirada” del conquistador estructura el curso de la narración y, aparentemente, de los eventos de la historia misma.

Aunque el contenido y la estructura del relato delatan una vena hispanófila, vale la pena notar que Alva Ixtlilxóchitl nunca pierde de vista el papel histórico de sus ancestros, los próceres de Texcoco. En esta historia, el príncipe Ixtlilxóchitl es un conspicuo personaje secundario cuyo papel es favorecer a Cortés aportándole su prestigio pero sobre todo los aparejos necesarios para la guerra. Los pareceres y las acciones del texcocano resultan mucho menos notables que el personal y los arreos que pone a disposición del conquistador para el sitio de la capital mexicana. Tal colaboración, comenta el narrador, “no fue lo menos que hizo en servicio de su majestad, proveyendo de todo lo necesario tan poderoso ejército, y todo a su costa y mención” (Alva 2:259). No obstante, Ixtlilxóchitl está visiblemente subordinado al capitán español. La dinámica de la relación queda ilustrada cuando “por traza y orden de Cortés, mandó hacer Ixtlilxóchitl una zanja profunda” (Alva 2:243) para lanzar los bergantines que serían la pieza clave de la victoria española. La sumisión del príncipe también es notable porque inmediatamente antes de la presentación de Cortés, la HNC enfatizaba el legítimo empeño de Ixtlilxóchitl en ocupar, costara lo que costara, el trono de Texcoco tras la muerte de su padre, Nezahualpilli. Por eso parece ser un Ixtlilxóchitl diferente, apocado, el que acepta sin queja la decisión arbitraria de Cortés de imponer a su hermano Tecocoltzin como gobernante. Lejos de manifestar la más leve objeción, “Ixtlilxóchitl se holgó y hizo que todos lo reconociesen y respetasen, pues ... a él no le estaba en cuento, conforme a su reputación y honra, gobernarla ... porque le tendrían por tirano; mas con todo el reino siempre a él le reconoció por cabeza principal” (Alva 2:242). La ambivalencia de la actitud del príncipe apunta hacia el otro Ixtlilxóchitl, el que aparece en la sección anterior de la HNC. La explicación de esa incongruencia, notable también por la aclaración que procura atenuarla, debe partir del examen de la “Decimatercia relación”. En esta otra versión de la conquista, el protagonista y principal focalizador del relato es inequívocamente el príncipe Ixtlilxóchitl de Texcoco.

Aparte del famosísimo Nezahualcóyotl, el personaje más llamativo de la obra de Alva es su antepasado homónimo, Ixtlilxóchitl.³⁶² Sin embargo, y con razón, no se hace referencia al

³⁶² James Lockhart señala que en la tradición apelativa nahua no solía haber indicaciones de “familia”. Sin embargo, en ciertas dinastías reales los mismos nombres eran usados por intervalos, y como resultado una serie de nombres llegaba a estar asociada con una estirpe específica (Lockhart, Nahuas 118). Esto parece verificarse en

complaciente subalterno de Cortés que aparece en la última parte de la HNC, sino al noble y sin par guerrero retratado en la “Decimatercia relación”. Aquí, el infatigable Ixtlilxóchitl siempre está en el centro de la acción, haciendo gala de virtudes que tienen como contrapunto las fallas de Hernán Cortés —codicia, irascibilidad e iniquidad sobre todo. Sin duda, la anécdota que más vívidamente manifiesta los valores y las actitudes contrastantes de estos dos personajes ocurre durante un combate en el templo mayor de Tenochtitlan. Después de subir peleando hasta la capilla en la parte más alta del templo, el español y el texcocano se lanzan aun tiempo sobre la figura de Huitzilopochtli. Cortés coge “la máscara de oro que tenía puesta este ídolo con ciertas piedras preciosas que estaban engastadas en ella,” mientras que Ixtlilxóchitl le corta “la cabeza al que pocos años antes adoraba por su dios” (Alva 1:466).³⁶³ Este lance también evidencia el enardecido fervor religioso del príncipe de Texcoco que, aunado a su astucia, su extraordinario valor en el combate y su lealtad infalible, completa su caracterización como un perfecto caballero cristiano a la manera del Cid Campeador.³⁶⁴

En cuanto a la focalización dentro del relato, a diferencia de lo que sucede en la HNC, en la “Decimatercia” es Ixtlilxóchitl quien percibe primeramente las circunstancias y quien decide finalmente su desenlace. Cortés nunca está lejos de la acción pero solamente porque está casi siempre cerca del príncipe quien tiene el papel perceptivo.³⁶⁵ Ixtlilxóchitl es quien ve, escucha,

el nombre Ixtlilxochitl, que primero fuera del padre y luego del nieto de Nezahualcóyotl y eventualmente reclamado por Alva precisamente para exhibir su pertenencia al linaje de los señores de Texcoco.

³⁶³ Esta anécdota también aparece en el Códice Ramírez según el cual, después de decapitar al ídolo, Ixtlilxóchitl les grita a los *mexicah*: “veis aquí a vuestro falso dios y lo poco que vale; daos por confundidos y vencidos, y recibid el bautismo y la ley de Dios que es la verdadera” (s. pag. [207]). En esta versión, también participa en la aventura, don Andrés Achcatzin, tío de Ixtlilxóchitl. Comprensiblemente, no aparece en el relato de la “Decimatercia” que siempre enfatiza las acciones de los dos capitanes, Cortés e Ixtlilxóchitl.

³⁶⁴ Las proezas y la actitud de Ixtlilxóchitl recuerdan las del modelo de la caballería hispana. En una ocasión, Ixtlilxóchitl perseguía a un adversario y “aunque iba herido del brazo le dio una cuchillada, con la espada ... por la cintura que le dividió en dos partes el cuerpo” (Alva 1:472). El Campeador ni siquiera estaba herido cuando, después de perseguir y alcanzar a un alguacil, “diol’ tal espadada con el so diestro brazo,/ cortól’ por la çintura, el medio echó en campo” (Cantar 166). Atado por su juramento de lealtad al inepto Cortés, se podría decir de Ixtlilxóchitl como del Cid: “¡Dios qué buen vassallo, si oviesse buen señore!” (Cantar 98). Alva Ixtlilxóchitl no habría conocido el Cantar directamente pero, como señala Del Hoyo, el historiógrafo estaba familiarizado con la tradición del romancero español (359). Alva también compuso un romance sobre la muerte del rey don Sancho en el cerco de Zamora (Alva 2:272-73).

³⁶⁵ Lo único que consigue Cortés cuando se aleja de Ixtlilxóchitl es poner su vida en peligro. En una ocasión en la que el capitán español intentaba huir de la batalla, cayó al agua y habría muerto a manos enemigas si no fuera por la pronta intervención de Ixtlilxóchitl quien, después de librarlo, “lo reprendió mucho porque se había adelantado” (Alva 1:472).

averigua y entera al capitán español de todo lo que acontece.³⁶⁶ Durante el sitio de Tenochtitlan, por ejemplo, un par de prisioneros mexicas revelan al príncipe que por la noche procuraban víveres, “lo cual oído por Ixtlilxúchitl, y enterado de dónde eran los lugares adonde salían los mexicanos, avisó a Cortés” (Alva 1:475).³⁶⁷ Más adelante, los líderes de la ciudad rechazaron pactar una rendición con “muchas razones, las cuales vistas por Ixtlilxúchitl, dio aviso a Cortés... que prosiguiese su demanda” (Alva 1:476). Eventualmente, Cuauhtémoc envió embajadores con el encargo de que “le dijese a Ixtlilxúchitl que dijese a Cortés” que tenían plena autoridad para negociar, luego “Ixtlilxúchitl informó a Cortés de todo” (Alva 1:477). Finalmente, el evento culminante del asedio a la ciudad, la aprehensión el último *tlahtoani* mexica, se debe atribuir a que “tenía aviso Ixtlilxúchitl” (Alva 1:478) del lugar donde se había guarecido. De esta manera, el inteligente príncipe de Texcoco se presenta como el orquestador del sitio de la gran Tenochtitlan. Esta impresión se ve reforzada por la incesante actividad administrativa del príncipe que constantemente está enviando mensajes, dirigiendo a sus vasallos y despachando a sus soldados para asistir a los insuficientes españoles. En cualquier momento Ixtlilxúchitl puede movilizar y ponerse al mando de una cantidad impresionante de recursos humanos. Para el ataque lacustre de la ciudad el príncipe estaba al mando de “diez y seis mil canoas en donde iban cincuenta mil tezcucanos, sus vasallos (1:462). Otro día “llegáronle a Ixtlilxúchitl cincuenta mil hombres de Socorro” (Alva 1:467). Después de la victoria, “andaba ocupado en la reedificación de México, con más de cuatrocientos mil hombres” (Alva 1:483). El contraste entre las fuerzas efectivas de los dos capitanes, el español y el texcocano, no deja duda sobre quién tiene más jerarquía. Por ejemplo, en una ocasión en que se necesitaban refuerzos “envió Ixtlilxúchitl... por la mitad del ejército de los chalcas ... lo mismo hizo Cortés por cincuenta españoles” (Alva 1:465). Para ir a pacificar la región de Pánuco, “tomó Cortés trescientos españoles de a pie y ciento cincuenta de a caballo, y Ixtlilxúchitl más de cuarenta mil aculhuas” (Alva 1:485). Según esta relación, no cabe duda de

³⁶⁶ La traducción que realiza Marina se menciona una sola vez y tarde en la relación (Alva 1:511). La presencia de un intermediario en la comunicación habría no sólo deslucido la competencia de Ixtlilxúchitl, sino que habría lastrado el ritmo de la narrativa.

³⁶⁷ Esta es la ortografía que aparece en la edición utilizada. En náhuatl, las vocales o y u son equivalentes e intercambiables.

que la inteligencia y el auxilio militar aportados por Ixtlilxóchitl fueron imprescindibles para la conquista militar de México.

Además de los aportes concretos, el capitán texcocano tiene, literalmente, el poder decisivo. Todas las acciones exitosas de la campaña se realizan “con acuerdo de Ixtlilxóchitl” (Alva 1:461, 465, 474). En cambio, cuando Cortés toma una iniciativa sin consultar al príncipe sólo consigue poner en evidencia su necedad y en riesgo el éxito de la empresa. Por ejemplo, en la ruinosa expedición a las Hibueras, el capitán español hizo ahorcar a Cuauhtémoc y a otros líderes nahuas que llevaba como rehenes por un error de percepción: viendo que los señores platicaban entre sí, “imaginó mal” (Alva 1:502) que se tramaba algo contra él. Al enterarse de las ejecuciones, Ixtlilxóchitl levantó a su ejército en contra de los españoles. Habría resultado una masacre si no fuera porque, después de escuchar los ruegos y las razones del angustiado Cortés, el príncipe “con harta pena se apaciguó, acordándose de muchas cosas y de la fe que tenía recibida, que haciendo él otra cosa se perdería todo y la ley evangélica no pasaría adelante, y sería causa de muchas guerras” (Alva 1:503). El razonamiento de Ixtlilxóchitl indica que las patéticas explicaciones del conquistador sobre una supuesta conspiración le parecieron menos que satisfactorias.³⁶⁸ El argumento decisivo para el príncipe es el avance de la cristiandad, el principal objetivo de todas sus acciones.³⁶⁹ Ixtlilxochitl está dispuesto a todo con tal de asegurar el éxito de la conquista espiritual de Anáhuac.³⁷⁰ Cuando los caudillos mexicanos le echan en cara la traición a su patria y a sus deudos, el príncipe responde que “más quería ser amigo de los cristianos que le traían la luz verdadera y su pretensión era muy buena para la

³⁶⁸ Gracias a un interludio proléptico, el lector sabe que el verdadero conspirador es Cortés. Ya de regreso en Texcoco, a pesar del tormento al que lo sometió Ixtlilxóchitl, el informante de Cortés negó haber mencionado una conjura contra los españoles. El narrador revela la verdadera razón del inicuo asesinato de los líderes indígenas: “mas a la verdad fingiendo Cortés estas cosas por quitarse de embarazo y que no quedase señor natural en la tierra” (Alva 1:503).

³⁶⁹ Salvador Velazco identifica a Ixtlilxóchitl como “el brazo de dios para lo conquista” (89), en otras palabras “un instrumento de la divinidad para que se introduzca el cristianismo en Anáhuac” (94). Según Maria Vitoria Calvi, reconoce el mensaje cristiano como el cimiento inquebrantable de la fidelidad de Ixtlilxochitl a la causa española (629)

³⁷⁰ La relación menciona que más tarde Ixtlilxóchitl participó personalmente en la construcción de la iglesia de S. Francisco y se convirtió en el protector de los misionarios franciscanos de los abusos de los mismos españoles: “enviaba siempre todo lo necesario, y sustentaba a los religiosos, los que ... estaban muy contentos con su buena compañía porque ellos habían padecido hartos trabajos y persecuciones de los españoles, todo por favorecer la causa de los naturales” (Alva 1:516).

salud del alma” (Alva 1:462). Su compromiso con tan alto propósito choca con la “hambrienta codicia y avaricia” de Cortés y demás cristianos “que mientras más les dan y más quieren y nunca están hartos” (Alva 1:514). No obstante, el generoso Ixtlilxóchitl también hizo lo que pudo para costear la rapacidad española con cuanto oro y piedras preciosas tenía. Puntualizando todas las aportaciones del príncipe, la relación resuelve que “fue grandísimo y excesivo el gasto que tuvo Ixtlilxóchitl en estas conquistas o conversión de esta tierra como se ha visto (que no fue pequeño servicio a Dios y a su majestad el emperador)” (Alva 1:515). Lo mismo se menciona en la HNC, pero aquí la afirmación resulta mucho más categórica. No sólo se ofrecen más detalles para corroborarla, sino que se destacan incesantemente el esfuerzo y el sacrificio del príncipe de Texcoco acentuados por las deficiencias atribuidas a los españoles. En la “Decimatercia” Ixtlilxóchitl se señala en todo y para todo como el agente más eficaz del imperio español, como el verdadero conquistador de México.³⁷¹

Si los hechos narrados no son prueba suficiente, las intervenciones del narrador no dejan lugar a dudas. Mientras que Ixtlilxóchitl es el personaje que percibe las situaciones dentro de la narración sus acciones son “atestiguadas” por un narrador que, además de relatar los eventos de la historia, suele glosar su significado, su importancia dentro del proceso histórico o su conexión con eventos subsecuentes —tales intromisiones son más escasas en la sección correspondiente de la HNC. Los comentarios extra-narrativos se hacen “en vista” de la acción por lo que el narrador aparece como espectador de su propio relato. Señala, por ejemplo, que “como se ha visto en esta historia” (Alva 1:469), la colaboración de Texcoco fue imprescindible para los españoles. Según el narrador, “se echa de ver claramente que los primeros españoles que vinieron a estas partes, sin amigos, eran de poco efecto” (Alva 1:485) y, “si se mira bien” (Alva 1:505), Cortés y sus compañeros no habrían podido sujetar la tierra sin ayuda. Esta visualización dirige la mirada del lector quien puede observar las hazañas del príncipe Ixtlilxóchitl para asegurar la conquista como si estuviera atrás o a un lado del narrador-espectador. Desde ese punto de vista se crea la ilusión de una presentación objetiva de aquello

³⁷¹ Son tales y tantas las acciones de Ixtlilxóchitl para bien de los españoles que al narrador le “espanta de Cortés que, siendo este príncipe el mayor y más leal amigo que tuvo en *esta tierra, que después de Dios con su ayuda y favor se ganó*, no diera noticia de él y de sus hazañas y heroicos hechos” (Alva 1:468, énfasis mío).

que es de por sí evidente puesto que se puede “ver”. Las apreciaciones del narrador hacen que mostrar parezca equivalente a demostrar.

Reforzando este efecto, algunos de los comentarios del narrador lo localizan en su propio tiempo produciendo una impresión de inmediatez que acerca el pasado que se narra al presente de la narración en los primeros años del siglo XVII. Por ejemplo, el narrador señala que, a pesar de sus invaluable contribuciones a la conquista, Ixtlilxóchitl no recibió ninguna recompensa y

a tiempo que era ya muerto y sus herederos muy niños, especialmente doña Ana y doña Luisa que eran sus hijas legítimas pequeñas y que no tenían a nadie de su parte, se quedó sepultado y sus descendientes pobres y arrinconados que apenas tienen casas en que vivan y esas cada día se las quitan. (Alva 1: 493)

Las referencias a situaciones contemporáneas crean una relación de causalidad entre los dos espacios temporales, recalcando la relevancia de la historia y, simultáneamente, confirmando la veracidad de la narración. El relato debe ser verdadero puesto que tiene consecuencias reales, verificables en el presente. Al mismo tiempo, las correspondencias con el presente actualizan el pasado y destacan su relevancia. La clara exposición de la incongruencia que existe entre las proezas de Ixtlilxóchitl y la miseria que supuestamente no ha cesado de aquejar a sus descendientes día con día crea, además de un sentido de urgencia, un argumento persuasivo para que se les conceda la protección que les corresponde tanto como por linaje y como por justicia.³⁷² Alva Ixtlilxóchitl realiza así una operación historiográfica en la que, de acuerdo con la teoría de Michel de Certeau, el presente, como postulado del discurso, aprovecha la escritura para transformar el lugar de producción del texto en un lugar producido por el mismo (90). La estrategia resulta perfectamente adecuada para la “Decimatercia” que, como ha señalado Edmundo O’Gorman, puede ser clasificada como un “un memorial de méritos y servicios” (Alva 1:211) producido con la intención de obtener resultados concretos. Las expectativas están

³⁷² El grado de desamparo de las hijas de Ixtlilxóchitl es relativo. Doña Luisa fue cacica de Tepepulco, mientras que Doña Ana se convirtió en cacica de San Juan Teotihuacan a la muerte de su esposo Francisco Verdugo Quetzalmamalitzin en 1563 (Munch 63). El cacicazgo era una institución que comprendía una porción de tierras productivas de una renta o utilidad suficiente para sostener a una familia y sus descendientes (Munch 11).

expresadas llanamente en el texto. El narrador declara que, a pesar de los muchos gastos y sacrificios realizados por Ixtlilxóchitl en servicio de Dios y el emperador,

no se le dio ningún premio, sino que antes lo que era suyo y de sus antepasados se les quitó ... lo cual si se diera aviso al emperador nuestro señor, yo entiendo que no tan solamente le confirmara lo que era suyo ... sino que le hiciera muchas mercedes y muy señaladas. (Alva 1:468)

Obviamente, las recompensas asignadas al príncipe por sus méritos y servicios han de recaer en sus descendientes, entre los cuales se cuenta el autor de la relación, don Fernando de Alva Ixtlilxochitl.

Como supremo garante del derecho y la justicia, el destinatario ideal de cualquier demanda era siempre el “emperador nuestro señor” —en este caso, Fernando III. No obstante, la “Decimatercia” fue inspeccionada en primera instancia por los notables indígenas de Otumba y San Salvador Cuautlancingo. En noviembre de 1608, don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl presentó ante los ayuntamientos indígenas de esas localidades las relaciones que conforman el Compendio histórico del reino de Texcoco para que su veracidad fuera certificada oficialmente y, en las palabras de O’Gorman, “preconstituir, de ese modo, una prueba jurídica favorable a las pretensiones de reconocimiento de derechos y mercedes que eran su objeto” (Alva 1:209). La aprobación se encuentra en un apéndice testimonial cuyos términos complementan la retórica visual empleada en la “Decimatercia relación” de tal suerte que la mirada de los principales, regidores y ancianos constituye un nivel adicional de percepción del relato. Alva Ixtlilxochitl manifestó y mostró sus escritos estos dignatarios indígenas para que los vieran y consideraran, y habiéndolos visto y considerado encontraron que la historia que narran “no tiene ninguna falta y defecto y es muy cierta y verdadera” (Alva 1:518, 519). Así, la perspectiva de la “Decimatercia”, que insistentemente muestra y señala al príncipe Ixtlilxóchitl como el agente principal de la conquista, da lugar a que la veracidad de la narración pueda ser “vista” y verificada por autoridades competentes para ello y aun implicadas en el tema. La insistencia en los altos méritos y el indispensable servicio de un señor principal de la tierra, conjugada con una llamada de atención al infortunio de sus descendientes, armoniza con los reclamos de la

aristocracia indígena que a finales del siglo XVI y principios del XVII trataba de asegurar un estatus cada vez más erosionado por la hispanización del sistema administrativo colonial.³⁷³ La última frase de la “Decimatercia” expone las causas y las consecuencias del problema: luego que los españoles despojaron del poder a los verdaderos nobles, “los que gobernaban la tierra no eran ninguno de estos señores sino todos villanos ... y menospreciaban a sus señores naturales, por cuya causa sucedieron muchas tiranías” (Alva 1:517). Los notables que certifican la relación se presentan justamente como víctimas y aprovechan su autoridad aprobatoria para recalcar sus cuitas y solicitar la justicia real. Según su testimonio, los textos de Alva Ixtlilxóchitl fueron ratificados

para que conste al rey nuestro señor cómo es cierto y verdadero lo que tiene escrito así en las cosas de su historia como en la relación que hace de nuestros trabajos y calamidades especialmente el servicio personal que ahora nos va consumiendo; y los pastores y señores de ganado nos destruyen nuestras sementeras con sus ganados ... y muchas de nuestras tierras nos las quitan ... sin otros mil agravios que se nos hacen. (Alva 1:520)

Asimismo, el reconocimiento de Alva Ixtlilxóchitl como “nuestro hijo” (Alva 1:519) caracteriza y legitima a los notables como “parientes” de la muy ilustre Casa de Texcoco, cuna de los más sobresalientes señores naturales, y por lo tanto acreedores a las distinciones y privilegios debidos a la nobleza indígena.

En suma, lo que enfatizan los varios niveles de visualización de la “Decimatercia relación”, y lo que por lo tanto el lector no puede dejar de ver, es el derecho del príncipe Ixtlilxóchitl —o en su ausencia, el de sus descendientes— a reconocimientos, honores y recompensas que no ha recibido porque “están muy sepultados sus hechos, y no hay quien se acuerde de ellos” (Alva 1:496). La “Decimatercia” tiene como fin remediar esa omisión en el registro histórico, mostrando y demostrando que gracias a la colaboración de Ixtlilxóchitl “se plantó la ley evangélica y se ganó la ciudad de México ... con menos trabajo y costa que lo que podía costar” (Alva 1:450). Más que mera conmemoración, la presentación del príncipe

³⁷³ Después de la serie de epidemias que arrasaron con un alto porcentaje de la población nativa, el papel mediador de la aristocracia indígena perdió importancia. Asimismo, fueron borrándose las distinciones de clase dentro de los grupos indígenas (Gibson 153).

Ixtlilxóchitl como el actor y focalizador principal del relato, aunada a los efectos de continuidad e identidad que crea la perspectiva del narrador, responde a las pretensiones concretas del autor en el marco colonial. Las reivindicaciones del texto apelan a la estima de la nobleza indígena, la consideración del servicio personal y el respeto de los fueros hereditarios que caracterizaban en principio al régimen colonial español. Asumiendo esa valorización, las estrategias narrativas que Alva Ixtlilxóchitl despliega en la “Decimatercia” sirven para justificar de manera contundente su propio derecho a una posición aventajada así como el de su familia a conservar el título y las tierras del cacicazgo de San Juan Teotihuacan.

Las notables indígenas que certificaban oficialmente el relato del heroico servicio del príncipe Ixtlilxóchitl al imperio reconocían también que su autor, don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl era “descendiente de los dichos reyes y señores de los aculhuas” (Alva 1:519). Obviamente, no se menciona que Alva era también hijo y nieto de españoles. No debe ser una coincidencia que, poco tiempo después de la aprobación de su relación y a pesar de su casta mixta, asumiera cargos oficiales. En 1612 comenzó su carrera en la administración colonial, fungiendo repetidas veces como juez gobernador y más tarde como interprete del Juzgado General de Indios.³⁷⁴ En 1620, su asumida categoría fue ratificada por una real cédula que ordena al Marqués de Guadalcázar, virrey de la Nueva España, que, en consideración las calidades y los hechos de su bisabuelo [sic], “don Fernando de Alva Ixtilsúchil reciba merced y favor” y que “lo proveáis, y ocupéis en oficios y cargos de mi servicio, que sean de su calidad y suficiencia” (Alva 2:343).³⁷⁵ Asimismo, la certificación de los textos historiográficos y de la identidad de Alva Ixtlilxóchitl por las autoridades locales validaba el derecho hereditario al cacicazgo de Teotihuacan, recurrentemente impugnado por competidores y pretendientes que disputaban el carácter indígena de la familia arguyendo que doña Ana Cortés Ixtlilxóchitl, cacica en turno y madre de don Fernando, era hija de un español y estaba casada con otro (Alva

³⁷⁴ O’Gorman ofrece una cronología detallada de Alva Ixtlilxóchitl en el estudio introductorio a su edición de las Obras históricas (Alva 1:17-36).

³⁷⁵ Los doce años que separan el testimonio de la cédula dan una idea del ritmo de los procesos burocráticos coloniales. Aunque no hay manera de saber con certeza si la “Decimatercia” es la base para esta recomendación, los términos de la cédula confirman que está basada en un relato muy similar. En su testimonio, las autoridades indígenas solicitaban a Alva Ixtlilxóchitl “que la dicha historia la manifieste ante el rey nuestro señor para que venga a noticia de todos” (Alva 1:519).

2:358). Por lo menos a partir de 1611, Alva participó activamente en la campaña de consolidación de las tierras correspondientes al título (Munch 25). La “Decimatercia” expone llanamente las bases del argumento a favor de su causa en la respuesta terminante de Ixtlilxóchitl a una proposición de Hernán Cortés. Cuando, en nombre del emperador, el imprudente capitán español le ofreció al príncipe de Texcoco un legado de tierra, Ixtlilxóchitl le explicó “que lo que le daba era suyo y de sus pasados y que no se lo habían quitado a nadie para que el emperador les hiciese merced... y otras muchas razones; las cuales oídas por Cortés, y viendo que respondía la verdad, calló y no le repitió más” (Alva 1:484). En esta ocasión el despistado español es quien logra percibir, pero tan sólo el error que resulta de su apreciación deficiente de las circunstancias causada por una miopía histórica. La historiografía de Alva Ixtlilxochitl está precisamente destinada a ampliar el panorama de las autoridades coloniales en lo relativo a su linaje y así prevenir cualquier desafío al patrimonio de su familia.³⁷⁶

Los logros de Alva Ixtlilxóchitl en la preservación del cacicazgo familiar y en su carrera administrativa indican que, gracias en no poca medida a su modo de narrar, consiguió identificarse como un auténtico aristócrata indígena ante las autoridades coloniales. En teoría, por ejemplo, el cargo de juez gobernador estaba reservado para indígenas sin mezcla y, preferentemente, de buen linaje.³⁷⁷ Inclusive la versión más ortodoxa de la conquista que se encuentra en la última parte de la HNC puede interpretarse como una señal del éxito burocrático de Alva. Se trata patentemente de una obra más tardía cuyos últimos capítulos en particular parecen haber sido compuestos —copiados en gran medida— por un administrador colonial poco interesado en llamar la atención. Además, para mediados del siglo XVII el ser un noble indígena había dejado definitivamente de ser tan provechoso como en la primera época de la colonia y nada podía ganarse disputando la perspectiva oficial de la conquista. El resultado en la HNC es un relato, mayormente convencional y poco memorable, de la conquista de

³⁷⁶ Los pleitos en torno al cacicazgo y sus tierras nunca cesaron. Sin embargo, los descendientes de Alva Ixtlilxochitl lograron conservarlo hasta principios del siglo XIX (Munch 33).

³⁷⁷ Ciertamente las autoridades coloniales del siglo XVII no podían ser demasiado exigentes en cuanto a la casta de los gobernadores. Charles Gibson señala que la restricción legal de puestos a indígenas puros resultó inútil en una población cada vez más mezclada (177). En ese contexto, aparecer como un verdadero miembro de la aristocracia indígena debía sin duda constituir una ventaja.

México por Hernán Cortés muy diferente de la incendiaria y sugestiva “Decimatercia relación” protagonizada por el formidable Ixtlilxóchitl de Texcoco.

A principios del siglo XXI, el renovado interés por la historiografía de Alva Ixtlilxóchitl vuelve a poner de manifiesto la eficacia de su modo de narrar puesto una parte de la crítica todavía lo identifica, en todo o en parte, como una voz indígena fidedigna y busca en sus textos la verdad de los vencidos. El análisis de sus perspectivas sobre la conquista sugiere que vale la pena repensar el carácter de la obra de don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. Todo indica que sus textos dicen tanto o más sobre el presente de su factura que sobre el pasado que fabrican. Mas no por ello merecen ser desechados. Su valor histórico reside en revelar, por detrás de la historia narrada, algunas de las vicisitudes de la compleja circunstancia colonial. Se trata además de una obra fundamental si se tienen en cuenta sus imperecederas contribuciones al patriotismo criollo. Los más destacados ideólogos del criollismo fueron los herederos materiales e intelectuales del historiador texcocano. Carlos de Sigüenza y Góngora, en la segunda mitad del siglo XVII, Francisco Xavier Clavijero, a finales del XVIII, y Carlos María de Bustamante, a principios de XIX, llegaron a tener en sus manos originales o copias de los manuscritos de Alva Ixtlilxóchitl y supieron aprovechar la perspectiva que ahí encontraron para reforzar sus propias idealizaciones de la historia antigua de su patria. No se trata de una sorprendente coincidencia. En última instancia, todos estos autores buscaban lo mismo: la afirmación de una identidad autóctona autorizada por la grandeza de la cultura prehispánica. La visión histórica de criollismo no sólo contribuyó a justificar la independencia de México sino que quedó plenamente integrada a la identidad del nuevo estado nacional. En mi opinión, la idea que actualmente se tiene de la mexicanidad no ha reconocido plenamente la deuda que tiene para con el modo de narrar de don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl.³⁷⁸

³⁷⁸ Aunque el imaginado retrato de Nezahualcóyotl que ilustra el billete de cien pesos mexicanos constituye un secreto homenaje no es de ninguna manera pago suficiente.

Bibliografía

- Adorno, Rolena. "Arms, Letters and the Native Historian in Early Colonial Mexico." 1492-1992: Re/discovering colonial writing. Ed. René Jara and Nicolás Spadaccini. Minneapolis: Prisma Institute, 1989. 201-224.
- Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de. Obras históricas. Ed. Edmundo O'Gorman. 2 Vols. México: UNAM, 1975-77. Incluye un estudio introductorio y un apéndice documental.
- Baudot, Georges. "Sentido de la literatura histórica para la transculturación en el México del siglo XVII: Fernando de Alva Ixtlilxóchitl." Reflexiones lingüísticas y literarias II: Literatura. Ed. Rafael Olea-Franco and James Valender. México: Colegio de México, 1992. 125-37.
- Calvi, Maria Vittoria. "El diálogo entre españoles e indígenas en la Decimatercia de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl." Quaderni Iberoamericani 72 (1992): 621-639.
- Cantar de mío Cid. Ed. Juan Carlos Conde. Madrid: Espasa Calpe, 2000.
- Certeau, Michel de. The Writing of History. New York: Columbia UP, 1988.
- Códice Ramírez. México: Leyenda, 1944.
- Daneri, Juan José. "El agua a su molino: tres historiadores novohispanos y sus crónicas en español (Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, Diego Muñoz Camargo, Hernando Alvarado Tezozómoc)." Diss. Washington U, 2002.
- Fernández, Irene. "Historiographie métisse du Mexique a la fin du XVIe siècle: fondements d'une identité nationale? Un cas particulier: Fernando de Alva Ixtlilxóchitl." Diss. U Toulouse-Le Mirail, 1983.
- Garcilaso de la Vega, Inca. Comentarios reales. Intro. José de la Riva-Agüero. México: Porrúa, 1998.
- García, Pablo. "Estrategias de familiarización: Fernando de Alva Ixtlilxóchitl y el Inca Garcilaso de la Vega." Pegaso 1 (2006): 28-37.
- . "Estrategias para (des)aparecer: la historiografía de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl y la colonización criolla del pasado prehispánico." Diss. Indiana U., 2006.
- Gibson, Charles. The Aztecs Under Spanish Rule. Stanford: Stanford UP, 1964.
- Hicks, Frederic. "Texcoco 1515-1519: The Ixtlilxóchitl Affair." Chipping Away on Earth: Studies in Prehispanic and Colonial Mexico in Honor of Arthur J.O. Anderson and Charles E. Dibble. Ed. Eloise Quinones Keber. Lancaster: Labyrinthos, 1994. 235-39.
- Höhl, Manfred. "Don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl y su obra." Diss. U Complutense, 1990.
- Hoyo, Eugenio del. "Ensayo historiográfico sobre D. Fernando de Alva Ixtlilxóchitl." Memorias de la Academia Mexicana de la Historia 16: 4 (1957): 339-360.
- Lockhart, James. Nahuas after the Conquest: a Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, sixteenth through eighteenth Centuries. Stanford: Stanford UP, 1992.
- Morner, Magnus. Race Mixture in the History of Latin America. Boston: Little, Brown, 1967.
- Munch G., Guido. El cacicazgo de San Juan Teotihuacan durante la colonia (1521-1821). Colección científica 32. México: INAH, 1976.

Stenzel, Werner. "La leyenda blanca de Texcoco: una tergiversación historiográfica". Plural

6.87 (1978). 26-32.

Vázquez Chamorro, Germán. Introducción. Historia de la nación chichimeca. By Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. Madrid: Dastin, 2000. 5-51.

Velazco, Salvador. Visiones de Anáhuac: reconstrucciones historiográficas y etnicidades emergentes en el México colonial: Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, Diego Muñoz Camargo y Hernando Alvarado Tezozómoc. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2003.

Repensando la conquista espiritual: La influencia luliana en la Relación de Michoacán por medio de los *exempla*.

Rodolfo Fernández

Centro INAH., Jalisco

Preámbulo

La herencia retórica que imaginamos existente en los textos asociados a la conquista de Nueva España suele referirnos al renacimiento de la disciplina formal de la argumentación en los siglos XV y XVI, asociada al hallazgo de textos como *Sobre la formación del orador*, de Quintiliano. Sin embargo, partir de un texto de Mauricio Beauchot, de la novena década del siglo XX, nos enteramos de que hubo clara influencia de un monje mallorquín del siglo XIII, Ramón Llull, sobre el gran rétor novohispano del XVI, Diego de Valadés.

Más tarde, investigadores como Fernando Domínguez Reboiras y Linda Báez-Rubí continuaron registrando la influencia de este fraile medieval sobre el mundo franciscano de Nueva España, de una manera más amplia, señalando las principales líneas de transmisión de esquemas de organización de la realidad entre el mallorquín y los novohispanos. Después, al hacer yo un trabajo sobre el discurso retórico que subyace a la *Relación de Michoacán*, de Jerónimo de Alcalá, me percaté del aparente bagaje argumentativo y filosófico que este fraile heredó de Llull, de manera compartida con Valadés.³⁷⁹

De esto me percaté al haber observado que el catálogo de lugares (locus) de Valadés, procedía de los sujetos de la combinatoria luliana, y parecían tener sentido en la interpretación

³⁷⁹ Sobre Llull, cfr. Raimondo Lullo, *Arte Breve*, A cura di Marta M. M. Romano, Presentazione di Alessandro Musco, Milano, Bopiani Testi a Fronte, 2002. Sobre Valadés, véase: Diego de Valadés, *Retórica Cristiana* (1ª. ed. esp.), México, Universidad Autónoma de México-Fondo de Cultura Económica, 1989.

de la epopeya tarasca. Toda ésta se articulaba en función del primer sujeto, tanto de Lull como del catálogo de lugares Valadés, Dios, o bien, en su caso, los dioses paganos.³⁸⁰

Hay un rasgo luliano que encuentro presente en Alcalá, el que ahora me ocupa y es, el uso de *exempla* vernáculos en sus argumentaciones, de gran trascendencia por su manera de emplearlos para convencer a los catequizados por la razón y no por su aptitud retórica y del uso de argumentos por autoridad.³⁸¹ Este acento en el uso de ejemplos vernáculos lo resalto ahora en la obra de Alcalá, con énfasis en algunos pasajes de vida cotidiana de mujeres nobles tarascas, sector de dicha sociedad privilegiado por el franciscano para apoyar sus argumentaciones.

El caso de la princesa Mauina

Remontémonos al siglo XV, quizá por sus años medios, en tierras de Michoacán. Lago, pinos y volcanes marcan todo aquel paisaje. En esta ocasión, Taríacuri, principal señor tarasco de entonces, arengando a sus descendientes que heredarían el estado que está a punto de formar, les dice lo siguiente para persuadirlos de su condición especial, por alcurnias humana y divina. Ello ocurre en un relato principal en que, por orden, Taríacuri descalifica a todos sus pares, los señores michoacanos en sus pretensiones de convertirse en señores absolutos, como el mismo intenta.

En ese contexto se registra el siguiente pasaje, que relata Taríacuri para afirmar su primacía, en donde explica cómo su suegro no será su rival válido, gracias, en parte, a la conducta de su hija la libidinosa, la apetitosa princesa Mauina. He aquí lo que Alcalá nos narra, puesto en boca de Taríacuri.

‘Zurunban, mi suegro, tiene la diosa Xarátanga en guarda y aquella su hija llamada Mauina, es mala: que se iba al tiangues y hizo que le heciesen en el tiangues una tienda

³⁸⁰ Rodolfo Fernández, “Ramón Lull y los rétores del mundo novohispano Valadés y Alcalá”, ponencia al taller Transformaciones socioculturales en México en el contexto de conquista y colonización. Nuevas perspectivas de investigación, Amatitán, Jalisco, 15 – 17 de octubre de 2008, en preparación para publicación.

³⁸¹ Cfr. Fernando Domínguez Reboiras, “El proyecto luliano de predicación cristiana”, Constantes y fragmentos del pensamiento luliano. Actas del simposio sobre Ramón Lull en Trujillo, 16-20 de septiembre de 1994 (Fernando Domínguez, y Jaime Salas, editores), Sonderdruck aus Beiheftzur Iberoromania N° 12, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1996, pp. 122-124.

o pabellón llamado Xupáquatá y puniese, como ponían, a la diosa Xarátanga en aquel pabellón, hecha una cámara de mantas pintadas y asentábase encima de muchas mantas.

Y estando en aquel pabellón decía que le llamasen los mancebos hermosos que pasaban por el mercado y todo el día se juntaba con ellos, dentro de aquel pabellón.

Y decía que les dijese: 'si yo fuera varón, ¿no me juntara con alguna mujer?' Esto hacía aquella mujer.

En suma nos relata cómo aquella álgida princesa acudía al mercado con regularidad, a fornicar sin cesar, por su gusto, aunque se colige también que lo hacía como ofrenda a su diosa protectora. En situación semejante, en acto de pleitesía a su deidad titular, Taríacuri, subía constantemente al monte a cortar y traer leña para los altares de su dios, Curicaueri. El ejemplo nos dice que mientras la cuñada daba rienda suelta a su concupiscencia, Taríacuri rendía tributo a su dios, el principal del panteón tarasco, trayendo leña para ofrecerle en los altares. La deidad más importante era objeto del culto apropiado, mientras la diosa, menos exitosa que Curicaueri, la de la princesa recibía en homenaje el fruto desenfrenado de la lujuria.

Digerida la narrativa de este relato, nos percatamos de la condición vernácula del ejemplo y ocurre preguntarnos por su localización en la historia de la argumentación pertinente a la evangelización de infieles, actividad que se remonta al medioevo y los intentos de catequizar musulmanes, como de fortalecer la fe de los cristianos, de manera más general, por medios racionales y no por las dichas argucias retóricas, o empleando los consignados argumentos por autoridad que habían prevalecido hasta tiempos de Lull.

En adelante me refiero a otros ejemplos usados por Alcalá que son protagonizados por mujeres, cuyas conductas cotidianas, son el opuesto de las registradas para Taríacuri. Las mujeres pecan, Taríacuri rinde culto a su dios, y a veces lo hace en consecuencia de los actos lascivos de las hembras pecadoras. Pero también cito otro ejemplo en que una mujer protagonista lleva a cabo una tarea trascendente para su grupo social a través de la fornicación

y es justificada por ello, sin mayor condena del fraile autor, lo que de alguna manera significa el respeto que éste tenía por sus objetos de conocimiento, los tarascos dominantes, los uacúsecha, algo que nos da idea de la talla del personaje como investigador social de su tiempo y circunstancias.

He aquí una urdimbre de ejemplos utilizados para alabar la conducta del gran señor, por medio del vituperio a mujeres de señoríos distintos al de sus informantes uacúsecha, por razones de concupiscencia, y es el siguiente.

El ejemplo de la princesa concupiscente

El señor de otro importante pueblo tarasco, Curíngaro, le ofreció a Taríacuri, una hija en matrimonio, con en fin no manifiesto de quitarle a éste su dios protector, con el razonamiento de que su hija tendría descendencia de Taríacuri, y su nieto heredaría protección del dios de éste Curicaueri. De ese modo el dios aceptaría ser patrono de los de Curíngaro, pues con anterioridad había rehusado serlo, y lo había manifestado de manera explícita y violenta; se lo habían robado los de Curíngaro –al ídolo-, y el dios les había causado malestar y enfermedades, obligándolos a abandonar finalmente su escultura.

Taríacuri aceptó. A los pocos días de estar con él, la mujer quedó preñada del primogénito de Taríacuri. Pero ella, sin permiso, siguió yendo constantemente a Curíngaro, donde se emborrachaba en casa de los papas -los viejos del señorío-, y se juntaba ahí, carnalmente, con sus amigos. De repente, ya no regresó. Taríacuri la extrañaba y decidió ir por ella de manera discreta, fingiendo andar de caza, en terrenos de su suegro.

Al llegar, Chánshori el suegro, dijo a Taríacuri: “Seáis Bienvenido padre de Curátame...”. Y en la comida, simulando ignorancia, al yerno le preguntó. “Pues hijo, ¿por qué no trujistes a tu mujer contigo?, ¿por qué eres tan celoso? Y comiéramos aquí todos y estuviéramos aquí en conversación...”

Taríacuri le contestó al suegro, de modo igualmente irónico, que no la había traído porque no había venido a visita, sino a buscar una ofrenda para su dios. Luego se salió molesto,

y el suegro fingió extrañarse de su conducta. El cuñado trató de detenerlo, y fue entonces que Tariácuri dijo que había ido por su mujer, que tiempo atrás se había vuelto a casa de su padre.

Chánshori la mandó buscar y la increpó. Ella contestó de modo provocador. Le dijo que Tariácuri le solía decir, cuando hacía flechas, que las hacía para matar a sus hermanos y parientes, pues tales se comportaban como mujeres. Chánshori se molestó, pero la mandó de regreso con su marido. Camino a casa, ella paró con sus amigos a darse un último agasajo y estos la emborracharon y cometieron adulterio con ella, como solían hacerlo.

Por la mañana, la curinguareña llegó a casa de su marido cuando él estaba comiendo y entró avergonzada. Llevaba pescado y “parábase muchas veces a la puerta, como quien ha hecho algúd mal y de rato en rato acechaba para querer entrar; y atravesaba las naguas apretándolas y juntaba las manos estregándolas una con otra” Luego, para justificar su ausencia, la curinguareña dijo haber ido a comprar pescado.

Tariácuri mandó a una tía suya a prepararlo y enseguida le preguntó que si ¿habrían de comer pescado del burdel? A continuación le pidió Tariácuri que ofreciera el pescado al dios Curícaueri, pues la afrenta se le había hecho él, y no a Tariácuri, el señor terrenal. Al entrar la mujer a casa, Tariácuri se fue “al monte por leña para los fogones”

Este ejemplo se engarza con otro del capítulo siguiente titulado: “Cómo venieron los amigos desta mujer y cómo se emborracharon con ella y de la falsedad que levantaron a Tariácuri.”

Pasados algunos días, Tariácuri se preparaba para el sacrificio de las orejas que en esa época se practicaba. Entonces llegaron dos hombres y Tariácuri los mandó recibir. Eran Xoropeti y Tarecuasingata. Estos dijeron iban al sacrificio de las orejas y Tariácuri les dio la bienvenida. La curinguareña, los recibió y se arregló, entusiasmada de su presencia. Les sacaron de comer, pero Tariácuri no bebió. Se excusó y se fue al monte por unas matas de trébol para el resfriado. En cuanto éste salió, su mujer se emperifolló y tomó las riendas del festejo como anfitriona y “enfrente de ellos les escanciaba y ellos empezaron a retozarla y estuvo con ellos aquella noche”.

Y como venían tiznados, al contacto con ella la mancharon. Taríacuri la descubrió borracha y tiznada, aunque ella fingió estar enferma. Taríacuri no la tocó y, en vez, regresó al monte, donde se hallaba la leña para los altares.

Véanse aquí dos episodios en que la fémina peca y el señor, en contraste, se sublima en aras de su dios, mostrado así la distancia enorme entre varios personajes, en función de su calidad humana. Pero nótese la ingeniosa selección de tema de contraste, que a nadie se olvidaría, pues, en la moral de ese tiempo, el relato apenas descrito debió haber sido sensacional. Aunque así hubiese ocurrido; su empleo por Alcalá, en el discurso, es simplemente admirable. Piénsese en la formación en retórica que debió haber tenido el franciscano.

La princesa fornica en aras de su estirpe

Un contraste interesante ocurre cuando la mujer protagonista del ejemplo, en vez de ser una princesa de un señorío rival, lo es del grupo dominante, los uacúsecha. El episodio en que ésta hembra aparece, es el capítulo el XXXIV de la segunda parte de la *Relación...*, trata “de cómo fue muerto un señor de Curínguaru por una hija de Taríacuri”. Empieza el relato con una digresión en que el narrador precisa su fuente: un sacerdote de Curícaueri a quien, siendo niño, se lo había dicho su abuelo suyo, de muy avanzada edad. El relato dice cómo “fue muerto un señor de Curínguaru por una mujer y fue de esta manera”: Taríacuri, cuando estaba en guerra con Curínguaru, llamó a una de sus hijas, la atavió, y le dijo que fuese a Curínguaru a que la matasen, porque si fuese hombre moriría en una guerra. Luego, en una suerte de digresión, pone en contexto lo dicho.

Era el tiempo de la fiesta de Huníspéracuaru, cuando se velaba, con los huesos de los cautivos, en las casas de los papas. Entonces Taríacuri vistió muy bien a la susodicha y le ordenó que fuese a las referidas casa y fiesta, en cuya entrada estarían las mujeres, y entraría el sacrificador a decir la historia de los huesos, y cantarías. Se meterían luego las mujeres y tras ellas los valientes, con quienes ellas bailarían, para empezar.

Antes de la salida, Taríacuri dio a la mujer las siguientes instrucciones: júntate con quienes puedas, que estarán los principales. Entonces, el narrador relata cómo el padre dio a su

hija unas navajas de piedra, que llevaría ella ocultas en una manta, para degollar al azar a un curinguareño importante. Ella respondió que aceptaba el sacrificio y la tarea encomendada. Enseguida Taríacuri le dijo con detalle lo que habría de hacer.

A continuación, el narrador registra cómo aquella mujer llevó a cabo su propósito. Cómo sedujo a Cando, lo sacó del pueblo y, luego de fornicar, lo mató. Hay un largo diálogo entre víctima y victimaria, que culmina con el asesinato. Después, Taríacuri dijo a su hija en escueta conclusión: 'ya has dado de comer a los dioses'.

Remata el capítulo con un texto del narrador en el que, en una digresión, señala: "esto dice esa gente que aconteció en Curíngaro, pueblo de sus enemigos. Y así lo puse aquí según su relación y manera que me lo contaron."

El consignado pasaje contiene un ejemplo de la conducta tarasca gentil y precristiana, que implica situaciones morales poco aceptadas por el mundo occidental de entonces, como el hecho de enviar a una hija o concubina a seducir enemigos, con objeto de matarlos. Este episodio nos recuerda situaciones dignas de las espías de las guerras modernas y quizá también de la antigüedad clásica. Parece tratarse de una censura a ese mundo gentil cuya antigua fe los misioneros habían logrado erradicar con la evangelización. Nótese que en aras de la defensa de su "patria" y sus dioses, se valía quebrantar códigos morales con actos penados con la muerte, cuando los realizaban las mujeres plebeyas, según se colige de la etnografía purépecha explícita en la Relación. Sin embargo, en ese contexto, Taríacuri no titubeó en mandar una de sus hembras, a pecar contra el sexto o noveno mandamientos de la religión cristiana con objeto de infligir daño en el enemigo.

Reflexión

Estos fragmentos de la *Relación de Michoacán* nos muestran tres hembras protagonistas que comparten la condición de "princesas" –hijas de señor- y la resaltan la facilidad con que pueden recurrir al sexo, en virtud de su clase, y volverse notorias en función de éste. Como mujeres nobles tenían esa libertad, pero la mujer uacúsecha lo hizo en un acto altruista argumentable por su ofertorio al dios en provecho de su estirpe y su pueblo. La mujer de

Curíngaro se había casado con Taríacuri, para quitarle a su dios, no obstante tener el propio; y Mauina, la cuñada casquivana de Taríacuri, solía fornicar mancebos frente a su propia diosa en aras de su culto. Así en tres registros diferentes los tres ejemplos se estructuran en su argumentación en torno al culto a los dioses, actividad organizadora de la *Relación de Michoacán*. Pero el caso de Mauina tiene una doble argumentación, porque para Taríacuri su conducta permisiva era un argumento en su favor, respecto a su rivalidad con el padre de Mauina, para prevalecer sobre el resto de los señores tarascos. Su padre no sería el rey, porque su hija se portaba mal, mientras la de Taríacuri se había amancebado para contribuir a que su estirpe prevaleciera sobre las demás, en un evento determinado, y eso no había sido tacha para el prestigio de su padre.

Viendo todo esto desde la perspectiva cristiana, la de los destinatarios principales de la obra, había en todas las conductas femeninas cierta ración de permisividad pagana; en este caso, se nos presentan tres tipos de conducta laxa respecto a los cánones de conducta explícitos en la predicación.

Referencias

Domínguez Reboiras, Fernando

“El proyecto luliano de predicación cristiana”, Constantes y fragmentos del pensamiento luliano. *Actas del simposio sobre Ramón Llull en Trujillo, 16-20 de septiembre de 1994* (Fernando Domínguez, y Jaime Salas, editores), Sonderdruck aus Beiheft zur Iberoromania N° 12, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1996, pp. 117-132.

Fernández, Rodolfo

“Ramón Llull y los rétores del mundo novohispano Valadés y Alcalá”, ponencia al taller Transformaciones socioculturales en México en el contexto de conquista y colonización. Nuevas perspectivas de investigación, Amatitán, Jalisco, 15–17 de octubre de 2008, en preparación para publicación.

Lullo, Raimondo

Arte Breve, A cura di Marta M. M. Romano, Presentazione di Alessandro Musco, Milano, Bopiani Testi a Fronte, 2002.

Valadés, Diego de

Retórica Cristiana (1ª. ed. esp.), México, Universidad Autónoma de México-Fondo de Cultura Económica, 1989.

Entre el mito y la realidad. Una versión de indios colaboradores de los españoles durante la conquista a través del mapa de Cuautlancingo.

Norma Angélica Castillo Palma

Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

A partir del texto de M. León Portilla, la historiografía mexicana ha visto los testimonios pictográficos de los indígenas sobre la conquista como la “visión de los vencidos”.³⁸² Esta antología de documentos indígenas y nota introductoria ha sido uno de los libros más difundidos en el país y constituye una obra de consulta obligada en preparatorias y universidades. En esta obra, que ha influido decisivamente en la opinión del público, algunos de los textos indígenas incluidos son, entre otros, “Los informantes de Sahagún” o “Códice Florentino” y los Anales de Tlatelolco. Los episodios sobre los presagios, y la visión de la toma de Tenochtitlan son de una carga dramática que deja huella en el lector. A pesar de que se incluye en la antología textos algunas glosas del *Lienzo de Tlaxcala*, la fuerza del mensaje que se impregna en los lectores es apocalíptica. Ahora bien, contrasta con esta visión un análisis de la influencia del adoctrinamiento evangelizador en la reconstrucción de la memoria indígena de la conquista o en las historias épicas de los españoles, un ejemplo de esta perspectiva crítica es el trabajo de G. Rozat.³⁸³

Nuevos estudios sobre las pictografías indígenas se han orientado a los manuscritos pintados que tienen un mensaje diametralmente distinto al del Códice Florentino o a los Anales de Tlatelolco. Tales documentos son en muchas ocasiones más tardíos y tienen como objetivo obtener o refrendar algún favor o merced real. Este es el caso de los llamados

³⁸² Miguel León Portilla, *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*, México, UNAM. 1ª. Ed. 1959, 23ª. Ed. 2003.

³⁸³ Guy Rozat Dupeyron, *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*, BUAP - INAH XALAPA /Universidad Veracruzana, 2003?

“Códices Techialoyan” o bien corresponden al género documental denominado Títulos primordiales.³⁸⁴

En estas pictografías indígenas se rescatan historias épicas de héroes míticos, de las migraciones que explican su llegada al territorio elegido para fundar sus pueblos, genealogías de linajes dominantes, las historias de las eras, pero muy especialmente preservan la memoria de las fronteras del territorio de los señoríos. Estos elementos de tradición prehispánica, aparecen a menudo mezclados con otros rasgos provenientes de la tradición católica (del antiguo testamento) debido a la influencia de la evangelización.³⁸⁵ Se ha discutido en casos específicos la participación de los frailes en la factura de tales documentos, pues a menudo ellos aparecen mencionados o citados en las pinturas o lienzos. Estas pictografías adicionadas con glosas en náhuatl fueron utilizados como pruebas judiciales para certificar la antigüedad de los pueblos, para obtener nuevas mercedes de tierra, o bien para acreditar alguna donación de tierras que se hubiera recibido con anterioridad.

A este género narrativo corresponde el Lienzo o Mapa de Cuautlancingo, también llamado “Códice Campos”.

No olvidemos que estos documentos están estrechamente ligados a la antigüedad y legitimidad de los señores naturales de los pueblos, lo cual prueba la simbiosis que existía entre el señor, su pueblo y su territorio. Por esta razón se enumeran en muchos casos la sucesión de los señores de los linajes locales o las hazañas de los señores mismos al momento de la conquista.

³⁸⁴ Sobre los títulos primordiales véase el trabajo de M. Menegus. “Los títulos primordiales de los pueblos de indios”, *Estudis*, num. 20. 1994, p. 207-230. Para Juan Manuel Pérez Zevallos, los títulos primordiales fueron la respuesta ante el ataque feroz contra el territorio de los pueblos indios en la segunda mitad del siglo XVIII. Véase. J.M Pérez Zevallos y Luis Reyes. La fundación de San Luis Tlaxiátemalco, según los títulos primordiales de San Gregorio Atlapulco 1519-1606, México, GDF, Delegación Xochimilco, Inst Inv. José Ma. Luis Mora, p. 16, S. Wood, “The Social vs. Legal context of Nahuatl Títulos”, en E. Boone y T. Cummins, *Native Traditions in the Postconquest World*, Dumbarton Oaks, 1998, pp. 201-232

³⁸⁵ González Hermosillo, señala diversos elementos tomados del antiguo testamento, así como menciones ciertos frailes que aparecen en el Códice de Cholula. F. González Hermosillo y Luis Reyes, *El códice de Cholula. La exaltación de un linaje indio*. México. INAH-Ciesas, 2003.

En este contexto narrativo las historias de rápida conversión y más aún de colaboración con los españoles adquieren un sentido lógico que de otro modo no podría comprenderse. Debemos agregar a esto que el divisionismo imperante al momento de la conquista fue un elemento decisivo para la capacidad de penetración al territorio que lograron los españoles y su ayuda fue fundamental para muchos episodios como la elaboración de los bergantines o la toma de Tenochtitlan. Es por ello que es absolutamente comprensible que ante los llamados de Cortés para recibir a los inconformes con su situación obtuviera una respuesta positiva como una estrategia efectiva tejer alianzas en avanzada.

1. El mapa de Cuauhtlancingo: Título primordial e información de méritos y servicios.

Como vimos, los documentos de Títulos primordiales sirvieron como medio de certificar la antigüedad del pueblo, reconocimiento de cacicazgo, así como para informar los méritos y de servicios de los caciques con el fin de ser reconocidos del mismo modo que a la manera española, mediante una merced real y un escudo de armas.³⁸⁶

En este lienzo se hace referencia al otorgamiento de mercedes de tierra como la que reclama el cacique o príncipe Sarmiento:

Respetad este precioso documento/ porque es el mapa del pueblo en cuyo /centro están las tierras que se nos concedieron en la repartición que se nos hizo: no reputéis esta merced de/ poco precio; porque la merecimos y/ nos hicimos dignos y acreedores a/ ella por nuestro valor, por nuestros afanes, y porque tuvimos la dicha de creer en Dios

A partir de este testimonio se colige que el documento tuvo un manejo judicial como reconocimiento de “cacicazgo”, asociado a los méritos y servicios de los señores, así como al otorgamiento de sus escudos de armas. Este uso también lo observamos en las glosas 27 y 28:

³⁸⁶ Para comprender la mecánica de la elaboración de las Informaciones de méritos y servicios, así como de su manejo por parte de los conquistadores para obtener prebendas, véase el trabajo de Bernard Grunberg, *L'Univers des conquistadores. Les hommes et leur conquête dans le Mexique du XVIe siècle*, L'Harmattan, 1993.

“Los que habéis recibido este precioso y respetable documento, esto es la Real Cédula de la merced de tierras que se nos concedió, los que hayáis de instruir a los demás con vuestro ejemplo, y con la doctrina cristiana que se nos ha enseñado (...) No faltéis nunca al respeto a mis consanguíneos y parientes, reconoced en ese documento el título de mi cacicazgo y nobleza y el de la propiedad de los terrenos que os merecí con sudores y afanes”³⁸⁷

Señalemos aquí el llamado que está hecho en la primera frase en que se habla de concesión de una merced real asociada al buen ejemplo y doctrina cristiana.

En la glosa de las láminas 28 y 29 se hace constar el otorgamiento de la merced de tierras en Xallintzintla así como la concesión del escudo de armas.

Tierras señaladas en Xalitzintla



Fuente: Lienzo de Cuauhtlancingo, Colecciones especiales, Biblioteca del Museo Nacional de Antropología INAH. (imagen en B/N a partir de una en color).

³⁸⁷ BMNAH, Colección Ramírez (Colección Antigua 201), Opúsculos Históricas No. 12. Traducción del lienzo de Cuautlancingo hecha por el Dr. Don José Vicente Campos, en 1855.

Sin embargo, puede entenderse que para los pueblos el otorgamiento de mercedes, podía concebirse como un medio para obtener las prebendas de “pueblo por sí” como nuevas tierras para sus pobladores. Las cuales podían ser reclamadas por los argumentos de ayuda, colaboración militar, así como de la rápida conversión al cristianismo.

Suponemos que por esta razón el argumento más repetido en estas pinturas es la ferviente y rápida conversión a la fe católica. En segundo término y muy particularmente en este documento se realiza la participación de los caciques en las campañas militares contra sus pueblos vecinos, Tecuanipan y Malacatepec, así su labor para la conversión religiosa de esos pueblos y del suyo propio.

La información obtenida por Bandelier acerca de la obtención de la merced real al pueblo de Cuautlancingo en 1585 significa que los caciques y el pueblo lograron su objetivo al utilizar el lienzo para su solicitud o bien puede significar que ambos documentos el lienzo en su versión original (fueron casi contemporáneos).

2. El códice Cuauhtlancingo y sus copias

Para este trabajo hemos partido de las imágenes de la copia del Mapa o Códice Cuautlancingo o Campos que se encuentra en la biblioteca del Museo Nacional de Antropología e Historia del INAH³⁸⁸, así como con la copia de la traducción de las glosas del conjunto de láminas que realizó el doctor Campos en 1855. Sin embargo, debemos mencionar que algunas de notas no están reproducidas en las pictografías.

³⁸⁸ Bajo le n° 35-102, del inventario de 1939. Respecto a la traducción de las glosas por el padre Campos, éstas se encuentran en la BMNAH, Colección Ramírez (Colección Antigua 201), Opúsculos Históricas No. 12.

A este códice también se le ha llegado a nombrar Códice del Tepozteco o Chalco, igualmente se le ha denominado de acuerdo al apelativo del dueño de las diferentes copias que existen de él, por ejemplo, Códice Manuel de Velasco y Amendaro.

Existen muchas menciones a este lienzo debido a lo numeroso de las reproducciones, (fotografías y calcas) de las ha sido objeto aún en el siglo XIX. Algunas copias del lienzo se encuentran en diversas Universidades Norteamericanas, en la Latin American Library de la Universidad de Tulane, en Oregon, en el Museum of Natural History, en Princeton, en Brigham Young. Las copias de Oregon y Tulane han sido analizadas por Stephanie Word.³⁸⁹

Sabemos por comunicación oral de Hans Roskamp y Luis Reyes que fragmentos dispersos de esta pictografía se encontraban en la Biblioteca de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística en la ciudad de México. Queremos señalar que cuando tuvimos esa noticia buscamos la consulta de la pictografía en dicha biblioteca y el entonces director no nos permitió la consulta. Asimismo queremos mencionar que el acervo antiguo de esa Biblioteca se subastó hace una par de años por López Morton por lo que no sabemos del paradero de las imágenes de ese lienzo.

En una nota de la traducción que realizó el padre Campos a mediados del siglo XIX se señala que la pictografía original no se encontraba porque entregada al “señor presidente....”. Bandelier quien visitó Cuauhtlancingo en 1888, tuvo noticia de que había una copia de la pintura en el Ministerio de Fomento que se envió durante la última administración del General Santa Anna.³⁹⁰

Recordemos que esos años del siglo XIX fueron escenario de múltiples guerras y ocupaciones. Reflexionamos en la probabilidad de que el presidente en cuestión, haya entregado la pictografía a la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística.

³⁸⁹ Stephanie Wood, Cap. 4. “A Proud Alliance”, en *Transcending Conquest, Nahuatl Views of Spanish Colonial Mexico*, Oklahoma University Press, 2003.

³⁹⁰ Lewis Morgan y Adolph Bandelier, “Carta 34”, en *México Antiguo*, México, S. XXI, ed. 2003, p. 416-417

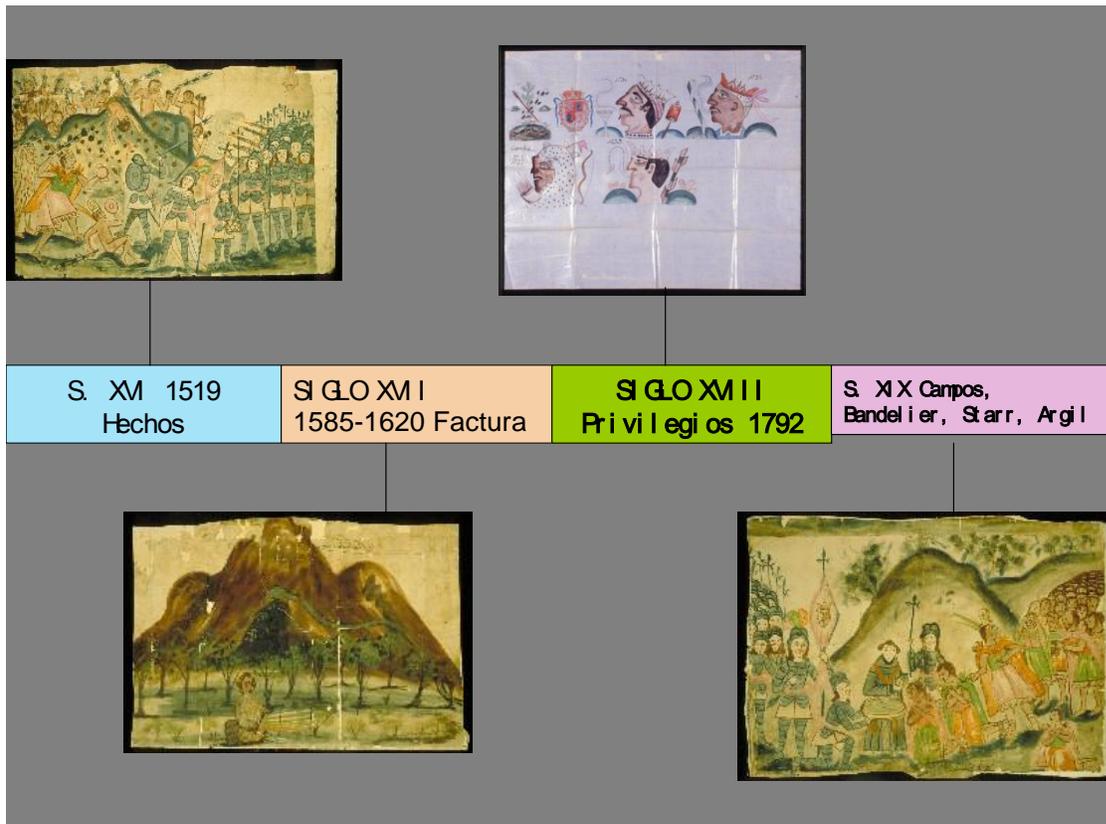
De acuerdo con Joaquín Galarza, la copia del mapa de Cuautlancingo que guarda el Museo de Antropología es la que realizó Basilio Argil en 1892 para la Exposición de Madrid.³⁹¹ Por su parte, la copia de Velasco y Armendaro parece haber sido obtenida mediante calcas del original hechas supuestamente a principios del siglo XIX, cuando el lienzo se encontraba todavía en el pueblo de Cuautlancingo. No se puede precisar con exactitud dónde se encuentra la versión más antigua del códice, lo mismo puede decirse respecto a su fechamiento (datación). Se cree que pudo haber sido realizado en el siglo XVII, aunque se sabe también que las primeras copias de él se realizaron en 1792 cuando a algún miembro de los linajes que ahí se mencionan se le refrendó un privilegio.

Hasta ahora no parecen haberse cotejado las diversas copias, ni tampoco se ha realizado un trabajo de comparación y traducción completa de las glosas, pues se ha trabajado con versiones parciales, algunas sin la reproducción de las notas en náhuatl o con las glosas poco visibles o mal copiadas. Hace falta un trabajo de edición que conjunte las diversas copias para ofrecer una visión del total de las láminas que hasta ahora se conocen fragmentariamente. Lo mismo puede decirse de los comentarios en náhuatl o del cotejo de los personajes.

En el esquema que presentamos abajo proponemos un bosquejo didáctico para la comprensión de la ubicación de los tiempos del relato narrado, de la primera factura, la segunda y las subsecuentes copias del siglo XIX:

³⁹¹ Joaquín Galarza, "Mélanges et nouvelles", [Reseña] *Codice Manuel de Velasco y Amendaro, reproduction d'un manuscrit pictographique mexicain* par Guillermo N. Echaniz, en *Journal de la Société d'Américanistes*, 1965, Vol. 64, pp. 166-167

Esquema de análisis de la elaboración original y copias del Lienzo de Cuauhtlancingo



Fuente:

elaboración propia a partir de imágenes del Lienzo de Cuauhtlancingo, tomadas de Biblioteca del Museo Nacional de Antropología e Historia INAH.

En síntesis podemos decir que el códice original pudo haber sido elaborado al mismo tiempo que la merced de tierras a Cuautlancingo, c. 1585. Sabemos que una copia más debió haber sido hecha hacia 1792 en que algún descendiente de los linajes mencionados solicitó alguna merced. Sin embargo, la mayor parte de las copias conocidas corresponden al XIX, la cuales fueron realizadas por fotografía y calca. Starr en fotografía, probablemente Bandelier y Basilio Argil por calca en 1892.

3. Los actores

Cuatro personajes se encuentran representados en cuadretes, tres de ellos con una corona y un bastón, lo que signifique que eran *tlatoque*. Uno de ellos, el que se encuentra en lámina 33, está dibujado con un traje, y su (¿yelmo?) es de ocelotl o jaguar. Este protagonista, tiene una leyenda que dice (Caonchtlanque), aunque también se encuentra coronado, sobresale de su diadema una bandera de tipo español, no cuenta con bastón y sus atributos son un carcaj con flechas y un arco.

Asociados aparentemente a estos cuatro personajes aparecen al inicio dos escudos de armas. Uno de ellos el de la corona española (al lado derecho) y el otro corresponde al descrito en algunas láminas al otorgados a Jacinto Cortés (Cacalotzin). En este escudo de armas se mezclan elementos de la heráldica propia de la ciudad de Cholula, como las trompetas que se encuentran en la parte baja de un montículo el cual puede estar simbolizando a un *Altepetl*, aunque no hay rasgo de ningún glifo toponímico más. Asimismo se encuentran contrapuestas, una flecha europea y equidistante aparece un *macuahuitl* que se cruza con éste. Estos son elementos de guerra y son el elemento iconográfico que más se repite en las diferentes láminas, tanto junto a la representación de ciertos señores como en la de su pueblo.

Nos preguntamos acerca del significado del cruce de estas dos armas, una de tipo prehispánico y la otra de tipo europeo. Podría significar, primero que se trata de alguien que conquistó la nobleza por un hecho de armas. Segundo que estuvieron asociadas las armas indígenas y españolas o fundidas en una sola?

Por último, encima de las armas se halla un nopal sobre el cual hay un ave (*cacalotl*). Recordemos que este es el símbolo del antropónimo Cacalotzin, quien después se transmuta en Jacinto Cortés del Valle.

Los principales personajes mencionados en las glosas traducidas por el padre Campos refieren a cuatro actores principales. El llamado “príncipe” Sarmiento, el príncipe Cencamatzin, el príncipe y señor Tepoztecatzin, el señor Cacalotzin esposo de la princesa y señora Matlaquelletzin. [Matlacueyetzin]. Asimismo se aluden personajes secundarios, como son: el príncipe Tecpaxochtzin [tecpanxochtzin], Mecamintzin y Citlalpopocatzin, todos

ellos recientemente convertidos a la fe católica en las situaciones que representan en las pinturas. Los pueblos de Tecuanipan, Malacatepec, aparecen representados mediante sus guerreros resistiendo la acción de los españoles y de Tepoztecatzin.

Xallaxco [Tlanechicolpan?] aparece como escenario de una reunión entre una señora local XallaxcoTohuapilli y Malitzin.



Cerca de ellas hay un conjunto de músicos que toca tambores, destaca entre ellos un gran huehuetl. Al fondo se encuentra una casa con una leyenda "Motehuixomatzin ichan", la casa de Motehuixomatzin [¿?].

La metamorfosis del nombre del señor Cacalotzin aparece en la glosa de lámina, 24, donde se representa llorando a don Jacinto Cortés del Valle y Cacalotzin, y en las de las láminas, 25 y 26 también se le señala como el mercedor de la merced. Se le menciona como Jacinto Cortés, "antes Cacalotzin" y se aclara que él "tomó el apellido de Cortés, porque éste fue el que le apadrinó en su bautismo".

4. Datación y autoría: ¿es una autora?

Como se ha dicho poco se sabe de este lienzo en su versión original. En el preámbulo de la traducción de las láminas, el príncipe Sarmiento advierte que se debe respetar el documento porque es el mapa del pueblo,

“no reputéis esta merced de poco precio, porque la merecimos y nos hicimos dignos acreedores a ella, por nuestro valor, por nuestros afanes y porque tuvimos la dicha de creer en Dios”.

Tanto Sarmiento como Cencamatzin aluden a la merced. Por su parte Tepoztecatzin incita a (su pueblo) a mantenerse unido. Sobresale una acotación que dice, “Mapa Tepoztecatzin confirmado 1543”. Por otra parte sabemos por Bandelier, quien en una de sus cartas, confió que obtuvo una copia de la merced real original y un mapa del pueblo de Cuautlancingo, que esta se otorgó al pueblo por orden de virrey Luis de Velasco en 1585.³⁹²

Por esta razón deberíamos fechar el original del lienzo cerca del último tercio del siglo XVI. Es posible que el mapa haya sido la prueba para sustentar la petición de una merced de tierras o que se haya utilizado en defensa respecto a alguna merced otorgada a españoles. No olvidemos que estos años marcan el inicio del segundo proceso de congregaciones y mercedes de tierra que ocupa los años de 1590-1620.

El hecho de que existan versiones semejantes de esta historia en Chalchihuapan o mercedes de tierra otorgadas pueblos como Axapusco y Tepeyahualco es manifestación de un proceso generalizado de defensa de las tierras de sus señores y de los pueblos. Muchos caciques o linajes emparentados contaron historias iguales o semejantes.

En este caso la mano femenina se revela a través del pasaje y la pintura de la lámina 2.

Matlacueyetzin en Lienzo de Cuautlancingo

³⁹² Morgan y Bandelier, ed. 2003, Carta 34, p. 416



Fuente: Lienzo de Cuauhtlancingo, Colecciones especiales, Biblioteca del Museo Nacional de Antropología INAH. (imagen en B/N a partir de una en color).

En ella encuentra representada una mujer con un telar de cintura tejiendo. Al fondo se halla un gran cerro sobre el cual hay una serpiente. La glosa expresa:

Yo soy la princesa y señora Matlaquelletzin [Matlacueyetzin] y aunque me veis aquí con frecuencia, es por que aquí está el lugar donde nací, porque aquí trabajo la ropa con que nos vestimos todas las señoras principales, y porque aquí está la tierra del príncipe Cacalotzin, donde él mismo me fabricó un baño, según se manifiesta en esta pintura hecha de mi mano.³⁹³

³⁹³ BMNAH, Colección Ramírez (Colección Antigua 201), Opúsculos Históricas No. 12. Traducción del lienzo de Cuautlancingo hecha por el Dr. Don José Vicente Campos, en 1855, lámina 2.

Por esta última expresión como porque un rasgo de la factura de estas láminas es el detalle puesto en el dibujo de la ropa y los atavíos masculinos nos inclinamos a pensar la mujer que se autodescribe en la lámina sea la autora. Los encajes, los pantalones, las armaduras, así como las volutas de la representación del habla dentro de las cuales se inscribieron algunas anotaciones, son rasgos muy específicos de este mapa y sólo se reproducen sólo las volutas del habla, así como la historia épica en el lienzo de Chalchihuapan.

5. Tepoztecatl y Matlacueyetzin, antropónimos y dioses

No parece casual que dos antropónimos de la historia épica de Cuautlancingo: Tepoztecatl y Matlalcueyetzin correspondan a dos deidades. Recordemos que en la cosmogonía nahua los dioses podían tener su vida como hombres y después como algún otro personaje, ya fuera por características similares, o por ser un sacerdote o un sacrificado a la deidad podían adoptar su nombre.

Tepoztecatl es un personaje fundamental en la historia épica del código Cuauhtlancingo. Nos preguntamos sobre las razones del uso de ese antropónimo. Se ha aducido que puede ser un gentilicio que caracteriza a la gente de Tepoztlán. Sin embargo, ésta no parece ser ésta la situación para este Tepoztecatl.³⁹⁴ Asimismo era una de las divinidades del pulque y era además el apelativo que se daba a uno de los sacrificados en honor a este dios de la embriaguez. Cuautlancingo parece haber sido un lugar de importante cultivo del maguey. Ahora bien, el culto a la embriaguez en Cholula se testimonia desde el periodo clásico debido al mural llamado “de bebedores”, el cual se encuentra en la zona arqueológica. Existe una asociación entre Tepoztecal y Quetzalcóatl.

Gordon Brotherson desarrolló una interpretación sobre los diferentes papeles históricos del personaje con el mismo antropónimo Tepoztecal o Tepoztecatzin confrontó esta y otras

³⁹⁴ También se dice que este era un título de cobrador de impuestos en Tepoztlan (a nota).

historias con un trabajo etnográfico en la región central, gracias los cuales reconstruye su trayectoria épica en sus diferentes vidas.³⁹⁵

Este autor trata de mostrar mediante análisis pictográfico, de manuscritos y etnográfico que Tepoztecatl como su hermano mayor Quetzalcóatl y otros dioses-hombres, tuvieron varias personificaciones y cumplieron en ellas funciones semejantes. Así tendríamos que comparar a un Tepoztécatl cosmogónico, con otros sucesores suyos de nombre semejante que tuvieron un papel legendario.³⁹⁶

Este dios nace de la fusión del agua con la fuerza del viento en el cerro del Chalchiutepetl.³⁹⁷ En este aspecto encontramos el primer paralelismo con el Tepoztécatl de la épica de Cuautlancingo, pues en traducción de la glosa de la lámina 27 del códice, se dice uno de los héroes de la historia:

“Nací en este lugar llamado loma y cerro de las esmeraldas”.

Podríamos equivaler esta expresión por Chalchiutepetl? en el entendido que en español a los chalchihuites se les conoció también como esmeraldas y Chalchiutepetl es cerro de esmeraldas.³⁹⁸ Ahora bien, los datos del nacimiento del personaje de la lámina 27 tienen además otros topónimos que parecen indicar su relación con Xallapan: *Tlalmimilolpan Xallapan itlacoyan*.

Por su parte, respecto a Matlalcueyetzin, a quien consideramos la autora material del códice Cuautlancingo, según su propio dicho, citado en la lámina 2 del códice, nos interesa señalar la importancia de su antropónimo.

Para los tlaxcaltecas, Matlalcueye, no era sólo un cerro, escenario de fondo de la lámina 2 junto con la tejedora, era la deidad de la lluvia equivalente a Chalchiuhcueye o Chalchihuitlicue, diosa del agua y compañera de Tláloc. También la llamaban “la que

³⁹⁵ Gordon Brotherston,, "Las cuatro vidas de Tepoztecatl", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 25, 1995, p. 185-205

³⁹⁶ Brotherson, "El códice Tepoztlan", en C. Vega (coord), *Tercer simposio sobre códices y documentos*, México INAH, p.37

³⁹⁷ Traducido por Brotherson como cerro de jade.

³⁹⁸ Bernal Díaz, p.

viste el faldellín azul”. Este nombre era asimismo el del gran cerro donde se adoraba a dicha diosa. Como todos los cerros donde se formaban nubes de lluvia, era una deidad de agua hermana de los *tlaloques* y en su cima se encontraban adoratorios donde se le hacían ofrendas, oraciones y sacrificios.³⁹⁹ Para ello el *tlamacazque* elegido, bajo el nombre de *achcauhtli* debía realizar exhortaciones a la penitencia y al ayuno por cinco días y posteriormente escalar la muy alta cima. Allí se depositaban ofrendas que comprendían: plumas preciosas, copal y navajas.⁴⁰⁰ De esta manera la diosa Matlacueye cumplía su función de enviar lluvia a las sementeras y al mismo tiempo era la defensora contra las inundaciones del río Zahuapan.⁴⁰¹

Nos dice Sahagún que en la fiesta del *Tepeilhuitl* (que era el nombre del treceavo mes), se honraba a los montes notables de la comarca donde se formaban las nubes de lluvia y se sacrificaban cuatro mujeres. A la segunda se le llamaba Matlalcueye, al finalizar el sacrificio su cuerpo junto con el de los demás “eran llevados a las casas que llamaban *calpul*”.⁴⁰² Según el texto los sacrificados eran decorados con los papeles con *ulli* y representaban a los montes. Al término de la inmolación, se recuperaban los papeles y se les colgaba en el *calpul* con éstos se representaban las imágenes de los cerros.

Es interesante notar que en el códice aparece una casa con un cartucho que dice *calpulteopan*. Los héroes del códice declaran que esta tierra, antes dedicada a otros dioses se dedicó en adelante a la enseñanza de la nueva religión. (¿glosa de lámina?)

6. Entre la realidad y el mito: ¿existió el encuentro en Xallapan?

La historia de Tepoztecatl y sus hazañas durante la conquista de México tal como se presentan en el mapa comienzan con un encuentro de este señor con Cortés en Xallapan. Salta la pregunta, existió realmente ese encuentro en Xallapa entre Cortés y algunos caciques.

³⁹⁹ Clavijero, p. 154

⁴⁰⁰ El ayuno de algunos *tlamacazque* podía durar hasta 160 días. Clavijero, p. 176.

⁴⁰¹ Clavijero, p. 322

⁴⁰² Bernardino de Sahagún, p. 88-89

En las crónicas españolas prácticamente no se menciona ningún pasaje desarrollado en Xallapa.

Éste hecho sólo es mencionado en otras crónicas indígenas del mismo género en la región. Este es el caso del liezo o mapa de Tecamachalco⁴⁰³ y en el Chalchihuapan, al cual se le relaciona más menudo con el Cuautlancingo. Es probable que sea la misma historia épica, es de subrayarse que se descubran cada vez nuevas pictografías que repiten estas gestas de la colaboración entre caciques indios con los conquistadores españoles.

Es necesario señalar que la única mención a un Tepoztecatl en las historias de conquista es la que aparece en la historia de Sahagún como parte de la primera comitiva que fue enviada por el propio Moctezuma (y no por motu proprio) al encuentro del conquistador.⁴⁰⁴

Esto sucedió después que Moctezuma escuchó de nueva cuenta la noticia sobre los recién llegados y cuando aún pensaba que se trataba de Quetzalcoatl, pues sus navíos habían llegado por el oriente, *“envió cinco principales a que le recibiesen y le presentasen un gran presente (...) De los que fueron, el más principal de ellos se llamaba Yoallichan, el segundo Tepuztecatl, el tercero Tizaoa, el cuarto Uehuetecatl y el quinto Ueicazmecalteca.”*⁴⁰⁵

7. Las guerras de conquista de estos señores indios con los españoles.

Al igual que uno de los Tepoztecatl que recupera la tradición oral del valle de Cuernavaca, este héroe escapó de de unos *tlatoque* que lo querían matar. En la glosa de la lámina 3 declaró:

“Sabed, amados hijos míos, los muchos trabajos que he sufrido: dos y tres veces intentaron quitarme la vida (los cinco tlatoque que se representan dormidos en este cerro) envidiosos de que fui el primero en ir al encuentro de los españoles e informarme de

⁴⁰³ Guadalupe Cuamatzin, *El mapa de Tecamachalco*.

⁴⁰⁴ B. Sahagún, p.

⁴⁰⁵ B. Sahagún, Libro 12, Cap. III, 4, p. 725

su creencia, se reunieron para deliberar el modo de darme muerte (...)donde se me sentenció a morir metido en un baño muy caliente donde me encerraron, y donde infaliblemente hubiera yo perecido si por milagro de dios no me hubiera librado[...]".⁴⁰⁶

El resultado de la reflexión Brotherson es que los diversos personajes de Tepoztecatl comparten acciones en las que su figura combatió reiteradamente a favor de los extranjeros y luchó por imponer una nueva religión.⁴⁰⁷

En una de las narraciones provenientes de la tradición oral del valle de Cuernavaca se señala a un señor también denominado Tepoztecatl ya converso a la fe católica cuando es acusado "por cuatro señores vecinos de haber sufrido la influencia de los extranjeros y de los malos sacerdotes que habían llegado con Cortés". Ante esto el señor hace tocar el teponaztle a su pueblo, habla de la gracia de la Virgen y les incita a vivir en amor fraternal.

Vemos el paralelismo con la lámina 18 del códice Cautlancingo, en la cual Tepoztecatl, después de haber conquistado pueblos vecinos que se resistían a la conversión, el héroe les habla de las bondades de la Virgen María e inicia su culto.

En las láminas 5, 7, se relatan sus hazañas guerreras en su colaboración con los españoles. "Aquí se representa como al fin se convirtieron y creyeron en dios los habitantes de Malacatepec",⁴⁰⁸

Por su parte, en la 7 se dice que: "Aquí triunfamos de los habitantes de Tecuanapan [Tecuanipan] y los sacamos de sus errores y falsas creencias. Esto fue en mis tierras

⁴⁰⁶ BMNAH, Colección Ramírez (Colección Antigua 201), Opúsculos Históricos No. 12. Traducción del lienzo de Cautlancingo hecha por el Dr. Don José Vicente Campos, en 1855.

⁴⁰⁷ Gordon Brotherson, "Los cuatro roles de Tepoztecatl", Estudios de Cultura Náhuatl

⁴⁰⁸ BMNAH, Colección Ramírez (Colección Antigua 201), Opúsculos Históricos No. 12. Traducción del lienzo de Cautlancingo hecha por el Dr. Don José Vicente Campos, en 1855, lámina 5.

llamada Achichipilco, en la cual estaban dando culto supersticioso a una vibora que adoraban, como se lo presenté al señor Fernando Cortés Marqués del Valle”.⁴⁰⁹

Conquista de Tecuanipan y personaje Ostontzin, (¿señor de Tecuanipan?)



Fuente: Lienzo de Cuauhtlancingo, en Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, INAH.

Del mismo modo, en la lámina 9 se expresa “Aquí significa donde hice prisioneros a los que se resistían a creer y bautizarse, yo sólo los fui a sacar de donde estaban practicando sus idolatrías, y les conduje ante el señor Fernando Cortés, (...) Adoraban a un lobo, semejante a los vestidos de pieles con están cubiertos”.⁴¹⁰

Adorar a un lobo, acaso el héroe Tepoztecatl se refiere así a los pobladores de Tecuanipan, pues su topónimo puede significar lugar donde están fieras. Ahora bien, los pueblos de Tecuanipan y Malacatepec, se encontraban en las fronteras de Cholula, Tecuanipan hacia Calpan y Malacatepec en dirección hacia Atlixco. Tales pueblos contaban con

⁴⁰⁹ Ibid. 7

⁴¹⁰ Ibid. 9

señores locales, sin embargo, eran quizás estancias sujetas de alguno de los cuatro *tlatocayotl* de Cholula. Los señores y sus pueblos ante el desconcierto producido por la matanza decidieron resistir a los españoles.

Estas acciones de guerra bien probablemente pudieron ocurrir y justificar la probanza de méritos de los protagonistas del lienzo. Lo mismo que sus testimonios de actividad en pro de la conversión religiosa. La adhesión a la nueva fe y la promoción de ella mediante la colaboración, especialmente por la construcción de templos es el hecho que más aduce en este tipo de documentos, por ejemplo en el título de los Mendozas de Tlaltenango se expresa:

“Decimos nosotros los viejos señores y caciques que hacemos nuestro memorial de que fuimos nosotros los primeros que merecimos recibir la gracia de dios (..) y también el santo bautismo (...) y luego lloramos y nos enternecimos (..) y fuimos merecedores de señorío y nobleza (..) y nos dijeron que edificáramos un templo para nuestro padres y seráfico San Francisco y que pusiéramos todos los medios posibles, todo género de hombres...”

En este texto no hay acciones de guerra, sino sólo un acto de sumisión. El acto de llorar para abrazar la nueva fe. Se presenta también la reivindicación de haber sido los primeros conversos, bautizados y con nombre propio para sí. Asimismo se detallan las acciones de colaboración para la expansión de la fe, en particular la ayuda con mano de obra para construcción del convento de San Francisco.

En fin podemos decir que las acciones bélicas descritas en códice pudieron haber ocurrido, sin embargo, para los españoles no fueron eventos relevantes en su avance hacia Tenochtitlan para reparar en ellos. Menos aún la participación de sus aliados menores, pues de los iniciales cempoaltecas y tlaxcaltecas dieron alguna cuenta en su acción en la matanza de Cholula.

En este texto hemos querido mostrar los elementos míticos relacionados tanto con las figuras de dioses como con la épica que se ha recogido en la tradición oral. Asimismo hemos querido resaltar ciertos rasgos tanto de la iconografía como de los textos que permitan dar propuesta de lectura que ha intentado mostrar los rasgos de lo real y lo mítico en esta historia pintada.

Bibliografía y Fuentes

Clavijero, Francisco Javier, *Historia de México, México*, ed. Porrúa, col. Sepan Cuantos

Cuamatzin, Guadalupe, "El mapa de Tecamachalco". Ponencia presentada en *Repensar la conquista, Congreso de Historiografía de Xalapa*. INAH

Díaz, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Madrid, Sexta ed. Espasa Calpe, col. Austral, 1984.

Galarza, Joaquín, "Mélanges et nouvelles", [Reseña] Codice Manuel de Velasco y Amendaro, reproduction d'un manuscrit pictographique mexicain par Guillermo N. Echaniz, en *Journal de la Société d'Américanistes*, 1965, Vol. 64, pp. 166-167

González Hermosillo, Francisco y Luis Reyes, *El códice de Cholula. La exaltación de un linaje indio*. México. INAH-Ciesas, 2003.

Gordon Brotherston, "Las cuatro vidas de Tepoztecatl", *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 25, 1995, p. 185-205

Grunberg, Bernard, *L'Univers des conquistadores. Les hommes et leur conquête dans le Mexique du XVIe siècle*, L'Harmattan, 1993.

León Portilla, Miguel, *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*, México, UNAM. 1ª. Ed. 1959, 23ª. Ed. 2003.

Menegus, Margarita, “Los títulos primordiales de los pueblos de indios”, *Estudis*, num. 20. 1994, p. 207-230.

Morgan, Lewis y Adoph Bandelier, *México Antiguo*, México, S. XXI, ed. 2003

Pérez Zevallos, Juan Manuel y Luis Reyes. *La fundación de San Luis Tlaxialtemalco, según los títulos primordiales de San Gregorio Atlapulco 1519-1606*, México, GDF, Delegación Xochimilco, Inst Inv. José Ma. Luis Mora, 2003

Rozat Dupeyron, Guy, *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*, BUAP - INAH XALAPA /Universidad Veracruzana, 2003

Sahagún, Bernardino de, *Historia General de las cosas de la Nueva España*, México, ed. Porrúa, col. Sepan Cuantos.

Wood, Stephanie, “The Social vs. Legal context of Nahuatl Títulos”, en E. Boone y T. Cummins, *Native Traditions in the Postconquest World*, *Dumbarton Oaks*, 1998, pp. 201-232

Wood, Stephanie, *Transcending Conquest, Nahua Views of Spanish Colonial Mexico*, Oklahoma University Press, 2003.

Fuentes:

Lienzo de Cuauhtlancingo, reproducción fotográfica de la copia del Biblioteca del Museo Nacional de Antropología e Historia, INAH. (BMNAH-INAH)

BMNAH, Colección Ramírez (Colección Antigua 201), Opúsculos Históricas No. 12. Traducción del lienzo de Cuauhtlancingo hecha por el Dr. Don José Vicente Campos, en 1855.

LIBRO IV

Introducción al Libro IV

En el primer ensayo, *Las memorias políticas sobre los pueblos indígenas de México*, Miriam Hernández continúa con la reflexión esbozada en sus intervenciones en los seminarios anteriores. Constatando la emergencia contemporánea de lo que se ha llamado El regreso del indio, como sujeto de políticas y de cambio social, una vez más interroga al interculturalismo “entendido como un campo (teórico y político) que defiende el derecho de reconocimiento de las minorías étnicas”. Que aparece en México “como un discurso identitario que promueve la necesidad de incluir a los pueblos indígenas como un elemento central de la nación concebida como pluriétnica”. Es evidente que es difícil no estar de acuerdo con ese deseo de justicia y mejoramiento de la visibilidad histórica y del lugar político de los indígenas en México, pero lo que molesta es la manera en como ese interculturalismo pretende operar esa promoción de las comunidades indígenas.

Ya que, nos dice la autora, “una de las vías, ambigua por supuesto, por las que se desarrolla esta defensa-recuperación, es la reconstrucción y afirmación de una identidad de los pueblos indígenas a partir de la construcción de una memoria que recupera sin problematización historiográfica el pasado prehispánico construido por la tradición nacionalista”. En la afirmación de una memoria “ancestralista”, se desdibuja todo el peso de la historia de dichas comunidades durante 500 años, olvido necesario para construir una “continuidad atemporal entre los pueblos indígenas actuales y los antiguos pueblos americanos”.

La autora busca entender lo que hay detrás de esa fachada historicizante de referirse a los pueblos indígenas como “milenarios”, “ancestrales”, “originarios”, recordando “sus linajes prehispánicos” o la “antigüedad inmemorial de sus prácticas”.

Así la pregunta básica de nuestra filósofa sería, “¿cómo dentro de la lógica del interculturalismo se construye la idea de la ancestralidad de tales pueblos?” y sobretodo si “¿esa ancestralidad lleva consigo inherente su propia garantía?”.

Para nuestra ilustración, analiza obras de varios autores que, cada uno a su manera, considera que ya existen identidades antiguas, existe la posibilidad “de identificación y rescate de usos y

costumbres propios, como también considerarlas como fundamentalmente prehispánicas.” Finalmente, “en el interculturalismo se asume que el capital cultural y los modos de la resistencia indígena encuentran su soporte en los elementos y la sabiduría que han acumulado durante milenios, y que les permite convivir y utilizar los nuevos elementos que les proporcionan los procesos de globalización y modernización, sin que esto constituya un quiebre irreversible en el centro de su identidad.”

De tal forma, se podría resumir que lo indígena se definiría por la permanencia, por una memoria ancestral y un apego indestructible a su pasado colectivo y democrático, cuando occidente, por la aceleración siempre más rápida de su tiempo, se definiría por una historia y su apego a un presente individualista e inmoral. Pero nuestra preguntona filósofa interroga al interculturalismo diciéndole ¿y cómo se configura la memoria?

Las dificultades mayores que presenta la reflexión interculturalista, son vistas por la autora en un muy mal manejo de la relación entre historia y memoria. ¿Cuál es la razón de esta recurrencia memorial? “¿es la moral social sobre los pueblos indígenas un reducto distinto del de occidente y resistente a los procesos del mundo contemporáneo?”

Para concluir, podríamos decir con la autora que “la memoria pone en marcha la posibilidad de la historia, pero no podemos quedarnos sólo en una memoria que desestime la historia por considerarla una ficción que está del lado de los vencedores y oculta el sufrimiento de los vencidos. La memoria no es la verdad de lo que pasó. Hay que encontrar una forma de coexistencia entre historia y memoria, y esta forma es inseparable de la manera en que una sociedad vive su relación con el tiempo.

La investigación de Magdalena Díaz titulada *La ontología del indio miserable: revisiones historiográficas desde la Independencia hacia la Conquista de México*, nos ofrece a la vez un contrapunto y un complemento al ensayo anterior, ya que intenta mostrar cómo la construcción del “indio miserable” se infiltró sigilosamente en la sociedad colonial. Atravesando los textos de los cronistas y la legislación indiana, dotó al indio de una serie de

privilegios (espirituales, temporales y jurídicos), asimilables a los que poseía ya “la figura del miserable de Castilla”.

La autora está particularmente interesada en saber cómo esa norma jurídica colonial se proyectó en las figuras del indio después de la independencia, y particularmente en las primeras elaboraciones del relato nacional, analizando las obras de Bustamante, Mora y Alamán.

Para el lector, recordemos lo que hay que entender como “miserables” en ese siglo, que es el de Bartolomé de las Casas, que nos indica que “es miserable persona, son aquellas todas sobre las cuales la misma naturaleza mueve a los hombres a que dellas se compadezca”, también define a este sujeto jurídico “miserable persona es aquella que por sí misma no puede defender sus causas, de pedir su justicia, conviene a saber por defecto de su pobreza o pusilanimidad o de ciencia o experiencia de miedo que tenga o de otra cualquier impotencia”. La pregunta que se le presenta a la autora es cómo esa noción proveniente del ámbito del derecho hispánico colonial va a estar integrada a la nueva identidad nacional, ya que “en la nueva república la independencia ya no podía imaginar como una restauración del reino cristiano antes de la Conquista, como una vuelta al origen o como la reconquista de una libertad perdida”. Y si el indio en tiempos de la independencia con la Real Cédula de 1820 que declaraba que “los indios dejaban de ser considerados como tales” y con la consumación de la independencia el indio dejó “de ser miserable desde el punto de vista jurídico”. Hoy se puede ver cómo en la Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos el indio sigue protegido y desde el punto de vista cultural, se quiere intentar que el indio no desaparezca.

En su ensayo, *La segunda Carta de Relación y entrega del reino: los paradigmas del vencido*, Miguel Ángel Segundo continúa con la reflexión empezada en su trabajo del seminario precedente. Rechazando la idea de que la Conquista sólo tiene sentido como trauma, raíz y origen de todos los males nacionales y que sólo la resurrección nacionalista mestiza con “mexicas mejorados, convertidos en mexicanos”, puede expresar la única versión posible de la realidad nacional.

Después de recordarnos que debemos cuidarnos de toda ilusión referencial, pensando que las Cartas de Relación son algún diario o reporte de Guerra, que “imparte en sus narraciones la verdad de las batallas desde la autoridad de la mirada del narrador”, nos advierte que debemos siempre confrontar con los demás cronistas, aunque en estas se continúa expresando la supremacía de “la escritura del vencedor”. Convencido de que el diálogo que ocurre en estos textos sólo es entre “las ficciones del conquistador, sus visiones y sus fabulaciones”, intenta rastrear la tradición de la guerra en occidente que está encargada de narrar el encuentro militar con los pueblos americanos.

Parte de una tesis radical y recomienda “destruir la presunción de transparencia en el lenguaje conquistador: la idea de que el soldado español narra, un poco deforme tal vez por sus intenciones, lo que realmente ocurrió”.

A través de la ilusión “de la máquina del tiempo, el texto del conquistador nos engaña dándonos a ver la verdad de la guerra”.

Siglos después, el historiador que se representa a sí mismo como productor de verdad, se aferra a decir que es sólo “transcriptor de la verosimilitud”, lo que explica cómo el pasado puede vivir en el presente como ideología, nos dice el autor, “permite anular la duda de quién escribe y para qué. El que los ganadores escribieran es natural, quién mejor que ellos podría contar la verdadera historia.”

“Si Cortés, Bernal y Gómara son iguales en el estatuto de fuentes, lo que cambia es la credibilidad. De ese modo se genera una historiografía de la Conquista sobre la marca de la verosimilitud en donde cada época cambia los énfasis, pero el fondo pervive, el conquistador es la fuente para entender el ocaso del mundo indígena”.

Así, Repensar la Conquista sería, “destruir la confianza en la escritura de los vencedores y su montaje de sentido”, para eso recomienda acercarse al horizonte del Conquistador, tratar de dialogar con él. Entender los textos desde su tradición.

Es por eso que su ensayo intenta situar los textos americanos en un tiempo largo “el de la tradición de heroicidad en occidente, que vincula el pasado con el presente vivido, cuya

finalidad es entrar en la memoria de los oyentes como un nuevo Cid que está haciendo méritos en un territorio hostil”. No podemos abordar aquí todos los detalles de esa entrada en el mundo de lo maravilloso occidental-medieval, tan sólo invitaremos a los lectores a una lectura cuidadosa de este artículo, no se arrepentirán.

En este ensayo intitulado *La Relación de Ameca y la ocupación Chichimeca al sur de la frontera agrícola de Nueva Galicia en el siglo XVI*, Rodolfo Fernández y Diana Carrano buscan averiguar en qué lugar específico se desarrolló primero la destilación del tequila jalisciense. Hoy dos tradiciones se enfrentan; los habitantes y destiladores de la región de Tequila, pregonan haber sido los primeros en destilar dicho agave a partir de técnicas europeas. Pero alrededor de Amatitán, un grupo de investigadores cree haber encontrado la prueba de que esa destilación era anterior en esa región y sobretodo, provenía de un legajo cultural americano, Amatitán por lo tanto, sería la cuna del Tequila.

Después de la reorganización de los archivos parroquiales y municipales, la Relación de Ameca de finales del siglo XVI, parece ofrecer a esa última tradición, indicios para prevalecer en sus interpretaciones. El argumento central intenta situarse en las formas particulares del desarrollo del mundo colonial en esos dos microespacios regionales.

En su visita a la Nueva Galicia en 1621, a Domingo Lázaro de Arregui los indios de Amatitán le ofrecieron aguardiente de doble destilación. La pregunta es saber “si ese mezcal era producto de un desarrollo local y autóctono o fue discurrido por destiladores venidos de otra parte con tecnología del viejo mundo o de las Filipinas”. Es en este contexto que la Relación de Ameca, zona vecina a la vez de Tequila y Amatitán, parece poder proporcionar algunas claves para responder esta interrogación.

Entre las respuestas que contiene dicha Relación, encontramos que una vez más este pueblo había sido fundado por un “indio muy valiente” que “vino de muy lejos de aquí desde Cabo de la Mar y no saben decir de dónde. El cual vino con mucha gente de guerra, conquistando muchos pueblos y sujetándolos hasta llegar a este pueblo; y, por parecerle fértil, de buenas

tierras, montes y caza, paró en él”. Evidentemente éstos jamás serán vencidos, ni por el “Cazonzi” de “Pazcuaro”, su vecino, independencia que sostuvieron hasta la venida de los españoles, el texto insiste firmemente en la permanencia de la ocupación por hijos, nietos, bisnietos y choznos, hasta la llegada de los españoles.

De ese texto los autores creen poder extrapolar que los lugareños habían llegado a esa región cinco generaciones antes de la Conquista, pero también consideran que ese texto pudo estar ya totalmente infiltrado por la retórica occidental encargada de crear el contexto novohispano. También vemos cómo el mismo texto retoma la pseudo leyenda de Quetzalcóatl aún sin nombrarlo, la actualización mítica, siendo un joven valiente español que había llegado a ese pueblo, a pie y descalzo, sólo con su espada en la mano. Huitzil el señor del pueblo, “hizo llamar a todos los valientes, y juntos, les dijo la venida de aquel español por cosa de mucha admiración, que no habían visto otro ni sabían de la venida de los demás españoles, y entre ellos se dijo que aquel debía ser hijo del sol por quien sus antepasados habían pronosticado que los habría de venir a conquistar y a quien todos habían de estar sujetos y pagarle tributos”. El mandamás “sin ponerse en armas ni hacer otro alboroto”, envía a recoger a Juan de Añesta y lo reciben en paz y con mucho contento. Así se explica en ese texto la situación social local porque tributan a los españoles, y porque según los autores, antiguas tradiciones americanas pueden sobrevivir.

Los autores consideran que pueden a través de la Relación de Ameca “reconstruir la organización social del área de Tequila y Amatitán en la segunda mitad del siglo XVI, y apoyar nuestra hipótesis sobre la existencia prehispánica de aguardiente en la zona”.

El ensayo siguiente, *Historia de Welinna. Una novela del siglo XIX sobre la Conquista de Yucatán*, podrá a lo mejor sorprender a nuestros lectores acostumbrados a encontrar aquí sesudos ensayos que intentan releer los primeros encuentros americanos y el periodo violento y decisivo de la Conquista. Pero cuando Iván Vallado nos propuso exponer en nuestro seminario de historiografía algunas reflexiones sobre una novela del siglo XIX, éste recibió una calurosa y entusiasta respuesta. Cavilar sobre una novela cursi del XIX es una tarea muy importante,

porque sobre ese tipo de “fuente” el historiador, puede darse cuenta del trabajo historiográfico en curso en el conjunto social. Porque sabemos que los historiadores no son los únicos que producen historia, es cierto que orgullosos de su saber y posición académica pretenden ejercer el monopolio de la función historiana, pero es sólo una pura ilusión gremial, ya que todo conjunto social transpira historia, vive historia y se pregunta -con o sin historiadores- cuál fue su historia.

La novela analizada, *Historia de Welinna*, fue publicada en 1862 por entregas, en el Repertorio Pintoresco, “una revista católica de recién fundación en Mérida”. El presbítero Crescencio Carrillo y Ancona, su autor, puede ser considerado como un autor representativo de una cierta corriente ideológica, ya que asumió 25 años después, el Obispado de Yucatán (1887-1897).

El argumento de la novela se teje alrededor de “una joven pareja de indios enamorados que estaban a punto de desposarse y se ven involucrados en los sucesos de la Conquista militar española”.

Después de recordar algunos antecedentes históricos, Iván Vallado esboza una reconstrucción de la situación política y social de Yucatán en el momento de la elaboración y publicación de la novela. Nos recuerda cómo el triunfo liberal había permitido arrancar a la Iglesia gran parte de su control sobre la sociedad. En cuanto al enfrentamiento entre indios y la sociedad colonial, esos años marcan un equilibrio estable. Si el autor manifiesta en su novela un tan profundo desprecio por los “indios bárbaros”, Vallado piensa que probablemente fue porque había tenido que huir precipitadamente siendo niño de Izamal, ante a la llegada de los ejércitos indígenas en plena guerra de castas.

No deberíamos contar la novela, pero no podemos resistir a ese placer: el joven noble indígena Yiban –evidentemente el héroe de una novela no podía ser otra cosa que noble- después de su primer contacto con los españoles, queda maravillado y cristianizado, deslumbrado por tanta belleza moral. Esa transformación que hubiera podido romper su compromiso con Welinna, finalmente se reafirma, ya que aunque ella duda por un momento, se vuelve cristiana también, el amor es más fuerte.

Caído prisionero, y destinado al cuchillo del sacrificio de sus enemigos, es salvado *in extremis* por Welinna, que pide ser sacrificada con su amor, una acción que remueve el corazón del líder enemigo, quien pospone su ejecución. Nueve años después cuando le toca por fin ver el cuchillo de pedernal de muy cerca, aparece “un sacerdote blanco de características sobrehumanas que con una gigantesca cruz y un discurso poderoso, suspende el ritual del sacrificio y convence a la multitud indígena de convertirse en masa al cristianismo”. “Días después Yiban y Welinna son bautizados y unidos, ahora para siempre, por el sagrado vínculo del matrimonio cristiano.”

Ese es el argumento de lo que podría parecer una novela romántica cualquiera, los invitamos a seguir al autor en su análisis historiográfico, ya que nos explica cómo indios perversos y degenerados con el contacto con los europeos, milagrosamente se vuelven mansos y gracias a la luz cristiana, se civilizan y son por fin felices.

En el ensayo siguiente, *El pagano en la visión del indio americano*, Marialba Pastor, se interroga sobre la constitución de la visión negativa del indio dominante en la escritura de las crónicas americanas y propone como hipótesis lógica, que esa construcción proviene de la propia formación de los evangelizadores.

Para mostrarlo, empieza a recordarnos la importancia fundamental de la historia del pensamiento occidental y especialmente cuando en el siglo XIII “la escolástica aristotélica se consolida en la Universidad de París con la presencia de maestros como Alberto Magno, Buenaventura y Tomás de Aquino”.

Y ya que la escolástica tomista fue considerada como la base de toda reflexión teológica en España, la autora nos invita a reflexionar también sobre algunos tratados de la Suma Teológica, ya que el contenido de éstos le parece fundamental para la conformación de la visión que los misioneros hispanos tuvieron del indio americano.

Después de la presentación de algunos tratados del aquinate, nos introduce a las consecuencias que estos textos utilizados para la formación del clero, tuvieron sobre la determinación de la

naturaleza de los indios, haciendo hincapié en la idolatría y los sacrificios humanos, como también en la antropofagia y hábitos sexuales de los indios americanos.

La autora no podía olvidarse de las grandes polémicas de Valladolid en las cuáles se actualizan todas estas grandes ideas escolásticas marcadas por la polémica entre Las Casas y Sepúlveda, y si finalmente hubo algunas leyes promulgadas, poco seguidas de efectos, de hecho podemos decir hoy, que estos debates se terminaron con una especie de empate, a pesar de todo lo que puedan argumentar los lascasianos. Lo más evidente en ese empate, es que la figura del indio bravo siguió sumergida en la animalidad y en su figuración como hueste demoníaca durante siglos.

Por fin para terminar esta recolección, nos da un gusto muy particular presentar el texto de Yuri Alejandra Cárdenas, *Colón, el descubrimiento de las indias y la invención de sus indios*, no sólo porque esta investigadora es un puro producto de la Universidad Veracruzana, sino por sus cualidades mismas que se fueron afirmando en sus diferentes intervenciones en este seminario... sin olvidar todo lo que le debemos en la organización de dicho evento.

La autora nos invita a repensar lo que fue la antesala de la Conquista de México, es decir, el descubrimiento de Colón y la manera en cómo este encuentro de tierras nuevas “revolucionó los espíritus más despiertos de occidente, cuestionando la totalidad del saber occidental”.

Esa reflexión tiene un lugar especial en esta recopilación porque nos recuerda que fue hasta el regreso de Colón “de las Indias”, cuando empieza ese gran movimiento de reflexión, lo que va a gestar lo que el maestro O’Gorman llamó, La invención de América. Esa invención utilizando todo el legajo cultural cristiano, se construye en analogía con occidente, de la misma manera que el Nuevo Testamento se lee como una repetición y un agotamiento del Antiguo Testamento, se irán buscando en el conjunto del bagaje cultural heredado de la antigüedad y reorganizado por los padres de la Iglesia, los elementos fundamentales para esa “Invención de América”.

Las memorias políticas sobre los pueblos indígenas de México: la ancestralidad presentista.

Miriam Hernández Reyna

FFyL Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía Universidad Veracruzana

Con una gama de nombres distintos –“pueblos originarios”, “minorías étnicas”, “pueblos ancestrales”, “pueblos milenarios”- aparecen nuevamente los indígenas mexicanos en el marco de reclamos sociales. Del indigenismo, pasando por el movimiento zapatista de liberación nacional y llegando hasta el multi e interculturalismo, vuelve la imagen del indio como sujeto de políticas y de cambio social.

El discurso que acompaña directamente a esta emergencia indígena es el interculturalismo, entendido como un campo (teórico y político) que defiende el derecho al reconocimiento de las minorías étnicas. En México, el interculturalismo aparece como un discurso identitario que promueve la necesidad de incluir a los pueblos indígenas como un elemento central de la Nación concebida como pluriétnica. Pero, una de las vías, ambigua por supuesto, por las que se desarrolla esta defensa-recuperación, es la reconstrucción y afirmación de una identidad de los pueblos indígenas a partir de la construcción de una memoria que recupera, sin problematización historiográfica, el pasado prehispánico construido por la tradición nacionalista. El interculturalismo asume a los pueblos indígenas como ancestrales y milenarios y la garantía de tales atributos es una memoria ancestralista que parece olvidar todas las influencias exteriores y el mestizaje que se llevó a cabo en los cinco siglos posteriores a la Conquista. De tal modo, en el interculturalismo se pretende construir una continuidad atemporal entre los pueblos indígenas actuales y los antiguos pueblos americanos anteriores a la Conquista.

Es este el problema que busco comprender, y lo siguiente son una serie de reflexiones preliminares que presentan una dirección para lograr tal comprensión.

La anterioridad al mundo globalizado y moderno.

Como se señaló líneas atrás, “Milenarios”, “Ancestrales”, “Originarios”, son algunos de los términos con que se adjetiva a la población indígena de México desde el interculturalismo. Parece obvio dentro del interculturalismo echar mano del pasado historia de los pueblos indígenas, de su linaje prehispánico y de la antigüedad inmemorial de sus prácticas. Pero ¿qué significa esto realmente? Más allá de aceptar sin más la evidencia de una historia usada dentro del interculturalismo, podemos plantear el siguiente problema: ¿cómo, dentro de la lógica del interculturalismo, se construye la idea de la ancestralidad de tales pueblos? Y ¿esa ancestralidad lleva consigo inherentemente su propia garantía? Aquí hay un problema.

Héctor Díaz-Polanco, señala⁴¹¹ que las comunidades tradicionales son aquellas cuya identidad no es el resultado de procesos globalizatorios que generan identidades orientadas por el consumo y que en tal sentido son nuevas identidades. Al contrario, los pueblos indígenas, en su lucha de resistencia, marcan fronteras para defender sus tradiciones. Díaz-Polanco hace la distinción entre las identidades antiguas, que serían las identidades indígenas comunitarias, y las identidades-identificación, producto de las condiciones de los procesos globalizatorios.

En el mismo tono, León Olivé sostiene que un tipo de sociedad que puede ser caracterizada como multicultural es aquella en la que “han subsistido pueblos tradicionales junto con una sociedad que ha pugnado por modernizarse después de largos periodos coloniales” (*Ibid*: 21) Lo que este autor sugiere es que hay una tensión entre un espíritu con una vorágine de progreso y futuro y otro que se atrinchera para defender el valor de su ancestralidad y tradicionalidad, dándose así “una permanente confrontación entre la tradición etnocultural y la modernidad” (Bengoa: 2007: 35).

En este sentido, lo que se considera tradicional u originario está asociado a una concepción de la existencia de identidades antiguas, a la posibilidad de identificar y rescatar usos y costumbres propias, a la posibilidad, también de identificar el pasado de tales pueblos como fundamentalmente prehispánico. En el interculturalismo se asume que el capital cultural

⁴¹¹ En Díaz-Polanco, Héctor. (2006): *El laberinto de la identidad*; UNAM, México.

y los modos de la resistencia indígena encuentran su soporte en los elementos y la sabiduría que han acumulado durante milenios y que les permiten convivir y utilizar los nuevos elementos que les proporcionan los procesos de globalización y modernización, sin que esto constituya un quiebre irreversible en el centro de su identidad. De tal forma, lo indígena se define por su pasado y el Occidente por la aceleración de su tiempo y de su apego irresoluble al presente.

El punto nodal es que para sustentar la ancestralidad del pasado indígena el discurso de la diversidad cultural requiere afirmar que la tradición, las costumbres y la historia se heredan a través de la memoria del pueblo indígena. Esta memoria guarda su pasado y lo reproduce a través de los tiempos, y es considerada parte fundamental para la defensa de la diversidad cultural, generándose una politización del pasado a través de la configuración de una memoria social que es también política, pues está inmersa en la lucha, en la resistencia.

Esta politización del pasado se entiende muy claramente a partir reflexiones del artículo de Daniela Albarrán titulado “Los usos de la memoria y de la historia del zapatismo en un conflicto actual: origen y surgimiento del EZLN en 1994”. Albarrán plantea que hay dos recuperaciones históricas de la figura de Emiliano Zapata: una elaborada por las historias oficiales legitimadoras del Estado nacional mexicano, y otra por la resistencia indígena. Desde luego, su apuesta se dirige a una defensa del uso del mito Zapata dentro del movimiento del EZLN, pero su explicación de la legitimidad y superioridad de este uso está sustentada en su consideración de que existe una memoria colectiva asociada al derecho de lucha y de justicia de los pueblos indígenas, aceptando también que “las diferentes memorias y versiones de la historia adquieren distintos sentidos en función de sus usos políticos y de las entidades sociales que representan”, como el uso que de Zapata ha hecho el Estado en tanto héroe nacional y elemento fundador de México, en contraposición al uso que en la disidencia han hecho los zapatistas, de tal modo “Los héroes de la lucha por la justicia social son aquellos que recupera

la memoria del EZLN para justificarse y fundamentar su lucha”⁴¹², soslayando las versiones oficiales de la historia nacional.

La memoria le da sentido a ese presente, pero con fines de acción política, y está al servicio de determinados sectores sociales, así, “a memoria es algo que da identidad en cualquier tiempo, en la continuidad del tiempo a un grupo...Digamos hay una parte de la memoria que es más o menos estructural en la medida en que permanece más o menos fija. Pero hay otra parte que cambia en función de las necesidades del presente.”⁴¹³

La recuperación del valor de los pueblos indígenas edifica su sentido en la memoria que se constituye sobre el pasado indígena, y es en este sentido que Albarrán afirma: “Para los neozapatistas la lucha por la conservación de su identidad y su destino está en mantener la memoria viva, mantener los valores de sus tradiciones que son la tierra, sus creencias, su lengua, su diferencia”⁴¹⁴. En distancia con la apuesta de Albarrán, lo que hay que tener en claro es que aunque el pasado se presenta en esta memoria como un bloque homogéneo de sentido, no por ello debemos conceder que tal reconstrucción del pasado es neutral. Paradójicamente, las reconstrucciones más académicas del pasado, constantemente están sujetas a la crítica y a la consideración de que el pasado que buscan reconstruir no entraña la consigna de mostrarlo “tal como fue”, o encontrar “el sentido y la verdad última de los hechos”, hace tiempo que los anhelos de objetividad neutral y cientifismo en la historia han abandonado el escenario, sin embargo, cuando un sector de resistencia social se abandera de un determinado pasado, se justifica aludiendo a cuestiones de marginación, respeto o dignidad, con lo cual se espera que lo que afirman del pasado se acepte sin más con pretexto que la necesidad para la lucha. Finalmente, Albarrán acepta que: “La recuperación de la memoria juega un papel importante en tanto que la posibilidad de luchar, de recuperar un pasado con una larga tradición de lucha por la dignidad”⁴¹⁵. Y es esta memoria la que impera y dirige la mayor parte de la consideración sobre el pasado indígena.

⁴¹² *Loc. Cit.*

⁴¹³ Albarrán, Daniela.

⁴¹⁴ *Loc. Cit.*

⁴¹⁵ *Loc. Cit.*

Pero ¿Cómo se configura la memoria? ¿Cuál es la razón de su recurrencia? Más allá de aceptar simplemente que por la necesidad de lucha y resistencia se constituyen esas memoria como estrategias políticas y culturales, podemos aún preguntarnos cómo comprender lo que la memoria sea y su pretensión de dotar de ciertos sentidos al pasado. ¿En qué procesos podemos ubicar a la memoria?, ¿Es la memoria una respuesta a algo más? ¿Es parte de otro fenómeno cultural? ¿Es la memoria social sobre los pueblos indígenas un reducto distinto del Occidente y resistente a los procesos del mundo contemporáneo? ¿La historia que narra la memoria indígena está realmente desvinculada y a salvo de cualquier otra narración?

El pasado y la memoria: la experiencia del tiempo presente.

Una propuesta teórica que encuentro muy sugerente para comprender lo que la memoria significa en el presente es la teoría sobre los regímenes de historicidad de François Hartog.

Para Hartog, cada época constituye para sí un orden de tiempo, que son las relaciones que una sociedad mantiene con el tiempo y el modo en que éste se experimenta. Con el objetivo de mostrar esto, Hartog recurre a la categoría de *regímenes de historicidad*, a la que considera una herramienta heurística que interroga justamente esas diversas experiencias del tiempo pertenecientes a diferentes épocas, lo que da como resultado la elucidación de varios órdenes de tiempo.⁴¹⁶

El *régimen* es tal en el sentido de una mezcla, de un compuesto y equilibrio que es provisional e inestable, así “sólo es una manera de engranar pasado, presente y futuro o de componer una mixtura de tres categorías” (*Ídem*). Y en la actualidad (o la crisis de la experiencia contemporánea del tiempo), el elemento que predomina es el presente.

El presente determina el sentido tanto del pasado como del futuro, y es por ello que como orden de tiempo impera. El presente ordena toda temporalidad. Este elemento ha venido a ocuparlo todo, y toda vivencia del tiempo se proyecta desde ahí. Pareciera también que el

⁴¹⁶ Hartog muestra, por ejemplo, el régimen moderno de historicidad, orientado hacia una escritura de la historia que se sustenta en una previsión del futuro, es así que cobra sentido incluso la idea moderna de progreso y confianza en el porvenir; por otro lado, presenta el antiguo régimen el de la historia *magistrae*, sustentado en el pasado y en la búsqueda de ejemplos dentro de ese pasado para orientar las acciones presentes.

presente ha cobrado y ganado una evidencia para sí mismo. Empero, para Hartog, es justamente esta evidencia del presente la que hay que cuestionar y mostrar cómo se trata del dominio de un elemento sobre los otros. Al respecto de este presente que determina la vivencia del tiempo, Hartog señala que:

En esta progresiva invasión del horizonte por un presente cada vez más inflado, hipertrofiado, es muy claro que el papel impulsor fue asumido por la súbita extensión y las exigencias cada vez más grandes de una sociedad de consumo, en la que las innovaciones tecnológicas y la búsqueda de beneficios cada vez más vertiginosos vuelven obsoletos a los hombres y a las cosas cada vez con mayor rapidez. Productividad, flexibilidad y movilidad se convierten en las palabras claves de los nuevos empresarios. Si el tiempo desde hace ya mucho es una mercancía, el consumo actual valora lo efímero. Los medios de comunicación, cuyo extraordinario desarrollo acompañó ese movimiento que es verdaderamente su razón de ser, proceden igual. En la carrera cada vez más acelerada a lo directo, producen, consumen y reciclan siempre cada vez más rápido más palabras e imágenes, y comprimen el tiempo: cualquier tema, cosa de un minuto y medio por treinta años de historia. (*Ibid*: 140).

Es este el movimiento del orden presentista. Sin embargo, intrínsecamente desarrollado en el presentismo, se da un movimiento paradójico: la preocupación por la conservación, de monumentos, del patrimonio, de huellas, de restos, unidos todos a un tiempo pasado que desea perpetuarse. El presentismo, como imperio del presente, busca desesperadamente atar un pasado para sí, “como si quisiera preservar, de hecho reconstituir un pasado ya desaparecido o a punto de perderse para siempre”. (*Ibid*: 143) El presentismo encuentra en sí sus propias obligaciones con el pasado, su deber de rememoración y de preservación. Esto no significa que dentro del régimen de historicidad, el pasado vuelva a colocarse dominante, más bien, este deseo de preservación del pasado, de conservación, es el modo en que el presente engulle también el pasado y constituye un modo de acercarse a él. Es en este movimiento en donde se configura la oleada de la memoria como parte del deseo presentista de conservación.

Los discursos de la memorialísticos cobran una importancia radical, en tanto contribuyen a la rememoración, al recuerdo, a la contemporización del pasado de tal suerte que el pasado se vuelve presente.

Asimismo, la memoria está entrelazada en el conjunto de tres palabras clave:

memoria, que se trata de un hecho de memoria voluntaria, provocada (la de la historia oral), reconstruida (por tanto de la historia, para poder contarse su historia); *patrimonio*: 1980 fue decretado el año del patrimonio – el éxito de la palabra y del tema (la defensa, la valoración, la promoción del patrimonio) va a la par misma de una crisis de la noción misma de “patrimonio nacional”; *conmemoración*: de una conmemoración a otra podría ser el título de una crónica de los últimos veinte años. Cada uno de estos términos apunta hacia los otros dos, lo que constituye como el hogar: la identidad. (*Ibid*: 147)

La preservación de un pasado tan huidizo como el presente forma también vectores de identidad en los que aparecen esos tres términos: memoria, patrimonio y conmemoración, todos ellos unidos al recuerdo.

La recuperación de la memoria colectiva no es la salida hacia otro régimen de historicidad que supliera el presentismo, antes bien, la memoria es un movimiento del presentismo, la memoria es el vehículo en que el pasado se conserva en el presente perpetuo. Recordar es siempre traer al presente, “tal como se define hoy día, la memoria ya no es la necesidad de retener el pasado para preparar el porvenir que se desea: es ella lo que da al presente el presente en sí mismo. La memoria es un instrumento presentista.”(*Ibid*: 153)

La memoria es una forma de experimentar el pasado a través de la experiencia del presente. El deseo de preservación presentista encuentra en la memoria su modelo de relación con el pasado. En este sentido, la memoria, para Hartog, representa un cuestionamiento

histórico y de la escritura de la historia⁴¹⁷. Es así que se han exponenciado los discursos memorialísticos, presentados también como un cuestionamiento a diversas escrituras de la historia, tanto a las historias oficiales, como a las historias académicas⁴¹⁸, “ de esta manera la demanda de memoria puede interpretarse como una expresión de la crisis de nuestra relación con el tiempo, así como una forma de buscar responderla (*Ibid*: 173), en el sentido de que esta crisis es tanto del modo en que se está experimentando el tiempo como de las formas de escritura y narración del mismo. Es posible que algunas modalidades de narrar la historia ya no sean adecuados a la experiencia del tiempo que acontece.

Pero, resumiendo, lo resulta destacable es que la memoria no es algo contrapuesto al presente omnipresente, es más bien un movimiento que lo acompaña, ya sea para complementar o cuestionar, quizá como la búsqueda de una alternativa a la crisis, pero que en sí misma reproduce la estructura del dominio del presente. Es por ello que señalábamos que la memoria para Hartog resulta finalmente un instrumento presentista y no la simple herencia de un pasado lejano que sobrevive al presente.

La memoria indígena: el presentismo ancestralista.

En el interculturalismo indigenista, la memoria se presenta como opuesta a la historia y al presente, entendido éste como un continuo de fugacidad provocada por procesos globalizatorios. La memoria se erige como opción, como demanda, como reducto alternativo,

⁴¹⁷ François Hartog en su texto, retoma las reflexiones de Pierre Nora (particularmente la obra *Los lugares de memoria*) y de Maurice Halbwachs (quien elaboró una sociología de la memoria colectiva), entre otros teóricos fundamentales en lo que respecta al tema de la memoria.

⁴¹⁸ En ocasiones anteriores he recurrido a las reflexiones de Beatriz Sarlo, quien ubica a los discursos de memoria más emparentados a las historias de circulación masiva (coincidentes con el sentido común y el deseo de ciertas narraciones para cierto tipo de público) y distanciados de la reconstrucción del pasado llevado a cabo por las historias académicas o metódicas. Desde luego, la reflexión de Beatriz Sarlo está encaminada a una crítica del uso del testimonio en las narraciones de memoria involucradas (y promovidas por) acontecimientos de crímenes contra la humanidad, como el Holocausto, o los asesinatos ocurridos en las dictaduras de Argentina y Chile; mismas memorias que buscan constituirse como instrumentos jurídicos. Sarlo, Beatriz (2005): *Tiempo presente. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*. Ed. Siglo XXI, México, Argentina, España. Ver también: Hernández Reyna, Miriam: “Los “pueblos originarios” en el interculturalismo: el problema de la construcción de minorías étnicas y deudas históricas” en Fabré Platas, Danú et al (coordinadores) *In-eguidad, Des-igualdad, Exinclusión social*; México, Serie Mano Vuelta, IIESES, CEBEM, CONACyT, PROMEP, RII, 2009.

empero, está movida por la oleada y la omnipresencia del presente, aunque pretenda confrontarse con el presente y la historia.

En este sentido, recuperando el planteamiento de François Hartog para el surgimiento de las memorias colectivas y políticas sobre el mundo indígena y dentro de los discursos de la diversidad cultural, conviene seguir indagando cómo el pasado se presenta como evidente y homogéneo dentro de las defensas étnicas, puesto que su estructura podría ser, más bien, una rememoración presentista, un afán de conservación del pasado que parece huir cada vez más. Inclusive podemos tomar en cuenta que el pasado en que se sustenta la memoria indígena es un pasado difícil de conservar, pues se trata nada menos que del pasado prehispánico narrado por la historia indigenista y nacionalista.⁴¹⁹ En la memoria, este pasado aparece con el lustre y la gloria de las grandes civilizaciones mesoamericanas cuya sabiduría ha resistido la Conquista, los actuales procesos globalizatorios y las políticas neoliberales. La rememoración que se hace de estas épocas oculta elementos fundamentales del pasado prehispánico, como lo son los regímenes políticos o las prácticas sacrificiales. Cuando se afirma que los pueblos indígenas poseen costumbres milenarias que deben ser valoradas por constituir un núcleo importantísimo de la diversidad cultural, sólo aparecen los elementos que dan una imagen de sociedades armónicas, con una sabiduría que les permite mantener una relación de respeto con el medio ambiente y con un profundo sentido de relaciones comunitarias. Es en este tono que Salcedo Aquino afirma que

Más bien, aunque en un plano más teórico, se podría decir que el movimiento indígena propone una racionalidad democrática más argumentativa y dialógica, profundamente arraigada en los múltiples sentidos culturales de la comunidad –en su presente y su pasado mesoamericano- y capaz de contrarrestar o por lo menos combatir un tipo de racionalidad instrumental dominante (Salcedo Aquino: 2006: Pág. 153)

⁴¹⁹ Como en el caso paradigmático de la obra *México profundo*, de Guillermo Bonfil Batalla en donde sustenta que ese México oculto, desdeñado y profundo es aquel mundo mesoamericano que permanece vivo en los indios actuales y que representa la verdadera fuerza y riqueza nacional, en contraparte con el México imaginario construido por un anhelo liberalista de Estado-Nación.

Para mantener esta imagen del mundo indígena que hace presente en su pasado milenario, ha sido necesario colocar a los indígenas en un sitio simbólico distinto, en que la memoria juega un papel fundamental para crear dicha imagen.

En distanciamiento de la historia, la emergencia indígena ha encontrado un sitio privilegiado en la construcción de las memorias sociales y políticas. El mundo indígena contemporáneo y sus movimientos de reivindicación acuden a la memoria, a esa recuperación presentista, emocional y moral del pasado, porque de otra manera no pueden sustentar la deuda histórica que reclaman para ellos, deuda que sigue estando vigente en tanto las condiciones socioeconómicas y políticas sean precarias para la mayor parte de los indígenas. Si el interculturalismo incorporara el trabajo de una nueva historia no nacionalista y reflexiva, introduciría una fractura en la identidad indígena considerada como armónica, sabia, porque tal identidad ha sido configurada a partir de una concepción moral de los indígenas, y por ello no es casual que actualmente estos grupos étnicos sean vistos como opciones civilizatorias en lo que respecta a modelos de conocimiento, de desarrollo sustentable, de convivencia comunitaria, encontrando todo ello su fundación en un pasado ancestral que protege con su sabiduría heredada de generación en generación. Se promueve esa sabiduría porque se acepta su milenariedad, como condición que ha hecho posible que se convierta en un capital intangible para los pueblos indígenas, un capital distinto al del mundo Occidental. Se requiere entonces, soslayar la posibilidad de otra historia, de pensar desde nuevas perspectivas el pasado no sólo indígena sino mexicano, que queda impensado a causa del uso político de fragmentos históricos recompuestos en pro de una historia ahistórica que no admite ni la duda sobre su propia historicidad.

La memoria busca legitimar una determinada identidad, y no deja de tener la pretensión (y tentación) de querer presentar lo que se considera que fue, tal como realmente fue, más aún si eso que fue sostiene lo que es hoy y se convierte en un arma de lucha social. No estoy afirmando que los pueblos indígenas no tengan el derecho a la lucha, cualquier grupo social posee el derecho de buscar la mejora de sus condiciones de vida. Lo que creo, es que hay que comprender este fenómeno, su sentido histórico, sus supuestos, sus riesgos, dado “la memoria

no debe tener la última palabra. La confrontación presente-memoria impide cualquier distancia para analizar lo que sucedió. La memoria es un instrumento indispensable. Hay un derecho a la memoria. Pero también debe haber lugar para el trabajo de los historiadores que buscan entender lo que ocurrió y renovar un curso del tiempo que permita al pasado ser pasado para que el futuro pueda desenvolverse. Mientras nos quedemos en la confrontación presente-memoria, nos arriesgamos a permanecer en un tiempo que está suspendido; un tiempo que puede convertirse en resarcimiento, en resentimiento, impidiendo que se establezca una circulación entre el pasado, el presente y el futuro. El riesgo entonces es que las sociedades tengan la sensación de encontrarse en un presente perpetuo sin lugar para el pasado, para el futuro, ni para la historia”.

La urgencia política de los movimientos correspondientes a la emergencia indígena, no es motivo para desdeñar la comprensión histórica de lo que ocurre y en qué horizonte ocurre. El uso del pasado para la legitimación de demandas sociales no debe ser tomado como algo natural o evidente (incluso inocente). La interpretación en la reconstrucción y en la evocación del pasado es flexible pero tiene sus límites. Es cierto que hay un derecho de memoria y que la memoria puede narrar el pasado y fortalecer la identidad (sobre todo si ésta ha sido lastimada), pero para realizar esto la memoria (como también la historia) es selectiva, y así como resalta los rasgos del pasado que están al servicio de las necesidades presentes, también oculta, entrando así en conflicto con la historia en el momento en que en otra recuperación del pasado, esos rasgos salgan a la superficie, constituyéndose así la distancia entre la memoria y la historia, porque “la memoria está en el presente, en lo sensible, en la emoción, en los afectos. La historia se encuentra en la distancia, en el análisis, en la perspectiva crítica. Son diferentes maneras de tratar el pasado pero están conectadas. La memoria pone en marcha la posibilidad de la historia, pero no podemos quedarnos sólo en una memoria que desestime la historia por considerarla una ficción que está del lado de los vencedores y oculta el sufrimiento de los vencidos. La memoria no es la verdad sobre lo que pasó. Hay que encontrar una forma

de coexistencia entre historia y memoria, y esta forma es inseparable de la manera en que una sociedad vive su relación con el tiempo.”⁴²⁰

Es indispensable tener presente la posibilidad de una coexistencia entre memoria e historia, que en un sentido metafórico (e intercultural) puede ser la posibilidad de coexistencia entre culturas, entre maneras de reconstruir y recordar el pasado. Esto no significa que las relaciones entre la memoria y la historia pierdan toda tensión y se acerquen a un estado en que el aporte de ambas valga exactamente lo mismo, significa más bien exactamente *coexistencia*, no absorción ni indistinción. Pero toda coexistencia requiere de comprensión. Y es algo que podemos proponernos: la búsqueda de una comprensión explicativa de la configuración de la memoria sobre los pueblos indígenas de México, no perdiendo de vista tampoco la comprensión y la reflexión epistemológica sobre la historia y el esfuerzo teórico que durante años se ha llevado a cabo para narrar las diversas historias de México.

Bibliografía

Albarrán, Daniela, “Los usos de la memoria y de la historia del zapatismo en un conflicto actual: origen y surgimiento del EZLN 1994”, Mundo Nuevo, Mundos Nuevos [en línea], Coloquios, [Consultado el 28 de enero de 2010]:

<http://nuevomundo.revues.org/index30312.html>.

Batalla, Bonfil, (2006): *México Profundo. Una civilización negada*; Ed. De Bolsillo, México.

Del Val, José, (2004): *México, identidad y nación*; UNAM, México.

Díaz-Polanco, Héctor, (2006): *El laberinto de la identidad*; UNAM, México.

Hartog, Francois (2007): *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias de tiempo*; Universidad Iberoamericana, México.

Hernández Reyna, Miriam: “Los “pueblos originarios” en el interculturalismo: el problema de la construcción de minorías étnicas y deudas históricas” en Fabré Platas, Danú et al

⁴²⁰ *Loc.cit.*

(coordinadores) *In-equidad, Des-igualdad, Ex-inclusión social*; México, Serie Mano Vuelta, IIESES, CEBEM, CONACyT, PROMEP, RII, 2009.

Salcedo Aquino, (2006): “La asociación para la comunidad como vía intersubjetiva contra la exclusión” en Alcalá, Campos, Raúl (comp.): *Reconocimiento y exclusión*; UNAM-FES Acatlán, México.

Sarlo, Beatriz, (2005): *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*. Ed. Siglo XXI, México, Argentina, España.

“Ser en el tiempo”, entrevista a François Hartog, realizada por Gabriel Entin y Adrien Delmas [consultada el 16 de febrero de 2010]:

[http://www.escueladeletras.com/bagdad/Ser en el tiempo: Entrevista al historiador frances Fran
cois Hartog/1660.html](http://www.escueladeletras.com/bagdad/Ser%20en%20el%20tiempo%3A%20Entrevista%20al%20historiador%20frances%20Francois%20Hartog/1660.html)

La Ontología del indio *Miserable*: revisiones historiográficas desde la independencia hacia la Conquista de México

Magdalena Díaz Hernández⁴²¹

Si la definición de indio⁴²² es una categoría propia de análisis, y bastante controvertida, ¿por qué es necesario adjetivarla con el concepto de miserable, y aún más, porqué hablar de ontología?. La explicación del concepto de ontología en su recorrido semiótico e histórico presenta las mismas dificultades que las del indio miserable. Según Leibniz, el primero es la ciencia de lo que es y de la nada, del ente y del no ente, de las cosas y sus modos, de la sustancia y del accidente⁴²³. Y esto es lo que sucede con el indio miserable, una construcción que se infiltró sigilosamente en la sociedad colonial de las posesiones españolas en América, dotando al indio de una serie de privilegios (espirituales, temporales y jurídicos) -el ente-, que partían de los trágicos hechos y del caos que suponía implantar una nueva cultura en las Antillas. Y que en la teoría de los cronistas y de la incipiente legislación indiana marcaba la supuesta forma de ser del indio, o sea su naturaleza. Y que al fin y al cabo, no fue más

⁴²¹ El trabajo de este seminario La Ontología del indio *Miserable*: revisiones historiográficas desde la independencia hacia la Conquista de México se enmarca dentro de mi proyecto de tesis doctoral inscrito en la Universidad de Sevilla desde 2005: *“Salvajes, pobres y miserables en Veracruz desde la Intendencia hasta la Independencia (1787-1825): ¿camino hacia la ciudadanía?”.* Actualmente este desarrollándolo, gracias a una beca de investigación de la Secretaría de Relaciones Exteriores de México, en el Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora durante el 2010. Para cualquier contacto: historiadoramex@hotmail.com

⁴²² El pensamiento indigenista se ha encargado de intentar definir a los indios, desde los más variados intereses ideológicos hasta los científicos. No vamos a citar toda la bibliografía por ser demasiado extensa, pero si hacer referencia al artículo de Bonfil Batalla, Guillermo, “El concepto del indio en América. Una categoría de la situación colonial”. En *Anales de Antropología*. Vol. IX. Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, pp. 104-124. Aquí se resumen algunos enfoques que han intentado definir al indio, pero no entramos a discutir la categoría de “colonizado” que también se le asigna. Por otro lado, la obra compiladora de Alcina Franch, José, *Indianismo e Indigenismo en América*, Alianza Editorial, Madrid, 1990. Se pone de manifiesto la ideología “indigenista” más próxima a las políticas de los Estados latinoamericanos; y el “indianismo” que implica el grado de conciencia e identidad que los indios tienen de sí; así como de las políticas alternativas que presentan a las estatales.

⁴²³ Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Introductio ad Encyclopaediam arcanam*. 1680-1684.

que establecer analogías procedentes de la mentalidad europea, y por ende española, al asimilar la figura del *miserable* de Castilla al indio.

Pero, ¿que es ser miserable, y como se proyectó desde la independencia hasta hacernos llegar a las primeras construcciones teóricas de las conquistas?, las visiones de Carlos María de Bustamante, José Luis Mora y Lucas Alamán con respecto al indio miserable nos permitirán establecer una correspondencia entre estos dos procesos históricos. Esta, a su vez, demostraría la importancia de ese concepto y sus significantes en la organización social, religiosa, política y económica colonial. Y también la influencia que hasta hoy día tiene en el imaginario colectivo.

A pesar de los múltiples significantes que pudo llegar a tener el miserable, en la Edad Antigua se llegó a una especie de consenso jurídico, por el que se establecía que miserables eran los que inspiraban compasión, los que precisaban una especial protección y, cuya determinación en concreto, fuera de los claramente precisados por la ley, se dejaba al dictamen del juez. Estableciendo una serie de clases de miserables, entre los que estaban los neófitos⁴²⁴. Además, en la actual definición del *Diccionario de la Real Academia de la Lengua* aparecen cuatro acepciones: 1) desdichado, infeliz; 2) Abatido, sin valor ni fuerza; 3) mezquino; 4) perverso, abyecto, canalla, y la mayoría de estos adjetivos los encontramos en el indio. De hecho, Guy Rozat, en su obra *Indios imaginarios e indios reales*, nos dice que “para disimular, las a veces, muy sucias maniobras del discurso histórico, se ha hecho comparecer a un indio: dócil, pobre y lastimero, siempre mendigando una caridad, que calmará la mala conciencia de los turistas de la historia.”⁴²⁵

¿Qué de cierto tienen las imágenes que del indio vamos a presentar, ya que todos, historiadores y turistas, participamos de éstas, asumiendo los trazos del

⁴²⁴ Castañeda Delgado, Paulino, “La condición miserable del indio y sus privilegios”, *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 28, Sevilla, 1971, pp.245- 335.

⁴²⁵ Rozat Dupeyron, Guy, *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2002, p. 23.

miserable que han llegado hasta nuestros días y cuyo máximo exponente, o el más conocido, en el siglo XVI fue Bartolomé de las Casas? Este definía el concepto jurídico del miserable de dos formas usuales en su tiempo: “miserables personas son aquellas todas sobre las cuales la misma naturaleza mueve a los hombres a que dellas se compadezcan” y, “miserable persona es aquella que por sí misma no puede defender sus causas e pedir su justicia conviene a saber por defeto de su pobreza o pusilaminidad o de ciencia o experiencia de miedo que tenga o de otra cualquiera impotencia”. Las Casas usó con mucha frecuencia los términos de impotencia implícitos en estas definiciones para señalar la degradación sufrida por los indios debido a su violenta conquista por los españoles, no así los de carencia o defecto “de ciencia y experiencia”, pues trató siempre de probar lo contrario⁴²⁶.

Ahora bien, Juan Solórzano Pereira dedicó gran parte de su obra al indio en el siglo XVII, resumiendo el miserable: “de quienes naturalmente nos compadecemos por su estado, calidad o trabajos... si bien al censurar esto, queda al arbitrio del juez como son tantas y tan varias sus circunstancias”.⁴²⁷ Definición bastante casuística, general, incluso ambigua, pero este constituye otro tema de estudio.

Una vez llegados al siglo XIX, ¿que lugar ocupaba el indio en su miserabilidad dentro de la nueva historia patria?, si a esto le sumamos la disyuntiva que se les planteó a los historiadores desde los primeros momentos de la vida independiente de la nación, que fue precisamente acerca de qué patria escribir. ¿La criolla, autonomista, monárquica, eclesiástica, fundada sobre los privilegios, o la patria de finales de 1808 con sus héroes que no habían logrado lo que otros protagonistas sí harían? En la

⁴²⁶ Sempat Assadourian, Carlos, “Fray Bartolomé de las Casas obispo: la naturaleza miserable de las naciones indianas y el derecho de la Iglesia. Un escrito de 1545”, *Historia Mexicana*, Vol. 40, nº 3 Enero-Marzo, 1991, p. 431.

⁴²⁷ Castañeda Delgado, Paulino. “La condición miserable del indio y sus privilegios”, *Op. Cit.*, p. 297. Respecto a Solórzano, véase también: Baciero, Carlos, “Juan de Solórzano Pereira y la defensa del indio en América”, *Hispania Sacra. Missionalia hispanica*, vol. 58, nº 117, Madrid, enero-junio, 2006, pp. 263-327.

nueva república, la Independencia ya no se podía imaginar como una restauración de un reino cristiano antes de la Conquista, como una vuelta al origen, o como la reconquista de una libertad perdida y nada más, según lo teorizado por las doctrinas del siglo XVIII. De ahí que nos encontremos con una historia que no tenía una identidad formada todavía, como todas las patrias surgidas de las revoluciones y de las guerras civiles. Además los que escribieron en la primera generación, fueron testigos con memoria autobiográfica, pasión política y el patriotismo constituyeron las motivaciones más fuertes de sus obras⁴²⁸.

Carlos María de Bustamante puede considerarse el primer representante de esta forma de escribir, de un nuevo tipo de comunicación entre el poder político y la sociedad, que había proporcionado las reformas borbónicas, así como la propia decadencia del sistema monárquico. Y aunque alejados en el tiempo, Bustamante y Lucas Alamán presentan lecturas similares respecto al indio miserable, producto de la conquista de Las Antillas, aunque con proyectos diferentes. Mientras que José María Luis Mora⁴²⁹ ponía en un plano de inferioridad cultural al indio de Las Antillas frente al del imperio mexica. Sin embargo, el proceso de conquista fue poniendo al indio en una posición miserable con respecto a los conquistadores, e incluso los propios gobernantes mexicas supeditados a sus visiones⁴³⁰, propiciaron la pérdida del imperio, y por tanto, la nueva ontología del indio miserable, en cuanto a su abatimiento y la dependencia hacia los vencedores bajo una nueva forma de organización social, religiosa, política y económica.

⁴²⁸ Annino, Antonio y Rafael Rojas, "La Independencia". En: Clara García Ayuardo (coord.), *Herramientas para la Historia*. FCE-CIDE, México, 2008, pp. 27-29.

⁴²⁹ Mora, José María Luis, *México y sus revoluciones*, Tomo III, París, 1836.

⁴³⁰ Esas visiones que historiográficamente se han considerado un elemento más del declive mexica ante los españoles, y que Miguel León Portilla defendía en *Visión de los Vencidos*, Historia 16, Madrid, 1992, son perfectamente rebatidas por Guy Rozat Dupeyron en, *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*.

Así, en el proyecto de Bustamante titulado *El indio mexicano, o avisos al rey Fernando Séptimo para la pacificación de la América Septentrional*⁴³¹, escrito en 1817, mientras estaba encarcelado en San Juan de Ulúa. El fomento del indio era una de las soluciones a las necesidades del país desde el punto de vista socioeconómico y jurídico. Pero no como el nuevo ideal de ciudadano que la ideología liberal en diversos pronunciamientos, como en las Cortes de Cádiz en 1812⁴³², abogaba por dejar de considerarlos “menores de edad”, es decir, miserables. De hecho, Bustamante acude al paralelismo con Bartolomé de las Casas, al querer remediar su situación de abuso, pero como colonos. Además, asume el discurso conquistador y colonial, dibujando un indio que era “amabilísimo e inocente, el que los aborrece no es más que fiera”⁴³³. Y tras enfocar esta imagen que recuerda a la del *buen salvaje*⁴³⁴, nuestro autor cae en una serie de contradicciones en su deseo por mejorar las condiciones del indio. Por un lado, acusa al gobierno colonial de destruir la propagación de éstos. Primero, porque al declararlos menores de edad y con la necesidad de tutores para mantener sus privilegios y derechos, los habían mantenido en la ignorancia y, apartados, con la creación de la *República de Indios*⁴³⁵. Desprendiéndose así del indio su carácter de deprimido. Y en segundo lugar, al proponer sus mejoras, siempre como colonos, participaba de la no muy lejana política de las reformas borbónicas, dando por supuesto que el indio alcanzaría el estado civilizado. ¿No era, acaso, la misma política que se implantó desde la conquista de las Indias?

⁴³¹ Bustamante, Carlos María, *El indio mexicano, o avisos al rey Fernando Séptimo para la pacificación de la América Septentrional*. Instituto Mexicano del Seguro Social, México, 1981.

⁴³² Rieu Millan, Marie-Laure, *Los Diputados Americanos en las Cortes de Cádiz (Igualdad o Independencia)*. CSIC, Madrid, 1990.

⁴³³ Bustamante, Carlos María, *El indio mexicano...*, p. 38.

⁴³⁴ Cristóbal Colón fue uno de los primeros en utilizar el concepto del “buen salvaje”. Alguna bibliografía al respecto: Vázquez, Josefina Zoraida. *La imagen del indio en el español del siglo XVI*. Cuadernos de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias. Nº 16, Universidad Veracruzana, México, 1962; Abellán, José Luis, “Los orígenes españoles del mito del buen salvaje. Fray Bartolomé de las Casas y su antropología utópica”, *Revista de Indias*, nº 36, Madrid, 1976. pp. 157-180. Bartra, Roger, *El salvaje en el espejo*. Ediciones Era, México, 1992; Reding Blase, Sofía, *El buen salvaje y el caníbal 500 años después*. UNAM, México, 1992;

⁴³⁵ Véase: Bayle, Constantino, “El Protector de indios”. *Anuario de Estudios Americanos*, Nº 2, Sevilla, 1945. pp. 1-180; Moreno Cebrián, Alfredo, “El ocio del indio como razón teórica del repartimiento”. *Revista de Indias*, Nº 35, Madrid, enero-diciembre 1975, pp.167-185

En definitiva, Bustamante contaba con un proyecto civilizador para esos indios supeditados a su condición de miserables. En primer lugar, crear un Colegio Real de Indios por todo el territorio, bajo la protección del rey y al cuidado de los Jesuitas. Al proponer a esta orden, quería desmarcarse de la clásica política educativa colonial que había mantenido a los indios separados de los españoles, enseñándoles solamente a leer, escribir y música. Y proponía una educación igualitaria, nada menos que a manos de los ignacianos. De la misma forma que, para fomentarlos económicamente, decía que había que “tratarlos al modo que a las tribus, poniendo en movimiento todos los resortes de la sagacidad, humanidad y prudencia, porque el tratamiento bárbaro e interesado que han recibido desde que los encomenderos, a semejanza de los barones del feudalismo de Europa les dieron, les ha hecho perder todo su cariño y confianza con ellos”⁴³⁶.

Evidentemente, para Carlos María de Bustamante, muchas de las políticas llevadas a cabo por la corona española se habían hecho mal, de ahí las soluciones que presentaba. Sin embargo, no dudaba del carácter miserable del indio, consecuencia y producto de la conquista y colonización española. Por eso, aún en el siglo XIX, debía alcanzar el estado civilizado, seguir protegido por la corona, o por el gobierno después de la Independencia, considerado como colonos. E incluso llega a hacer, o más bien a desear, una predicción:

¡Oh cara Patria mía! Si algún día llegas a ser el asilo de las luces que huyan de la Europa para refugiarse en la América, así como emigraron de las otras dos partes del Mundo Antiguo (porque yo presiento dulcemente tus futuros destinos), acuérdate de que todo lo debiste a los sabios, impulsados por un joven Rey que se honró al lado de ellos: que su nombre se pronuncie entre nosotros como el Ptolomeo Filadelfo en Egipto, y que menos por aquellas pirámides fastuosas que provocan al tiempo y al olvido, por estos monumentos erigidos a la gloria del

⁴³⁶ Bustamante, *Op. Cit.*, p. 43.

mejor saber, jamás se hable de él en el Anahuac sino con respeto, admiración y entusiasmo. Que aún pronunciamos lo de los sabios reyes Netzahualpilli y Netzahualcóytl, gloria de la Nación Alcohua y modelos acabados de los mejores príncipes mexicanos⁴³⁷.

La importancia de la figura del rey como baluarte de una sociedad que necesita poner remedios y salvarse, a pesar de sus errores, merecía el mismo respeto que la de los príncipes mexicanos ya acabada. Por otro lado, el rey como protector del indio tiene mucho que ver con la etapa de conquista hacia la que nos llevan José María Luis Mora y Lucas Alamán. Ambos autores, separados unos años en la escritura de su historia y en su postura liberal y conservadora, respectivamente, se acercaban en su hispanismo declarado, aunque criticable. Como el proceso de la conquista, del que se desprende su caracterización del indio miserable.

En el tercer tomo de *México y sus revoluciones* (1836), José María Luis Mora criticó claramente la forma de emprender, junto con el imaginario de la conquista militar y eclesiástica, “así que solo el empeño de los misioneros en engrandecer sus conquistas espirituales, y de los conquistadores en ponderar sus hazañas militares, ha creado en la imaginación de los escritores una población que jamás existió, ni pudo existir”⁴³⁸. Aunque también se refería a la forma en que se estaba llevando la independencia y a cierta mitificación de la población prehispánica al servicio del criollismo. En este sentido, la magnificencia del imperio azteca, “uno de los más vastos y organizados”, debía diferenciarse de “las tribus bárbaras y salvajes de las islas y la cuarta parte del continente”⁴³⁹. Sin embargo, las experiencias vividas en las Antillas ya habían forjado una poderosa imagen, entre otras, de lo que era ser indio miserable, y que tiene su mejor exponente en el testamento de Isabel La Católica fechado en 1504:

⁴³⁷ *Ibidem*, p. 51.

⁴³⁸ Mora, José María Luis, *México y sus revoluciones*, Tomo III, p.VIII.

⁴³⁹ *Ibidem.*, p. 7

“Cuando nos fueron concedidas por la Santa Sede Apostólica las Islas y Tierra Firme del Mar Océano, descubiertas y por descubrir, nuestra principal intención... fue de procurar inducir y traer los pueblos de ellas, y los convertir a nuestra santa fe católica, y enviar prelados y religiosos... para instruir los vecinos y moradores..., y los doctrinar y enseñar buenas costumbres, y poner en ello la diligencia debida...suplico que así lo hagan y cumplan y no consientan ni den lugar a que los indios vecinos y moradores de las dichas islas y tierra firme...reciban agravio alguno en sus personas y bienes: mas manden que sean bien y justamente tratados, y si algún agravio han recibido, lo remedien...”⁴⁴⁰.

Estas palabras del testamento abarcaban un marco homogeneizador sobre los nuevos territorios y sus habitantes. Aunque antes de este documento existe toda una legislación a favor del indio, mucha de ella para impedir su explotación como esclavos; tampoco el sermón de Montesinos en 1511 hablaba de la inocencia, paciencia y mansedumbre de los indios .pero sí de la cruel y horrible servidumbre en la que estaban esos indios. También son de esas fechas -1512- las Leyes de Burgos, en las que los Dominicos sugerían la agrupación indígena en pueblos de tipo castellano con el objeto de hacer más fácil y efectiva la doble tarea de cristianizarlos y defenderlos de abusos por parte de los colonos⁴⁴¹. Efectivamente se fueron construyendo ontologías sobre el indio y los territorios, aplicando un tamiz ideológico homogeneizador, incluso en la conquista del imperio mexica por Cortés a partir de1519.

Por lo tanto, la diferenciación a la que Mora se refiere, debe atribuirse, en parte, a su defensa del pasado prehispánico mexicano, como fruto de la historia patria. Ya que él mismo se refiere a la conquista de Cortés, como el enfrentamiento entre dos imperios, con una primera fase pacífica explicada por oposición: frente al exterminio/sometimiento, frente a la esclavitud/contribución y, frente a la guerra/defensa⁴⁴². Asumía, con estas dicotomías, las diferencias entre la conquista

20 Simpson, Lesley Byrd, *Los conquistadores y el indio americano*, Península, Barcelona, 1970, p. 28.

⁴⁴¹ Céspedes del Castillo, Guillermo. *América Hispánica (1492-1898)*. Labor, Barcelona, 1983, p. 214.

⁴⁴² *Ibidem*, p.7

antillana y la mexicana. Sin embargo, es en la segunda fase, la militar, tras la primera retirada de Cortés de México, cuando se habla de la búsqueda de una sumisión, más que de destrucción. Aquella, le daba a la campaña militar un trasvase de poderes de vencido a vencedor, ya que: “mientras estaban en campaña estaban bajo la protección de leyes y costumbres, que se convierten en derecho de guerra desde que se sometían al vencedor”⁴⁴³. Por lo tanto, la conquista militar era sinónimo de colonizar, recordando a la teoría de Francisco de Vitoria que fue el primero que definió la función colonizadora como un gobierno tutelar ejercido sobre una población, aún inculta, para encaminarla por las vías del progreso y de la civilización⁴⁴⁴.

Ahora bien, en este proceso de subordinación al vencedor, se puede ver la construcción de la miserabilidad del indio. Primero, el derrumbe de un imperio por una especie de implosión ante los presagios de Moctezuma y de la clase sacerdotal, y que supuestamente se filtraban a todos los sectores de la población india. Por otro lado, el espíritu asistencial y compasivo de las tropas españolas que Mora hace ver. Es muy significativo el momento en que, a finales de julio de 1521, las huestes de Cortés estaban empezando a reducir las defensas mexicas de la ciudad. Y al mismo tiempo que los enfrentamientos eran cruentos, Mora resalta como se apoderaba de las tropas españolas un sentimiento de caridad cuando tomaron la plaza del mercado: “La compasión se hizo sentir en los soldados españoles, que se empeñaron en aliviar la suerte de los mejicanos desgraciados, acudiendo a satisfacer sus necesidades”⁴⁴⁵.

De hecho, Cortés, aparece como el intercesor de “los habitantes pobres”, dice Mora, pidiendo a los nobles que se dieran por vencidos. Sin embargo, contestaban: “que conocían la inevitable pérdida de su vida y libertad, y la suerte desgraciada que aguardaba a los que sobreviviesen, pero que esta era la voluntad de los dioses y del emperador, de la que no podían separarse, ni tenían la menor esperanza de hacer

⁴⁴³ *Ibidem*, p. 25

⁴⁴⁴ Castañeda Delgado, Paulino., *La condición miserable del indio y sus privilegios*, p. 294.

⁴⁴⁵ Mora, *Op. Cit.*, p. 167.

variar”⁴⁴⁶. Y al respecto, no menos desdeñable es el comentario de Mora: “Así es como estos miserables fueron víctimas del despotismo civil y religioso, que en todas partes han sido el origen fecundo de todas las desgracias de los pueblos”⁴⁴⁷. Esta aseveración constituye un evidente paralelismo con el proceso independentista, al mismo tiempo que era el prólogo a la entrega de Guatimozin, y “el desaliento se apoderó en los súbditos de éste”⁴⁴⁸.

En definitiva, la visión de Mora sobre la conquista de México, tenía unas características particulares, en tanto que se trataba de un gran imperio. Sin embargo, en el proceso de destrucción de una cultura se va construyendo una ontología del indio miserable, que necesita de la protección del vencedor, y al que se le han de enseñar las mejores costumbres y leyes. Pero lo más importante es que más allá de las imposiciones ontológicas de los conquistadores, el indio de la capital azteca aparece como el símbolo de la pasividad al caer ante el vencedor y que, supuestamente, lo caracteriza en el desarrollo de la historia colonial, o así nos lo han transmitido generaciones de cronistas, funcionarios e historiadores. ¿Podemos generalizar con la pasividad del indio?, es evidente que esta imagen también constituye una homogeneización que lleva a preguntarnos si esa decepción y desaliento puede extrapolarse a los demás del territorio mexicano. Quizás, tenga mucho que ver con las construcciones historiográficas del pasado.

Y, finalmente, los elementos que podemos extraer de la obra de Lucas Alamán *Historia de México, desde los primeros movimientos que prepararon la independencia en el año de 1808 hasta la época presente* escritos y publicados en México de 1849 a 1852. Alamán partía de la necesidad de escribir ese trabajo “porque no se conoce de este género de nociones”, es decir, los hechos de la conquista, el establecimiento del gobierno, la religión católica y su desarrollo hasta la independencia.

⁴⁴⁶ *Ibidem.*, p. 169.

⁴⁴⁷ *Ibidem.*, p. 169.

⁴⁴⁸ *Ibidem.*, p. 172.

El marco ideológico en que se desenvuelve ese texto, refleja el conservadurismo del autor, producto de una vida política intensa y de la convicción, tras los fracasos de la política mexicana, de que la monarquía era el mejor sistema. Así, nos encontramos con un personaje que no siente el patriotismo criollo y que en su forma de escribir recuerda a los cronistas españoles, justificando las acciones de la conquista y su devenir histórico.

Para Alamán, como para Bustamante, la experiencia antillana juega un papel decisivo en la formación de la ontología del indio miserable. La filosofía era proteger al indio arguyendo dos posibilidades: la primera, la esclavitud, precisamente por ser incapaces de razón y por su inferioridad respecto de la especie humana. Y segundo, la protección como miserables, en relación a las “razas” del antiguo continente, por su escasa capacidad moral y debilidad de fuerzas físicas⁴⁴⁹, que no los hacía aptos para la esclavitud.

Aunque Alamán relata que todos estaban de acuerdo con la opción de la miserabilidad del indio, asimilable a los de su nivel en Castilla. Elude el debate que tuvo lugar en las tierras americanas y en la metrópoli. Es cierto que Las Casas fue el mayor defensor de la población indígena y, por eso, tuvo que enfrentarse a Juan Ginés de Sepúlveda, por lo perjudicial que era el sistema de la encomienda donde se cometían todos los abusos hacia el indio. Sin embargo, este sistema era el que justificaba la conquista y presencia española en América. De ahí que en 1550 se nombraran las Juntas de Valladolid para poder averiguar la justicia o la injusticia de la conquista de América. Ninguno de los contendientes puede considerarse un claro vencedor.

Al mismo tiempo, se sucedían los concilios en el virreinato peruano y novohispano⁴⁵⁰, hasta que se estableció la personalidad jurídica del indio en 1583(3º

⁴⁴⁹ Alamán, Lucas. *Historia de México, desde los primeros movimientos que prepararon la independencia en el año de 1808 hasta la época presente*, Libro I, 1849, p. 19.

⁴⁵⁰ Véase al respecto: Zavala, Silvio, *Las Instituciones Jurídicas en la Conquista de América*, Porrúa, México, 1971; Llaguno, José A., *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano*

Concilio) y 1585(3º Concilio), respectivamente. En ambos se legislaba el indio miserable desde el punto de vista espiritual, temporal y jurídico. Entre los privilegios espirituales estaba no pagar el diezmo, ni los derechos de administrar sacramentos y entierros a los curas. Entre los temporales o convencionales, referidos a la vida cotidiana: que los indios que perdiesen las cabezas de ganado, no tenían porque pagar por ellas. Por lo tanto, no podían ser demandados por esto; tampoco podían ser vendidos ni enajenados. De entre un total de 67 privilegios jurídicos hay que destacar: “el beneficio de la restitución *in integrum*, no se presupone en ellos dolo ni engaño, están libres de tutelas y manejos de este género, sus pleitos se han de terminar breve y sumariamente y sin atender a las escrupulosas fórmulas del derecho, pueden venir, decir y alegar contra los instrumentos que hubiesen presentado y contra las confesiones que sus abogados hubiesen hecho en los libellos o peticiones, y revocarlos no solo *in continenti*, sino cada y cuando que les convenga, y pedir nueva prueba, y pedir nuevos testigos después de hecha publicación, y en segunda instancia aunque sea sobre los mismos artículos, o derechamente contrarios; no se practica en ellos la contumacia judicial: tienen casos de corte como las viudas y pupilos, que están libres de las penas que incurren otros cuando no hacen inventario”⁴⁵¹ .

Dos privilegios muy discutidos eran los pleitos de indios y el matrimonio; nos interesa el primero por dos motivos: en primer lugar, los virreyes intentaron evitar que cualquier leguleyo o mestizo se aprovechara de esta condición para que se denunciara cualquier cosa, y para los casos mayores así se legisló. En segundo lugar, si no estaban contentos con la legislación civil, como *miserables* que eran podían acudir al fuero eclesiástico⁴⁵² .

Estos son algunos de los privilegios que el indio llegó a tener y que, para Alamán, como para Bustamante, la República de Indios no sólo fue la creación de una nueva sociedad acorde con lo que era ser indio miserable sino que, detrás de esa

(1585), Porrúa, México, 1983; Lisi, Francesco Leonardo, *El Tercer Concilio Limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos (1582-1583)*, Salamanca, 1990.

⁴⁵¹ Castañeda. *Op. Cit.*, p. 303.

⁴⁵² *Ibidem*, p. 311.

diferenciación y separación, se sumaron al indio nuevos comportamientos, en que consideraban como a los *otros* a todos los que no eran ellos mismos y no pertenecían a sus repúblicas. Precisamente porque sus privilegios eran vejados, “a todos los miraban con odio y desconfianza”⁴⁵³.

Finalmente, el estado de civilización, ya fuera salvaje o bárbaro, al que inevitablemente está unido el miserable, tenía su reflejo en la educación. Si para Bustamante se necesitaba cierta equidad en la preparación educativa de los indios del siglo XIX con respecto a las demás clases sociales, por la exclusión que habían sufrido durante la colonia, para Alamán el espíritu protector y benefactor de la corona con la creación de los primeros colegios había sido un buen intento. Sin embargo, el peligro que podría representar dar una mejor instrucción podría traer “peligro para estos dominios”, optando mejor por el catecismo.

Con esta argumentación en negativo, Alamán, sin quererlo, aceptaba la capacidad racional de los indios, dejando ver que el ser miserable fue un efectivo sistema político, moral, religioso, económico y social, totalmente aceptado e incuestionable, y que ni siquiera con las nuevas corrientes ideológicas del siglo XIX⁴⁵⁴ el indio se pudo librar de su miserabilidad.

Conclusión

Durante todo el proceso independentista el debate de la minoría de edad del indio terminó cuando mediante una cédula real de 1820 se declaraba que los indios dejaban de ser considerados como tales. Y desde 1821, con la Independencia, el indio dejó de ser miserable desde el punto de vista jurídico. Sin embargo, la adopción del indio miserable como parte del sistema colonial se había filtrado durante trescientos años.

⁴⁵³ Alamán, , Lucas. *Historia de México...*, p. 21.

⁴⁵⁴ Díaz Hernández, Magdalena, “La intendencia de Veracruz y los repartimientos (1787-1810): a vueltas con el *salvaje* y el *miserable*”. En Navarro Antolín, Fernando (coord.), *Orbis Incognitus: Aviso y Legajos del Nuevo Mundo: Homenaje al profesor Luis Navarro García*. Universidad de Huelva, Huelva, 2007, Vol. 2, pp. 553-560.

Ahora bien, con esto no queremos decir que el sujeto al que se nombró indio y luego indio miserable, se asumiera como tal en el siglo XVI. Pero si es evidente que tuvieron que utilizar el recurso del miserable para defenderse de los ataques a sus propiedades, y para relacionarse con el otro. Así como aprendieron a verse como tales, en su vida cotidiana, para disfrutar de sus privilegios, que muchas veces se convertían en verdaderas trabas para su vida cotidiana.

Además, nuestros autores no ponen en cuestión la ontología del miserable. De hecho, al contar como fue la historia de la conquista, y la nueva sociedad que surgía, refutaban esta condición del indio. Y de otra forma, olvidaban el papel que el negro tenía al respecto de este concepto de miserable, al sustituir al indio en el sistema de la esclavitud. En definitiva el negro, se constituía como un miserable, en tanto que despreciado.

Por otro lado, nos atreveríamos a decir, que esa separación y diferenciación, además de instrumento de control, supuso que algunas de las tradiciones autóctonas sobrevivieran y convivieran con las nuevas de las repúblicas de indios. Aspectos que hoy, enfocado dentro de sistemas democráticos, siguen permitiendo la separación del indio. Si no, véase el art. 4 de la constitución mexicana:

ARTICULO 4o. LA NACION MEXICANA TIENE UNA COMPOSICION PLURICULTURAL SUSTENTADA ORIGINALMENTE EN SUS PUEBLOS INDIGENAS. LA LEY PROTEGERA Y PROMOVERA EL DESARROLLO DE SUS LENGUAS, CULTURAS, USOS, COSTUMBRES, RECURSOS Y FORMAS ESPECIFICAS DE ORGANIZACION SOCIAL, Y GARANTIZARA A SUS INTEGRANTES EL EFECTIVO ACCESO A LA JURISDICCION DEL ESTADO. EN LOS JUICIOS Y PROCEDIMIENTOS AGRARIOS EN QUE AQUELLOS SEAN PARTE, SE TOMARAN EN CUENTA SUS PRACTICAS Y COSTUMBRES JURIDICAS EN LOS TERMINOS QUE ESTABLEZCA LA LEY.⁴⁵⁵

⁴⁵⁵ Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos <http://info4.juridicas.unam.mx/juslab/leylab/250/5.html> consultado 1/03/10.

Jurídicamente el indio sigue protegido y desde el punto de vista cultural, se quiere intentar que el indio no desaparezca. Esto nos recuerda a las repetidas cédulas reales en que se pedía respetar las formas y costumbres indígenas. Por lo tanto, es normal que, muchas veces, cuando se es turista, y al mismo tiempo historiadora, se observe el discurso del indio lastimero, pobre y necesitado de amparo. Puesto que, queramos o no, el indio miserable sigue existiendo, pero con otros ropajes.

**LA SEGUNDA CARTA DE RELACIÓN Y ENTREGA DEL REINO:
LOS PARADIGMAS DEL VENCIDO.**

Miguel Ángel Segundo Guzmán

Doctorado FFyL-IIA UNAM

¿Hacia dónde es necesario re-pensar la Conquista? La solución a este entuerto pasa por comprender y separarse de la tradición interpretativa que se ha creado el evento. Los vencedores, la mirada sobre el pasado que ha sido hegemónica, ubican a la Conquista como el momento de origen, la violencia es la *partera* de la Nación Mexicana. En ese modelo discursivo aparecen figuras de identidad y diferencia: un nosotros identificado con los vencidos indios muertos y un los otros que ubica a una partida de rufianes españoles que milagrosamente se hicieron con la victoria. A partir de ahí, la identidad discursiva desaparece por tres siglos de Virreinato y resurge cuando nos liberamos en la Independencia, pues celebramos que nos quitamos el yugo extranjero. Un discurso ideológico aglutina las diferencias con el cambio de régimen revolucionario, el mestizaje borra los problemas: la fusión es la clave de la identidad. El nuevo milenio no ha traído cambios en el discurso, sólo aparecen las figuras retóricas de lo multi, pero más allá de sus utopías, ahora parece que el pasado ha quedado solidificado: venimos de una tradición dominada, que resucitó después de tres siglos y que ha sido redimida por la modernidad mexicana. En este esquema de símbolos, no de hechos históricos, la Conquista sólo tiene sentido como trauma: es la raíz de los problemas y el origen de los males. La pureza originaria fue abolida por las armas del Otro, y ahora en su resurrección nacionalista, los mexicas mejorados, convertidos en mexicanos, son la única versión posible de la realidad nacional.

Sólo una picota puede liberarnos de la monumentalidad del cómodo edificio de la Conquista. Como dice Benjamín hay que cepillar la historia a contra pelo.⁴⁵⁶ Es necesario dinamitar los cimientos del sentido; los símbolos nacionales son ruinas que se basaron en mitos, están muertos, dan la impresión de perfección pero están podridos, carcomidos por dentro. Sólo son ilusiones dentro del marco de la fiesta, en la celebración de los ejercicios de poder. Únicamente la destrucción puede mostrar el camino, hay que adelantar el crepúsculo.

La gran pregunta que nos tiene aquí reunidos es cómo leer las *Cartas de relación* de Hernán Cortés fuera de este modelo. El principal prejuicio que debe dinamitarse es el de leerlas fuera de toda tradición: como un diario de guerra que imparte en sus narraciones la verdad de las batallas desde la autoridad de la mirada del narrador. En esa lógica leerlas es confrontarlas con los demás cronistas, con Bernal Díaz de Castillo o López de Gómara o por qué no con W. Prescott, y así encontrar la verdad de lo sucedido. En ese modelo de lectura se continúa la supremacía de la escritura del vencedor, sólo hay una voz en múltiples variantes que se escuchan, es la voz de la victoria y de su salvaje forma de imprimir verdad: mover la pluma en los silencios del Otro, en sus escombros. Sólo ocurre un diálogo entre las ficciones del conquistador, sus visiones y sus fabulaciones. Se olvida que los textos son producto de sus intereses y que al producirse intentan ganar el espacio perdido por el otro, los textos entran en la polémica por el peso de la autoridad que escribe, gastando su credibilidad por la participación en la empresa guerrera. No son textos generadores, sino textos reaccionarios que luchan frente a la tinta vertida y que no los redimió. Leer sólo a Hernán Cortés creo que tiene sus ventajas al ser el primer escritor de la alteridad americana, sus cartas en ese sentido son fundacionales: generan el primer modelo de la interpretación del otro. La pregunta es bajo qué tradiciones está significando lo narrado y vivido.

Si leemos las *Cartas de Relación* bajo la tradición de la guerra en Occidente podemos establecer sus niveles de recepción y de significación en la época. Se debe destruir la presunción de *transparencia* en el lenguaje conquistador: la idea de que el soldado español narra, un poco deformado tal vez por sus intenciones, lo que realmente ocurrió, la conquista de México. La noción de fuente está implícita, pues nos hace pensar que esos escritos son para

⁴⁵⁶ *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México, Itálica, 2008.

nosotros y no para el horizonte del siglo XVI. En ese sentido se cree leer en ellos un parte de guerra, que nos remite transparentemente al evento de Conquista. Es la ilusión de la máquina del tiempo: cómo el conquistador luchó en el frente lo que cuenta es la verdad de la guerra. En este cimiento discursivo el historiador se aferra para ser sólo un transcriptor de la verosimilitud: evalúa a partir de referentes actuales las posibilidades de sentido del pasado y genera un espacio de desviación, que excluye lo que escapa al sentido común de nuestra época, lo elimina. Al actuar de ese modo el pasado vive en el presente como ideología: permite anular la duda de quién escribe y para qué. El que los ganadores escribieran es natural, quién mejor que ellos al estar contando la verdadera historia. Viene después un ejercicio de comparación, entre las escrituras conquistadoras se evalúa cual es la más verosímil ante nuestra mirada. Cortés, Bernal o Gómara son iguales en *status* de fuente, lo que cambia es la credibilidad. De ese modo se genera una historiografía de la conquista sobre la marca de la verosimilitud, en donde cada época cambia los énfasis, pero el fondo pervive, el conquistador es la fuente para entender el ocaso del mundo indígena.

La picota debe destruir la confianza en la escritura de los vencedores y su montaje de sentido. ¿Pero hacia donde lanzar la mirada? Hay que regresar a los hechos, al texto y su horizonte de alteridad en el presente. Regresar al mundo que enuncia, comprender las metáforas que significaron el mundo conquistado. Leer acercándose al horizonte del conquistador, tratar de dialogar con él. Entender los textos desde su tradición.

Para el imaginario del conquistador la conquista de las nuevas tierras sobrepasa con creces el aburrido transcurrir del siglo, de la vida cotidiana: “En esta manera comenzaron a conquistar la tierra donde hacía hechos hazañosos y acometía y emprendía cosas inauditas, en donde según juicio humano no era creído que ninguno de ellos pudiese escapar”.⁴⁵⁷ La relación de las gestas en América se encuentra cerca de lo maravilloso, alude a un tiempo largo, el de la tradición de heroicidad en Occidente, que vincula el pasado con el presente vivido, cuya finalidad es entrar la memoria de los oyentes como un nuevo Cid que está haciendo méritos en un territorio hostil.

⁴⁵⁷ Hernán Cortés, *Cartas de Relación*, México, Porrúa, 2007.

Cortés en su andar por tierras Americanas va haciendo y recogiendo vasallos para el Rey, muestra que su cabalgata está instaurando el dominio regio, domestica el territorio. Los caciques caen contentos en el nuevo modelo vasallaje; para el conquistador las gentes bárbaras viven en una errónea secta, amoriscadas y en mezquitas. La alteridad se expresa a los ojos del conquistador como el horizonte recién ganado en España. Parece que habla de Córdoba saliendo de la Reconquista.

La segunda carta de Cortés se inscribe en la lógica monumental de entrega el reino. Está pensada para el mundo del Emperador, intenta mostrarle cómo la Nueva España, bautizada por él mismo, no desmerece en importancia a los reinos de Alemania y que las guerras en ella acaecidas se insertan en la lógica de la caída de las grandes ciudades. La empresa es una tradicional gesta caballeresca:

(...) estábamos en disposición de ganar para vuestra majestad los mayores reinos y señoríos que había en el mundo, y que además de hacer lo que como cristianos éramos obligados, en pugnar contra los enemigos de nuestra fe, y por ello en el otro mundo ganábamos la gloria y en éste conseguíamos el mayor prez y honra que hasta nuestros tiempos ninguna generación ganó.⁴⁵⁸

La escritura, la memoria bélica de Occidente le canta al oído nobiliario, el nuevo aedo o juglar impone sus recuerdos al público, sus pares, para vivir en el mundo fantástico de la hazaña, aquel en donde todo es posible.

La segunda carta se puede dividir en tres partes: la descripción de un horizonte señorial indígena, la entrega del reino y finalmente la justificación de la conquista. En la primera parte el ojo Europeo se desplaza por caminos conocidos, las metáforas son para enunciar la otredad, occidentalizan el entorno social: lo que observa Cortes son señoríos, aldeas y villas regidas por un castillo-mezquita en pactos feudales. Cortés describe una provincia americana, la independiente Tlascaltecal:

⁴⁵⁸ *Ibid.*, 48.

En esta provincia de muchos valles llanos y hermosos, y todos labrados y sembrados sin haber en ella cosa vacua; tiene en torno la provincia noventa leguas y más. La orden que hasta ahora se ha alcanzado que la gente de ella tiene en gobernarse, es casi como los señoríos de Venecia, Génova o Pisa, porque no hay señor general de todos. Hay muchos señores y todos residen en esta ciudad, y los pueblos de la tierra son labradores y son vasallos de estos señores, y cada uno tiene su tierra por sí; tienen unos más que otros, y para sus guerras que han de ordenar júntese todos, y todos juntos las ordenan y conciertan.⁴⁵⁹

El indio para el conquistador sólo puede insertarse desde la lógica de su mirada en el esquema feudal. Pese a su tradicional independencia casi feudal, el señorío tlaxcalteca evalúa sus opciones y acepta el destino, ser vasallo de un rey europeo, el del conquistador. Cortés le va presentando al Emperador un horizonte cundido de siervos, dispuestos a entrar en la lógica del gran pacto social de Occidente: el vasallaje.

Las categorías del mundo vivido permiten dar legibilidad al paisaje. La tradición, los diferentes imaginarios de ser-en-el-mundo de una cultura, se desplazan para encontrar la lógica de las descripciones. El mundo que sale a conquistar regresa y se presenta en la mirada sobre el otro. En ese caso el mundo es más o menos igual: para *hacer visibles* a otros pueblos es necesarios compararlos en el horizonte de las imágenes conocidas, en la simbólica del conquistador. Más aún cuando el discurso tiene una intencionalidad clara: describir un mundo nuevo al rey de España. Para empezar las ciudades son como *allá*, como el mundo que enuncia la otredad: Cempoala es como Sevilla, Tlaxcala es como “Granada cuando se ganó”, no es de extrañar que ellos sean los aliados y que jueguen desde el comienzo del lado del vencedor, al ser un señorío independiente de los mexicas. Tenochtitlan es tan grande como Sevilla y Córdoba. Los tlaxcaltecas se incorporan temprano a la lógica señorial castellana, serán recompensados con un feudo. El fragmentado mapa señorial americano recuerda la dispersión del poder europeo. En la carta hay un fantasma que avanza poco a poco por el texto y se vuelve

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 50.

omnipresente, se hace sentir con símbolos de presencia real y centralizadora: embajadores, traiciones e intrigas, el imaginario del *Imperium*, se acerca Moctezuma.

Un falso “señor del mundo” impera en tierras americanas. Tiene una presencia total, los vasallos saben de su existencia, los señoríos se definen en función de su independencia o sometimiento a su “tiranía”. El “señor bárbaro” manda a sus *heraldos* para evitar que el conquistador llegue a su centro de poder, Cortés avanza con la cruz por delante. La guerra en América es un proceso divino: Dios avanza con los conquistadores. Ocurren batallas inverosímiles para la técnica militar, pero legibles desde la teología:

(...) los indios (...) muy armados y con muy gran grita, y comenzaron a pelear con nosotros tirándonos muchas varas y flechas, y yo les comencé a hacer mis requerimientos en forma, con las lenguas que conmigo llevaba, por ante escribano (...) y viendo que no aprovechaban requerimientos y protestaciones, comenzamos a nos defender como podíamos, y así nos llevaron peleando hasta nos meter entre más de cien mil hombres de pelea que por todas partes nos tenían cercados, y peleamos con ellos, y ellos con nosotros, todo el día hasta una hora antes de puesto el sol, que se retrajeron, en que con media docena de tiros de fuego y con cinco o seis escopetas y cuarenta ballesteros y con los trece de caballo que me quedaron les hice mucho daño sin recibir de ellos ninguno, más del trabajo y cansancio del pelear y la hambre. *Bien pareció que Dios fue el que por nosotros peleó, pues entre tanta multitud de gente y tan animosa y diestra en el pelear, y con tantos géneros de armas para nos ofender, salimos tan libres.*⁴⁶⁰

Con la venia de Señor de los Ejércitos y las armas del sentido, Cortés hace aparecer a Moctezuma en el relato. Lo convierte en una figura central dentro de la puesta en escena de la entrega simbólica del reino. La escritura de los hechos permite ejercer el poder al justificar el hecho fundacional del despojo de sentido: después de varios simulacros de evasión, Cortés entra en la ciudad en un marco de alteridad total, una *civitas* que resplandece en el agua, con inmensas calzadas que la comunican al mundo. La Jerusalén pecadora, es el escenario del comienzo del ocaso de los infieles. Moctezuma recibe al representante del proceso civilizatorio europeo, no en una audiencia palaciega en donde el rey escucha a un plebeyo rodeado de

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p. 45. Las cursivas son mías.

consejeros, sino que se encuentran en una encrucijada. En la lógica del relato ocurre una recepción anhelada, esperada por parte de los indígenas. El encuentro se da en medio de una rancia gestualidad regia, en plena Iztapalapa.

(...) cada uno lo llevaba de su brazo, y como nos juntaron, yo me apeé y le fui a abrazar solo, y aquellos dos señores que con él iban, me detuvieron con las manos para que no le tocara, y ellos y él hicieron asimismo ceremonia de besar la tierra y hecha, mandó a aquel su hermano que venía con él que se quedase conmigo y me llevase por el brazo y él con el otro se iba adelante de mí poquito trecho.⁴⁶¹

Comportamiento cortesano inteligible sólo para el horizonte de la misma corte. Intercambio de dones desiguales que le informan la riqueza de la tierra al Rey. El señor bárbaro en procesión lo conduce a una grande y hermosa casa, bien aderezada; lo lleva de la mano a Cortés, le muestra su hospitalidad. En un contexto palaciego Moctezuma le explica una verdad oculta:

Muchos días ha que por nuestras escrituras tenemos de nuestros antepasados noticia que yo ni todos los que en esta tierra habitamos no somos naturales de ella sino extranjeros, y venidos a ella de partes muy extrañas; y tenemos así mismo que a estas partes trajo nuestra generación un señor cuyos vasallos todos eran, el cual se volvió a su naturaleza, y después tornó a vivir donde en mucho tiempo, (...) y así se volvió; y siempre hemos tenido que los que él descienden habían de venir a sojuzgar esta tierra y a nosotros como a sus vasallos; y según la parte que voz decís que venís, que es a do sale el sol y las cosas que decís de ese gran señor o rey que acá os envió, creemos y tenemos por cierto, él sea nuestro señor natural.⁴⁶²

El *tlatoani* le explica al conquistador el origen de su efímero poder, el cual ha sido delegado, él lo resguarda para el verdadero señor, claro está, el Rey de España. Moctezuma en esa lógica de “entrega del reino” tiene que ceder su puesto, ya no hace falta, pues ha llegado otro lugarteniente: “vos sed cierto que os obedeceremos y tendremos por señor en lugar de

⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 63.

⁴⁶² *Ibid.*, p. 52.

ese gran señor que vos decís, y que en ello no habrá falta ni engaño alguno, y bien podéis en toda la tierra, digo en la que yo en mi señorío poseo, mandar a vuestra voluntad, porque será obedecido y hecho”.⁴⁶³ El supuesto transparente relato de Cortés es un ritual discursivo de *traslatio imperii*, permite fundar un nuevo dominio justificándose en los símbolos de poder de la Edad Media: la supremacía del Rey sobre un territorio que puede delegar en un contrato de vasallaje a otro, pero que al final de cuentas pertenece a su Majestad. Aquí resuena la donación de Constantino, que delegaba la autoridad y el dominio de las islas del orbe al Papa que a su vez las cedió al rey de España.

La entrega del reino se basa en dos hechos clave: un mito fundacional del regreso del rey bueno civilizador, que exige sus primigenios derechos y que justifica el nuevo orden; y la creación de estructuras sociales nuevas, los principios del vivir, una trinidad laica en Occidente que se impone: la instauración del Ayuntamiento, el principio del gobierno en un territorio, la designación de regidores o lugartenientes en un espacio social antes vacío y la posibilidad de impartir justicia, es decir, ejercer el poder legalmente en un modelo de feudalización del conquistador: ejercer el mando y el gobierno, ser un señor de la guerra. En su ejercicio retórico fundacional Cortés ejerce uno por uno sus cargos: en la primera carta establece el primer paso, crea para la mirada del otro, del Rey, un espacio social deliberativo sometido a su voluntad; posteriormente designa señores fuertes que cuidan las fronteras o incluso impone señores en los señoríos; y sin embargo, el hecho más sorprendente es que somete al propio *tlatoani* a su flamante fuero, que él mismo se ha dado: de la nada pide cuentas a Moctezuma por las guerras en las que ha salido invicto, ordena diligencias para saber que ha pasado, y lo insólito, le pide “que él estuviese en mi posada hasta tanto que la verdad más se aclarase y se supiese él ser sin culpa, y que le rogaba mucho que no recibiese pena de ello, porque él no había de estar como preso sino en toda su libertad, y que en servicio ni en el mando de su señorío, yo no le ponía ningún impedimento”.⁴⁶⁴ El conquistador ha creado un reino, imparte justicia y organiza la sociedad: *está gobernando su mundo imaginario*. Desde la invisibilidad ha creado su poder, se trasladó a sí mismo el Imperio, Cortés se convierte en un operador lógico de producción de

⁴⁶³ *Idem*.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 67.

significado: ha domesticado al enemigo al enunciarlo en la simbólica europea, para vivir en el *Nuevo Mundo*.

El Moctezuma de Cortés, que en buena medida es el que nos ha legado la violenta memoria colonizada, recuerda a los tradicionales colaboradores que ayudan en la victoria de las sangrientas páginas en la historia de Occidente. El señor bárbaro acepta su inferioridad, frente a la llegada del colonizador entiende lo efímero de su tiempo; comprende lo que “Otros” —los suyos se convierten en un remedo de alteridad, en muchedumbre— no pueden: acepta que va de salida y la única opción es ser parte del nuevo orden, entrar sometimiento y crear sentido en el discurso del otro; una vez apresado no quiere dejar su encierro, al contrario, le ofrece lealtad a su secuestrador, se vuelve casi un monje sin voluntad. Existen dos grandes paradigmas para comprender el personaje colonizado: Flavio Josefo y Nabucodonosor.

En el siglo I d.C., el judío Flavio Josefo contempla y participa de la destrucción de Jerusalén por parte de Tito. Su escrito *La guerra de los judíos* se puede calificar como uno de los textos fundacionales de la larga tradición de escritura colonizada del vencido: es escrito por un fariseo pragmático, que al ver que el *Imperium* era imparabile decide pasarse al bando contrario, y una vez en la comodidad de Roma, escribe por qué ganaron los romanos. Las memorias de guerra romanas eran de algún general o escriba que justificaba la victoria sobre el otro, o bien, manuales escritos como una pedagogía bélica para establecer la supremacía sobre el bárbaro. Lo novedoso de Josefo es que relata cómo se destruyó el gran símbolo de su cultura. Esta narrando para un lector romano, la caída de lo que fuera la Ciudad Santa. Más que un traidor, es un *vencido creador de inteligibilidad*, muestra como Roma es superior y explica en la simbología judía las claves de la derrota.

El eje argumentativo de Josefo es que Dios ha dejado el Templo, ahora se había desplazado a otra geografía. Hablando de los romanos se pregunta:

¿Qué región del mundo se había librado de ellos, a no ser que fuese intolerable por el frío violento? Era evidente que la fortuna se les había entregado y que Dios se hallaba en Italia, después de regir todas las naciones de sus dominios. Ley, inflexible e inmutable,

tanto entre los hombres como entre las bestias, es ceder a los más fuertes y soportar la victoria de los más hábiles con las armas.⁴⁶⁵

En la economía narrativa de Josefo las cartas ya estaban echadas: a sus conciudadanos les recomendaba, a gritos en pleno sitio de la ciudad, dejar las armas. Dios había cegado física y espiritualmente a los defensores judíos de la plaza, sólo Josefo se había dado cuenta del cambio en las relaciones divinas; como un mártir incomprendido fue cruelmente apedreado por los revoltosos ciegos, que querían continuar la lucha contra los romanos. El sentido profundo de la lucha para Josefo es que los rebeldes “resisten no sólo a los romanos sino al propio Dios”, en ese sentido es irrelevante la lucha. Se había dado cuenta por señales divinas que le indicaban el cambio de la hegemonía en la región: las fuentes de agua otrora secas para la sed judía se manifestaban abundantes para el invasor. Dios castigaba a la Ciudad por las ofensas del pueblo. Era un castigo tradicional en el repertorio de imágenes de la ira de Yahvé: tal como lo fueron el asedio y destrucción del templo por parte de Nabucodonosor, la posterior la utilización del rey Ciro como instrumento de liberación del pueblo y el asedio de Antíoco Epífanes. Según Josefo las culpas del pueblo fueron la que “trajeron a Pompeyo a esta ciudad, que Dios le entregó para castigar a los indignos de la libertad de que gozaban”.⁴⁶⁶

En el sitio de Jerusalén “la guerra había asolado toda la belleza”. El horizonte del sitio es espeluznante, el hambre avanza exterminando. Una madre se come a su hijo. Lamentaciones y tristezas se ven por las calles. La ceguera de la *resistencia* era infrahumana, ya que ninguna “emoción conmovía sus almas y ningún dolor afectaba sus cuerpos, porque desgarraban los cadáveres de los habitantes como perros y amontonaban en las cárceles a los débiles que se quejaban”.⁴⁶⁷ Esta simbólica será utilizada para describir posteriormente a Tenochtitlán.

En ese contexto Josefo se presenta como el gran intérprete de la violencia divina. Es el único capaz de descifrar el sentido de los hechos y la red de significado que se le ha revelado ante sus ojos:

(...) debemos consolarnos con el pensamiento de que el hado, ineludible para los seres, las obras y los lugares lo había decretado. Con todo, es maravillosa la coincidencia del

⁴⁶⁵ Josefo, Flavio. *La guerra de los judíos*, México, Porrúa, 2008, p. 271.

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 275.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 287.

tiempo, pues, como antes dije, en el mismo mes y día, los babilonios quemaron el santuario. Los años transcurridos desde la primera edificación, que inició el rey Salomón, hasta su ruina, acontecida en el segundo años del imperio de Vespasiano, suman mil ciento treinta, más siete meses y quince días; y desde la segunda y postrera erección, obra de Ageo en el segundo año del reinado de Ciro, hasta su destrucción bajo Vespasiano, fueron seiscientos treinta y nueve años y cuarenta y cinco días.⁴⁶⁸

Los violentos hechos del mundo son parte de una simbólica ajena a las masas ciegas; un conocimiento restringido al expositor que interpreta y da cuenta de la verdad revelada. La interpretación de los sueños del Otro es un tópico central dentro de las características de los profetas judíos, con la ayuda de Dios le explican una verdad oculta al pagano. Pero el anuncio de mensajes divinos a través de presagios y prodigios es una parte central de la cosmovisión romana. Josefo se suma a esta tradición y encuentra señales del Supremo Ser, que ante los ojos de los embaucadores y charlatanes revestidos de profetas, no significaban nada, pero que hablaban con claridad del destino que venía, la ruina de la ciudad enfangada en el pecado.

Josefo enuncia las señales de perdición para Jerusalén: “Una vez, aparecieron encima de la ciudad una *estrella semejante a una espada y un cometa que duró un año entero.*” Dios irrumpe en el cielo, se manifiesta.

Posteriormente en una fiesta sagrada: “Con anterioridad a la rebelión judía (...) *a la hora nona de la noche, brilló una gran luz en el altar y el santuario, análoga a la del día, persistiendo media hora.* A los ignaros se les antojó que era una buena señal, más los escribas sagrados la interpretaron como anuncio de los sucesos que ocurrieron a continuación. En la misma fiesta una *ternera parió un cordero en medio del templo, cuando el sumo sacerdote la llevaba al sacrificio*”. Anuncios y deformidades, lo monstruoso se manifiesta en el mundo como un lenguaje para iniciados, que en ojos no entrenados, provoca confusión.

Lo sobrenatural se apodera de Jerusalén, Dios le habla con símbolos incomprensibles: “*la puerta oriental del interior del templo, que era de bronce y tan pesada que se necesitaban veinte hombres para cerrarla, con cerrojos de hierro que hincaban en piedra, se abrió por sí sola a la hora sexta de la noche.* Los guardias del templo avisaron a su jefe y entre todos

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 311.

consiguieron cerrarla con dificultad. El vulgo estimó que aquello era un prodigio venturoso, como si Dios les hubiera franqueado la puerta de la dicha. Pero los sagaces comprendieron que se había disuelto de propio acuerdo la seguridad del templo y que la puerta abierta significaba una merced para el enemigo. Proclamaron públicamente que el prodigio les pronosticaba la desolación venidera.” Sólo Josefo comprende bien las señales divinas.

Las maravillas en el discurso divino se apoderan del ambiente, dan una vista al futuro: *“Antes de la puesta del sol corrieron, entre las nubes, sitiando ciudades, carros y soldados armados de pies a cabeza”*.

Las señales son tan claras que se transforman en sentencias, advertencias del final:

En la fiesta llamada de Pentecostés, los sacerdotes, de acuerdo con la costumbre, penetraron de noche en el interior del templo a fin de realizar sus ceremonias y sintieron ante todo una sacudida acompañada de un ruido, y luego percibieron como la voz de un gentío inmenso diciendo: *“Vámonos de aquí.”* Pero más terrible fue aunque, cuatro años antes de la guerra se iniciase, cuando en la ciudad reinaban la prosperidad y la paz, un labrador plebeyo llamado Jesús, hijo de Anano, apareció en la fiesta en que se hacen, tabernáculos a Dios en el templo, y rompió a gritar de pronto: *“¡Una voz por el Este, una voz por el Oeste, una voz contra todo este pueblo!”* Esto gritó de día y de noche por todas las callejuelas de la ciudad. (...) Corrió después, nuevamente, alrededor de la población por encima del muro, gritando: *“¡Ay, ay de ti, ciudad!”* *“¡Ay, ay de vosotros, templo y pueblo!”* Y acababa de agregar: *“¡Ay, ay de mí también!”*, cuando le mató inmediatamente una piedra disparada por una máquina, rindiendo el alma en el momento en que profetizaba.⁴⁶⁹

La escritura domesticada en el gran elemento que permite entender el discurso de Josefo. Estructura la narración desde la lógica romana, cuya retórica para contar batallas se inscribe en la identificación de presagios como preludeo a la destrucción de una ciudad. Lo interesante de Josefo y eso lo separa de la tradición romana, es que un Dios omnipotente manda como castigo divino las señales que sólo un elegido puede entender. Los otros, los vencidos son ciegos a las señales que presagian el fin de su cultura, entendida como un estado indigno a los ojos del Señor. La figura de Josefo es central: al igual que los reyes paganos del

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 313. Las cursivas son mías.

Antiguo Testamento, sólo él se ha dado cuenta que un *Nuevo Orden* se avecina, aquel en donde su cultura debe extinguirse por las armas occidentales. De ahí su carácter de texto fundacional de las escrituras colonialistas sobre el Otro, escritas por ellos mismos, en el nuevo orden impuesto.

El paradigma de Josefo se traslada a tierras americanas. Hay que destacar cómo el fariseo acepta la dominación de su pueblo por un imperio más poderoso. Sufre el gran sitio de Jerusalén, pero es el único que entiende que Dios se ha ido del otro bando y trata de convencer a sus conciudadanos que los nuevos tiempos pueden ser mejores. En sus predicas por el vencedor es lapidado por el pueblo ignorante y ciego; se salvó y escribió la justificación de la victoria sobre su raza. Moctezuma sigue el camino trazado por Josefo, en su extraño cautiverio deja hacer a Cortés lo que quiere; en el pináculo del *colaboracionismo* llama a los nobles y en una ceremonia anuncia:

(...) que de aquí en adelante tengáis y obedezcáis a este gran rey, pues él es vuestro natural señor, y en su lugar tengáis a éste su capitán; y todos los tributos y servicios que hasta aquí a mí me hacíades, los haced y dad a él, porque yo así mismo tengo de contribuir y servir con todo lo que me mandare; y además de hacer lo que debéis y sois obligados, a mí me haréis en ello mucho placer.⁴⁷⁰

Bajo el paradigma de Josefo a Moctezuma sólo le faltó escribir *La guerra de los mexicas* desde Madrid. Cortés es un conocedor de las hazañas en la caída de Jerusalén, su actuar sólo es comparable al modelo judío, conoce el texto. La caída de Tenochtitlan es también histórica, su gesta es memorable: “en la cual murieron más indios que en Jerusalén judíos en la destrucción que hizo Vespasiano; ya asimismo había en ella más número de gentes que en la dicha ciudad santa”.⁴⁷¹ La batalla en América quedará inscrita entre las bellas guerras, las que halagan al oído aristocrático y la memoria europea.

El otro modelo es Nabucodonosor: El rey infiel que entrega el reino a un representante del Dios verdadero. En el modelo expuesto en *el libro de Daniel*, las incógnitas el rey no pueden ser resueltas por sus sacerdotes, astrólogos y hechiceros, el conocimiento local, y decide utilizar

⁴⁷⁰ *Cartas de Relación...*, p. 76.

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 121.

el saber del sometido pero que posee la verdad; utiliza la hermenéutica judía para resolver los misterios del mundo. Una vez convencido de la superioridad del otro, que representa al único Dios, el hermeneuta ajeno le otorga un sentido que no entendía al interior de una cosmovisión sagrada; el rey pagano realiza una profesión de fe ante el dueño del sentido y ofrece el reino como gratificación. Nabucodonosor es despojado de su reino, y cumple un estado de penitencia rallando en el salvajismo (se apartó de los hombres, vivía en armonía con la naturaleza, se cundió de hirsuto pelo,), para salir de él convertido en cristiano; en un ritual de paso el Rey se vuelve un converso:

Y ahora yo Nabucodonosor,
alabo, ensalzo y glorifico al Rey del cielo,
porque todas sus obras son verdad,
todos sus caminos, justos,
y puede humillar a los que actúan con soberbia. ⁴⁷²

El soberano pagano y colaboracionista que entrega su reino es el modelo interpretativo que también explota Cortés para hacer inteligible el actual del *tlatoani* mexica. Como en una opereta, todos saben el guión. El emisor y su público.

La figura de Moctezuma recorre un misterioso traslado, pasa de un mundo mexica en donde el emperador es intocable, al encierro por la justicia de Cortés. El *tlatoani* se retiró del contacto cotidiano y del simbólico mundo pagano, él “estaba muy a su placer”, su voluntad había cambiado: “y que él tenía puesto de servir a vuestra alteza en todo lo a él posible, y que hasta tanto que los tuviese informados de lo que quería hacer, y que él estaba bien allí, porque aunque alguna cosa le quisieren decir, que con responderles que no estaba en su libertad se podría excusar y eximir de ellos; y muchas veces me pidió licencia para se ir a holgar y pasar tiempo a ciertas casas de placer que él tenía (...).⁴⁷³ La imagen idílica se rompe cuando sus maléficos vasallos, los indios malos, le asestan una pedrada y quiebran el espejo de la ficción del Conquistador.

⁴⁷² *Daniel 4*, 34.

⁴⁷³ *Cartas de relación*, p. 68-69.

Una vez trasladado el imperio, Cortés hace una revisión del Reino: la admiración se entrelaza para hacerla inteligible con la comparación. La ciudad es similar a Sevilla y Córdoba. De anchas calles y calzadas, con plazas como Salamanca donde se venden múltiples mercaderías. En la ciudad abundan las mezquitas o casas de ídolos, y “a cada cosa tienen su ídolo dedicado, al uso de gentiles, que antiguamente honraban a sus dioses”. A fin de cuentas “era su señorío tanto casi como España, porque hasta sesenta leguas de esta parte de Putuchán, que es el río de Grijalva”.⁴⁷⁴ Cada provincia estaba vinculada, los señoríos interconectados. Todo es igual en el horizonte señorial español. Incluso el rey bárbaro compartía el gusto como los señores de Oriente por los fenómenos: “Tenía en esta casa un cuarto en que tenía hombres y mujeres y niños blancos de su nacimiento en el rostro y cuerpo y cabellos y cejas y pestañas”,⁴⁷⁵ había también enanos, corcovados y contrahechos. El modelo de los reyes orientales, al que pertenece Nabucodonosor y el *tlatoani*, vive en medio del lujo, en una cohorte de fenómenos y maravillas. Las descripciones permiten ver el mundo en común.

Pero Cortés es un caballero, le gustan las hazañas y que más grande que proteger el reino de otro hidalgo que intente usurpar lo ganado. Diego Velázquez y Pánfilo de Narváez hacen lo mismo que él, llegan, imponen alcaldes, regidores y ejercen justicia. El caballero no lo tolera y se lanza contra ellos. La ausencia de poder permite que la plebe se levante, que el pueblo malo tome partido: desconocen el proceso de traslado del imperio que se está desarrollando en la cabeza de Cortés.

La justificación de la guerra de conquista en Cortés se da por el regicidio del señor bárbaro que había declinado a favor de Carlos V. La escena ocurre en un contexto de sublevación popular, de muchedumbre ignorante que se levanta. Moctezuma el mártir, (...) dijo que le sacasen a las azoteas de la fortaleza y que él hablaría a los capitanes de aquella gente y les harían que cesare la guerra. Yo le hice sacar, y en llegando a un pretil que salía fuera de la fortaleza, queriendo hablar a la gente que por allí combatía, le dieron una pedrada los suyos en la cabeza, tan grande, que de allí a tres días murió.⁴⁷⁶

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 82.

⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 83.

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 99.

Los vasallos matan al rey y expulsan a los españoles de la ciudad. Una noche triste para un caballero que ha perdido un reino. La carta se escribe desde el dolor del hambre y genera el imaginario idóneo para regresar por sus fueros: sitiarse la ciudad pecadora, la Babilonia americana.

El ideal heroico de la guerra en el comportamiento del conquistador, no se remite sólo a los sentimientos caballerescos: tiene su génesis en la imagen del guerrero antiguo y atraviesa la Edad Media, en una simultaneidad de imágenes a partir de los modelos de Homero, Virgilio, Cesar, Flavio Josefo y Vegecio que son *tropos* para actuar, representar e interpretar los sentimientos bélicos. Pero no sólo es la reactualización en la lectura, las imágenes antiguas de la guerra penetraron la cultura a varios niveles: cómo sentido común, cómo refranes y citas. Prefiguran la acción en diversos niveles de emulación, pero todo ocurre *ex post facto*, en la reinterpretación de los hechos, se buscan signos, para respaldar y hacer inteligibles los hechos.

La conquista de México sólo tiene sentido si se ubica al interior de la sangrienta expansión europea: con su derrota se convirtió en uno más de los múltiples escenarios de ficción que canta la grandeza de Occidente. En ese sentido las cartas de Cortés son fundacionales: son actas que están sometiendo el Nuevo Mundo a los imaginarios europeos. Están creando un reino a partir de la hazaña caballeresca, están codificando América para la corte y su sistema de identidad. Con sus cartas Cortés al igual que Cesar en la antigüedad, proclamó el *vini, vidi, vinci*. La página en blanco se llenó con el querer occidental. Con ellas se realizó el traslado del reino mexicano al horizonte de damnificados del *logos* occidental.

La Relación de Ameca y la ocupación chichimeca al sur de la frontera agrícola de Nueva Galicia en el siglo XVI

Rodolfo Fernández y Diana Carrano

La Relación de Ameca, pueblo de Nueva España y hoy de Jalisco, es una de tantas relaciones geográficas de Nueva España que fueron redactadas en la octava década del siglo XVI. Se trata de un documento de cierta riqueza entre los textos de su índole. Pero el provecho que ahora buscamos en ella concierne al entendimiento de la dinámica social de entonces en la zona de Tequila y Amatitán, de Nueva Galicia, limítrofe con Ameca, entre las décadas cuarta y última del siglo XVI. Se trata del aparente desbordamiento del mundo chichimeca sobre los referidos pueblos neogallegos, sugerida por otras fuentes.⁴⁷⁷

Nos importa averiguar en específico cómo, aparentemente, hubo grupos de chichimecas, al menos teules, que rebasaron la frontera agrícola marcada por la barranca del Santiago, en esa zona, durante todo el siglo XVI, inhibiendo allí el desarrollo del mundo colonial y virreinal hasta los albores del siglo XVII.

Este periodo es clave para nosotros porque implica el ambiente social en que se considera iniciada la industria del aguardiente de agave y desarrollada la tecnología local de destilación, con raíces exóticas e implicando españoles. Nuestra hipótesis de trabajo es que ambas actividades fueron de ocurrencia anterior, dado que la zona, en ese tiempo, no era propicia para el proceso pertinente, de ensayo y error, por españoles asentados ahí, en función de la presencia chichimeca.

El sentir general, entre legos y conocedores, es que los ríos Lerma y Santiago, coincidían en el temprano siglo XVI con la “isoyeta coqueta” que tanto ponderó Pedro Armillas, la de los 650 o 700 milímetros de precipitación pluvial anual, que marcaba la frontera agrícola.⁴⁷⁸ A

⁴⁷⁷ René Acuña (editor), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Nueva Galicia (1ª. Ed)*, México UNAM, 1988, pp. 27-50.

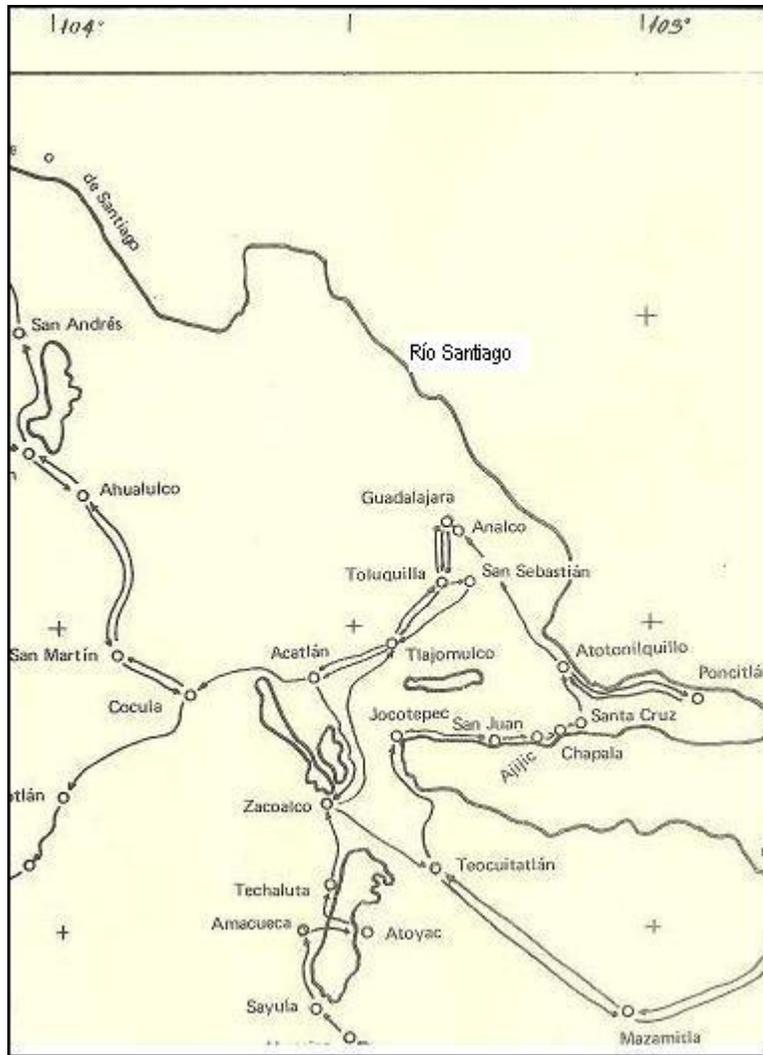
⁴⁷⁸ Pedro Armillas, comunicación personal.

partir de la Relación de Ameca y de otra media docena de documentos pertinentes, hemos llegado a una reconstrucción donde proponemos que durante esos años indios norteños, difíciles de someter, ocupaban un área que comprendía a grandes rasgos entre Arenal y Magdalena Jalisco, de oriente a poniente; y entre la barranca del Santiago y las laderas del volcán de Tequila, hasta la zona de Ameca.

Por ello, estamos tratando de reconstruir las condiciones de organización social que privaron en esos lugares y tiempos, y queremos proponer que ya entonces los indios de Amatitán, tenían desarrollada una tecnología propia para la fabricación de aguardiente, antes de la llegada de los chichimecas, o consecuente con ella, que explique por qué Domingo Lázaro de Arregui, cuando visitó Nueva Galicia por 1621, encontró y bebió aguardiente de doble destilación en un sitio no precisado, del reino. Y de ahí resulta la pregunta. ¿Ese mezcal es producto de un desarrollo local y autóctono, o fue discurrido por destiladores venidos de otra parte, con tecnología del viejo mundo, o de las Filipinas?

En este contexto aparece la Relación de Ameca, zona vecina a la de Tequila y Amatitán, que nos proporciona claves escuetas sobre nuestra interrogante, que en otros casos habrían sido desechadas por los estudiosos. Pero por la escasez de documentos pertinentes tenemos necesidad de exprimir las al máximo⁴⁷⁹, en nuestro intento interpretativo de aquel espacio tan poco conocido, no obstante su cercanía a la “civilización” que podríamos significar por su vecindad con Guadalajara, capital del reino neogallego, y con los pueblos indios relativamente importantes del noroeste de Nueva España, como Ameca y los pueblos de Avalos.

⁴⁷⁹ Para constatar que era poco común incursionar por los márgenes del Río Santiago, para nosotros la frontera chichimeca, basta observar el mapa del recorrido que realizaron por la Nueva Galicia los frailes franciscanos Alonso Ponce de León y su secretario Antonio de Ciudad Real entre 1584 y 1589. Tal vez por temor a ser atacados, tal vez por lo accidentado de la zona barranquera es escasa la presencia española por la zona y por tanto las fuentes que hagan referencia directa a Tequila o Amatitán. Antonio de Ciudad Real. *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España: Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España siendo comisario general de aquellas partes* (3ª. Ed. UNAM) (Edición, estudio, apéndices, glosarios, mapas e índices por Josefina Quintana y Víctor M. Castillo Ferraras), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993, vol. 1, pp. 216-217.



Mapa del Recorrido de Fray Alonso Ponce

(Fuente: Ciudad Real, 1993, vol.1, pp. 216-217.)

Enseguida resaltaremos algunos fragmentos de la dicha Relación, los que nos dan un primer indicio de quiénes fueron sus moradores. Como los estudiosos de la época solemos saber, esas relaciones en su contenido respondían a preguntas precisas elaboradas de manera estructurada para toda América, por funcionarios de la Corona, para obtener información comparable que hiciese sentido más allá de los ámbitos locales y provinciales.

Así a la primera pregunta, la que implica el nombre del señorío y su significado, las autoridades amequañas responden: Que se trata de un pueblo encomendado a su majestad, que tiene dos asentamientos subordinados. Y aquí viene el primer fragmento significativo: que su nombre procede de una etimología cazcana, que significa “arriba del agua” o “por encima del agua”. Imagínese la importancia que la cercanía al agua debió haber tenido para decidir el lugar de fundación, tratándose de gente procedente de allende la frontera agrícola y que debió haber sido cultivadora con anterioridad, quizá cuando la aparente expansión mesoamericana del Epiclásico.⁴⁸⁰

Llévenos esto a introducir la idea lugarícola de organización de la realidad, y pensemos en que aquellos indios debieron fundar su asentamiento donde había un golpe de agua considerable.⁴⁸¹

He aquí lo que la Relación a la letra dice:

El pueblo de *Ameca* es de indios; está puesto en la real Corona de su Maj[esta]d; tiene dos sujetos: el uno, llamado *Huitzquilic*, y el otro, llamado *Jayamitla*. *Ameca*, en lengua *cazcana* que es la que en este pueblo se habla, quiere decir en la n[uest]ra castellana, "arriba del agua" o "por cima del agua", por haber sido su poblazón en un alto de unas laderas de una[s] sierras altas y, por bajo dellas, pasar un río. Un sujeto de los deste pueblo se llama *Huitzquilic*, como está d[ic]ho; llamóse deste nombre, por darse en este d[ic]ho sujeto unas yerbas espinosas, [de] que, propiam[en]te, quiere decir "el pueblo de las yerbas espinosas". El segundo sujeto se llama, *como* está d[ic]ho, *Jayamitla*; llámase deste nombre, *por* haber en este sujeto unas peñas o peñascos que parecen colmenas, y quiere decir en n[uest]ra lengua castellana, *Jayamitla*, "colmenar",

⁴⁸⁰ Marie-Areti Hers, “Los chichimecas: ¿nómadas o sedentarios? En: *Continuidad y fragmentación de la Gran Chichimeca* (Coords: Andrés Fábregas Puig, Mario Alberto Nájera Espinoza y Claudio Esteva Fabregat), Guadalajara, Seminario Permanente de Estudios sobre la Gran Chichimeca, Universidad de Guadalajara, 2008, p. 50.

⁴⁸¹ La idea de considerar al lugar cómo ámbito prístino y universal en la construcción mental de las ideas de espacio y territorio viene de Edward Casey. Cfr. Edward Casey, “How to Get From Space to Place in a Fairly Short Time: Phenomenological Prolegomena” *Senses of Place* (Steven Feld & Keith H. Basso eds.) Santa Fe, New México, School of the Americas Reserch Press, 1996, pp. 13-52. Véase también: Rodolfo Fernández, “Espacio y territorio, dos términos yuxtapuestos al construir el concepto de región”, *Revista del Seminario de Historia Mexicana: Espacio, e identidad: perspectivas históricas y antropológicas* (coord. Rosa Vesta López Taylor), vol. IV, no. 2, verano 2003, pp. 33-41.

Y esto se responde a este primer capítulo.⁴⁸²

Con esto nos percatamos de que se asentaron primero en una ladera, aparentemente escarpada y defendible, aunque cerca del agua, y que pronto estuvo encomendada en la Corona. Piénsese, en su elección por razones estratégicas.

Reflexiónese sobre las ideas de espacio y territorio con que debieron haber llegado, todavía con mentalidad chichimeca, al menos en la corta duración, pues no debemos bloquear la arriba referida noción de que estos indios podrían haber ido y vuelto allende la frontera agrícola, en la larga duración, como, tal parece, lo habían hecho los uacúsecha y los mexica.

La segunda pregunta pretende averiguar: ¿Quién fue el descubridor y conquistador de la dicha provincia, y por cuya orden y mandado ésta se descubrió, como el año de su descubrimiento y conquista? Esto es lo que los autores del documento responden:

Al segundo capítulo, se responde que este pueblo de *Ameca*, según dicen los antiguos dél, y [según] lo que sus antepasados les dejaron dicho, el primer fundador deste d[ic]ho pu[eb]lo y su comarca fue un indio muy valiente llamado XOXOUHQUI TEQUANI, que, en n[uest]ra lengua castellana, quiere decir "cruel león" o "bravo león". Era persona muy temida, el cual dicen que vino de muy lejos de aquí, des[d]e cabo de la mar, y no saben decir de dónde. El cual vino con mucha gente de guerra, conquistando muchos pueblos y sujetándolos, hasta llegar a este pu[eb]lo; y, por parecerle fértil, de buenas tierras, montes y caza, paró en él. Y, también, por reformarse, para, desde aquí, conquistar otros pueblos que a éste estaban comarcanos, de mucha gente, los cuales tenía sujetos EL CAZONCI, señor de PÁZQUARO, de la provincia de *Mechuacan*; el cual d[ic]ho CAZONCI, tuvo grandes guerras con él, por habersele venido tan cerca, y por sujetarle por su vasallo. Y, por ser tan valiente el dicho XOXOUHQUI TEQUANI, Y su gente muy usada en la guerra, nunca pudo sujetarle, ni jamás fue sujeto a otro señor. Sustentóse, con el dicho CAZONCI, hasta la venida de los españoles; no saben decir los

⁴⁸² Acuña, *op.cit.*, pp. 27 y 28.

antiguos el tiempo que gobernó, ni el que ha que vino a poblar, más de que ha muchos tiempos q[ue] hijos, nietos y bisnietos, choznos, le han venido sucediendo hasta la venida de los españoles.⁴⁸³

Hasta aquí se nos dice que vinieron de lejos; que eran gente de guerra y que con éxito lucharon contra los tarascos, asentados en las cercanías de la ulterior Ameca, y habían llegado unas cinco generaciones antes de la conquista, a juzgar por el relato. Lo que localiza su llegada por el segundo tercio del siglo XV, según estimamos. Lo anterior nos pone a pensar en migrantes que alguna vez fueron mesoamericanos, porque apreciaban, desde su llegada, tanto las tierras de caza como las de siembra. Y se habla de una migración desde lugares cercanos al mar. Pero al leer el siguiente pasaje, nos percatamos de que los informantes o las autoridades recopiladoras, estaban ya infiltrados por una retórica occidental, aunque creada en el contexto novohispano. Lo apenas dicho respecto al mar, nos recuerda la idea de migración de origen costeño, desde el noroeste, como se ha sugerido para los mexica. Pero además, en el siguiente pasaje se introduce la leyenda desprendida del mito de Quetzalcóatl, pero ya adaptado al Occidente de Mesoamérica, como también sucede en el mundo tarasco, según la relación de Michoacán.⁴⁸⁴ He aquí el fragmento del relato:

...y, el primer conquistador y descubridor que a este pu[eb]lo vino, fue un español llamado JUAN DE AÑESTA, el cual dicen que era mancebo de treinta años, y bajó por unas serranías altas que están [a] tres leguas deste d[ic]ho pueblo a la parte del sur, por un despoblado, a pie y descalzo: con sola su espada en la mano, llegó a un barrio cerca deste pueblo, a una casa- de un TEQUITLATO, que quiere decir "mandón", el cual fue corriendo a decirlo al señor que entonces gobernaba, llamado HUITZIL, que en n[uest]ra lengua castellana quiere decir "jilguero". Y el dicho señor hizo llamar a todos

⁴⁸³ *Ibid.*, pp. 28 y 29.

⁴⁸⁴ Jerónimo de Alcalá, *Relación de las ceremonias y rictos y población y gobernación de los indios de la provincia de Michoacán* (coord. Moisés Franco Mendoza), Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán-Gobierno del estado de Michoacán, 2000, p. 654.

los valientes y, juntos, les dijo la venida de aquel español por cosa de mucha admiración, que no habían visto otro ni sabían de la venida de los demás españoles, y entre ellos se dijo que aquél debía de ser [el] HIJO DEL SOL por quien sus antepasados habían pronosticado que los había de venir a conquistar, y a quien todos habían de estar sujetos y pagarle tributo. Y, sin ponerse en arma ni hacer otro alboroto, le envió a decir al dicho JU[AN] DE AÑESTA que viniese a verle. Y el dicho mandón, que había ido con la embajada, le dijo que venía muy cansado porq[ue], luego q[ue] llegó, se echó en el suelo, Y, así, mandó le trujesen a cuestras, en una hamaca de manta, ante él, donde le recibieron de paz y con mucho contento. Entró en este pueblo sólo un año antes que entrase por esta tierra NUÑO DE GUZMÁN, Y dos antes que el MARQUÉS DEL VALLE a ella viniese, y no entró conquistándola, sino visitándolo[s]. Y, así, los dichos indios conocieron por señor al dicho JU[AN] DE AÑESTA, y le daban su tributo, que era maíz y cosas de comida, al cual no tributaron más de cuatro o cinco años, que luego murió en la *ciudad de Colima*; y, muerto, tributaron a su Maj[esta]d, y se pusieron en su real Corona por mandado de un JU[AN] DE ALMESTA. Y esto [es lo que] se sabe deste capítulo.⁴⁸⁵

En la respuesta a la quinta pregunta del cuestionario destacan dos aspectos. El primero es que al llegar los españoles a la zona, se dice que había en ella 2000 indios de pelea, que fueron bajados de las laderas de la sierras. También resalta la referencia a las lenguas que hablaban, siendo la cazcana la más significativa, por su asociación clara con el mundo chichimeca de allende la barranca del Santiago, y su aparente significado como procedente de un lugar alto, “un mogote”, que puede referirse al peñón del Miztón. La otra lengua, la totonaca, sólo cobra sentido por el aparente significado que le confieren, de “los rudos”. El autor, sin embargo, traduce, en nota, la referencia como “los de la tierra caliente”:

Hay dos lenguas, en este d[ic]ho pueblo y sus sujetos, que la una [es] *cazcan*, que, según dicen los naturales, se deriva este nombre por una sierra que tenía un mogote encima, que quiere decir "los de encima del mogote"; la otra lengua es *totonac*,

⁴⁸⁵ *Ibid.*, pp. 29 y 20.

que quiere decir, en n[uest]ra lengua, "los rudos": llámase así, por ser gente serrana y huir de las otras gentes sus vecinos, y torpes. Y los *cazcanes* y *totonaques*, aunque hablan entre ellos estas lenguas, todos ellos generalm[en]te hablan la lengua *mexicana*, y son muy ladinos en ella. Y esto [es lo que] se sabe deste capítulo.⁴⁸⁶

Pero el cazcán es el más significativo, pues de plano sitúa, al menos una fracción de los amequeños, los hablantes de esa lengua, en el mundo de los chichimecas, en una época anterior a su llegada a Ameca.

En la respuesta a la catorceava pregunta hay otro indicio de la aparente herencia chichimeca de los amequeños, donde se consigna el tributo que rendían los macehuales a los señores. A la letra el texto dice:

dábanles [de] tributo mucha caza de venados, conejos, y otras aves de volatería; hacíanles sementeras de maíz en que cogían, al parecer de lo que ahora cogen y miden, más de ochocientas fanegas de maíz (no [ha]bía medida entre ellos).⁴⁸⁷

Como se podrá observar, parte de ésta contribución, la que primero se consigna, era de procedencia cinegética, lo que interpretamos como señal de jerarquía; de que el producto de la caza era máspreciado que el agrícola, para el cual ni siquiera tenían sistema de medida.

Viene enseguida un aspecto ritual y religioso que consideramos muy significativo. Se refiere a su dios, acerca del cual el relato dice:

Los ritos y adoraciones que tenían en su gentilidad era **un ídolo de piedra**⁴⁸⁸, el cual tenían en una casa de adoración que ellos llamaban **teocalli**, que, propiam[en]te, quiere decir "casa de adoración". El cual dicho ídolo estaba en una petaquilla de caña,

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 32.

⁴⁸⁷ *Ibid.*, p. 34.

⁴⁸⁸ Las negritas son nuestras.

cuadrada y peq[ue]ña, que es a manera de una cajuela, con su tapadera; y este ídolo era constitución entre ellos que no le viesen los indios generalm[en]te, sino sólo los sacerdotes que eran guardas de la casa, a quien llamaban **teopisque**, que, propiam[en]te, quiere decir en nu[est]ra lengua castellana guardas de la casa de adoración. Y este ídolo, según dicen, no lo hicieron ellos sino que los antiguos, sus antepasados, lo dejaron labrado muchos años ha, y que no se acuerdan [de cuántos]; y, por haberlo ellos dejado, lo tenían en mucho, por haber venido sucediendo de unos en otros, hasta n[uest]ros tiempos.⁴⁸⁹

Como sabemos ocurrido entre los uacúsecha por la *Relación de Michoacán*, creemos que el hecho de que el dios estuviese guardado en una petaquilla no obedece tanto al deseo de privar a los fieles de su vista, sino a su portabilidad en tiempos itinerantes de un pasado reciente, cuya existencia en la zona se antoja de unas cinco generaciones, por lo dicho en el texto.⁴⁹⁰

Vienen luego los registros bélicos, el primero de los cuales concierne al arriba consignado número de indios de pelea que había en Ameca a la llegada de los españoles. Cabe señalar que la palabra guerra aparece trece veces en las respuestas al cuestionario. En lo referente a los hábitos de combate, he aquí la descripción de lo más significativo.

La manera de pelear que entre ellos había, y armas q[ue] llevaban, era que se ponían frontero los unos de los otros, a la hila o en ala, a cuarenta o cincuenta p[as]os los unos de los otros, y allí se flechaban, desnudos, que ésta era su manera de andar en su gentilidad; peleaban con arcos de palo que entre ellos había muy recio, q[ue] llaman TEPEHUAJIN (q[ue] son como algarrobos), y de fresno, y flechas de caña insertas en ella una vara recia y atadas con nervios de venado... traía cada indio, en un carcaj de cuero de venado, cuarenta y cincuenta flechas, metido el carcaj en la pretina q[ue] traían de

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 36

⁴⁹⁰ Sobre el uso de una petaquilla como estuche del dios, véase Alcalá, *op. cit.*, pp. 345 y 348.

cordel. [...] Andaban, en tiempo de su gentilidad, todos ellos desnudos en cueros, sin ningún género de cobertura.⁴⁹¹

El hecho de pelear unos frente a otros, no parece un hábito de origen remoto sino más bien de tiempos tardíos de guerras periódicas para ganar esclavos susceptibles al sacrificio; pero el hecho de pelear desnudos, con arco, flecha y caracaj, si nos refiere al mundo chichimeca.

La Relación de Ameca nos ha permitido observar, a través de sus descripciones, cuan probable fue la presencia chichimeca en la región de nuestro interés, la de Tequila y Amatitán. Pero a pesar de la escases de fuentes que se refieren a la zona agavera, hemos logramos reunir algunas evidencias más que confirman nuestro supuesto de presencia e incursiones de grupos allende el río Santiago. Nos parece pertinente mencionarlas aquí puesto que brindan un contexto más amplio de lo que ocurría por aquellos tiempos y lugares.

Es en la “Suma de la Visita General de 1550” en donde el oidor Martínez de la Marcha, relata su incursión por tierras de Tequila. Martínez de la Marcha tenía el encargo de establecer límites territoriales y atender las denuncias de prácticas idolátricas en la encomienda de Cristobal Romero. Éste, en su paso por el pueblo de Tequila, encontró que el alcalde de dicha jurisdicción había sido descuartizado por los indios tezoles, habitantes de *Taliticán*, localidad que aparentemente desapareció dado que no se menciona más en ninguna fuente posterior al siglo XVI⁴⁹². A éstos se les había agraviado con anterioridad, cuando los de Tequila raptaron a algunas de sus mujeres, entre ellas la del cacique Elote. Al respecto, José Francisco Román Gutiérrez dice lo siguiente:

Hacia el 22 de julio de 1550 el oidor Martínez de la Marcha dejó la ciudad y se dirigió a las encomiendas de *Ocotlán*, *Iztlán*, *Cuyupoztlán*, *Tequecistlán* (Teuchitlán), *Epatlán* y *Tepaca*, todas al oeste y noroeste de la comarca de Guadalajara y pasó después a Tequila. En este sitio realizó informaciones acerca de los indios llamados Tezoles, acusados de haber dado muerte al alcalde de Tequila y realizado prácticas

⁴⁹¹ *Ibid.*, p. 38 y 39.

⁴⁹² Sospechamos que los tezoles podrían ser indios teúles, procedentes justamente del Teul en el hoy Estado de Zacatecas.

idolátricas en sus antiguos templos; allí mismo mostraron al oidor ‘un cuarto del dicho alcalde⁴⁹³ que los indios tezoles habían enviado en señal de amistad a sus vecinos, los de *Guajacatlán*⁴⁹⁴

Según el texto de Román, los tezoles también tenían diferencias ancestrales con los de Teúl⁴⁹⁵, a cuyo territorio solían realizar incursiones en son de guerra.

Lo que nos hace pensar en la filiación chichimeca de los tezoles, es la consignación de su presencia violenta de uno y otro lado de la Barranca, del Teul hasta Ahualulco, en el corregimiento de Etzatlán, lo que muestra a un grupo con cierta movilidad, de características violentas, además de la falta de toponimias que los ubiquen al sur del río Grande. Es muy probable que los tezoles habitaran la zona de la gran chichimeca antes del recorrimiento de la frontera agrícola.

Otro asentamiento chichimeca, al otro lado de la depresión del Santiago en la región de Tequila y Amatitán, es el de San Pedro Analco que estuvo bajo la tutela del padre Fray Alonso Tellez como lo consigna Diego de Basalenque⁴⁹⁶.

Mejor suceso tuvo otra fundación que se hizo ese mismo trienio en lo de la Galicia, que fue una nueva conversión de indios chichimecos llamado el pueblo de *San Pedro Analco*, la cual aceptó el padre provincial y envió a ella al padre Fray Alonso Tellez... de la casa de Guadalajara...⁴⁹⁷

⁴⁹³ En la Relación de Michoacán existe un episodio similar titulado “Como Tariacuri Mando cocer a Nacá y le dio a comer a sus enemigos”, en este capítulo los uacúsecha cocieron y luego destazaron al sacerdote Nacá para enviarlo como obsequio a sus enemigos quienes lo comieron sin saber de quién se trataba. Jerónimo de Alcalá. Relación de Michoacán. Jean-Marie Le Clézio, estudio introductorio. 2008. p. 52

⁴⁹⁴ José Francisco Román Gutiérrez, *Sociedad y evangelización en Nueva Galicia durante el siglo XVI*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco-Universidad Autónoma de Zacatecas-Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1993, pp. 69-131.

⁴⁹⁵ Insistimos en la probabilidad de que fuesen grupos enemigos procedentes de la misma zona.

⁴⁹⁶ El fraile agustino Diego de Basalenque, escribió en 1637 una cronología, de la presencia de la orden a la que pertenecía en la provincia de San Nicolás Tolentino de Michoacán durante el siglo XVI.

⁴⁹⁷ Diego de Basalanque. *Historia de la provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán*. 1963. P. 242. La fundación de la dicha provincia se realizó en 1602.

Basalenque agrega con respecto a la localización del lugar en cuestión:

El puesto de *San Pedro Analco* son unas serranías, más de veinte leguas de Guadalajara hacia el poniente declinando al norte, en unas partes fría por su altura y en otras caliente por sus hoyancas, tierra sin regalo y basta decir que es habitación de chichimecos...⁴⁹⁸

San Pedro Analco se localiza al norte de Tequila y Amatitán, al otro lado de la barranca y en 1621 formó parte del corregimiento de Tequila.

Recapitulación

Dos son las cuestiones relevantes observadas en la Relación de Ameca para nuestros objetivos: reconstruir la organización social del área de Tequila y Amatitán en la segunda mitad del siglo XVI y apoyar nuestra hipótesis sobre la existencia prehispánica de aguardiente en la zona.

El primero de estos aspectos es la confirmación del desbordamiento chichimeca en la región de nuestro interés apoyándonos en las evidencias que nos ofrece el relato de la Relación Ameca, y el segundo es el descubrimiento de una textualidad de claras influencias occidentales en la descripción que hace Antonio Leyva, recopilador de la información.

En el primer punto ya hemos resumido las evidencias que la Relación de Ameca nos ofrece a través de su relato y que nos permite confirmar nuestro supuesto, así como las otras fuentes que apoyan nuestro dicho.

En el segundo punto, el de la intertextualidad coincidente de las dos relaciones, ya se ha hecho referencia a algunas concurrencias narrativas y de facto de la Relación de Ameca con la de Michoacán que se realizó en 1540, treinta y nueve años antes. Estas coincidencias invitan a la reflexión sobre la representación del indio a través de la retórica occidental, cuestión que no

⁴⁹⁸ *Ibid.* p. 243.

es el objetivo de nuestro trabajo, pero que consideramos como un aporte para el estudio de las ideas que han ido forjando una imagen del mundo indígena en la historiografía mexicana.

Para ello, hacemos un último recuento de algunos ejemplos identificados en las dos relaciones.

El primer ejemplo lo encontramos al revisar la respuesta sobre la conquista de Ameca, en donde Juan de Añesta protagoniza la mítica llegada del dios que vino a someterlos, lo cual nos remite a la Relación de Michoacán y a la percepción del Cazonçi sobre los españoles.

“¿De dónde podían venir, sino del cielo, los que vienen? Que el cielo se junta con el mar y de allí debían de salir, pues aquellos venados que dicen que traen, ¿qué cosa es?”⁴⁹⁹

Y qué decir de los castigos a los indios que transgredían los cánones en el tiempo apenas previo a la ocupación por la corona de Castilla. Las sentencias que recibían los amequenses y los michoacanos, por faltas semejantes, eran también similares, He aquí un fragmento del texto de Ameca:

Sus leyes, ritos y castigos eran que, de cada barrio, señalaban cierta cantidad de soldados para la guerra y, los que de desto faltaban, moría[n] por ello. El género de muerte que les daban era darles con una maza en el cogote, hasta que moría[n]. Si alguno era ladrón era aborrecido en gran manera, y moría por ello; y, el que levantaba testimonio moría por ello. Los padres no encargaban otra cosa a sus hijos, sino que fuesen animosos y valientes, y que no hurtasen ni levantasen testimonio, por[que], demás de que habían de ser castigados, enojarían a su dios que estaba en lo alto. El que tenía ayuntami[en]to con parienta o madrastra, moría por ello...⁵⁰⁰

Otra coincidencia más se refiere al tratamiento de los esclavos destinados a los sacrificios.

⁴⁹⁹ Jerónimo de Alcalá, *Relación de Michoacán*. Jean-Marie Le Clézio, estudio introductorio. 2008. p. 243.

⁵⁰⁰ Acuña., op. cit., p. 13.

Y tenían esta orden: que los presos o esclavos que tomaban a sus enemigos, los traían a su pueblo y, tantos cuantos presos eran, repartían por los tlajilacales, que quiere decir barrios, y dábanlos en guarda a los tequitlatos, que quiere decir los mandones, y mandábanles que los tuviesen a buen recaudo y con mucha guardia, por tiempo de cuarenta a cincuenta días, que era la sentencia que les daban para ser sacrificados. Y mandaban a los tales tequitlatos que les diesen muy bien de comer en todo este dicho tiempo, venados, conejos y todas las demás cosas, y vino de maguey, y [que] no les vedasen cosa. Porque engordasen, no los sacrificaban luego que los tomaban, porque decían que estaban flacos para sacrificarlos a su dios; y, para q[ue] fuese más acepto su sacrificio, los engordaba...“Y tenían esta orden: que los presos o esclavos que tomaban a sus enemigos, los traían a su pueblo y, tantos cuantos presos eran, repartían por los tlajilacales”⁵⁰¹

Mientras que en la Relación de Michoacán, en lo que toca a las irrupciones en otros pueblos con la intención de capturar gente destinada al sacrificio, los sacerdotes les daban de comer a los cautivos y los mantenían en una cárcel hasta el momento de la fiesta para ofrecerlos a sus dioses.⁵⁰²

Estamos seguros que es necesario realizar una lectura minuciosa de fuentes pertinentes, en aras de identificar más formas narrativas relacionadas con mitos o posturas preconcebidas en la cultura occidental que nos permitan comprender la construcción historiográfica del indio prehispánico.

Volviendo el propósito de nuestro trabajo, es evidente que la región en el último tercio del siglo XVI se hallaba en estado de efervescencia, con ataques a los pueblos asentados al norte de Mesoamérica por los grupos que venían del otro lado de la barranca, grupos de origen chichimeca.

⁵⁰¹ Rene Acuña. *Relación de Ameca*. p. 36

⁵⁰² Alcalá. p. 192.

Esto nos induce a pensar que en la región de Tequila y Amatitán no existían las condiciones para que los recién llegados españoles se dedicaran a experimentar y conocer los beneficios de la planta de maguey que los condujera a la elaboración de un destilado derivado de ella. Es probable que estuvieran más concentrados en organizar, aplacar, evangelizar y contabilizar a los pueblos de indios existentes y reubicados o en hacer productivas sus encomiendas, además de lidiar, todavía, con grupos rebeldes dispersos en las sierras norteñas. Por tanto, sigue vigente nuestra propuesta de la existencia del conocimiento de una técnica, por parte de los habitantes de la región de nuestro interés Amatitán y Tequila, para la obtención de vino mezcal previo a la conquista del occidente mexicano.

Cabe aclarar que la conclusión de esta ponencia va contenida en el texto: hay en él un corpus de información que apoya con cierta seguridad la conjetura inicial e hipótesis de trabajo: de que grupos migrantes del norte chichimeca ocuparon durante el siglo XVI, una porción del territorio al sur de la barranca del Santiago, en las inmediaciones del cerro o volcán de Tequila, hoy en Jalisco, y entonces en el noroeste de Nueva España y es suroeste de Nueva Galicia, a pocas leguas al poniente de Guadalajara, su capital. De ella, esta porción de tierra distaba apenas unas 10 leguas, Pero la zona de Ameca parece haberse incorporado al mundo evangelizado con anterioridad a la de Tequila y Amatitán.

Todo esto, con el auxilio de la imaginación, se percibe en el texto de la Relación de Ameca. Sin embargo, así como en los procesos sociales suele ocurrir: que el cambio sucede gracias a los resultados inesperados de la acción, podemos proponer también que el conocimiento, en sentido estricto, tiende a derivarse de los resultados inesperados de la investigación.

Al iniciar este trabajo, jamás imaginamos el resultado inesperado que lo hace coherente con la idea de Guy Rozat para este coloquio, de repensar la conquista y colonización de una manera más profunda, y resulta lo siguiente.⁵⁰³ Que la relación de Ameca tiene un cierto contenido que la asemeja a la *Relación de Michoacán* y nos pone en el registro de las

⁵⁰³ Guy Rozat Dupeyron, *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*, Jalapa, Universidad Veracruzana, INAH., 2002.

intertextualidades occidentales propias de la retórica de conquista, sobre todo en el ámbito de su justificación y legitimación.

Referencias

Acuña, René (editor),

Relaciones geográficas del siglo XVI: Nueva Galicia (1ª. Ed), México UNAM, 1988.

Alcalá, Jerónimo de,

Relación de las ceremonias y rictos y población y gobernación de los indios de la provincia de Michoacán (coord. Moisés Franco Mendoza), Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán-Gobierno del estado de Michoacán, 2000 (Estudio introductorio Jean-Marie Le Clézio), Michoacán, El Colegio de Michoacán, 2008.

Basalanque, Diego de,

Historia de la provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán, México, Edit. Jus, 1963.

Ciudad Real, Antonio de

Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España: Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España siendo comisario general de aquellas partes (3ª. Ed. UNAM)(Edición, estudio, apéndices, glosarios, mapas e índices por Josefina Quinatana y Víctor M. Castillo Ferraras), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993, vol. 1.

Fernández, Rodolfo,

“Espacio y territorio, dos términos yuxtapuestos al construir el concepto de región”. En: *Revista del Seminario de Historia Mexicana: Espacio, e identidad: perspectivas históricas y antropológicas* (coord. Rosa Vesta López Taylor), vol. IV, no. 2, verano 2003.

Hers, Marie-Areti,

“Los chichimecas: ¿nómadas o sedentarios? en: *Continuidad y fragmentación de la Gran Chichimeca* (Coords: Andrés Fábregas Puig, Mario Alberto Nájera Espinoza y Claudio Esteva Fabregat), Guadalajara, Seminario Permanente de Estudios sobre la Gran Chichimeca, Universidad de Guadalajara. 2008.

Román Gutiérrez, José Francisco,

Sociedad y evangelización en Nueva Galicia durante el siglo XVI, Guadalajara, El Colegio de Jalisco-Universidad Autónoma de Zacatecas-Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1993.

Rozat Dupeyron, Guy,

Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México, Jalapa, Universidad Veracruzana, INAH., 2002.

*“Historia de Welinna. Una novela del siglo XIX
sobre la Conquista de Yucatán”*.⁵⁰⁴

Iván Vallado Fajardo
Centro INAH Yucatán

Introducción

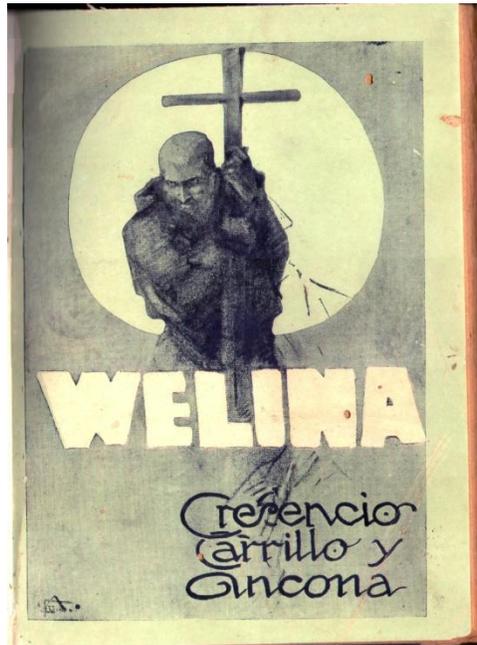
Hace algunos años encontré en una “librería de viejo” en la ciudad de México un ejemplar de la novela *Historia de Welinna* del que fuera obispo e ilustre intelectual yucateco, Crescencio Carrillo y Ancona (1837-1897). Quedé impávido al leerla. Me asombró la ligereza con que el autor pudo construir la trama de su novela montándola sobre una serie de ideas francamente discriminatorias e incluso demonizadoras de la cultura maya prehispánica.⁵⁰⁵ Especialmente, llamó mi atención como recurrió a posturas de factura medieval que sin bien eran frecuentes y ordinarias en el siglo XVI, suponía que no estarían presentes a fines del XIX.

A continuación trato de explicar cómo este regreso al pasado en las interpretaciones de la historia fue posible. Comenzaré por una síntesis del contenido de la novela, después aterrizaré en el contexto histórico en que se produjo y finalmente analizaré la estructura del argumento de la novela.

⁵⁰⁴ Agradezco las críticas y comentarios recibidos durante el VI Seminario de Historiografía de Xalapa, especialmente a Guy Rozat. Éstos me permitieron hacer varias modificaciones al texto que se expresan en esta versión.

⁵⁰⁵ Un trabajo inicial sobre esta novela lo publiqué en *Unicornio*, No. 197, Mérida, Yucatán, 8 de enero de 1995, pp. 3-8. Ahora con un poco más de experiencia en el análisis de relatos históricos, he creído conveniente volver a ella para reexaminarla.

Ilustración 1. Portada de *Historia de Welinna*.



Fuente: Carrillo y Ancona, Crescencio: *Historia de Welinna*. Ariel, Biblioteca de Autores Peninsulares, Núm. 3, Mérida, Yucatán, 1919

1. *Historia de Welinna*, la novela.⁵⁰⁶

Uvelinna o Welinna, como Carrillo le apoda, era una dulce doncella en vísperas matrimoniales. Yiban, su prometido, era un joven y valiente guerrero. Ambos pertenecían a la nobleza maya de la corte de **Tutul Xiu**, señor del "cacicazgo" de **Maní**. Días antes de casarse, Yiban fue llamado a las filas del ejército xiu para participar en una embajada que intentaría establecer una alianza con los invasores españoles. Según Carrillo, a esas alturas el señor de Maní ya había comprendido que serían militarmente derrotados por los españoles y trataba de hacer una alianza con ellos para evitar la esclavitud y para conocer su religión.

La embajada se realiza y consigue fraguar la alianza, pero ello los lleva a convivir varias semanas con los españoles. Yiban se cautiva de la religión de los blancos y regresa a Maní convertido al cristianismo. Entonces ya no se puede casar con su prometida, pues ella era idólatra. Para

⁵⁰⁶ Carrillo y Ancona, Crescencio: *Historia de Welinna*. Ariel, Biblioteca de Autores Peninsulares, Fundada por J. D. Ramírez Garrido y Mig. Manzano Moreno, Núm. 3, Mérida, Yucatán, 1919.

poder casarse ella tendría primero que adoptar la nueva fe. Yiban le expone la nueva situación a Welinna y esta lo rechaza. Pero poco después, por la confianza en su amor, Welinna acepta que Yiban la instruya en los misterios de la religión de los blancos.

Al poco tiempo y estando a punto de convencer a Welinna de volverse cristiana, Yiban es llamado nuevamente a la milicia. Esta vez ha sido designado para combatir contra otros mayas, **Cocomes y Kupules**, comandados por **Nachi Cocom**, cacique indómito de Sotuta. Nachi Cocom había recibido una embajada xiu que fue a proponerle que se aliara también con los españoles. Después de fingir que les haría caso, les tendió una trampa y asesinó sin piedad a los embajadores. Yiban abandonó nuevamente a su amada para ir a cumplir con su deber.

Tiene lugar entonces una tremenda batalla, en la cual resultan triunfantes los españoles y los Xiu, pero Yiban cae prisionero. Junto con otros siete indios y dos blancos, es conducido a las regiones indómitas y ahí, en medio de una ceremonia multitudinaria, los caudillos mayas ordenan su sacrificio a los dioses.

Estando a punto de ser inmolado, Yiban se salva gracias a la imprevista y oportuna intervención de Welinna, que aparece y solicita ser sacrificada junto con su prometido. Ante tal petición, el líder maya a cargo de la ceremonia se compadece de ella y modifica la ejecución. Los sacrificios se suspenden, pero continuarán inmolando a un prisionero anualmente.

Por suerte a Yiban le toca de último, así que nueve años transcurren hasta que el día de su sacrificio llega. De manera similar a la vez anterior, justo antes de ser atravesado por el cuchillo ritual, aparece ahora un solitario sacerdote blanco de características sobrehumanas, que con una gigantesca cruz y un discurso poderoso, suspende el ritual del sacrificio. Los indios quedan impresionados. Su presencia es tan fuerte que convence a la multitud de convertirse al cristianismo.

Con la conversión los indios renovarían sus vidas y podrían sentir, *por primera vez*, la dulce miel de la Providencia o el verdadero amor (cristiano). Días después, Yiban y Welinna son bautizados y unidos, ahora sí para siempre, por el sagrado vínculo del matrimonio cristiano. En adelante podrán salvar sus almas de aquellos indecibles tormentos del averno. Con el paso del tiempo, ambos se convirtieron en “gente humilde y feliz” por llevar una vida ejemplar como cristianos.

2. El contexto histórico de episodio novelado y de escritura de la novela.

Habitado por grupos mayances desde tiempos remotos, lo que hoy conocemos como Yucatán entró a ser parte del mundo Occidental cuando los ejércitos cristianos lograron establecer tres asentamientos de forma definitiva: Campeche en 1540, Mérida en 1542 y Valladolid en 1543. Por su carencia de oro y aunque fue descubierta oficialmente en 1517, la península no fue objeto de conquista sino hasta 1526, pero no resultó ser una tarea fácil ya que requirió de tres campañas específicas y casi dos décadas de enfrentamientos.

En 1540, antes de fundar Mérida, los conquistadores lograron establecer una alianza con Tutul Xiu, señor de uno de los principales cacicazgos de aquel entonces. Según las crónicas españolas los xiu trataron de convencer a los otros señores de los otros cacicazgos de hacer alianza con los cristianos, pero uno de éstos asesinó a los embajadores xiu, lo que los llevó declararle la guerra. Apoyados por los españoles y después en diversas batallas lograron derrotar a Cocomes y Kupules, tribus beligerantes que se habían negado a cualquier negociación con los españoles. Este es el contexto que se usa en la novela. Se narra la batalla más importante de la conquista, que fue el 11 de junio de 1541 en la que los españoles y sus aliados tomaron la antigua ciudad de T'ho. Sobre ésta se fundó Mérida como capital en la nueva era y en los nuevos territorios obtenidos para España.

Ahora bien, como otros tantos pueblos indígenas de América, los indios yucatecos fueron sometidos y obligados a pagar tributos y onerosas cargas de trabajo. Sufrieron mortandad masiva por las enfermedades europeas y su población se redujo de manera significativa. También fueron cristianizados por la fuerza, obligados a olvidar toda referencia posible con su pasado, religión, creencias, lengua, nombres, etc.

La nueva sociedad yucateca que emergió en la Colonia no fue para nada una sociedad unificada, ni homogénea, sino fuertemente estratificada. En ella, una raquíta minoría blanca de peninsulares y criollos “blancos”, coexistió con indios y mestizos por casi tres siglos y trató de aculturarlos intentando sustituir su cultura con una propuesta cultural cristiana colonizante. Pero este “nuevo mundo” o “nueva era” occidental tampoco floreció en todas partes, sino

principalmente al noroeste de la península (en los alrededores de Mérida y Campeche), mientras que el sur y el oriente de la misma fueron el asiento de la población india que mantuvo cierta autonomía. (Véase el mapa siguiente).

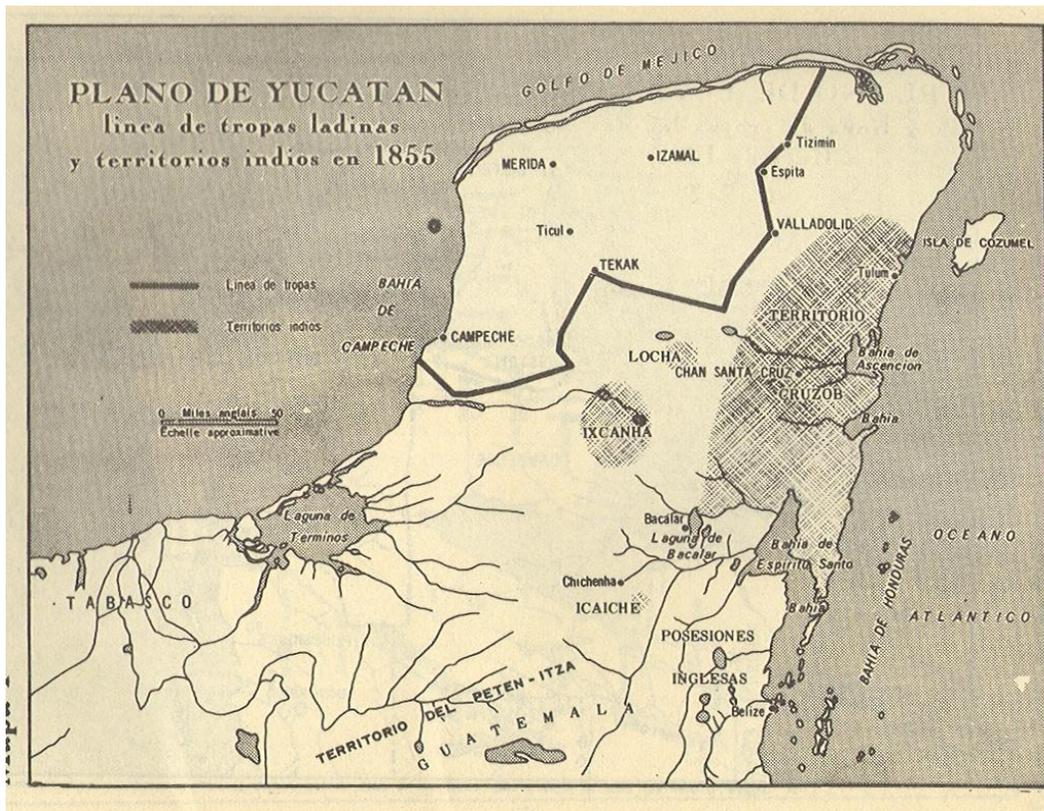
Llegada la Independencia, que en Yucatán fue casi un trámite administrativo decidido por la oligarquía local y ya sin las regulaciones económicas coloniales, se dio un desenfrenado crecimiento de explotaciones agrícolas comerciales de los blancos -principalmente de caña de azúcar-, mismo que terminó por expropiar enormes territorios “baldíos” a los indios del sur y el oriente. Esto dio pie a conflictos que desencadenaron una encarnizada guerra étnica llamada la Guerra de Castas de Yucatán, misma que duró poco más de medio siglo, de 1847 a 1901 y en la que murieron cerca de 200 mil personas.⁵⁰⁷

En 1861, cuando comenzó a publicarse “Historia de Welinna” en el *Repertorio Pintoresco*,⁵⁰⁸ la sociedad yucateca estaba en plena recomposición. La guerra con los indios aun continuaba, pero desde 1851 los blancos lograron establecer una frontera militar que les permitió la pacificación del noroeste de la península y el inicio de las acciones de reactivación general de dicha región.

⁵⁰⁷ Red. Nelson. *La Guerra de Castas de Yucatán*. México, Biblioteca Era, 1971.

⁵⁰⁸ *Repertorio Pintoresco (El) o Miscelánea Instructiva y Amena Consagrada a la Religión, la Historia del País, la Filosofía, la Industria y las Bellas Artes*. Mérida, Yucatán, Imprenta de José de Dolores D. Espinosa, 1861-63.

Mapa 1. Península de Yucatán en la Guerra de Castas.



Fuente: Lapointe, Marie, *Los mayas rebeldes de Yucatán*, Zamora, Mich., Colegio de Michoacán, 1983, p. 245.

En estos momentos la vieja pugna entre grupos políticos conservadores y liberales volvió a renacer. Una de las polémicas más importantes era ¿cuáles habían sido los motivos que provocaron la guerra? y, por tanto, ¿quiénes eran los responsables de la misma?⁵⁰⁹ Algunos liberales esgrimían que las cargas eclesiásticas (diezmos, obvenciones parroquiales, servicios personales) habían tenido un peso definitivo en la miseria de la masa indígena y esto había coadyuvado al alzamiento de los indios;⁵¹⁰ los conservadores, en cambio, negaban toda posible responsabilidad al respecto.⁵¹¹

⁵⁰⁹ Carrillo y Ancona, Crescencio. *Observación Crítico Histórica o Defensa del Clero Yucateco*. Mérida, Yucatán, Imprenta de José D. Espinosa e hijos, 1866.

⁵¹⁰ García y García, Apolinar. *Historia de la Guerra de Castas de Yucatán, sirviéndole de prólogo una reseña de los usos, costumbres e inclinaciones peculiares de los indígenas*. Mérida, Yucatán, Tipografía de Manuel Aldana Riva, 1865.

⁵¹¹ Carrillo, *Ibid.*

A partir de los años cuarenta de este siglo, los grupos liberales habían logrado controlar el Gobierno y habían impulsado un adelgazamiento del clero, quitándoles el manejo del registro civil, la administración de los cementerios y otras prebendas. Para 1854, a nivel nacional, los liberales lograron asestar otro duro golpe al clero al poner en vigor las leyes que en adelante regularían los servicios religiosos.

Este fue el contexto en el que Carrillo escribió *Historia de Welinna*, una especie de reacción ante el temor por la descatolización de la sociedad por las avanzadas de los liberales; es decir, por la disminución de ingresos de la iglesia, el control de las manifestaciones públicas del culto y, además, por la posible llegada de otras religiones.⁵¹² De ahí que el mismo Carrillo fundara, redactara y editara el *Repertorio Pintoresco* como publicación alterna a las publicaciones periódicas liberales.

En cuanto a la discriminación hacia los indios en *Welinna* quizás habría que agregar la historia personal de Carrillo, quien a los once años (1848) tuvo que evacuar su natal Izamal, huyendo con su familia de los ejércitos indígenas en armas.⁵¹³ Supongo que el vivir en pellejo propio los horrores de la guerra imprimió los traumas que ayudan a explicar su desprecio hacia los “indios bárbaros”. Trauma que por lo demás era compartido por toda la sociedad yucateca del noroeste.

Como fuera, presionado por lo anterior y comprometido a defender y exaltar su fe, Carrillo enfrentó a sus enemigos político-ideológicos con su novela. Retomó las armas a su alcance: el hecho de contar con un medio de divulgación como el *Repertorio Pintoresco*, la posibilidad de publicar por entregas como *el folletín* en boga en los diarios franceses,⁵¹⁴ las facilidades que

⁵¹² *Repertorio Pintoresco*, p. 91-92.

⁵¹³ Cantón Rosado, Francisco. *Historia de la Iglesia en Yucatán desde 1887 hasta nuestros días*. Mérida, Yucatán, Cía Topográfica Yucateca S. A., 1943, p. 3.

⁵¹⁴ El folletín, es un capítulo breve que comienza resolviendo cierto dilema previo y termina planteando con suspenso otro dilema. Era la moda literaria de aquel entonces. Se publicaba lógicamente por entregas en los

brinda la novela histórica, los episodios narrados en la *Historia de Yucatán* de Diego López Cogolludo⁵¹⁵ y el sentimiento de aversión generalizado contra los indios.

3. La estructura argumentativa de la novela.

Carrillo y Ancona necesitaba recrear una concepción y un sentido de la historia regional acorde a los intereses del clero. Para ello se propuso demostrar cómo la adopción del cristianismo y la dirección de la sociedad por parte del clero producen orden, bienestar y progreso. Carrillo sostendrá que esto ocurre en términos ordinarios y especialmente después de las guerras. Además, este orden y progreso es un efecto de la evangelización, cuyo poder en sí mismo es tal que hace que los indios adopten la religión cristiana por deseo propio.

Los pasos que Carrillo siguió para desarrollar la trama y el argumento de su novela fueron tres: 1) Antes del contacto con los blancos, los indios eran perversos y estaban degenerados; 2) Con el contacto con los cristianos los indios experimentan un proceso de cambio que opera de manera mágica, mediante el cual éstos terminan por someterse voluntariamente a los españoles; y 3) Gracias al poder ordenador de la religión cristiana, los indios comienzan a civilizarse y a ser felices.

3.1 La perversidad y degeneración indígena

Para construir una imagen aborrecible de la sociedad maya prehispánica, Carrillo recurrió a la tradición cristiana. Durante muchos siglos, pero especialmente en la Edad Media y siglos más acá, el cristianismo creó una teoría para explicarse la existencia de los pueblos no cristianos: la

diarios. Una de las obras más famosas así publicada fue *El Conde de Montecristo* de Alexandre Dumas. Véase Castro Leal, Antonio. *La novela del México Colonial*. (Tomo I y II), México, Editorial Aguilar, 1964, p. 27.

⁵¹⁵ López Cogolludo, Diego. *Historia de Yucatán*. Tomo II, Campeche, Comisión de Historia, 1954.

Para ese entonces la obra de López Cogolludo la principal obra de historia de Yucatán. La obra de Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, todavía no se había incorporado plenamente al conocimiento local y las siguientes historias de la provincia (Eligio Ancona y Juan Francisco Molina Solís) se escribirían algunas décadas más tarde.

teoría de la degeneración por rechazo de la gracia divina. De manera esquemática ésta sostiene lo siguiente.

En la lógica cristiana solo existe un único Dios verdadero, creador de todas las cosas. Ese Dios es el suyo propio y se les reveló como tal tras haber enviado a su hijo, Cristo. Los cristianos fueron antecidos por los judíos, que fueron el pueblo elegido por ese único Dios verdadero en la antigüedad, para darlo a conocer a todos los demás pueblos de la tierra. Pero llegado el momento de recibir al mesías, los judíos no lo reconocieron, mientras que los cristianos sí lo hicieron y lo adoptaron como el hijo del Dios único, verdadero y universal. Los judíos se quedaron atrapados en un “desvarío teológico” y siguen esperando al mesías, no al verdadero hijo de Dios que fue Cristo.

Sin embargo había un problema: si los antiguos judíos habían servido de puente con el Dios verdadero y esto permitía entender la historia y el origen de todas las cosas a través de los registros judíos (el Antiguo Testamento), éstas mismas escrituras sagradas no daban cuenta clara de todos los otros pueblos que no eran cristianos ni judíos, que aunque también habían sido creados por el único Dios verdadero, por alguna razón lo olvidaron y adoraban a otros dioses, necesariamente falsos.

La teoría de la degeneración por rechazo de la gracia divina ayuda a resolver este asunto. Explica este enigma, valga la redundancia, por el rechazo de dicha gracia y por la presencia de Satán, el eterno enemigo de Dios. Usando el poder que tiene en la tierra (a donde fue desterrado tras fracasar en su revuelta) Satán ha logrado engañar, en distintos momentos de sus respectivas historias, a los diferentes pueblos que terminaron siendo no-cristianos. Así, al perder el contacto con el Dios verdadero, al rechazar su Gracia Divina⁵¹⁶ y al adorar deidades

⁵¹⁶ Existen algunas variantes de lo que es la Gracia Divina en la teología cristiana, pero podemos entenderla aquí como el favor, el auxilio gratuito que Dios da para llegar a ser salvos y alcanzar la vida eterna. Se da a todos los humanos porque en el fondo son partícipes de la naturaleza divina. Es una especie de representación del amor que Dios tiene con su creación, por lo que todos los hombres o los pueblos pueden, si lo desean, recurrir a Dios para salvarse y éste puede darles la gracia, sin importar que tan pecadores o degenerados eran. Por lo que rechazar la gracia es el camino más directo al infierno. Véase http://es.wikipedia.org/wiki/Gracia_divina.

falsas e imaginarias, representadas generalmente en ídolos, los pueblos equivocados comienzan a degenerarse. A través de sus rituales se alían cada vez más con demonios que los engañan y atormentan, en un proceso que termina haciéndoles la vida ruin y cruel en la que cometen pecados abominables como la idolatría, la sodomía y la antropofagia. Esto hace que las almas de los no cristianos infaliblemente terminen en el infierno quemándose por toda la eternidad.

El siguiente grabado de 1578 nos muestra como los europeos imaginaron a la realidad del Nuevo Mundo. Es muy probable –es mi hipótesis- que este grabado esté basado en expresiones de Francisco López de Gómara como las siguientes: “El principal dios que los de aquella isla tienen es el diablo, que le pintan en cada cabo como se les aparece, y aparécenseles muchas veces, y aun les habla. Otros infinitos ídolos tienen, que adoran diferentemente, y a cada uno llaman por su nombre... Traíalos el diablo tan engañados, que le creían cuanto decía; el cual andaba entre las mujeres como sátiro y como los que llaman íncubos, y en tocándoles al ombligo desaparecía, y aun dicen que come... Y como no conocen al verdadero Dios y Señor, están en grandísimos pecados de idolatría, sacrificios de hombres vivos, comida de carne humana, habla con el diablo, sodomía, muchedumbre de mujeres y otros así”.⁵¹⁷

⁵¹⁷ López de Gómara, Francisco. *Historia general de las Indias*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, XXVII y “A don Carlos”.

Ilustración 1. Indígenas atormentados por los demonios, 1578.



Fuente: Grabado de Antoine Chuppin, *Indígenas atormentados por los demonios*, La Rochelle, 1578. Tomado de Ramírez Alvarado, María del Mar, *Construir una imagen. Visión europea del indígena americano*, Sevilla. CSIC – Fundación El Monte, 2001, p. 207.

Existen innumerables referencias europeas de la relación de los indios americanos con el diablo, derivada de su percepción, determinada a su vez de su intertexto u horizonte cultural. En éste la presencia de las entidades demoníacas es inevitable, por eso los indios de todo el continente presentan la misma constante: a ojos de los cristianos del siglo XVI, son secuaces del diablo. He aquí algunos ejemplos.

Ilustración 2. Indios de Yucatán con el diablo

**Newe zeitung. von dem lande. das die
Spanier funden haben ym 15. iare genant Yucatan.**

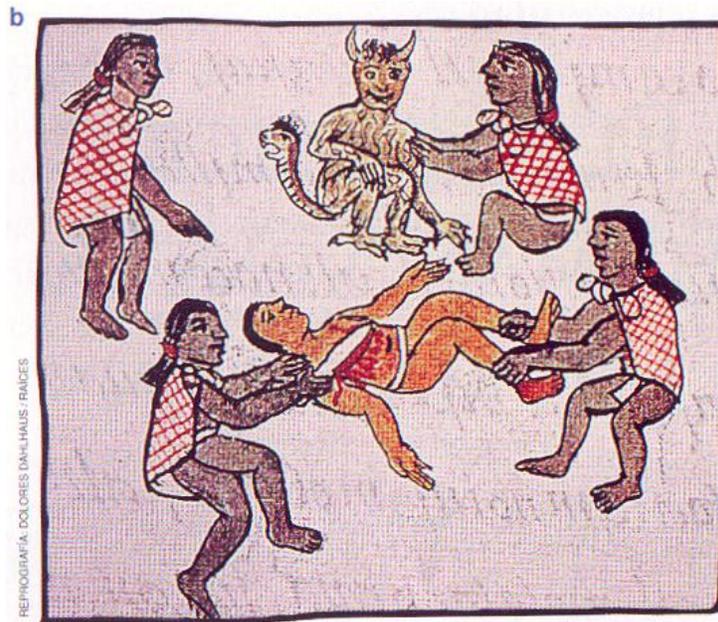


Fuente: Anónimo. *Nueva noticia del país que los españoles encontraron en el año de 1521, llamado Yucatán*. Edición facsimilar de un impreso publicado entre 1521 y 1523. México, UNAM-IIE, Imprenta Universitaria, 1940, p. 12.

Grabado alemán con base en el texto de una expedición española que describe Yucatán, probablemente del viaje de Juan de Grijalva (1518). En la esquina superior derecha está el

diablo hablando con otros personajes que son indios yucatecos. Estos aparecen al centro sacrificando niños, abriendo uno del abdomen con un cuchillo y más abajo aparecen niños que han sido arrojados por las escalinatas de unos supuestos templos.

Ilustración 3. Indios de México con el diablo



Fuente: Reprografía, Dolores Dahlhaus, Raíces.

Fragmento de un códice mexicana que muestra al diablo en plena convivencia con los indios mientras éstos realizan un sacrificio humano.

Para el siglo XIX la teoría de la degeneración por rechazo de la gracia divina no estaba desechada del catolicismo yucateco. Por ello Carrillo pudo retomarla y aplicarla de nuevo a la realidad precristiana de los mayas, para poder así construir, apoyado ahora en “fuentes históricas autorizadas” el pasado ominoso que justificaba y hacía necesario el sometimiento de los indios para su salvación y para el establecimiento de un orden social.

Carrillo consigna en su novela los siguientes elementos: los dioses de los indios eran malignos y destructores, porque propiciaban la guerra; dichas guerras tenían como fin el hacer prisioneros, que luego eran sacrificados en honor de aquellos dioses, haciendo que se cometiesen atroces pecados entre semejantes e incluso con los propios hijos de los indios; los dioses también hacían amarga la existencia indígena, pues los llenaban de temores, crueldades, castigos y hasta les lanzaban rayos sobre sus cabezas.⁵¹⁸

Según Carrillo, todos estos “mentidos productos de su imaginación” estaban dirigidos por

el ángel de las tinieblas a quien adoraban en aquellas inanimadas estatuas de ídolos, [y quien] les sugería que unos a otros se quitasen la vida sacrificándose en su culto, para que más presto se llevasen sus almas a los tenebrosos antros del averno, donde padeciesen en su compañía eternos e indecibles tormentos”.⁵¹⁹

Además, por esta maligna influencia los indios se habían convertido en seres de "exquisita crueldad y barbarie", pues acostumbraban torturar a sus víctimas, prolongando al máximo los tormentos con el fin de gozar más del sufrimiento de sus semejantes.⁵²⁰

Según Carrillo, existen más signos inequívocos de la perversidad indígena: su música, sus amores, sus ritos, sus bailes, etcétera, pero, en síntesis el resultado es el de siempre: al no conocer al Dios verdadero, los indios necesariamente estaban condenados a vivir en el paganismo demoníaco. Ello hacía que todas sus costumbres fueran horribles, reprobables y degeneradas, mismas que los orillaban a una existencia cada vez más degradada.

3.2 La metamorfosis del bárbaro

⁵¹⁸ Carrillo, *Historia...*, p. 19, 20, 32, 46 y 57.

⁵¹⁹ *Ibid.*, p. 57.

⁵²⁰ *Ibid.*, p. 50 y 51.

La metamorfosis del bárbaro es una idea que permite la reinterpretación histórica cabal sobre el proceso de conquista y colonización en Yucatán y que desde luego es un corolario implícito de la teoría de la degeneración por rechazo de la gracia divina.

Al ir desarrollando la historia del romance entre Welinna y Yibán, Carrillo nos expone como el contacto con los blancos produce una atracción irresistible en los indios. Esto en parte porque los cristianos en sí traen consigo la gracia divina. Por ejemplo, aunque reconocen que los españoles son invasores que vienen a acabar con su libertad y sus dioses, los indios los admiran y les reconocen la superioridad disciplinaria, militar y religiosa.⁵²¹

Esta admiración es el elemento definitivo del acontecer, pues es lo que lleva al cacique maya, **Tutul Xiu**, a plantearse la conveniencia de una alianza con los españoles. Según Carrillo, Tutul Xiu pensó que los blancos tenían algo nuevo e importante que enseñarles y dicha enseñanza era la religión verdadera, tal y como lo habían profetizado algunos sacerdotes indígenas antes de la llegada de los cristianos y como incluso el buen Yiban sabía bien, porque años atrás su difunto padre lo había llegado a intuir.⁵²²

La metamorfosis es algo inevitable, porque al padecer los indios una cultura de la degeneración, tenían necesariamente que deslumbrarse por la cultura de los blancos, cultura, por demás, derivada y protegida directamente por el único Dios verdadero. De ahí que, después de una demostración de su poder, fueron los indios mismos los que acudieron a solicitar su conversión individual. Así lo hizo Tutul Xiu, el propio Yiban y posteriormente la masa indígena atraída por el discurso del enigmático misionero.⁵²³

En cuanto a la guerra misma, Carrillo exime a los españoles de toda responsabilidad en la Conquista, dando por sentada su presencia en vez de explicarla. Y cuando por única vez menciona los motivos de la guerra, señala que los indios luchan por "defender su libertad y el

⁵²¹ *Ibid.*, p. 34.

⁵²² *Ibid.*, p. 6, 11 y 13.

⁵²³ *Ibid.*, p. 11, 15 y 58.

culto a sus antiguos dioses", en cambio los españoles lo hacen "por conservar su honor y su expuesta vida", como si involuntariamente se hubieran visto atrapados en una situación que no pudieron hacer otra cosa más que someter a los indios.⁵²⁴ En la novela, los españoles sólo ayudan a sus aliados y derrotan a los indómitos con "los auxilios de lo alto".⁵²⁵

3.3 La obra civilizadora.

La metamorfosis del bárbaro culmina cuando éste, sometido y encantado con los cristianos por el poder de la gracia, solicita su conversión. Automáticamente aceptan que deben de obedecer a los españoles y se someten a su autoridad por voluntad propia. Por ejemplo, Yiban manifestará su gustosa disposición de arriesgar su vida por la nueva religión.⁵²⁶

Con esta lógica todo lo que siguió fue relativamente fácil y por ello las victorias proselitistas de los frailes fueron más espectaculares que las de los conquistadores. Los frailes consiguieron atraer a los indios salvajes que vivan en las selvas y los reunieron para fundar poblados a la usanza española, donde vivieron civilizadamente a la luz de la doctrina cristiana.⁵²⁷

Epílogo: la sombra del presbítero

El análisis realizado nos permite ubicar la posición ideológica más o menos precisa de la iglesia católica yucateca de postguerra respecto a la cuestión indígena y nos previene de las posibles formas en que los autores han hecho uso de los datos históricos, para elaborar sus obras.

Antes de la Guerra de Castas sólo dos obras literarias tuvieron como tema la relación entre blancos e indios. Durante la Guerra el tema se volvió recurrente y en lo que restaba del siglo XIX se publicaron seis obras en este tipo.⁵²⁸ En este sentido, podríamos decir que *Historia*

⁵²⁴ *Ibid.*, p. 24 y 25.

⁵²⁵ *Idem.*

⁵²⁶ *Ibid.*, p. 22.

⁵²⁷ *Ibid.*, p. 42.

⁵²⁸ Esquivel Pren, José: "Historia de la Poesía, La Novela, El Humorismo, El Costumbrismo, La Oratoria, La Crítica y El Ensayo" en: *Enciclopedia Yucatanense*. Tomo V, Edición Oficial del Gobierno de Yucatán, México, 1977.

de Welinna es pionera de un movimiento que culminó en una especie de subgénero literario: la novela anti-indigenista yucateca.⁵²⁹ Ésta, a su vez, es cercano en espíritu a las obras costumbristas y folclóricas que tratan de las leyendas y supersticiones de los mayas, vistas como costumbres exóticas e irracionales.⁵³⁰

Por último, es importante señalar que después de la guerra se restablecieron las repúblicas de indios de corte colonial y algunas cargas económicas a favor del clero. Con ello se dio un resurgimiento considerable de la Iglesia Católica.⁵³¹ Para fines del XIX la doctrina cristiana se convirtió en parte de la disciplina laboral de las haciendas henequeneras. En ellas, los fiscales doctrineros sirvieron de mayordomos o capataces, gozando del reconocimiento legal en los códigos de procedimientos penales hasta la primera década del siglo XX.⁵³²

⁵²⁹ Ejemplos de este movimiento son: López Martínez, Benjamín. *Rutas extravidas*. Mérida, Yucatán, Editorial Club del Libro, 1949; Baltazar Pérez, José. *Ocho años entre salvajes*. Mérida, Yucatán, Distribuidora de Libros Yucatecos, 1970.

⁵³⁰ Véase como ejemplo Rejón Gracia, Manuel. *Supersticiones y Leyendas Mayas*. Mérida, Yucatán, Imprenta "La Revista de Mérida", 1905 y más reciente Peniche Barrera, Roldán: *Relatos Mayas* (recopilación). Maldonado Editores, Mérida, Yucatán, s/f.

⁵³¹ Franco, Iván: "Yucatán: sociedad y cultura en el siglo XIX" en: Unicornio, suplemento cultural del Por Esto!, Año 1, No. 16, Mérida, Yucatán, domingo 14 de julio de 1991, p. 3.

⁵³² González Navarro, Moisés: *Raza y Tierra, la guerra de castas y el henequén*. México, Colegio de México, 1979, p. 203-204.

El pagano en la visión del indio americano

Marialba Pastor

Es bien sabido que la teología cristiana se fue perfeccionando a lo largo de los siglos, desde la predicación de Pablo de Tarso (ca.10-67 d. C.) hasta el gran cisma motivado por la reforma luterana, a la cual la Iglesia respondió con el Concilio de Trento (1545-63) y la Contrarreforma. Después de este cisma, las autoridades católicas sostuvieron numerosas y extensas discusiones motivadas tanto por causas morales y de precisión en cuanto a la fe y la razón, como por la necesidad de responder a los cuestionamientos de los protestantes.⁵³³

Para el estudio de la conquista y la colonización americanas es especialmente significativo el siglo XIII, cuando la escolástica-aristotélica se consolidó en la Universidad de París con las obras de Alberto Magno (1193-1280), Buenaventura (1221-1274) y Tomás de Aquino (1225-1274). El trabajo voluminoso de este último religioso dominico, la *Suma Teológica*, pretendió explicar en forma ordenada y completa todas las cosas acaecidas en el mundo divino y terrenal, entre otras, establecer los dogmas verdaderos para distinguir lo bueno de lo malo, lo falso de lo verdadero y combatir con ello a los paganos y los herejes.

En la medida en que la escolástica tomista llegó con fuerza desde la Universidad de París a España en el siglo XV, algunos tratados de la *Suma teológica* son fundamentales para comprender cómo se formó la visión de los indios americanos en la mente de los conquistadores y, sobre todo, de los frailes misioneros que habían estudiado en las universidades españolas de Alcalá y Salamanca. Según se percibe en las crónicas escritas por ellos, esta visión se caracteriza por mostrar con horror y reprobar categóricamente las

⁵³³ Norman Cohn estudia una gran cantidad de movimientos cismáticos en la Edad Media en *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Barral Editores, Barcelona, 1972.

costumbres de quienes habitaban en el Nuevo mundo, principalmente por practicar la idolatría, los sacrificios humanos y, en general, los sacrificios cruentos, que en algunos casos se acompañaban de antropofagia o canibalismo, así como las conductas sexuales que ellos consideraban desviadas, sobre todo lo que calificaron como incesto, adulterio, prostitución, bestialidad y homosexualidad.

Si se repasan los tratados “de la templanza”, “de la ley antigua” y “de la eucaristía” de la obra de Tomás de Aquino se encuentran las razones por las cuales los cristianos reprobaron aquellas denominadas como concepciones paganas y herejes de la carne y la sangre, especialmente la carne y la sangre humanas empleadas en sacrificios a “falsos dioses” y en prácticas de una sexualidad “desviada” o “anormal”. También se encuentran las pruebas aducidas por Santo Tomás para determinar la superioridad del sacrificio cristiano, es decir, la eucaristía, y la necesaria sustitución de las antiguas leyes paganas por la nueva ley cristiana.

Las antiguas leyes paganas

Tomás de Aquino separó la esfera de lo sobrenatural de la esfera de lo natural y señaló que la ley natural era dada por Dios a los hombres como una ley inmutable y universal para establecer, a través de ella, el orden moral al que debía ajustarse la vida humana con sus normas, ritos y creencias.⁵³⁴ Para este teólogo, el cristianismo había sido el advenimiento de la posibilidad de alcanzar la perfección porque presentaba la perfecta concordancia entre la ley natural y la ley moral que era desconocida entre los pueblos precristianos.

En el "Tratado de la templanza" Santo Tomás expone cómo la templanza, la moderación y búsqueda del equilibrio humano, es una de las cuatro virtudes cardinales, o sea una cualidad que hace bueno al sujeto por dejar que la razón domine sus apetitos sensuales desbocados.⁵³⁵ Los pueblos antiguos –sostiene– expiaban sus pecados (la idolatría, el homicidio, el adulterio y

⁵³⁴ “Tratado de la ley en general”, q. 94; “De la ley natural”, p. 134, en Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 14 vols, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1997.

⁵³⁵ “Tratado de la templanza”, X, 2-2, p. 7, *ibid*.

el incesto) con sacrificios que significaban el anuncio o adelanto de la expiación que llegaría con Cristo. Con esos sacrificios alejaban ciertas "inmundicias corporales" (fluidos o aquello que provenía del contacto con las cosas inmundas, expuesto a la corrupción o la muerte) que consideraban cosas sagradas, esparcían sangre y semen, y bebían la sangre de los sacrificios. Con estas acciones participaban de la impureza reclamada por la idolatría, esto es, por los demonios y otros seres maléficos, y quedaban manchados.⁵³⁶

Según la *Suma teológica*, el pecado de la lujuria es uno de los que lleva a más hombres al infierno; es propio de los irracionales que buscan el placer carnal fuera del orden de la razón.⁵³⁷ Los pecados *contra natura* o pecados nefandos (la homosexualidad, la bestialidad y todo aquello que libera las pulsiones corporales sin contribuir a la reproducción de la especie) son los más graves. A ellos siguen el sacrilegio, el incesto, el adulterio, el estupro y la fornicación simple.⁵³⁸ De acuerdo con Santo Tomás, los pueblos idolátricos habían caído en estos pecados por no distinguir entre el cuerpo y el alma, entre lo más inmundo del cuerpo y lo que no era, de ahí que sus hechiceros y sacerdotes usaran en sus ritos carnes y huesos de hombres muertos y se contaminaran con ellos.⁵³⁹

Los ritos idolátricos se podían reconocer por la realización de sacrificios cruentos, "pues era costumbre de los gentiles el juntarse para comer en honor de los ídolos, a quienes creían ser muy acepta la sangre".⁵⁴⁰ Para este dominico era necesario que los cristianos desterraran la idolatría porque "se cometen muchos pecados en beneficio del culto idolátrico, como ofrendas rituales de vidas humanas, mutilación de miembros y cosas semejantes".⁵⁴¹

La determinación de la naturaleza de los indios

⁵³⁶ Cfr. Alberto Colunga, "Introducción al Tratado de la ley antigua", V. VI, 1-2, pp. 404-409, *ibid.*

⁵³⁷ Introducción a la q. 153; "Tratado de la templanza", pp. 184-185, *ibid.*

⁵³⁸ *Ibidem.*

⁵³⁹ "Tratado de la ley antigua", V. VI, 1-2, q. 102, p. 433, *ibid.*

⁵⁴⁰ *Ibid.*, p. 425.

⁵⁴¹ *Ibid.*, V. IX, 2-2-, q.94. a 3, p. 248.

La desaparición de la población aborigen de las islas del Caribe fue denunciada por el fraile dominico Antonio de Montesinos en 1511 aduciendo como causa los malos tratos dados por los españoles encomenderos. Un año después, en 1512, el rey de España convocó a las Juntas de Burgos, donde se planteó el problema de la justicia o injusticia de la guerra. Para esclarecer este problema se recurrió a legislaciones y códigos antiguos, así como a la teología cristiana. En el caso de tierras despobladas, no existía ninguna preocupación, quien las descubriera podía ocuparlas; pero en el caso de las tierras habitadas era necesario distinguir: si había cristianos, se tenían que respetar sus bienes; si eran herejes, se les podía hacer la guerra por no aceptar la palabra de Dios, ni reconocer a Cristo; pero si eran paganos, si no conocían las enseñanzas de Cristo, ¿qué procedía?

La manera de resolver este problema fue preguntando por el tipo de paganos. Si eran ingenuos y buenos indígenas -como Colón los había descrito en su primer viaje- había que revelarles la verdad y convencerlos. Si no cambiaban sus costumbres, sino se cristianizaban, entonces obligarlos por la fuerza; y si esos paganos tenían costumbres bárbaras tales como practicar la idolatría, los sacrificios humanos y la antropofagia, con más razón. De las Juntas de Burgos salieron los *Requerimientos* que decidían emprender o no la guerra.⁵⁴²

Las descripciones de idolatría, sacrificios humanos, antropofagia y hábitos relacionados con la carne y la sexualidad practicadas por los indios americanos llegaron a Salamanca a través

⁵⁴² Esta polémica ha sido analizada por Silvio Zavala, Lewis Hanke, Joseph Höffner, Antonello Gerbi, Truyol Serra, Anthony Pagden, Carmen Bernard y Serge Gruzinsky desde el punto de vista de la propiedad, la dominación y la servidumbre. Sin embargo, en ellas se descuida el hecho de ser la continuación de la lucha cristiana contra el paganismo y la imposición de su código moral. Como ha subrayado Guy Rozat, los religiosos españoles comprobaron que el mismo Demonio que había engañado a griegos y romanos, lo había hecho con los indios, conminándolos a adorar a muchos ídolos y objetos de la naturaleza y a hablarles a través de ellos. En las crónicas, los indios son seres „acartonados“, „estereotipados“, atrapados por el Demonio, por el Mal, no son un objeto de conocimiento que se intenta observar sin prejuicios o con neutralidad, su historia ya está narrada. [Guy Rozat Dupeyron](#), “Fronteras semióticas. Escritura y alteridad en las crónicas novohispanas”, *Antropología crítica*, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Veracruz; *América, Imperio del Demonio. Cuentos y recuentos*. Historia y Grafía, Universidad Iberoamericana, México, 1995, p. 59.

de los mismos misioneros. En 1517 Las Casas visitó al rey en Valladolid y poco después se reunió con Reginaldo Montesinos, el hermano de Antón, y otros teólogos en el convento de San Esteban en Salamanca. Dichas descripciones habían sido elaboradas, principalmente, por Pedro Mártir de Anglería, un testigo contemporáneo no ocular de los hechos, y por Gonzalo Fernández de Oviedo y Hernán Cortés, quienes aseguraban haber visto con ojos propios tales excesos. Uno de los problemas que suscitaron las descripciones fue que los pecados *contra natura* no los cometían tribus aisladas, sino grandes conglomerados sociales como el azteca.

En 1537, en la bula *Sublimis Deus*, se reconocieron los derechos de los indios como seres humanos destinados a la salvación eterna.⁵⁴³ Al mismo tiempo, Francisco de Vitoria, el primer catedrático de teología de la Universidad de Salamanca, determinó que la infidelidad o la gentilidad no podían justificar la guerra por sí solas.⁵⁴⁴ Como otros catedráticos de Alcalá y Salamanca, Vitoria había estudiado escolástica en la Universidad de París y había sido encomendado para emprender la renovación de la vida espiritual en el convento de San Esteban de Salamanca, de donde habían partido las primeras misiones dominicas de América, por quienes también se tenían noticias de que los indios practicaban sacrificios y antropofagia.⁵⁴⁵ Así, las doctrinas de Vitoria repercutían de manera importante en los misioneros de ultramar.

Con base en Tomás de Aquino, en la relección („relecciones“ o repeticiones no sujetas a discusión) del curso 1536-37, titulada *De temperantia* o "De la templanza", Vitoria abordó por primera vez el tema de la razón humana en relación con los bárbaros o indios. La primera pregunta que se hizo fue si era lícito o no comer carne humana, a lo cual concluyó: "Comer carne humana es abominable en naciones civilizadas y humanas; luego es injusto".⁵⁴⁶ Vitoria ofrece varias referencias de la Biblia y de autores grecolatinos sobre sacrificios humanos y

⁵⁴³ Marcelino Rodríguez Molinero, *La doctrina colonial de Francisco de Vitoria o el derecho de la paz y de la guerra. Un legado perenne de la escuela de Salamanca*, Salamanca, Librería Cervantes, 1993, p. 42.

⁵⁴⁴ *Ibid.*, p. 45.

⁵⁴⁵ Teófilo Urdaño, "Introducción", pp. 45-49 en Francisco de Vitoria, *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1960.

⁵⁴⁶ "De templanza", *Ibid.*, p. 1028.

antropofagia en la antigüedad y resuelve que no es lícito comer carne humana --ni en caso de necesidad extrema ni para salvar la propia vida-- porque, además de ser contrarias al derecho natural y a toda la humanidad, los hombres se quedarían insepultos y se injuriaría la resurrección ya que en su proceso se confundirían los cuerpos.⁵⁴⁷ Tampoco son lícitos los sacrificios humanos que hacen los bárbaros, porque

No es el hombre dueño de su vida ni de la ajena, como lo es de la de los animales brutos, a los cuales puede destruir o matar sin ofensa de nadie. El hombre comete una injuria aun al darse muerte a sí mismo, porque su vida más bien pertenece a Dios, como Señor que es de la vida y de la muerte. Si el sacrificio ha de hacerse de cosas que no nos pertenezcan, ofreciéndolas a Dios, no puede ofrecerse la vida humana, que no nos pertenece.⁵⁴⁸

Dios no necesita para nada de nuestras cosas, nunca le han sido agradables los sacrificios humanos y el derecho evangélico los prohíbe, excepto el sacrificio de Cristo en la misa -como explicó San Pablo de Tarso a los Hebreos. Sin embargo, según Vitoria, los que no conocían el Evangelio -en este caso los indios americanos- quedaban excusados pues "en el estado de inocencia no había ningún sacrificio".⁵⁴⁹

Vitoria retoma de Santo Tomás⁵⁵⁰ la afirmación de que aquellos vicios fuera de lo natural, como el comer carne humana, la bestialidad y la sodomía son del todo reprobables y colige que

⁵⁴⁷ *Ibid.*, p. 1028-1029.

⁵⁴⁸ *Ibid.*, p. 1035.

⁵⁴⁹ *Ibidem.*

⁵⁵⁰ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 2-2, 142, a.4 ad 3.

la antropofagia es tan mala como la bestialidad, de modo que “si este vicio no debe tolerarse nunca, tampoco aquel.”⁵⁵¹

Más adelante, en esta misma relección, Vitoria revisa el tema del derecho de intervención de los cristianos cuando se comenten delitos contra el derecho de gentes y crímenes *contra natura* y la acepta cuando los jefes bárbaros o sus tiránicas leyes perjudican a los inocentes como son los casos del sacrificio humano y la antropofagia.⁵⁵² Otra de las razones por las cuales la intervención se justifica es que no quieran recibir a los predicadores de la fe o que los asesinen⁵⁵³, de modo que primero hay que disuadirlos y si se niegan, declararles la guerra y destituir a sus jefes.

En 1539 el rey Carlos V, preocupado por los efectos del luteranismo y la expansión del imperio turco en la desintegración del imperio, prohibió abordar los problemas de las Indias, razón por la cual las relecciones de Vitoria fueron publicadas muy tarde por un impresor extranjero.⁵⁵⁴ Tal prohibición procuró ocultar las horrendas prácticas indígenas que se estaban difundiendo en la península ibérica.

Si se toma en consideración que el animismo, el totemismo, la magia, el politeísmo, los sacrificios cruentos con sus mitos, ritos y ceremonias, inclusive la antropofagia, y las variadas formas de practicar la sexualidad, distintas a las aprobadas por la Iglesia cristiana, se han observado en todas las culturas del planeta y que sobrevivieron en Europa hasta la Edad Media, no hay razón para dudar o rechazar su existencia en América a la llegada de los españoles. Sin embargo, es muy difícil conocer cómo se llevaban a cabo estas prácticas y a qué respondían dado que todas ellas estaban integradas en un complejo religioso que los españoles

⁵⁵¹ Vitoria, *op. cit.*, p. 1030.

⁵⁵² *Ibid.*, p. 1051.

⁵⁵³ *Ibid.*, p. 1053.

⁵⁵⁴ Urdanoz, *op. cit.*, p. 55.

fragmentaron, simplificaron e interpretaron con base en las experiencias de otros pueblos antiguos que, como venimos argumentando, habían sido transmitidas por fuentes escritas con anterioridad a su descubrimiento de América.

La discusión en torno a la justificación de la guerra, al derecho a la esclavización de los indios, a la usurpación de sus propiedades y la imposición de la encomienda prosiguió y llegaron a las Juntas de Valladolid celebradas entre 1550 y 1551. Ginés de Sepúlveda y Las Casas representaron dos posturas antagónicas. La de Ginés recogió las primeras crónicas elaboradas, principalmente la de Fernández de Oviedo. La de Las Casas también las recogió pero interpretadas de otra manera. Analizadas con detenimiento las controversias descubren que los problemas centrales fueron la idolatría, los sacrificios humanos y otros pecados contra la naturaleza que para Sepúlveda eran crímenes solicitados por el Demonio, mientras para Las Casas eran manifestaciones religiosas equivocadas, pero religiosas al fin y al cabo.

En el *Democrates Alter*, diálogo escrito por Sepúlveda para justificar la guerra, él sostiene:

No es, pues, la sola infidelidad la causa de esta guerra justísima contra los bárbaros, sino sus nefandas liviandades, sus prodigiosos sacrificios de víctimas humanas, las extremas injurias que hacían a muchos inocentes, los horribles banquetes de cuerpos humanos, el culto impío de los ídolos.⁵⁵⁵

Y afirma que no se puede esperar nada “de hombres que estaban entregados á todo género de intemperancia y de nefandas liviandades” y que comían carne humana⁵⁵⁶, pues esas maldades pertenecían a los más feroces y abominables crímenes; excedían toda la perversidad humana.

⁵⁵⁵ Juan Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987, p. 133.

⁵⁵⁶ *Ibid.*, p. 105

Retomando algunas afirmaciones hechas por Fernández de Oviedo, según Sepúlveda, lo que les falta a los indios es la racionalidad inherente al comportamiento ético. Si la tuvieran, no habría motivo de hacerles la guerra. Aunque poseen una cierta racionalidad, ésta es imperfecta, pues todavía están esclavizados a la Naturaleza, todavía no han logrado separarse de ella, porque desconocen los preceptos divinos, que -aclara- no necesariamente deben ser los cristianos.

Uno de los argumentos que esgrimió Sepúlveda para legitimar la destrucción de las instituciones indígenas fue la obligación de los cristianos de defender a los inocentes, esto es, dar auxilio al prójimo, máxime cuando se encontrara expuesto a la muerte. Afirmaba entonces que: “El que pudiendo no defiende á su prójimo de tales ofensas, comete tan grave delito como el que las hace”. De ahí que la guerra sea justa, sea lícito apropiarse de las nuevas tierras, porque -para él- las víctimas inocentes se beneficiarán con ello, pues serán menos los muertos por la dominación cristiana que por los sacrificios antiguos.⁵⁵⁷

Con la intención no sólo de rebatir a Sepúlveda, sino de elaborar un análisis minucioso de la naturaleza, las costumbres y las creencias de los indios americanos, Bartolomé de las Casas, en la *Apologética Historia Sumaria*, borró la posibilidad de que -para el caso mesoamericano- la idolatría, los sacrificios cruentos, la antropofagia y las libertades sexuales se confundieran con crímenes cometidos por pueblos bárbaros. La segunda parte de esta obra llama la atención porque, motivado por la identificación de los americanos con otros pueblos del planeta, Las Casas elabora la primera “historia universal”⁵⁵⁸ de las prácticas sacrificiales basada en el *corpus* de fuentes acumulado desde la época de la formación del cristianismo, principalmente los Padres de la Iglesia, hasta sus días.

⁵⁵⁷ *Ibid.*, p. 131

⁵⁵⁸ Con las limitaciones que la “historia universal” presentaba en los siglos XVI y XVII.

Las Casas recuerda que otras naciones paganas también sacrificaron seres humanos en el pasado, y aunque los sacrificios de los pueblos prehispánicos las aventajaron por su cantidad, diversidad y multitud, hay pruebas de que éstas tenían un más claro y sutil juicio de razón, un mejor entendimiento y eran más comedidas y religiosas para con Dios. Estas pruebas son: su devoción al sacrificio, las variadas ofrendas que acostumbraban hacer, y el hecho de sacrificar seres animados e inanimados durante el día y la noche, todos los días, y más aún los días de fiesta. También son prueba de su fervor los ayunos, sufrimientos y penitencias que hacían antes de las grandes y ostentosas procesiones y fiestas; y los ritos y ceremonias que implicaban los distintos sacrificios. De acuerdo con Las Casas, sólo las naciones que tuvieron un alto grado de conocimiento de las fuerzas superiores, las fuerzas divinas, y reconocieron su poder y el temor que les inspiraban, realizaron sus sacrificios de manera tan elaborada.⁵⁵⁹ De este modo, coincidiendo con Vitoria, Las Casas preparó el terreno para convencer a las autoridades españolas de llevar a cabo la conversión de los indios por medio de la persuasión -a diferencia de la conversión por la violencia-, dando paso así a la cristianización del pasado prehispánico con lo cual, en el futuro, las posibilidades de conocer el pasado de los pueblos indios serían muy reducidas.

Pero no sólo en la *Apologética*, en crónicas de otros religiosos como Motolinía, Joseph de Acosta, Bernardino de Sahagún, Diego Durán y Juan de Torquemada, escritas en los primeros tiempos coloniales, la idolatría y las prácticas sacrificiales y sexuales, ocuparon muchas páginas, aunque, como se verá enseguida, desde su lógica cristiana, fuera muy limitada su capacidad de comprender la complejidad de las religiones de los pueblos mesoamericanos, así como la integración de estas religiones a la vida cotidiana y excepcional.⁵⁶⁰

La categoría de paganos conferida a los indios

⁵⁵⁹ *Ibid.*, p. 242.

⁵⁶⁰ Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria*, 2 V., UNAM, México, 1967, vol. I, 1, 10, 17. Ver: nota 81. Me refiero a las siguientes obras: Fray Toribio de Benavente, "Tratado primero", pp. 69-150, en *Historia de los indios de la Nueva España*, Madrid, Dastin, 2001; Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Porrúa, México, 1975, Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra firme*, 2. vols., Porrúa, México, 1984 y Juan de Torquemada, "Libro Séptimo", vol. III, pp. 134-183, *Monarquía Indiana*, 7 vols, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 1975.

La mayor parte de las crónicas de los evangelistas fueron escritas cuando ya habían pasado más de cincuenta años desde el triunfo de la conquista española y la mayoría de las autoridades indígenas, que sí había conocido con amplitud y detalle el pasado indígena, estaba muerta. Algunos de ellos dicen haber recurrido a informantes indígenas que conservaron en la memoria lo narrado por sus antepasados, sin embargo, muchos de estos habían sido cristianizados desde pequeños y educados desde jóvenes en las escuelas de los frailes, lo cual significó no sólo la asignación de valores cristianos a la interpretación de su pasado o el de sus padres, sino la cristianización del mundo prehispánico. Por esta razón, frecuentemente en ellas se encuentran personajes indígenas del pasado prehispánico cuyas costumbres son totalmente cristianas.

Una vez que se determinó que los indios formaban parte del mundo pagano, cronistas como Acosta, Sahagún y Durán vieron la conveniencia de estudiar su pasado idolátrico. Para ello recurrieron a la historia antigua consignada en sus manuales de teología, razón por la cual sus escritos están plagados de analogías, identificaciones y transfiguraciones de pasajes bíblicos y descripciones del mundo grecorromano. En ellas es posible encontrar referencias a dioses, mitos y ritos del mundo clásico que fueron recuperadas por el mundo medieval, así como los códigos cristianos de conducta y su concepción maniqueísta del mundo. De hecho, para los cronistas de Indias, el origen de los americanos se encontraba en una de las tribus perdidas de Israel y el mismo Demonio que había engañado a griegos y romanos lo había hecho con ellos, conminándolos a sacrificar y adorar a muchos dioses y objetos de la naturaleza y hablándoles a través de ellos.⁵⁶¹

⁵⁶¹ El reverso de la iglesia cristiana fue la iglesia diabólica. El demonio promovió entre los indios su adoración a través de ídolos o falsos dioses y los esclavizó en las Indias. La crónica de Andrés Pérez de Ribas, escrita en el siglo XVII, recuerda "a una serie de temas clásicos que la tradición historiográfica occidental recomienda desde Cicerón". Es el relato de la manera como el Demonio se refugió en tierras americanas y la heroica batalla librada por los jesuitas contra el mal en el norte de México y de la supuesta transformación de los indios al cristianismo, esto es, de la derrota del mal. Rozat, "Fronteras semióticas..." *op. cit.* p. 4; *América, op. cit.*, pp. 55, 124. Joseph de Acosta, *Historia Natural y Moral de las Indias en que se tratan de las cosas notables del cielo, elementos, metales, plantas y animales dellas y los ritos y ceremonias, leyes y gobierno de los indios*, Fondo de Cultura Económica, México, Buenos Aires, 1962, pp. 220-235, 248.

Por otra parte, como afirma Diego Durán, sus intenciones no se dirigían al conocimiento de la verdad a la manera de los científicos modernos sino que procuraban que el indio borrara “totalmente de su memoria las supersticiones, ceremonias y cultos falsos de los falsos dioses que adoraba”⁵⁶² para aceptar al Dios cristiano que es el verdadero. Casi el mismo objetivo persiguió Sahagún al recopilar sus materiales y escribir sus obras. Para ambos autores, las supersticiones, ceremonias y cultos falsos de los falsos dioses fueron las numerosas fiestas de sacrificio celebradas por los indios. Por eso, al igual que la *Apologética* de Las Casas, la mitad de la *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra firme* de Durán y la *Historia general de las cosas de Nueva España* de Sahagún están dedicadas a su descripción.⁵⁶³

El séptimo libro de la obra de Torquemada, *Monarquía Indiana* -escrito en Nueva España a principios del siglo XVII-, es un tratado sobre el sacrificio que -con formas y contenidos muy similares a la de Las Casas- se esfuerza en ubicarlo en su dimensión histórica universal y explicar sus fundamentos sociales. Este franciscano dice que el sacrificio es “de suyo bueno”. Por ello, una vez que los pueblos paganos superaron el sacrificio humano, éste se continuó en el sacrificio del cuerpo y sangre verdadera de Cristo; porque la nueva ley entró junto con un nuevo modo de sacrificar que fue “ofrecer en el altar a Cristo en sacrificio.”⁵⁶⁴ Los que nos preciamos de españoles y blasonamos ser más valiosos que los de otras naciones también hemos de reconocer -afirma Torquemada- que nuestros antepasados sacrificaron seres humanos por influencia de los fenicios y africanos, quienes enseñaron a aplacar a los dioses con sangre humana.

Todas las naciones del mundo -según el autor de la *Monarquía Indiana*- han reconocido que hay Dios superior en todas las cosas, del cual necesitan para ser ayudadas y socorridas. Para acallar su furia, para evitar la muerte y librarse de la adversidad, los hombres le ofrecen a Dios sacrificios y quedan siempre en deuda con él por la vida que les concede. El sacrificio es un

⁵⁶² Durán, *op. cit.*, p. 3.

⁵⁶³ Sahagún, *op. cit.*, pp. 33-38.

⁵⁶⁴ Torquemada, *op. cit.*, vol. III, p. 141.

medio por el cual los hombres agradecen los beneficios obtenidos. Es una prueba de la honra y reverencia que Dios les merece y una manera de pedirle las cosas necesarias para la vida. Pues si a los reyes temporales los hombres les hacen servicios de las cosas que trabajan, con más razón deben reconocer "por mayor y supremo en todo" al criador de todas ellas que es criador también de aquellos que las poseen. Por un instinto natural, los hombres saben que "todo su ser y vida, conservación y sustentación" se las deben a Dios.⁵⁶⁵

Además de ver en el sacrificio la acción y representación básicas del intercambio de dones, Torquemada observa en el sacrificio la función nodal de contener la violencia interna que pueden desencadenar algunos "hombres desatinados" y de permitir la unión de los hombres en comunidad. Según él, los sacrificios fueron permitidos para "evitar mayores males y locuras", para que todos los miembros de una comunidad se reconocieran "sujetos y obedientes a Dios",⁵⁶⁶ y para que, siguiendo la ley natural, ofrecieran el sacrificio en común.⁵⁶⁷

Cuando Torquemada señala que la práctica del sacrificio es "ley natural", está indicando que, en el origen de la formación de las comunidades, los seres humanos enfrentaron los mismos problemas de reproducción y supervivencia y respondieron a ellos de modo similar. No obstante, Torquemada hace una distinción importante: las cosas que se ofrecen en sacrificio las determinan los hombres, las comunidades o las leyes o costumbres que rigen a éstas.⁵⁶⁸ Es decir, las ofrendas y las prácticas del sacrificio varían de una cultura a otra. En este sentido, el Dios cristiano ni come ni bebe, porque esas son pasiones de la naturaleza humana.⁵⁶⁹

Si dejamos a un lado las crónicas de los soldados y civiles, en tanto ellas persiguen fines distintos a la elaboración del pasado de los pueblos prehispánicos y la evangelización⁵⁷⁰, es

⁵⁶⁵ *Ibid.*, p. 137.

⁵⁶⁶ *Ibid.*, p. 139.

⁵⁶⁷ *Ibid.*, p. 137.

⁵⁶⁸ *Ibid.*, p. 145.

⁵⁶⁹ *Ibid.*, p. 155.

⁵⁷⁰ Algunos de los primeros ejemplos se encuentran en: Hernán Cortés, "Primera Carta Relación (1519)", en *Cartas de Relación*, Porrúa, México, 1985, pp. 21-22; Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la Conquista de la*

importante subrayar que las crónicas de los religiosos debían someter la fe cristiana ortodoxa a la razón y seguir el principio de autoridad: *magister dixit*. Ningún escritor podía emitir opinión propia sobre temas tan delicados como el estado y la naturaleza de las Indias occidentales.⁵⁷¹ Además, debían ajustarse a las extensas y complicadas reglas de la retórica cristiana, la cual señalaba qué se debía escribir, cómo, con qué fuentes, ejemplos, imágenes, etcétera.⁵⁷²

Los evangelistas se formaron en escuelas y pertenecieron a comunidades religiosas en las cuales la retórica fue la forma de expresión oral y escrita que se institucionalizó como modelo de interpretación y composición. La repetición de imágenes y el conocimiento a partir de similitudes fue normal para su época. De ahí que la clasificación de la naturaleza americana siguiera patrones occidentales apoyados, en primer lugar, en la Biblia.⁵⁷³ Un ejemplo puede observarse con claridad en la obra *Retórica Cristiana*⁵⁷⁴, escrita en 1579 por el franciscano Diego Valadés. El objetivo de esta obra fue enseñar a los predicadores el arte de la retórica para la mejor conversión de los indios al cristianismo. Es un tratado detallado que señala la manera de componer los discursos, especialmente los sermones, para establecer la comunicación con los indios y alcanzar el mejor entendimiento de la doctrina cristiana y la eliminación de la antigua religión y sus prácticas idolátricas. Por eso, la obra incluye extensos ejemplos sobre los cultos, ritos y costumbres de los indígenas en tiempos de su “infidelidad”. Pone especial atención en los modos de ejercitar la memoria y mover los sentimientos de los indios por medio

Nueva España, Porrúa, México, 1969, p. 77. López de Gómara copia textualmente algunas descripciones de Cortés y coloca en orden lo que llama “grandísimos pecados”: “idolatría, sacrificios de hombres vivos, comida de carne humana, habla con el diablo, sodomía, muchedumbre de mujeres y otros así.” López de Gómara, *Historia General de las Indias y vida de Hernán Cortés*, Ayacucho, Caracas, 1979, p. 7. Estos elementos se repiten varias veces hasta el final de la obra de Gómara, donde dice que los españoles les quitaron a los indios: “la idolatría, los sacrificios de hombres, y el comer carne humana, la sodomía y otros grandes y malos pecados...” *Ibid*, p. 319.

⁵⁷¹ Anthony Pagden, *The Fall of Natural Man. The American Indian and the origins of comparative ethnology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, p. 113; Friede, Juan, “La censura española y la “Recopilación historial” de fray Pedro Aguado, pp. 167-192 en *Boletín Cultural y Bibliográfico*, vol. VI, n. 2, 1963, Banco de la República, Bogotá, Colombia.

⁵⁷² *Vid.*, Valadés, fray Diego, *Retórica Cristiana*, UNAM/FCE, México, 1989

⁵⁷³ Alfonso Mendiola, *Retórica, comunicación y realidad. La construcción retórica de las batallas en las crónicas de la conquista*. Universidad Iberoamericana, México, 2003, p. 158.

⁵⁷⁴ Valadés, *op. cit.*

de la fuerza de la declamación, para lo cual considera que los oradores deben contar con amplios conocimientos sobre la historia sagrada del cristianismo y sus principios teológicos. Para ello proporciona las fuentes de la ortodoxia que deben consultar los religiosos, sobre todo, las de los Padres de la Iglesia y la escolástica.

Uno de los recursos de evangelización más importantes para Valadés es el uso de pinturas, grabados y dibujos por sus cualidades para aumentar la atención de los auditorios, explicar y repetir. Con ellos -afirma Valadés- es posible fijar en la memoria las imágenes “debidas y claras”, y desterrar las indebidas y pecaminosas “existentes en las mentes de los indios”.⁵⁷⁵

La *Retórica Cristiana* recoge los fundamentos grecolatinos de la retórica, sobre todo las obras de Aristóteles, Cicerón y Quintiliano. Tanto en los textos como en las imágenes y las explicaciones escritas que las acompañan, Valadés sustituye permanentemente el sacrificio humano por el sacrificio de Cristo aunque, de acuerdo con la descripción que hace del primero y sus prácticas asociadas es evidente que no presencié alguno, ni obtuvo referencias testimoniales directas. Ignorando los muchos dioses, los cultos particulares y las distintas formas de sacrificio practicadas en Mesoamérica antes de la Conquista, Valadés reproduce la visión estereotipada del sacrificio humano consignada en textos anteriores, con la intención de conmover a los escuchas con frases como: “la ferocidad y la infeliz ceguera de esos bárbaros” [...] había dos mil dioses, algunos “de dimensiones casi gigantescas” [...] “Este ídolo exigía se le ofreciesen víctimas humanas” [...] “eran sacrificados, en medio de danzas y músicas muy delicadas [...] O bien repite la frecuentemente narrada imagen del sacrificio humano:

Eran colocados sobre la mesa antedicha, y entonces se les arrancaba primeramente el corazón, después de abrirles el pecho con navajas y cuchillos de piedra. Una vez ejecutado esto, ofrecían el corazón al ídolo, ya sea introduciéndoselo en la boca, o ya bien

⁵⁷⁵ *Ibid.*, p. 239.

lo depositaban en sus manos” [... rociaban] “las paredes del templo con la sangre humana [...] El cuerpo ya sin vida era arrojado por las mismas gradas; y, recogido por los amigos, era sepultado en los atrios que se tenían destinados al efecto. [...] cuando celebraban lo que tenían como aniversarios sagrados, llegaban a sacrificar quince o veinte mil hombres [...] en el templo de Tetzcutzingo, que dista media milla de Texcoco, se habían inmolado años atrás, en un solemne sacrificio, setenta y seis mil hombres, hechos prisioneros en la guerra contra los tlaxcaltecas.⁵⁷⁶

Siguiendo la estrategia de mostrar primero la obra del Demonio para difundir después las posibilidades de salvación de los indios, páginas adelante Valadés los defiende de las inconsideradas acusaciones de continuar practicando sus viejas costumbres, cuando en realidad se han vuelto cristianísimos, mucho más que los moros, cosa que asegura por haberlos tenido a su cargo durante treinta años y predicarles y confesarlos durante veintidós en sus tres idiomas: “mexicano, tarasco y otomí”.⁵⁷⁷

La introducción del sacrificio de Cristo se evidencia en frases que se convirtieron en lugares comunes: “Tan grande es la solemnidad y la armonía con que acompañan el sacrificio de la misa, que pueden aun igualar a las capillas reales o pontificias, gracias a los indígenas que desempeñan el oficio de cantores [...]”⁵⁷⁸ “Se empleó tanta industria y cuidado en enseñar a los indios, que éstos llegaron a leer bien, a escribir y a cantar, de modo que en ninguna parte de la Tierra se celebran más solemnemente el sacrificio de la misa y los demás oficios divinos en los días feriales”.⁵⁷⁹ Esta sustitución del sacrificio humano por el sacrificio de Cristo fue otra estrategia de dominación cuyo estudio amerita otro espacio.

Reflexión final

⁵⁷⁶ *Ibid.*, p. 393-395.

⁵⁷⁷ *Ibid.*, p. 425.

⁵⁷⁸ *Ibid.*, p. 433.

⁵⁷⁹ *Ibid.*, p. 511.

Resulta lógico que a su llegada a América los evangelizadores españoles hayan proyectado la visión del pagano que habían cultivado en las universidades a través de la lectura de las autoridades reconocidas por la Iglesia católica. El análisis de las paráfrasis y similitudes recogidas en sus crónicas de autores cristianos de otras épocas resulta útil para entender su mentalidad, sus estrategias de dominación y para estudiar el mundo prehispánico, si se toma en cuenta que la interpretación cristiana del mundo pagano fue trasladada al mundo indígena y con ello este mundo fue alterado y si se advierte que su demonización impidió comprender las relaciones sociales, las formas de cohesión, el sistema simbólico y la concepción integral de la naturaleza (física, humana y social) de aquellas comunidades.⁵⁸⁰

⁵⁸⁰ Guy Rozat señala que la demonología fue un impedimento para la comprensión del mundo indígena. Esta se desarrolló en todo el siglo XVI y alcanzó su apogeo en el XVII. En este periodo se editaron 340 obras de demonología y se multiplicaron las escenificaciones y teatralizaciones donde el personaje central fue el Demonio. Véase Rozat, *América, op. cit.*, pp. 80-83.

Colón, el descubrimiento de las indias y la invención de sus indios.

Yuri Alejandra Cárdenas Moreno

Universidad Veracruzana

Agradezco antes que nada al Dr. Rozat y a los organizadores de este ya VI Seminario de Historiografía de Xalapa por el espacio que se me otorga para discutir con todos ustedes una reflexión que gira en torno a uno de los acontecimientos más importantes de la historia universal y a su vez, un momento clave para entender la historia mexicana: el descubrimiento de América. Si bien este es un seminario que se dedica a Repensar la Conquista, considero que es de gran utilidad para la comprensión de la naturaleza de los relatos de dicho episodio, regresar unos años en el tiempo, al momento en el que toda esta historia comienza. Si bien esta no es más que una minúscula parte de lo que se puede decir al respecto, sirva para provocar a los asistentes y promover una reflexión colectiva que ayude a la totalidad de este seminario.

Si hay una imagen que surge en la memoria de casi todos al pensar en el descubrimiento de América, un tanto similar a la que Michel de Certeau nos describe al inicio de su libro *La Escritura de la historia*⁵⁸¹, esa sería la de un marinero en la punta del mástil de una carabela, gritando con júbilo: ¡Tierra a la vista! y el capitán de la Santa María escuchando con inmenso alivio esas palabras, avisándole que la travesía había terminado y que la Tierra que había prometido a sus Reyes, a España y a toda su tripulación, se alzaba ante sus ojos. En su diario de viaje, Colón nos cuenta que “...esta tierra vido primero un marinero que se dezía Rodrigo de

⁵⁸¹ En el prólogo de su libro, De Certau toma una ilustración hecha por Jan Van der Straet para la *Americae decima pars* de Jean Théodore de Bry (1619) en la que se ve al explorador Américo Vesputio ante la India llamada América: «Amerigo Vespucci el Descubridor llega del mar. De pie y revestido con coraza, como un cruzado, lleva las armas europeas del sentido y tiene detrás de sí los navíos que traerán al occidente los tesoros de un paraíso. Frente a él, la india América, mujer acostada, desnuda, presencia innominada de la diferencia, cuerpo que despierta en un espacio de vegetaciones y animales exóticos. Escena inaugural. Después de un momento de estupor en ese umbral flanqueado por una columnata de árboles, el conquistador va a *escribir* el cuerpo de la otra, y trazar en él su propia *historia*. Va a hacer de ella el cuerpo historiado –el blasón– de sus trabajos y de sus fantasmas. Ella será América « latina ». » (1a ed. p.11)

Triana, puesto que el Almirante, a las diez de la noche, estando en el castillo de popa, vido lumbre...”⁵⁸²

Precisamente es así como empieza el relato de esa tierra llamada América en el imaginario universal, como una mera casualidad del destino. El hombre aventurado que pretendía llegar a la India por occidente se topó en su camino con una masa de tierra, y que para él no podía ser otra cosa que una periferia asiática. Como era costumbre, reclama para los Reyes que apoyaron su aventura la tierra hallada y bautiza al primer islote, San Salvador, aunque aparentemente “se llamava en lengua de **indios** Guanahani”⁵⁸³.

Esos **indios**, antes de la mirada de Colón, son simples habitantes de sus tierras, pero repentinamente, siendo **vistos**, “descubiertos” por éste, se vuelven objetos de su discurso, es justamente en ese momento en el cual entran a la “existencia histórica”. Pero uno de los problemas que presenta la historiografía de ese momento inaugural “americano” es precisamente esa existencia discursiva, que al mismo tiempo que les dota de una cierta historicidad en relación con la Historia occidental, construye en el mismo movimiento el conjunto discursivo que los desaparece física e históricamente.

Ironía de la historia, a pesar de lo glorioso de su empresa, - ese descubrimiento es considerado durante siglos como una de las grandes fechas de la Historia - el almirante murió en la pobreza y, aparentemente, ignorando el colosal hallazgo que había hecho. Él, que creyó haber llegado solamente a algún archipiélago cercano a la costa de China, le dejó, no obstante, al mundo intelectual de su época, un tremendo problema por resolver, y sobre el cuál en las siguientes páginas intentaremos reflexionar.

El hallazgo del genovés no sólo trae consigo, como se considera generalmente, un simple aunque fundamental proceso de “descubrimiento” geográfico y conquista de un territorio, sino

⁵⁸² Colón Cristóbal, Diario del Primer Viaje: jueves 11 de octubre, en *Cristobal Colón. Textos y documentos completos*, Prólogo y notas de Consuelo Varela, Alianza Ed. Madrid 1982, p.29.

⁵⁸³ Op. cit., p. 29-30. Pero no sabemos si esa precisión es obra del propio Colón o más bien una interpolación posterior del padre Las Casas, ya que sólo conocemos estos textos colombinos a través del dominico. Por otra parte, mencionar un antiguo nombre « indígena », supondría un interés de Colón hacia una genuina otredad, lo que contradice el resto de sus descripciones sobre estos habitantes, y la finalidad misma de su viaje, él iba a la India, no a buscar « indios ».

además, y quizá lo más importante de todo, provoca en el mundo europeo del siglo XVI una revolución de las concepciones histórico-teológicas de la época cuyo eco reverberará durante los siglos posteriores. El descubrimiento de América dentro de la conciencia europea, y en particular al interior de lo que se puede llamar “República de las Letras del siglo XVI”, generó un extraordinario número de preguntas.

Colón realizó de hecho, el primer contacto con unos territorios hasta entonces “ocultos”, no sólo desde el punto de vista estrecho de una geografía universal, sino también ocultos para el logos occidental. Y con el paso de los años y la extensión de dichos “descubrimientos”, una de las mayores interrogantes con las que los eruditos se toparon, fue la del origen y la antigüedad de las innumerables poblaciones que día tras día, descubridores y conquistadores iban encontrando a su paso.

Si seguimos la tesis de O’ Gorman en cuanto a la comprensión del descubrimiento, “la clave para resolver el problema de la aparición histórica de América estaba en considerar ese suceso como el resultado de una invención del pensamiento occidental y no ya como el de un descubrimiento meramente físico, realizado, además, por casualidad⁵⁸⁴.” Es el término “invención” quizá el más adecuado para denominar la naturaleza de todos los relatos que se escribirán del Nuevo Mundo. Todos ellos, “invenciones”, no desde un enfoque ficcional, pero sí como una mera interpretación, reformulación en otros términos de aquello que se observaba⁵⁸⁵.

Volviendo al encuentro originario, aparentemente la información directa que de éste poseemos, es la contenida en el *Diario del Primer Viaje*, escrito por el mismo Colón. Sin embargo no se debe olvidar que buena parte de los escritos del Almirante, entre ellos los más destacados, llegan a nosotros gracias a las copias hechas por la pluma de Fray Bartolomé de las

⁵⁸⁴ O’Gorman, Edmundo, *La invención de América*, Colección Lecturas mexicanas, N°63, FCE 1958. Prólogo p.9

⁵⁸⁵ En este proceso, la distancia entre lo real existente y lo real reconstruido y representado en lo escrito, puede ser inmensa en ciertos casos, y en otros, puede ocurrir que esa distancia sea mínima, pero el lector crítico jamás sabe de antemano el tamaño de esa distancia, ya que la trampa de los efectos de realidad en el relato tiende a engañarlo y a negar esta distancia.

Casas⁵⁸⁶. Consuelo Varela, en el estudio introductorio que realiza a los *Textos y documentos de Colón*, hace hincapié en la naturaleza discursiva de dichas “copias”. Esta autora nos habla de la visión mesiánica que poblaba la mente, no sólo de Las Casas, sino en general de la España del XVI, “para la mentalidad medieval y un mucho megalómana de Las Casas, en el devenir providencial de la Historia había dos personas predestinadas por Dios para altísimas misiones: Cristóbal Colón, para encontrar un Nuevo Mundo donde predicar el Evangelio, y él mismo, para convertirse en apóstol y protector universal de los Indios”⁵⁸⁷ Debido a su cercana relación con Diego Colón, el primogénito, “a lo largo de esos años, Las Casas pudo tener acceso directo al archivo y a los libros de los Colones.” Además al morir Hernando, su biblioteca permanece en el convento de San Pablo de 1544 a 1552, donde Las Casas pudo perfectamente consultarla. El propio dominico confiesa haber reunido numerosos documentos para historiar la vida de Cristóbal: tenía la carta y mapa de Toscanelli, diversos papeles del almirante, e incluso el ejemplar de la Imago Mundi de Pierre d’Ailly, anotada por éste⁵⁸⁸.

Si Colón muere en la desgracia, es en parte, probablemente por su difícil carácter, pero sobretodo, porque la Corona se dio cuenta rápidamente de los privilegios exorbitantes que le habían concedido en las Capitulaciones de Santa Fe, y no tenían la intención de hacerlas válidas en vista del tamaño del hallazgo y de sus riquezas potenciales. Ante esto, la familia Colón intenta defender lo que considera su herencia legítima. Por su parte, Hernando Colón escribe una *Vida* de su padre, muy discutida debido a las claras interpolaciones que presenta ese texto, y en parte porque surge como contestación a las hipótesis hespéricas de Fernández de Oviedo que intentaban cancelar el derecho de los Colones sobre las nuevas tierras⁵⁸⁹. En pleno ajeteo y disputa con la Corona, podemos ver dicha interpolación reflejada en los testimonios de Ramiro Ramírez, que al ser interrogado sobre los sucesos del último viaje, responde con la narración de un breve episodio aparentemente inconexo, pero que se relata de manera casi

⁵⁸⁶ Cristóbal Colón. *Textos y documentos completos*, Prólogo y notas de Consuelo Varela, Alianza Ed., Madrid, 1982, Prólogo, VIII.

⁵⁸⁷ Op. Cit., IX

⁵⁸⁸ Idem.

⁵⁸⁹ Éste, afirmando que las islas encontradas son las fabulosas islas hespérides, que según él habían pertenecido al rey hispano Héspero, le quita a los Colones su derecho de descubridores, y por lo tanto de beneficiarios de dicho hallazgo.

exacta en la obra de Hernando Colón.⁵⁹⁰ Si se considera que en 1512, cuando se hace el interrogatorio, Ramírez tenía 32 años, y recordaba un suceso acontecido 10 años atrás, hay pocas posibilidades de un fallo de memoria. Es evidente que antes del interrogatorio “se aleccionó debidamente al testigo, leyéndole un texto que relataba el viaje”, sin embargo, al momento de responder, el interrogado se confunde y sólo puede recitar aquel pasaje curioso que le viene a la memoria. Según Varela, el texto con el cuál Ramírez es aleccionado, no es otro que el borrador de la obra de Hernando.

En cuanto a la fiabilidad de las copias de los textos colombinos, Consuelo Varela nos expone que es difícil determinarlo ya que existen numerosos añadidos en los documentos existentes. Por ejemplo, en el Diario del primer viaje “cuando habla de ‘Guillén Peraça, que después fué el primer conde de la Gomera’, la oración de relativo es una adición muy posterior: el título sólo le fue concedido a Peraza en 1516, diez años después de muerto el Almirante.”⁵⁹¹ Y tal como en este caso quizá no tan sustancial, es posible, según la autora, que existan muchos más y de mayor trascendencia. “¿Cuántas otras coletillas han pasado todavía inadvertidas? Y lo que es peor, ¿cuántos pasajes han sido suprimidos, sin más para dejar en buen lugar la figura del héroe?”⁵⁹².

Otro elemento importante que debe ser considerado es la apropiación por Colón del Nuevo Mundo. Con esto nos referimos a esa imagen que construye Colón en su mente de todo lo que va descubriendo, empapándola de sus previas experiencias y de sus lecturas, reinterpretando aquello que ve y convirtiéndolo en el espejo de su comprensión. Todo aquello que encontramos en su diario de viaje debe ser pasado por la lupa de dicha reinterpretación, el estudioso del descubrimiento de América debería siempre mantenerse alerta para no confundir un relato, reflejo casi inmediato de una vivencia propia, con ese otro relato construido a partir de ciertos referentes literarios y culturales y con otras intenciones políticas. E inclusive no todo es tan sencillo en la escritura de ese relato original: “Existe, en efecto, un claro desajuste entre la capacidad cognoscitiva y el mundo circundante, que tiene por consecuencia, según es sabido,

⁵⁹⁰ Op. Cit., X-XI. Dicho testimonio se encuentra en su probanza de servicio, hecha el 16 de junio de 1512 en Santo Domingo

⁵⁹¹ Op. Cit., XIV.

⁵⁹² Idem.

que Colón oiga cantar el ruiseñor o vea mastines y branchetes en unas islas en las que jamás han existido.” De esta forma, Varela explica que dentro de las descripciones hechas por Colón acerca de los Indios, son evidentes las reapropiaciones que hace de términos aprendidos en su experiencia en Guinea. Y por otra parte, siempre es importante considerar que la visión de Colón tuvo que haber sido influenciada por los libros que leyó, entre los que podemos mencionar el *Tractatus de Imago Mundi* de Pierre d’Ailly, la *Historia Rerum ubique Gestarum* de Eneas Silvio Piccolomini, la *Geografía* de Ptolomeo, la *Historia Natural* de Plinio y *Los viajes de Marco Polo*, su modelo de viajero y descubridor a seguir. Por esto no es de extrañarse que a lo largo de sus escritos encontremos, además de los añadidos, obviamente de distinta autoría, fragmentos e ideas retomadas de dichas obras.

En este punto y a lo largo de esta reflexión debe quedar claro que durante la Edad Media, el Renacimiento y aún hasta el siglo XIX, la reapropiación de términos, e incluso de pasajes completos de obras famosas, y su uso casi literal en un escrito, no constituía lo que para nosotros es un caso común de plagio, sino por el contrario, formaba parte del famoso “principio de autoridad”, elemento que confería mayor seriedad y validez a la obra en cuestión, ya que se apoyaba en lo que los sabios “antiguos y modernos” decían al respecto.

Por otra parte, no hay que olvidar que son estos lugares comunes literarios los que permiten la comprensión de esos textos, ya que son el puente entre el autor y el posible lector; el lector espera y aún más, exige esas presencias. A continuación veremos algunos de estos casos plasmados en el *Diario* de Colón.

Analizando lo que el Almirante narra sobre su primer viaje y principalmente, sobre el encuentro con las poblaciones nativas, según el relato del Diario, nos topamos con el encuentro del jueves 11 de octubre con los insulares. Dicho encuentro se desarrolla de la manera ya mundialmente conocida, en una especie de tierno y cómico pasaje, describiendo a estos indios amistosos e ignorantes, como “...gente que mejor se libraría y convertiría a nuestra sancta fe con amor que no por fuerza...”, ya que parecen asombrados con las cuentas de vidrio, los cascabeles y los bonetes que les daban los marinos, llevando aves y diversos presentes de mucho más valor en señal de agradecimiento.

Con mayor interés somos partícipes del encuentro del domingo 14 de octubre, en la que el Almirante ve a los pobladores de la isla venir “todos a la playa, llamándonos y dando gracias a Dios”. Traen consigo más obsequios, y ahora, formulan una pregunta de capital importancia, si no para ese Colón en ese momento, sí para el plan salvífico de su transcriptor Fray Bartolomé: “nos preguntaban si éramos venido(s) del çielo”. (y que no deja de ser curioso que el navegante la haya entendido así e incluso traducido al castellano).

Los días posteriores transcurren entre la búsqueda de nuevas islas y fuentes de oro, pero en este punto el almirante ya no va sólo con sus hombres, ahora junto a ellos viajan unos indios “que tomaron” y que les sirven de guía. A pesar de las profundas diferencias idiomáticas que debían estar presentes, estos indios al parecer les indicaban los nombres de los lugares que visitaban, les informaban si en ellos había o no había oro, les mostraban mercancías valiosas desconocidas y los conducían a la isla más grande de Colba o Çipango. Aunque se debe notar que no en todos los casos este recibimiento es tan cordial, ya que en más de una ocasión llegan a poblaciones que acaban de ser abandonadas por habitantes asustados ante el avance de este grupo de extraños. Ante dicha situación son los indios acompañantes los que fungen de intermediarios, diciéndoles “que no oviesen miedo porque eran buena gente y no hazían mal a nadie, ni eran del Gran Can”. La gente entonces les daba el merecido acogimiento e inclusive cuando estaban por irse, les pedían que los llevaran con ellos, “porque pensaban que se bolvían al cielo” (sic). Siguiendo la travesía, en “la isla que llamaban los indios Bohío”, los pobladores les cuentan del terror que una cierta población Caniba o Canima infligía en la zona, y los describen como hombres de un solo ojo y cabeza de perro, el almirante incrédulo, concluye que debe ser la gente del Can.

No ahondaremos más en el relato, sin embargo, con los elementos ya tomados, conviene hacer diversas reflexiones.

En ese relato del primer encuentro de los navegantes con los indios, que a pesar de la complejidad del momento, se lleva a cabo sin más tapujos, ya vemos a unos indios infantilizados, que cambian sus productos valiosos por bagatelas. Es el siguiente encuentro el que hace saltar a la vista la naturaleza retórica del relato. Los indios del relato, estos indios

discursivos, dicen algo a los visitantes, y el almirante Colón, también él personaje del documento copiado por Las Casas años después, rompiendo las barreras de una evidente incompreensión lingüística, interpreta la frase como una pregunta fundamental: ¿Vienen del cielo?, la pregunta posterior obligada sería ¿son dioses los españoles?...

Aquí es donde podemos ver la transposición de una pregunta hecha en innumerables ocasiones por los antagonistas de los relatos salvíficos. Como claro ejemplo, en la *Canción de Antioquía*, relato de la Primera Cruzada y el sitio de dicha ciudad, el jefe de los ejércitos turcos, Curbarán, pregunta a su madre, que por inspiración casi divina posee amplios conocimientos sobre sus enemigos francos, si los jefes de dichos cruzados, Bohemont y Tancredo, ¿son hombres o dioses? De igual forma en este relato, los indios discursivos no pueden ver en Colón y los suyos, otra cosa que criaturas divinas provenientes del cielo, pero desde la perspectiva del Colón que habla en el texto, no por el hecho de sus diferencias físicas, sino más bien por ser portadores de la verdadera fe. Ya podemos ver claramente la pluma del dominico en acción...

Y por último, el relato del almirante nos indica desde el comienzo, la presencia en la zona de un Gran Can, gobernante cruel que aterroriza a la gente con sus huestes monstruosas de Canibas. Y tampoco sería la primera vez que vemos retratado a un jefe “demoníaco” que utiliza grupos de hombres “fantásticos” -con cabezas de perro, un solo ojo, una sola pierna, entre una gran colección de monstruosidades heredadas de la tradición medieval- para infundir el miedo.

Es este miedo una pieza clave para entender la naturaleza de los relatos que circundan el momento del descubrimiento y posteriormente el de la Conquista de México.

Es dicha presencia opresora, latente en toda la historia de este “encuentro de dos mundos”, adoptando finalmente años más tarde la forma del Imperio Azteca, la que justifica la hazaña, en principio de Colón, y culminada por Cortés, la salvación de un pueblo oprimido, el retorno de Quetzalcóatl, un Dios convenientemente dibujado para que pudiera ser confundido con el conquistador, el regreso de la verdadera fe, en manos de los frailes evangelizadores, la legítima transmisión del poder de manos de Moctezuma, un rey a su vez convenientemente bueno y sabio, a los españoles.

Todo comienza con Colón, el elegido por Dios para “redescubrir” esa tierra abrazada por el demonio, según las hipótesis del padre Pérez de Ribas. El instrumento de Dios, según Las Casas, para desarrollar este aparentemente feliz, cómico y providencial encuentro –o más bien, reencuentro- de dos mundos. Pero lo que a nosotros debe de importarnos más es el ver a un Colón discursivo, no histórico, al interior de estos relatos. Es con una mirada historiográfica crítica que podremos, tal como hemos expuesto en estas breves líneas al almirante genovés, desenmascarar las intenciones retóricas al interior de ese gran relato fundacional de los pueblos mestizos.

LIBRO V

Introducción al Libro V

El ensayo de Gertrudis Payas, *Cuando la historia de la traducción sirve para revisar la historia*, nos introduce a un campo de estudio relativamente poco explorado en América Latina, y sobretodo, particularmente olvidado por el gremio de los historiadores que en su trabajo cotidiano son llevados a utilizar muchas traducciones. Podemos rastrear los primeros pasos de esa nueva disciplina, la Traductología, en el campo de los estudios literarios, donde todas las Historias de la Literatura forzosamente tuvieron que interesarse en las traducciones, buenas y malas. Por ejemplo, ya en el siglo XIX, se sabía que muchas traducciones de los autores clásicos efectuadas en los siglos precedentes, eran defectuosas, se les llamaban “las bellas infieles”. Pero si podían parecer defectuosas, es porque los criterios que caracterizaban a la “buena traducción” habían cambiado y así se dió paso a una reflexión traductológica.

En la práctica de la historia general, en el mismo siglo, la obsesión por el documento, por la verdad, necesitaba invisibilizar al traductor. Ese ocultamiento bloqueó durante mucho tiempo en parte, en ese campo histórico, la naturaleza del acto que autorizaba la traducción, y más bien sólo se concentraba en la idea de interpretación, y eso, aunque los historiadores, como miembros de una gran comunidad intelectual, recordarán el dicho *traduttore-tradittore*.

La autora considera que si bien el primer objeto de la traductología sería volver patente la figura del traductor, lo que le interesa es “la exploración de las funciones que las traducciones ejercen en las culturas y sobretodo las formas en que la traducción, como fenómeno cultural, contribuyen a una representación de las identidades nacionales u otras, es decir, cómo forma parte de un discurso de identidad”.

Es evidente que la autora, trabajando sobre dos países, México y Chile, el largo periodo colonial, no podía quedarse indiferente a la práctica de la traducción imbricada en los múltiples discursos del evangelizador. También cuando, después en la Independencia, se intenta construir una literatura y una conciencia nacional en todos los países iberoamericanos, se vuelve fundamental la función traductora. Sabemos que en Europa, exiliado y perseguido,

Servando Teresa de Mier traduce el *Atala* de Chateaubriand y que en la primera mitad del siglo XIX, conservadores y liberales, cada uno desde su campo, se dedican a traducir el libro del bostoniano Prescott, sobre la Conquista de México. Sería interesante rastrear en las correspondencias de esos grupos de intelectuales mexicanos, las razones de esa traducción, y por qué la escogieron para fundamentar una nueva tradición nacional.

Lo que anima y quiere compartirnos la autora “es el poder de representación que posee la traducción, un poder cambiante y multifacético”. La traducción colonial en Nueva España, pudiendo considerarse como “una afirmación de la pertenencia del nuevo mundo al mundo clásico, afirmación que se enuncia en las altas esferas del saber, pero que se filtraba hasta la población por medio de la escuela, rituales cívicos, el arte y la arquitectura civil y religiosa.” En este artículo la autora nos invita a practicar “una sociohistoria o historia sociocultural de la traducción”, ya que el análisis del “fenómeno cultural de la traducción” sólo puede volverse fecundo a través de un diálogo con la historia cultural.

Por ejemplo, a finales del XIX, se difunde en América Latina, la traducción del modelo historiográfico francés producido por el maestro, Ernest Lavisse, que servirá para formar la conciencia histórica de muchos mexicanos a través del pensamiento historiográfico de Justo Sierra.

También nos recuerda las dificultades para encontrar en los catálogos de las bibliotecas, lo que se puede considerar traducción, ni hablar de las obras que son simples reproducciones o adaptaciones mexicanas de obras europeas, como ocurrió en la primera mitad del siglo XIX mexicano.

En lo que respecta al objeto de nuestro seminario, la autora se interesa particularmente en las “fuentes indígenas”, y para su utilización constata que “el trabajo de traducción es central”, finalmente nos recuerda que “en ese recorrido que va de las fuentes del siglo XVI a los frutos de la investigación histórica actual, se realizó una serie de traducciones (intersemióticas e intralingüísticas, así como las transferencias interlingüísticas de distintos tipos) pero no se problematizaron los procesos ni las condiciones”. Es por lo tanto un enorme reto el que

propone a los lectores de las actas de nuestro seminario, Gertrudis Payás, esperamos que algunos se lancen en las innumerables pistas de investigación que nos abre.

En su ensayo intitulado *Historia y ficción. La escritura de la Historia General y Natural de la Indias de Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés (1478-1557)*, Alexandre Coello empieza subrayando lo novedoso que pudo ser para el género histórico, la constitución de una historiografía indiana. Retomando la idea de Michel de Certeau de la “página en blanco”, también nos recuerda que esa nueva escritura americana se constituyó utilizando los recursos retóricos y simbólicos de los grandes autores latinos como Polibio, Salustio, Tácito o Tito Livio, y particularmente a Plinio el Viejo, por todo lo que concierne a la descripción del mundo natural americano.

Explica el éxito de esa crónica no sólo porque fue una de las primeras, sino porque reconstruye para su lector “lo real americano”, mediante un estilo sencillo y llano pretendiendo así –dice el autor- dar a “leer el nuevo mundo tal y como se presentaba ante sus ojos”. Señala también que en su crónica, Oviedo “se lamentaba de que sus fuentes de información estuvieran desapareciendo”.

Esa reconstrucción no habla de una “realidad histórica tal y como nosotros la concebimos, está compuesta por un conjunto de relatos y narraciones legendarias, interpolaciones episódicas, digresiones anecdóticas, diálogos ficticios, en suma, estilos de contar la experiencia vivida en el nuevo mundo, impregnada de providencialismo y de otros juicios de valor precedentes de una forma retórica tradicional que será Aristóteles, Cicerón, Quintiliano o por la pastoral judeocristiana”.

En resumen, lo que nos aclara Alexandre Coello, es que con Oviedo prácticamente se empieza a sistematizar lo que a su manera el maestro O’Gorman llamará la “Invención de América”.

Una de las grandes aportaciones de este ensayo es la de recordarnos que si con Oviedo empieza realmente la historiografía indiana, aunque este autor no está generalmente incluido en “las fuentes tempranas para la historia de México” y por lo tanto no ha sido objeto de

mucha atención en nuestro país, deberíamos regresar a ella, porque repertoria, organiza y sistematiza procedimientos de escritura que en los años siguientes aparecerán como consustanciales en las crónicas de la Conquista de México.

Dedicado a revisar sistemáticamente desde hace años los relatos tempranos que hayan podido ayudar a la escritura de los primeros momentos de la Conquista de México, Iván Vallado nos propone con su ensayo *La matanza de Cholula*, analizar con mucho cuidado lo que se llama hoy “La masacre de Cholula”. Empieza proponiéndonos un sumario de los hechos según la versión de Cortés. Aunque este episodio es bien conocido por todos, le parece fundamental regresar al texto de Cortés para entender lo que ocurrió realmente pensando la naturaleza del relato del extremeño.

Estando hospedado en Tlaxcala, después de haber vencido en unos encuentros encarnizados a las tropas de Xicotencatl y obtenido una alianza posterior con la República, Cortés es informado que los embajadores de Motecuhzoma lo recibirán en Cholula, donde le darán respuesta a su deseo de ver al Tlatoani mexicana.

Cortés explica que los tlaxcaltecas le advierten que se trata de una trampa para destruirlos. Cortés exige a los emisarios de Cholula que sus autoridades fueran a rendir homenaje al César español en Tlaxcala, antes de empezar el trayecto hacia esa ciudad.

En el camino se da cuenta de que no todo era normal y en esa ciudad, las pruebas de una futura traición se precisan; Cortés, cual avispado general, toma la delantera y masacra a los cholultecas para castigar su traición en marcha.

Después de haber señalado algunas de las contradicciones del testimonio de Cortés, como por ejemplo, ¿por qué tan poco sigilo en los preparativos? ¿Por qué tanta publicidad sobre el futuro levantamiento?, nos orienta más bien sobre la fabricación del texto en el siglo XVI, visto desde la fabricación del héroe cristiano-medieval. Ahí el relato de Cortés toma todo su relieve. Cortés, héroe cristiano forjando el camino de Dios en estas tierras nuevas, es como un héroe bíblico en camino a la tierra prometida. E incluso la traición de la vieja cholulteca que no parece explicarse

muy racionalmente, en esa concepción teológica, es otra vez, un instrumento proporcionado por Dios, para ayudar a la gesta de su nuevo pueblo elegido, los españoles. Se entiende por qué los relatos en diferentes partes de América parecen repetirse, como nos muestra el autor, no que los indios y los salvajes en general sean todos iguales, de poca racionalidad y traidores, sino que son las reglas de escritura las que reproducen relatos muy parecidos en los cuáles los caballeros cristianos sostienen una misma lucha contra mismos indios representando siempre las huestes demoníacas.

En todos esos textos, según la lógica del buen caballero cristiano, siempre bueno, atento a los pobres y a los que han reconocido el poder español, es igualmente severo en su justicia contra traidores y renegados que merecen siempre duros escarmientos para regresarlos al justo y derecho camino de la razón.

Por lo tanto, en ninguno de los textos que cuentan estos violentos momentos, puede aparecer la noción de injusta masacre, sólo existen en las de los enemigos que las denuncian. Habrá que esperar la construcción nacional del siglo XIX y la difusión general de la noción de derechos del hombre, para que pueda emerger la noción de culpa, retomando las principales acusaciones de la leyenda negra, forjada en países protestantes que denunciaron las masacres del papismo, olvidando sus propias masacres porque al igual que para Cortés, estaban justificadas por la necesidad divina.

El último ensayo de este conjunto, *Construcciones y representaciones del conquistador del siglo XVI o algunas formas de ver Tenochtitlán*, presenta la perplejidad de Beatrice Maroudaye cuando a través de las crónicas de la Conquista descubrió que el espacio físico de la antigua ciudad mexicana se desvanecía. “Buscando reconstruir este espacio físico, tenía que hacer una lectura muy minuciosa de la realidad física, morfológica o arquitectónica”, pero ésta se esfumaba, sólo quedaban héroes y guerreros en situación. No es que faltase referencia a la ciudad como tal, pero la ciudad no era hermosa en sí, sino en su supuesto parecido con Venecia, arquetipo de la belleza de toda ciudad.

En esta búsqueda sin fin de la ciudad, es llevada a Repensar la relación espacio-tiempo en la época de la Conquista y en el siglo XVI, atravesando el testimonio de Bernal como la Historia de Antonio de Solís o la Historia del Códice Durán, se da cuenta que en ningún momento “hay una información objetiva que nos permita reconstruir tanto la arquitectura y urbanismo que hacían funcionar a la ciudad de Tenochtitlán cotidianamente”, ni siquiera la revisión de la obra de Sahagún, considerada como la Suma mexicana por excelencia, garantiza una mínima reconstrucción coherente.

Esa ausencia la lleva a concluir que la ciudad de Tenochtitlán sólo existe -en los textos- para servir de “escenario a los cronistas para contar las victorias o las derrotas de los conquistadores”.

Ni el encuentro de Cortés con Moctezuma, momento cumbre de la primera parte de los relatos, “es el momento de la descripción de la ciudad de Tenochtitlán. Es el momento en que Cortés entra en la ciudad”, solamente.

“Si el contenido literal de las crónicas es retórico, en cuanto a la llegada y entrada de Cortés, a la grandeza de haber participado al encuentro”. Pero nada sabemos realmente, la ciudad es solamente “bella y grande”; lo que importa de ese encuentro no es el lugar donde se desarrolla, sino lo que se dice que ocurre: “Moctezuma se sujeta al imperio español”. La naturaleza de la ciudad es resaltar la fortuna de los conquistadores.

La misma ambigüedad, nos recuerda la autora, existe en el mapa circular publicado en Nuremberg en 1524, aunque sea el origen de numerosas imágenes de Tenochtitlán posteriores, tampoco informa sobre la morfología o la arquitectura, es sólo alegoría, de la misma manera que en las Cartas de Relación, “lo maravilloso domina la realidad”.

Como conclusión, la autora se dirige hacia el examen de esa ausencia de un sentir de la representación espacial de la realidad, que proviene de la dificultad de representarse otro mundo, ya que la concepción religiosa y sociopolítica de los conquistadores la excluye totalmente. La representación del mundo americano en esa época, es construida sólo para ser el escenario de la actuación del hombre cristiano, no había aún conquistado autonomía.

En este ensayo titulado *Prodigios y profecías en los primeros relatos de la toma de Jerusalén durante la Primera Cruzada*, Guy Rozat intenta mostrar cómo esos elementos simbólicos, prodigios y profecías, tienen una rancia presencia en el discurso occidental encargado de narrar la victoria cristiana.

Esto no debe extrañarnos ya que como lo hemos repetido a lo largo del seminario, “la producción de crónicas e historias en el occidente medieval ha sido inscrita al interior de una historiografía salvífica”, que anima todavía en los siglos XVI y XVII toda la literatura indiana. El principal problema para entender la riqueza simbólica de esas construcciones es que hoy vivimos, aunque incluso seamos practicantes cristianos, en un mundo relativamente laicizado donde se pierde la figura de Dios como *Deus ex machina* de la historia.

No era el caso en la época medieval, todos estaban convencidos de que Dios hacía y deshacía los reinos, y mandaba las catástrofes naturales y las epidemias para castigar los pecados de los hombres. La minucia con la cuál estos *scriptores* medievales reportan todos los eventos “maravillosos”, apariciones de cometas, monstruos y otros prodigios así como las convulsiones naturales, son tantos signos de que Dios no abandonó a los hombres, que sigue indicándoles el camino de la salvación. En otros estudios, el autor ha mostrado la importancia de la figura de Jerusalén para la escritura americana, y por eso le pareció interesante revisar algunas crónicas tempranas compuestas después de la toma de Jerusalén por los cruzados.

Analizando la *Dei Gesta per Francos* de Guibert de Nogent, nos relata que lo más importante para ese cronista, que no asistió a esos eventos, no es contarnos los detalles de los enfrentamientos militares, sino construir el anuncio de la inevitable victoria de los francos sobre los turcos, a pesar de la terrible desventaja de sus ejércitos. Lo que importa es la moraleja, Dios vence siempre a sus enemigos, más que describirnos el cómo las huestes cristianas aplastan a los heréticos musulmanes.

El relato está salpicado de signos que Dios manda incluso a los turcos, pero que su orgulloso general, cegado por la soberbia, no puede entender. Tampoco entienden los cruzados los

mensajes y pruebas que Dios les manda, tan pecadores son. Habiéndose olvidado de Dios y fornicado con las mujeres paganas, los cristianos deberán merecer recuperar la confianza de su Dios para que éste, después de haberles inflingido terribles tribulaciones, acepte ayudarlos y darles la victoria.

Pero es en el campo de los moros donde Dios se concentra, aparece en el relato la figura de la madre del general Curbarán, cabeza de los ejércitos turcos. Ésta advierte a su hijo que es una locura enfrentarse a los cristianos. Aunque estos tienen armas irrisorias, combate a su lado su Dios, y esa musulmana investida por el don de profecía, le augura un trágico final a sus ejércitos y a él mismo. Cuestionada sobre ese saber extraño, responde a su hijo que ya estaba escrito en antiguos libros que leyó, que unos hombres venidos del mar llegarían a señorear todo el oriente. La madre doliente no será escuchada, y desesperada abandona el campo turco. También debe tranquilizar a su hijo cuando le pregunta si los generales francos son hombres o dioses. Esa creencia del general moro es extraña, ya que sabemos que los musulmanes no son politeístas, y por lo tanto no pueden preguntarse sobre esa posibilidad, pero eso no importa al discurso teológico cristiano, sino para repetir una vez más la inmensidad del mundo simbólico cristiano, magnificado por su Dios, único frente a los otros, que sólo pueden ser idólatras, amantes de falsos dioses. Es esa diferencia inconmensurable la que intuye “a los otros” del discurso occidental, siempre a preguntarse si son dioses u hombres, o a reconocerlos claramente como dioses. Pero esto sólo existe en la realidad que reconstruyen esos relatos, como ilusión referencial occidental.

El autor rastrea tanto en Guibert como en la Canción de Antioquia, la aparición de todos los prodigios que Dios manda a sus huestes, y que le parece pertenecen a la misma inteligibilidad que aparece en los presagios y prodigios de la caída de Tenochtitlán, como en general en toda la historiografía indiana.

En el ensayo titulado “*La sombra de Cortés*” , Kathleen Ann Myers pretende rastrear en la literatura y memoria popular, las voces de un gran número de mexicanos de hoy en cuanto a los mundos complejos en los cuáles los discursos patrióticos delimitan las experiencias de vida

de dichos mexicanos. Particularmente investiga en los lugares de memoria cargados de sentido por la historia nacional. Lo que pretende la autora es construir un puente entre el mundo de los escolares, la historia general compartida por los mexicanos, y la visión que de los mexicanos tienen los ciudadanos americanos, con la finalidad de mejorar la visión que tienen los políticos norteamericanos de esos mexicanos como del país en general, tomando en cuenta la naturaleza compleja de la identidad mexicana.

Es por eso que se dedicó a estudiar a mexicanos de diversos horizontes en cuanto a credo, nivel social o económico, intentando ver cómo son todos a su manera, portadores de un pasado complejo y configurador de ese México diverso actual.

Constata que aunque la llegada de Cortés generó uno de los más importantes cambios en la historia de los últimos 5 siglos en el mundo, “la presencia del conquistador en México es como una sombra”. Aunque aparentemente ausente, la figura de Cortés debe ser considerada como un lugar central en la configuración de la “identidad, historia y vida” de los mexicanos.

La investigación se realizó con entrevistas a lo largo de lo que se considera que fue en el siglo XVI, “La Ruta de Cortés”. La primera constatación es que existen espacios diferenciados para la expresión de la pertenencia a una misma identidad regional. Le parece que a través de la figura de Cortés, la identidad nacional se fortalece a medida que se sube al altiplano, acercándose al centro simbólico nacional.

Examinando los libros de texto gratuitos de cuarto grado de primaria, se da cuenta que es allí donde se explaya la “interpretación oficial de la Conquista”. Pero se olvida comentar las conquistas de California y Chiapas, concentrándose en “la pérdida de un glorioso pasado indígena y un doloroso nacimiento de una nación mestiza”. Lo más significativo de esa construcción identitaria, explica la manera en cómo se ve a la Malinche, a la vez “traidora del Antiguo México y madre del estado moderno Mexicano, nación forjada a partir de un proceso de mestizaje étnico, racial y cultural”.

Así en su investigación, se topa con diversas interpretaciones de la Conquista, y por lo tanto con diferentes retratos posibles de Cortés. Le parece interesante que muchos mexicanos sin real

herencia indígena directa hoy se están identificando y respaldando el “revivir de las tradiciones prehispánicas”, buscando “reconectarse con un pasado que ellos todavía ven presente”.

En el texto siguiente, *Entre Medea y la Llorona: La Malinche y el discurso de la traición en la historia de la Conquista*, Rosa María Spinoso “se propone analizar los caminos literarios que llevan a la transformación de la Malinche en una traidora, y como tal, a la Llorona a través de la figura de Medea”. Tres figuras de mujeres unidas en México “por la culpa recurrente de la traición”.

Situándose en la historia cultural y en la historia de género, recuerda cómo la Malinche se constituyó en cierta medida en el siglo XIX, “como contrapunto de la imagen guadalupana”, y nos muestra cómo necesariamente la Malinche debería transformarse en traidora. Para el mito nacional en construcción, los antiguos mexicanos no podían haber sido sencillamente vencidos, fueron más bien traicionados. “De modo que nada mejor que encontrar alguien a quien culpar por todas las derrotas nacionales, y nadie mejor que una mujer ya que, como se sabe, la culpa ha sido el atributo femenino por antonomasia desde que Adán y Eva perdieron el paraíso”.

Si la fábula inmortaliza a Medea como asesina de su propia prole, ya que Malintzin no mató a nadie, había que volverla traicionera, para que fuese condenada a errar eternamente.

“De tal forma que, como mujer, del linaje de Eva, seductora y fatal, la figura de la Malinche se revelaba bastante pertinente y oportuna para la construcción de un nacionalismo machista y sentimental, que se valía del supuesto y eterno femenino como expresión de sus miedos, carencias y frustraciones”.

Cuando la historia de la traducción sirve para revisar la historia⁵⁹³

Gertrudis Payàs

Universidad Católica de Temuco

La historia de la traducción en América Latina se encuentra aún relativamente poco explorada. Hay estudios todavía incipientes o muy parciales en casi todos los países por parte de estudiosos de la traducción. Sin embargo, no hay que dejarse engañar por el hecho de que haya aún pocos trabajos de historia publicados en nuestras revistas especializadas. Que la traductología se haya interesado tardíamente en su propia historia (afirmación que habría que matizar) de ninguna manera quiere decir que esta historia no exista. Tanto la historia de la literatura como la literatura comparada describen y estudian traducciones, aunque sólo las canónicas. Otras ramas de la historia, como la historia de la lectura, de la educación y la historia intelectual tienen que ver en mayor o menor medida con traducciones. Desde un ángulo diferente, la historia general, por su parte, debería interesarse más en la traducción y en la traductología, puesto que recurre a ellas ampliamente. Por lo que hemos visto hasta ahora, no es así. Sin embargo, algo de apertura se ha evidenciado con el advenimiento del llamado “giro lingüístico”.

Del lado de los historiadores de la traducción, una vez superada la sensación de vértigo que suscita la magnitud del territorio y las dificultades para abarcarlo (y no hablo de una historia cuantitativa), mientras más conocemos nuestra historia, menos justificable me parece limitarnos a fabricar una historia endogámica, nutrida de lecturas de nuestro propio campo y llegar a conclusiones que no tengan pertinencia sino para nosotros. Nuestras investigaciones

⁵⁹³ Traducción de Yasmín Chombo. Este texto es una traducción y revisión parcial de *Lorsque l'histoire de la traduction sert à réviser l'histoire*, TTR, Études sur le texte et ses transformations, XIX-2, 2006.

históricas, me parece, alcanzarán la madurez en la medida en que rebasemos el estadio en el que la historia de la traducción se limita a desmentir el paradigma de la invisibilidad del traductor, y se intente introducir una perspectiva traductológica y aportar información nueva a las corrientes históricas generales. En todo caso, he ahí la ambición de este ensayo.

Por mi parte, he orientado mis intereses hacia la exploración de las funciones que las traducciones ejercen en las culturas, y sobre todo las formas en que la traducción, como fenómeno cultural, contribuye a una representación de las identidades, nacionales u otras, es decir, cómo forma parte de un discurso de identidad. Trabajo sobre dos países, México y Chile, y dos períodos: el largo período colonial, con su práctica de traducción imbricada en los múltiples discursos del colonizador (evangelización, sometimiento o protección de los indígenas, consolidación de sus lenguas y vocabularios, transacciones de todo tipo) así como en los discursos, múltiples éstos también, de los indígenas (inserción en la nueva sociedad, consolidación de mitos e historias antiguas, imbricación de elementos indígenas en las nuevas prácticas textuales, aculturaciones y también transacciones diversas). En historia percibo afinidades en los estudios sobre los mestizajes y aculturaciones cruzadas, en particular los Serge Gruzinski y Solange Alberro⁵⁹⁴.

El segundo período que me interesa es de la post-independencia de las colonias españolas en América, periodo en que las motivaciones y las apuestas de la traducción son muy diferentes de las del período colonial. Las sociedades que surgen de las guerras contra España tratan, efectivamente, de construirse nuevas identidades culturales, tomando distancia de la antigua metrópoli. La traducción será una herramienta en estos procesos de construcción. En particular, he trabajado el caso chileno a partir de 1820, fecha de la primera traducción publicada en forma de libro en este país⁵⁹⁵. En este país, tras la ruptura con la metrópoli, los

⁵⁹⁴ De Serge Gruzinski en particular: *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI^e-XVIII^e siècle*, Gallimard, Paris, 1988, y *La pensée métisse*, Fayard, Paris, 1999. Solange Alberro se ha ocupado en particular de la aculturación de los españoles en *Del gachupín al criollo. O de cómo los españoles de México dejaron de serlo*, Mexico, El Colegio de México, 2002.

⁵⁹⁵ En la víspera de su independencia, Chile, la colonia-frontera por excelencia, la menos dócil, cuya lejana capital llevaba el nombre emblemático de Santiago del Nuevo Extremo, no tenía aún imprenta.

primeros gobiernos emprenden una intensa campaña de alfabetización y escolarización, construyendo escuelas y emprendiendo campañas de lectura para todos los niveles de la enseñanza. Los trabajos de Bernardo Subercaseaux, historiador de la cultura chilena, esclarecen en particular este período, entre otras razones por la discusión que inicia sobre la apropiación etnocéntrica (en oposición a la imitación) de las producciones intelectuales europeas⁵⁹⁶.

Los resultados de estas investigaciones permiten concluir, en el caso mexicano, que las traducciones de la época colonial forman ya, en cierta medida, parte del discurso de identidad de la nación mexicana, puesto que tejen una comunidad imaginada de católicos sobre la que otras traducciones entrelazan mitos fundadores (traducciones de textos de la antigüedad), afirman una continuidad con los mundos clásicos (traducciones de autores greco-latinos) y establecen el vínculo de la nueva nación con otras naciones modernas (traducciones de literatura y conocimientos europeos contemporáneos)⁵⁹⁷.

En el caso chileno, la correspondencia entre la traducción surgida tras la independencia y la construcción de una identidad cultural se hace patente en la participación activa en la producción de traducciones de los propios gobiernos, secundados por las elites intelectuales y otros sectores de la sociedad, comprometidos en un proyecto educativo a gran escala (Payàs 2007).

En ambos casos, nuestro objetivo ha sido mostrar el poder de representación que posee la traducción. Este poder no es siempre el mismo, y tampoco se expresa siempre de la misma

⁵⁹⁶ Los tres volúmenes de B. Subercaseaux, *Historia de las ideas y la cultura en Chile*, Santiago, Editorial Universitaria, (1997a, 1997b, 2004), analizan la construcción de una cultura nacional en Chile al seguir el hilo del conflicto de las interpretaciones: ¿apropiación etnocéntrica o imitación de modelos extranjeros?

⁵⁹⁷ Véase Gertrudis Payàs (2005) "Nationalism Studies Applied to a Register of Mexican Colonial Translation. Interim Report", *TTR*, vol. XVIII, no 1, 1^{er} semestre 2005, p. 13-31.

manera. La traducción de los textos greco-latinos, por ejemplo, cuya presencia a lo largo de la historia colonial de México está bien documentada, puede interpretarse como una afirmación de la pertenencia del Nuevo Mundo al mundo clásico, afirmación que se enunciaba en las altas esferas del saber, pero que se filtraba hasta la población por medio de la escuela, rituales cívicos, el arte y la arquitectura civil y religiosa. En lo tocante a las traducciones que sirven para transmitir los mitos fundacionales, el carácter de la representación es distinto en la medida en que producción y recepción no se sitúan en el mismo plano temporal ni funcional. En efecto, si bien fueron producidas en un período relativamente breve entre los siglos XVI y XVII, su recepción llega hasta nuestros días. Muchas fueron escritas para defender reivindicaciones territoriales de las antiguas elites indígenas, pero se han usado siempre como fuentes historiográficas. Su fuerza de representación se sostiene al transmitir el pasado prehispánico y colonial y contribuir a establecer los mitos fundacionales de la nación mexicana.

En el caso de la traducción de la post-independencia en Chile, su función puede explicarse como una respuesta a una necesidad del libro percibida por los agentes sociales que son los nuevos dirigentes y las elites intelectuales. El espíritu ilustrado domina esta función: la campaña de alfabetización de esta sociedad ya castellanizada pero mayoritariamente iletrada se acompañará de la traducción y la publicación de lecturas escogidas entre las producciones contemporáneas de las naciones que representan la modernidad, sobre todo de Francia.

Este es el marco general de las investigaciones que he emprendido hasta ahora, que creo demuestran el interés por realizar una sociohistoria o historia sociocultural de la traducción. Sin embargo, al acometer esta historia surgen de inmediato dificultades metodológicas, algunas de ellas propias del fenómeno cultural de la traducción y que constituyen precisamente una prueba del diálogo necesario entre nuestra historia, la historia general y la historia cultural.

Como bien sabemos, con frecuencia (o siempre, según los textos y los géneros que nos interesen) nos enfrentamos al hecho de que esos objetos, las traducciones, que identificamos como nuestros y que deseamos conocer mejor, también son considerados como propios por

otras disciplinas. Este fenómeno no es nuevo en historia: un mismo documento de archivo, por ejemplo, un testamento, puede ser analizado desde la perspectiva de la historia económica, de la historia de las mentalidades, de la historia de la vida cotidiana, etc, y cada perspectiva puede confirmar o refutar las conclusiones obtenidas por las otras. En nuestra historia, una vez superada la dificultad que supone establecer el archivo –recordemos, si es necesario, que las traducciones no existen en principio sino como reflejos de sus originales, por lo que no son fáciles de detectar en los repertorios bibliográficos o en los catálogos de las bibliotecas⁵⁹⁸ –es posible que nuestra perspectiva aporte nuevos datos que apelen a una revisión de las causas y las consecuencias relacionadas con otras perspectivas que observan los mismos objetos (la historia literaria, o incluso la historia general, por ejemplo). Sin renegar de una historia cuyo objetivo primordial sea conocer el alcance de nuestro territorio, y que sirva sobre todo para consolidar nuestra disciplina, podemos también, puesto que la traductología es multidisciplinaria por naturaleza, intentar hacer una historia que no solamente se sirva de otras disciplinas sino que también introduzca nuestra perspectiva en otras disciplinas, en particular en los estudios históricos, un poco como lo decía Susan Bassnett al preconizar un « translational turn » en las ciencias sociales (Bassnett, 1998).

Habiendo expuesto esta reflexión preliminar, retomo a continuación los dos ejemplos mencionados para examinarlos a la luz de la propuesta que da el título a este trabajo, a saber: que la historia de la traducción puede servir para revisar la historia. En las páginas que siguen, espero poder mostrar cómo los métodos y herramientas conceptuales de los estudios de traducción pueden articularse con los de la historiografía para ofrecer una perspectiva innovadora, e incluso datos nuevos, o bien para introducir una interrogante, una duda, en el relato histórico. Se hará evidente, espero, que las preguntas de los estudios de traducción problematizan también ciertos discursos historiográficos.

Las traducciones originarias

⁵⁹⁸ El hecho de que ni traducciones ni traductores sean objeto de un campo bibliográfico independiente obliga, para encontrarlos, a interrogar las bases y los catálogos bibliográficos de manera indirecta, con un rodeo por los campos de autor secundario, subtítulos, etc., y a tomar en cuenta todas las denominaciones bajo las cuales se esconden las traducciones: “trad.”, “traducido por”, “versión”, “tr.”, “compuesto en”, etc.

Los conocimientos que poseemos sobre el pasado prehispánico mexicano descansan principalmente en tres tipos de fuente: los restos arqueológicos (muy numerosos), los códices (la mayoría elaborados tras la Conquista) y un vasto corpus de textos, escritos durante el primer siglo, sea en náhuatl alfabético (es decir ya transformado) sea en español. Son las crónicas llamadas “mestizas”, ya que fueron hechas por indígenas o por descendientes de familias indígenas nobles. De los códices, textos y crónicas mestizas abrevan las crónicas hechas por los frailes. De todas estas fuentes surge la historiografía colonial y pre-cortesiana.

Las fuentes documentales han sido cuidadosamente analizadas por los especialistas. El corpus erudito relativo a esas fuentes es impresionante, y hay que reconocer que ese trabajo de archivo, que ha permitido establecer, entre otras cosas, cuántas copias se habían hecho de los códices y de los manuscritos, en que manos circularon, y quién había copiado a quién, era necesario y es de indiscutible utilidad⁵⁹⁹. No obstante, sabemos que esos especialistas también interpretaron y tradujeron lo que no estaba escrito en español para poder estudiar su contenido, y que de ese trabajo de traducción y de exégesis obtuvieron un saber que, con el apoyo de otras fuentes, como la iconografía, el arte y la arquitectura, se convirtió en la historia que conocemos del pasado mexicano. El trabajo de traducción es, pues, central, en esta exhumación y exploración de las fuentes.

Así, pues, en ese recorrido que va de las fuentes del siglo XVI a los frutos de la investigación histórica actual, se realizaron toda serie de traducciones (intersemióticas e interlingüísticas, así como las transferencias interlingüísticas de distintos tipos) pero no se problematizaron los procesos ni las condiciones. Desde luego, no encontramos referencias a la traductología, ni antigua ni moderna. No es difícil relacionar esta práctica con la de una historiografía para la que las fuentes son transparentes y capaces de hablar por sí solas, como

⁵⁹⁹ Para una descripción reciente de las crónicas más significativas, ver Romero Galván, José Rubén, *Historiografía novohispana de tradición indígena*, UNAM, México, 2003.

lo explica Barthes⁶⁰⁰. ¿Cómo asombrarse entonces de que la investigación que de ellas se desprenda haya buscado, primero y antes que todo “penetrar en los mundos indígenas para hallar en ellos una « autenticidad » conservada de milagro o irremisiblemente perdida”, retomando la crítica hecha por Serge Gruzinski a la historiografía tradicional precortesiana⁶⁰¹? No deja de sernos familiar esta controversia sobre las distintas maneras de abordar el problema de las fuentes historiográficas. Evoca la discusión sobre la ideología del filólogo y su poder sobre la evolución y la recepción de las lenguas antiguas o minoritarias que tan bien ha expuesto en nuestra disciplina Maria Tymoczko con referencia a la lengua celta (1999). También recuerda, desde luego, las complicidades de la filología con una cierta representación de las culturas “exóticas”, como lo evidenció Edward Saïd, en su ensayo inaugural de los estudios poscoloniales, *Orientalism*⁶⁰².

Fuera de estas consideraciones generales acerca del problema de las fuentes y de la articulación de la historia de las traducciones con la historia general, podríamos señalar aspectos de orden más concreto que la historia de la traducción podría aportar a la historia general respecto a estas fuentes. En cuanto a la producción de esos textos, nosotros, historiadores de la traducción, podríamos aportar elementos acerca del perfil biográfico de los individuos-bisagra (que sean indígenas o europeos) que escribieron las primeras crónicas, sus motivaciones e intereses personales, sus condiciones de trabajo, sus lazos con las dos sociedades que ponen en relación. Hay muy pocos escritos acerca de este tema, y los especialistas (con excepción de Serge Gruzinski, en sus estudios ya citados sobre los contactos y los mestizajes en la América colonial) se limitan con frecuencia a reproducir los escasos datos dispersos que existen sobre esos personajes, sin atreverse a las interpretaciones, por miedo, quizá, de caer en las especulaciones, cuando podrían decirnos mucho sobre las condiciones de las transferencias producidas por traducción o interpretación. Confrontados, incluso, a la ausencia de datos verificables sobre las biografías de esos personajes, en la actualidad

⁶⁰⁰ Roland Barthes, « Le Discours de l’histoire », *Poétique* 49, 13-21, 1982.

⁶⁰¹ Serge Gruzinski, *La colonisation de l’imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI^e-XVIII^e siècle*, p. 8.

⁶⁰² Edward Saïd, *Orientalism*, New York, Vintage Books, 1994.

conocemos mejor que nunca las consecuencias de los desarraigos y las aculturaciones en los individuos, y este conocimiento podría arrojar luz sobre situaciones del pasado.

Me parece también muy sintomático, y más aún por ser un hecho que no parece haber llamado la atención, que los cronistas e historiadores de los siglos XVI-XVIII: Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, Fernando Alvarado Tezozómoc, Diego Muñoz Camargo, Juan de Torquemada y Francisco Javier Clavijero, por citar sólo a algunos de los más importantes, nunca olvidan justificar y tratar de legitimar sus historias afirmando u ofreciendo evidencias de veracidad. Frases como “está asentado en sus pinturas” o “es conforme a lo que dijeron” etc., sirven para advertir al lector de que lo que escriben no es una invención, y que todo se encuentra sea en los papeles pintados (códices) sea en los relatos que oyeron de boca de los antiguos que conservaban la memoria de las cosas pasadas. De esta manera, el hecho de que se trate de una traducción, lejos de provocar la sospecha, por una vez, es un argumento de autoridad y de legitimación del nuevo texto. Este argumento, repetido insistentemente en todas las crónicas, debiera haber despertado las sospechas de los historiadores, quienes, al contrario, parecen tomar de manera literal esas declaraciones, y las adoptan de manera voluntaria como prueba de la autenticidad de los relatos⁶⁰³.

En cuanto a la recepción y utilización contemporánea de esos textos, nos parecen dignos de ser destacados dos aspectos de interés para la traductología: en primer lugar, los historiadores se han preocupado de saber qué textos pictográficos fueron la fuente de determinadas crónicas. Esas investigaciones, monográficas en su mayoría, son extremadamente puntillosas y eruditas, y muy difíciles de seguir si no se pertenece a la disciplina. Concentrados en la necesidad de colmar las lagunas documentales y en encontrar las coincidencias de los datos que les permitan identificar las fuentes, es poco habitual que estos especialistas abran el objetivo para dar una visión en gran angular, por decirlo así, de esa abundancia de textos, para

⁶⁰³ Los trabajos de Miguel León-Portilla, divulgador y representante de la historia oficial de ese período, son un ejemplo de esta repetición de estereotipos. Véase en particular, su obra *El destino de la palabra*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1996, en la que el arte de la citación es particularmente ilustrativo.

mostrarlos en grupo, como un solo género, relacionados con los hipotextos de los que derivan a partir de correspondencias que son en principio y sobre todo de traducción y no de coincidencia.

En la tabla que se encuentra anexa, que he compilado a partir de fuentes secundarias, intento mostrar esa red de crónicas, que abrevan las unas de las otras, pero que en definitiva emanan de un vasto fondo de hipotextos⁶⁰⁴, o discursos originarios, compuesto de relatos orales, códices e inscripciones diversas, con los cuales las crónicas se relacionan por mecanismos de traducción⁶⁰⁵.

Un segundo aspecto relativo a la utilización contemporánea de los textos escritos en lenguas indígenas antiguas, proviene del hecho de que los historiadores que traducen o reinterpretan los textos proceden, lógicamente, en función de los objetivos de sus investigaciones históricas. Su *skopos* está, pues, en definitiva, muy lejos de ser neutral u objetivo: ciertas versiones de un mismo texto serán preferidas en lugar de otras, que transmiten quizás una idea del pasado mexicano menos “admisible”; al traducir, se optará por ciertas acepciones de una palabra y no otras. Los originales pueden incluso ser retocados para justificar un prejuicio de traducción, sin que el lector se percate de ello⁶⁰⁶.

De esta forma, aparece de nuevo, pero esta vez en el siglo XX, el fenómeno paradójico en virtud del cual la traducción se convierte en garantía de autenticidad. Una de las conclusiones que parece desprenderse de este análisis, conclusión que aportaría novedad en nuestro ámbito, pero que también interesaría a la crítica historiográfica, es que la traducción en las manos de los historiadores se encontraría al abrigo de las sospechas que la aquejan en

⁶⁰⁴ Gérard Génette, *Palimpsestes*, Seuil, Paris, 1982.

⁶⁰⁵ Hacemos un análisis profundo de esa tabla en nuestra investigación doctoral: *The Role of Translation in the Building of National Identities: The Case of Colonial Mexico (1521-1821)* (manuscrit), Université d’Ottawa, 2005.

⁶⁰⁶ El historiador-traductor disfruta de un amplio margen de maniobra, puesto que con frecuencia es el único (o entre los únicos) en poder descifrar las lenguas antiguas; además, puede emplear estrategias retóricas del creador literario.

cualquier otro ámbito. Una explicación de este hecho paradójico se puede encontrar en la autoridad y el prestigio con los que está investida la profesión de historiador, que no tienen punto de comparación con los que se atribuyen al traductor. Por otra parte, sin embargo, puede hallarse en la definición de la traducción como la representación de una imagen de la nación, como parte de un discurso nacionalista: en el caso que acabo de exponer, la manifestación y la confirmación del esplendor de la civilización azteca o acolhua, que es al final de cuentas el objetivo de esas traducciones, se impone sobre cualquier otra consideración. En suma, para que los mitos fundacionales funcionen como tales, es necesario que las fuentes y su traducción también estén investidas de autoridad y de legitimidad. Por conducto del historiador-traductor, las traducciones terminan por pertenecer también al ámbito del mito, caen en el espacio del mito. Ello explicaría también la imposibilidad virtual de revisión de las traducciones y las reacciones de rechazo de las nuevas traducciones por parte de la historiografía dominante⁶⁰⁷, conclusión que evoca la historia de la traducción de la Biblia, sus versiones canónicas, el despertar de las lenguas vernáculas y las censuras y prohibiciones de traducción.

Domingo Faustino Sarmiento, tribuno de la traducción

Con este segundo ejemplo quiero mostrar cómo la historia de la traducción se vincula con la historia intelectual y, de manera más precisa, con la historia del libro, la historia política y la de las elites culturales, y cómo puede además aportar una mirada nueva acerca de las relaciones entre el Estado y las elites intelectuales. También despeja de alguna manera la interrogante de cómo fueron las relaciones de las sociedades post-coloniales con la lengua impuesta por la metrópoli, interrogante a la que han dado, creo yo, poca importancia los estudios post-coloniales en el contexto latinoamericano.

⁶⁰⁷ Para una discusión sobre la polémica alrededor de las traducciones del antiguo náhuatl, véase Gertrudis Payàs, « Translation and historiography: the Garibay-León-Portilla complex and the making of a pre-hispanic past », *META, Journal des traducteurs*, 49-3, sept. 2004, pp. 544-561.

Nos referimos a la práctica de la traducción en Chile entre 1820 y 1875, un período que la historia literaria chilena define como romántica (en su versión sentimental), período marcado, por un lado, por la influencia de las costumbres y los gustos franceses y, por lo tanto, tachada de falta de originalidad, y por otro lado, por una búsqueda de motivos locales susceptibles de aportar un estilo propio, “castizo”, auténticamente chileno.

Es cierto que, en el afán de imitación, se encuentran incluso ejemplos ingenuos, como *Los Misterios de Santiago*, de José Antonio Torres, obra inspirada en los *Mystères de Paris*, de Eugène Sue (la “suemanía”, como puede verse, había llegado a los confines más remotos de la cultura). La historiografía literaria chilena desdeñaba, y desdeña aún, la producción literaria popular del siglo XIX, caracterizada por el realismo romántico, y sostenía que la traducción fue para los autores un aprendizaje que debía preparar para la gran creación: llegaría el día en el que aparecería la obra pura, esencial, libre de cualquier influencia, un original puramente chileno. Las declaraciones del líder de la generación literaria de 1824, José Victorino Lastarria, que instaban a abandonar las influencias extranjeras y a construir una literatura diferente, muestran las tensiones entre apertura y cerrazón que parecen características de este período⁶⁰⁸, que fue igualmente importante para la formación de un imaginario hispanoamericano.

El examen de más de 400 títulos de traducciones publicadas durante este período, que figuran en el catálogo realizado por el bibliógrafo José Toribio Medina, y publicado en 1925⁶⁰⁹, revela que si las traducciones del francés son las más frecuentes, el rasgo más significativo del corpus no es el de la lengua de salida (y la francofilia de la cultura chilena decimonónica que la historiografía literaria se apresuró a decretar), sino el hecho que sean los gobiernos quienes

⁶⁰⁸ José Victorino Lastarria, *Recuerdos Literarios*, Zig-Zag, Santiago, 1967.

⁶⁰⁹ Gracias a un financiamiento gubernamental, publicamos una segunda edición de la *Biblioteca chilena de traductores (1821-1924)*, con un estudio preliminar en el que estos aspectos se tratan más a fondo: José Toribio Medina, *Biblioteca chilena de traductores (1820-1924)*, 2ª ed., corregida y aumentada, con estudio introductorio de Gertrudis Payàs, y con la colaboración de Claudia Tirado, Santiago, DIBAM-Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2007.

encargan esas traducciones, que esas traducciones se destinen a públicos nombrados explícitamente en las mismas obras, que se trate con mucha frecuencia de francas adaptaciones, que haya igual cantidad de traducciones no literarias y literarias, y, para terminar, que los traductores suelen ser personalidades públicas.

Nos encontramos frente a un fenómeno en el que el Estado actúa como promotor de traducciones con fin explícitamente educativo, y en el que esas traducciones son obra de una elite erudita, compuesta no sólo de chilenos sino también de escritores llegados de Argentina, España, Venezuela, Colombia, Nicaragua, para quienes la traducción forma parte de una praxis y militancia intelectual. Esta elite participa en la construcción cultural de la nueva nación con sus escritos, su discurso, su acción política, la enseñanza y, claro está, con sus traducciones, que se suceden en promedio a razón de más de una por mes, a partir de 1844, y hasta 1875: todo esto en un país que contaba entonces con un millón y medio de habitantes, la mayoría analfabetos, y cuya primera imprenta databa de 1811.

Se trata de una intelectualidad que no desdeña traducir textos para las escuelas, biografías de hombres ilustres para la instrucción del ciudadano, manuales de ciencias aplicadas y simples obras de vulgarización de las ciencias, al servicio de un programa educativo liberal, en virtud del cual los ciudadanos necesitan no sólo lecturas placenteras sino también obras instructivas, susceptibles de elevar el espíritu, así como el nivel y la calidad de vida. Por esta razón encontramos en el período estudiado un total de 145 traducciones de literatura y libretos de ópera e igual número de traducciones de obras biográficas, de ciencias aplicadas, de higiene, así como manuales consagrados a la cría de animales o la divulgación de los inventos modernos.

En cuarenta y dos traducciones, sus paratextos anuncian que se trata de adaptaciones: “traducido y aumentado” (entrada 2), “adaptado a nuestras costumbres y creencias” (entrada

55), “considerablemente corregida” (entrada 73), “traducido y arreglado al teatro chileno” (entrada 95), “aumentado y enriquecido” (entrada 144). Se señala en ellas también que esos textos han sido adoptados oficialmente como manuales para las escuelas, la universidad o para la instrucción militar. Muchas de esas traducciones son encargadas ex profeso para las *Bibliotecas Populares*, institución creada por el intelectual y político argentino Domingo Faustino Sarmiento durante su exilio chileno, con el fin de proporcionar a toda la población un fondo de lecturas eruditas y útiles a bajo costo.

Lamartine y Hugo representan los modos de apropiación del romanticismo europeo en ese país periférico, pero son las traducciones de carácter pedagógico, pragmático, vinculadas a la divulgación de conocimientos prácticos, y a la vida cotidiana del pueblo, las que dan a la producción escrita de este período una coloración decididamente singular.

Igualmente inédita es la situación de los intelectuales, chilenos y vecindados en Chile (incluso de modo temporal como los que, perseguidos por sus ideas, cruzaban las fronteras permeables de las repúblicas sudamericanas al capricho de los vientos políticos), que contribuyen con sus traducciones a la construcción de una cultura nacional. Su nombre suele aparecer en las páginas del título en lugar del nombre de los autores, quienes, con mucha frecuencia, brillan por su ausencia.

Como personajes públicos (entre los cuales algunas mujeres), muchos de esos traductores se explayan en los prólogos sobre la utilidad de las traducciones para la nación: *« que la lectura de esta historia sirviera para hacer apreciar a todo chileno el inmenso beneficio que nos ha concedido el cielo haciendo que reine sin rivales en nuestra amada patria la santa*

religión católica »⁶¹⁰ dicen uno de ellos. El traductor y militar Justo Arteaga quisiera con su traducción « *propagar ese espíritu belicoso ... inoculémoslo a la juventud para que pueda conservar el sagrado depósito de la independencia nacional* »⁶¹¹. El matemático Antonio Gorbea, dedica su traducción « *a la estudiosa juventud chilena* »⁶¹². Juan María Gutiérrez, que traduce la biografía de Benjamin Franklin, elogia « *la historia de un pueblo que desde la abatida condición de colonia supo hacerse independiente* »⁶¹³. El traductor Pedro Lira dedica la traducción de la obra de Taine « *a los que creen en la influencia civilizadora de las bellas artes y a los que trabajan por su difusión en nuestra patria* »⁶¹⁴. Pero quizá es la voz de Domingo Faustino Sarmiento (quien, tras haber estado dos veces exiliado, será ministro y después presidente de su país) la que mejor expresa el espíritu soberano que domina el trabajo de traducción. En el prólogo a su traducción de la obra *Exposición e historia de los descubrimientos modernos*, publicada durante su exilio chileno, Sarmiento explica con toda sencillez:

Los libros, que son los almacenes del saber, no vienen preparados para nosotros i tales como los necesitamos, es decir, en nuestro idioma, i para la lectura común. Los libros necesitamos hacerlos en casa, y ya que nuestro saber no alcance a crear los conocimientos de que son conductores y propagadores, podemos, vaciando, por decirlo

⁶¹⁰ Makryna Mieczystawsta, *Relacion de Makrena Mieczislawska abadesa de las Basilienses de Minsk : o historia de una persecucion de siete años que ella y sus religiosas acaban de sufrir por la fe*. Traductores de la RR. de la Revista Católica, Santiago, Impr. de La Opinión, 1846.

⁶¹¹ Armand Legros, *Guia del instructor para la enseñanza del soldado en 30 dias*, trad. Justo Arteaga, Santiago, Impr. del Siglo, 1845.

⁶¹² Louis Benjamin Francoeur, *Curso completo de Matemáticas puras*, trad.: Andrés Antonio de Gorbea, Santiago, Impr. de La Opinión, 1833-1845.

⁶¹³ François Auguste Marie Alexis Mignet, *Vida de Franklin*, trad. Juan María Gutiérrez, Santiago Impr. de Julio Belin, 1850.

⁶¹⁴ Hippolyte Taine, *Filosofía del arte: Lecciones dadas en la Escuela de Bellas Artes de Paris*, trad. Pedro Lira, Santiago, Impr. Chilena, 1869.

así, en nuestro idioma, los tesones que en este genero poseen otras naciones, **hacer nuestro el trabajo de todo el mundo.**⁶¹⁵

Sarmiento aprovecha el prólogo de esta modesta traducción del texto de Louis Figuier, divulgador científico, para proponer una política nacional de traducción al servicio de la educación:

No son niños los que tenemos que educar, son pueblos, i tenemos que hacer para ello, que nuestra lengua repita sílaba por sílaba el largo catálogo de los conocimientos humanos de que han sido creadoras e intérpretes las otras naciones.

No es la escuela la fuente de conocimientos, sino la masa de ideas difundidas en la sociedad, i esas ideas no existen porque escasean o son inadecuados en español los libros que debieran contenerlas al alcance del común de los lectores. Tenemos, pues, que llenar un vacío en nuestra lengua, que hasta hoi, no es repertorio de los conocimientos que entran a formar las ideas jenerales de los otros pueblos, de que emanan, las aplicaciones prácticas a los negocios e intereses de la vida. No educaremos nunca, por tanto, enseñando a leer solamente, si no se remueve el principal embarazo que consiste en no haber en nuestro idioma, ni al alcance del comun, ni en suficiente porcion, distribuidos los libros que contienen nociones útiles i prácticas.⁶¹⁶

Sarmiento irá más lejos aún, declarando que la lengua española, la lengua de la colonización, no es apta para recibir el torrente de conocimientos que le hace falta a América, conocimientos que, por supuesto, no pueden venir de España, que “está tocada de marasmo, de inanición incurable”, y que depende a su vez de traducciones⁶¹⁷. Según él, la lengua

⁶¹⁵ Louis Figuier, *Esposición e historia de los descubrimientos modernos*, trad. Domingo Faustino Sarmiento, Santiago, Impr. de Julio Belin, 1854, p. VI.

⁶¹⁶ *Ibid.*, p. XI.

⁶¹⁷ Para una historia de las corrientes ortográficas en Chile, véase Lidia Contreras, *Las ideas ortográficas en Chile*, DIBAM, Santiago, 1993, en donde se puede leer una parte de la correspondencia de Sarmiento con sus detractores acerca de este tema. La compilación de historia de la traducción de Nora Catelli y Marieta Gargatagli, *El tabaco que*

española, tal como se escribe, no les sirve a los hispanoamericanos y preconiza una radicalización y generalización de las reformas ortográficas que el venezolano Andrés Bello había propuesto en 1823 desde su exilio londinense. Chile será el país donde las nuevas ideas ortográficas harán más ruido, y las traducciones, en particular las de manuales escolares, servirán para inocular y diseminar estas innovaciones. Por ejemplo, en una *Vida de Jesucristo*, obra de autor desconocido, traducido del francés para las escuelas primarias por Sarmiento, cuyo nombre figura en lugar del autor en la página del título, se puede leer:

El nombre de *Palestina* le viene de los filisteos que ocupaban una parte de él. También fué llamado *Pais de Canaan*, del nombre de Canaan, ijo de Cam ; Judea, por la mas considerable de las tribus de Isrrael, de donde a venido el nombre de judios que damos a sus abitantes ; Tierra Prometida porque Dios abia prometido.⁶¹⁸

Las escuelas chilenas seguían esas reformas, al igual que algunas redacciones y editoriales de periódicos. No había consenso, eso sí; cada autor, cada imprenta o casa editora adoptaba la ortografía que quería. Se precisó, de hecho, un decreto gubernamental, en 1927, para poner fin al caos y llevar al país entero al orden ortográfico, según la Real Academia⁶¹⁹.

fumaba Plinio, Ed. del Serbal, Barcelona, 1998, contiene también una carta de Sarmiento sobre el asunto ortográfico.

⁶¹⁸ Anónimo, *Vida de Jesucristo, con una sucinta descripción de la Palestina*, Trad. D.F. Sarmiento, Santiago: Imprenta del Progreso, 1884.

⁶¹⁹ Para un análisis más profundo de la correspondencia entre traducción y ortografía en este contexto, ver nuestro estudio: “La Biblioteca Chilena de Traductores, o el sentido de una colección”, que sirve de introducción a la 2ª edición de esta obra (ver nota 17). El asunto ortográfico tuvo un segundo episodio muy sonado, en los años 1920, con el movimiento anarquizante de la ortografía “rrazional”. Además, hemos estudiado estos dos episodios en relación con la traducción en Payàs 2007.

Conclusión

Los dos ejemplos analizados ponen en evidencia la heterogeneidad de las funciones de la traducción según sus circunstancias de producción. El objetivo inicial de este trabajo ha sido mostrar cómo la historia de la traducción puede proponer nuevas lecturas históricas; sin embargo, no es menos cierto que el primer efecto es el de sacudir ciertas ideas muy establecidas en los estudios de traducción, como la invisibilidad asumida del traductor. También parece menos fácil afirmar la posibilidad de componer taxonomías definitivas de las funciones de las traducciones. Si esos ejemplos se revelan representativos de una realidad, es que hay más variedades que regularidades en la práctica social de la traducción, que las traducciones no siempre son hechos de la cultura de llegada (al menos según la definición de rigor), que, cuando es ejecutada por el historiador, la traducción se encuentra investida de un poder que no posee cuando es un simple traductor el que la ejecuta, y que en ciertos períodos y en ciertas sociedades el traductor y las traducciones han formado parte de manera abierta de las políticas de Estado. He aquí, pues, varias conclusiones que podrían abrir la puerta a nuevas investigaciones.

Ahora, para regresar a la pregunta inicial, y dada la presencia ubicua de la mediación lingüística, sea escrita, sea oral, en la historia y en la historiografía, ¿qué es lo que la historia de la traducción puede pretender aportar a la historia? ¿Qué podemos decir que la historia no diga? ¿Acaso la historia de la traducción aporta una perspectiva diferente? ¿Nuestros métodos son distintos? ¿Tiene nuestro objeto de estudio aspectos novedosos para la historia?⁶²⁰

Por supuesto, con este breve repaso no se puede responder a esas preguntas de una vez por todas. No obstante, espero que los ejemplos aquí presentados muestren que el objeto histórico llamado traducción posee un cierto poder explicativo de las relaciones entre las

⁶²⁰ Agradezco a Daniel Simeoni (Q.E.P.D.) por haber esclarecido con sus preguntas, mis objetivos y por permitirme definir mejor el propósito de este trabajo.

lenguas y las culturas, y que puede ser singularizado y estudiado como tal. Gracias a los métodos de análisis y a las prácticas de observación experimental que son propias de los estudios de traducción, la historia de la mediación lingüística demuestra que la superficie de los contactos entre culturas no es lisa, sino accidentada. Esta historia puede, entonces, enriquecer los estudios históricos no sólo porque trata de objetos y sujetos con frecuencia desconocidos o mal conocidos, sino porque al señalar la presencia de los filtros que son las traducciones y al explicar su naturaleza particular, puede llevar a un conocimiento más matizado y menos esencialista de las transferencias y contactos.

Los lazos entre traducción e identidad, y entre traducción y nacionalismo han sido ya objeto de trabajos que recorren los caminos del post-colonialismo, siguiendo el ejemplo de aquellos que analizaron el papel de la traducción en la construcción de identidades nuevas. El conocimiento que nuestra disciplina ha adquirido sobre el peso ideológico y los intereses imbricados en la traducción permite introducir en la historiografía nacionalista una saludable problematización.

Es importante señalar que nuestra historia se beneficia del interés que han suscitado en estos últimos años las nuevas canteras de la historia, como la historia de las mentalidades, de las representaciones, o la historia intelectual, así como la actividad de los agentes culturales y sus transacciones y negociaciones⁶²¹. De la misma manera, los debates y los cambios paradigmáticos que han sacudido los campos de la historia en torno al tema de la objetividad o de la posibilidad de penetrar en el pasado o de conocer las culturas bajo la lente del etnólogo o del antropólogo, son en extremo incitantes⁶²². Veo en ellos un riquísimo potencial para los

⁶²¹ Basta mirar los programas de los congresos de historia para ver el lugar otorgado al estudio de las transacciones y de los “mediadores culturales”. Por otra parte, las maneras de mirar y de explicar los hechos históricos observables en los trabajos de Carlo Ginzburg nos parecen particularmente favorables con nuestras perspectivas y métodos.

⁶²² Los trabajos de Clifford Geertz y Talal Asad forman parte ya de nuestro bagaje traductológico.

intercambios y la puesta a prueba de metodologías y resultados de investigación, potencial que, por lo que puedo saber, aún no ha sido explotado.

Referencias

Prólogos de traductores citados

(por apellido de traductor)

ANONIMO. (1846). *Relacion de Makrena Mieczislawska abadesa de las Basilienses de Minsk : o historia de una persecucion de siete años que ella y sus religiosas acaban de sufrir por la fe*, Makryna Mieczyslawska y VV.AA., Santiago, Impr. de La Opinión.

ARTEAGA, J. (1845). *Guia del instructor para la enseñanza del soldado en 30 dias*, Armand Legros (aut.) Santiago, Impr. del Siglo.

GORBEA, A. A. d. (1833-1845). *Curso completo de Matemáticas puras*, Louis Benjamin Francoeur (aut.) Santiago, Impr. de *La Opinión*.

GUTIÉRREZ, J. M. (1850). *Vida de Franklin*, François-Auguste-Marie-Alexis Mignet (aut.) Santiago, Impr. de Julio Belin.

LIRA, P. (1869). *Filosofía del arte: Lecciones dadas en la Escuela de Bellas Artes de Paris*, Hyppolite Taine (aut.) Santiago, Impr. Chilena.

SARMIENTO, D. F. (1854). *Esposición e historia de los descubrimientos modernos*, Louis Figuier (aut.), Santiago, Impr. de Julio Belin.

SARMIENTO, D. F. (1844). *Vida de Jesucristo : con una descripción suscinta de la Palestina*, autor desc.. Santiago, Imprenta de *El Progreso*.

Bibliografía

ALBERRO, Solange (2002). *Del gachupín al criollo. O de cómo los españoles de México dejaron de serlo*. Mexico, El Colegio de México.

ASAD, Talal (ed.) (1973). *Anthropology and the Colonial Encounter*. New York, Humanities Press.

BASSNETT, Susan (1998) "The translation turn in cultural studies", dans *Constructing cultures. Essays on literary translation*, Bassnett, Susan & Lefevere, André, éd., Clevedon, Multilingual Matters, pp. 123-140.

- BARTHES, Roland (1982). « Le discours de l'histoire ». *Poétique* 49, 13-21.
- CATELLI, Nora et GARGATAGLI, Marietta (1998). *El tabaco que fumaba Plinio. Escenas de la traducción en América y España: relatos, leyes y reflexiones sobre los otros*. Barcelona, Ediciones del Serbal.
- CONTRERAS, Lidia (1993). *Historia de las ideas ortográficas en Chile*. Santiago, DIBAM-Biblioteca Nacional.
- GENETTE, Gérard (1982). *Palimpsestes*. Paris, Seuil.
- GEERTZ, Clifford (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York, Basic Books.
- GINZBURG, Carlo (2000). *No Island is an Island: Four Glances at English Literature in a World Perspective*. New York, Columbia University Press.
- GRUZINSKI, Serge (1988). *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard.
- (1999). *La pensée métisse*. Paris, Fayard.
- LASTARRIA, José Victorino (1967). *Recuerdos literarios*. Santiago, Zig-Zag.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel (1996). *El Destino de la palabra. de la oralidad y los glifos mesoamericanos a la escritura alfabética*. Mexico, El Colegio Nacional-Fondo de Cultura Económica.
- MEDINA, José Toribio (2007). *Biblioteca Chilena de Traductores (1820-1924)*. 2^a edición, corregida y aumentada, con estudio introductorio de Gertrudis Payàs y la colaboración de Claudia Tirado, Santiago, DIBAM-Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- PAYÀS, Gertrudis (2004) « Translation and Historiography: the Garibay-León-Portilla Complex and the Making of a Pre-Hispanic Past », *META, Journal des traducteurs*, vol. 49, no 3, sept. 2004, p. 544-561.
- (2005). « Nationalism Studies applied to a Register of Mexican Colonial Translations interim Report », *TTR*, vol. XVIII, n^o 1., p. 13-31.
- (2008) Tradukzion i rrebelion ortografika, *Trans. Revista de traducción*. Universidad de Málaga.
- RUBÉN ROMERO GALVÁN, José (2003). *Historiografía Novohispana de tradición indígena*, Mexico, UNAM.
- SAID, Edward (1994). *Orientalism*. New York, Vintage books.
- SUBERCASEAUX, Bernardo (1997a). *Historia de las ideas y de la cultura en Chile. Sociedad y cultura liberal en el siglo XIX: J.V. Lastarria*. Santiago, Editorial Universitaria.
- (1997b). *Historia de las ideas y de la cultura en Chile. Tomo II. Fin de siglo: la época de Balmaceda*. Santiago, Editorial Universitaria.
- (2004). *Historia de las ideas y de la cultura en Chile. Tomo III. El Centenario y las Vanguardias*, Santiago, Editorial Universitaria.
- TYMOZCKO, Maria (1999). « The Accuracy of the Philologist », dans *Translation in a Postcolonial Context*. M. Tymozcko, dir., Manchester, St. Jerome Publ. pp. 248-277.

“Historia y Ficción. La escritura de la *Historia General y Natural de las Indias* de Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés (1478-1557)”

Alexandre Coello de la Rosa⁶²³

A lo largo de los siglos XVI y XVII, la historiografía indiana - sin duda el género literario más significativo de la historiografía española temprana – experimentó una notable expansión. Historiadores y/o cronistas de la época, como Pedro Mártir de Anglería, Francisco López de Gomara o el mismo Fernández de Oviedo, produjeron una nueva historia en lo que Michel de Certeau definió alegóricamente como escribir en una “página en blanco”, convirtiéndose en figuras clave de la nueva economía escriturística del Renacimiento español. Escribir historias en el siglo XVI tenía mucho que ver con los grandes modelos clásicos - como Polibio, Salustio, Tácito o Tito Livio - y humanísticos. Pero también con las pretensiones de una mayor proyección internacional de la monarquía española y el mecenazgo. Siguiendo al pensador francés, la escritura de la historia reinventa continuamente los eventos de la experiencia pasada y los convierte en un producto cultural que se extiende más allá de las experiencias particulares o individuales de sus protagonistas, contribuyendo a satisfacer los intereses de una cultura expansiva y hegemónica⁶²⁴.

Como sabemos, la *Historia General y Natural de las Indias, Islas y Tierra Firme del Mar Océano* - recordemos que Fernández de Oviedo es el primero que utiliza el término para designar la historia de la totalidad de las nuevas tierras descubiertas - se publicó por primera vez el 30 de septiembre de 1535 (Sevilla: Juan Cromberger) y parcialmente el 2 de mayo de

⁶²³ Doctor en historia, profesor investigador a tiempo completo, historia colonial de América latina. Ha impartido diversos cursos sobre historia y antropología en diversas universidades. Actualmente trabaja como profesor en la Universitat Pompeu Fabra (UPF) de Barcelona y es investigador del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC). c/ Ramón Trias Fargas, 23/25. 08005 – Barcelona. Tel. 935422657. alex.coello@upf.edu, alexandre.coello@cchs.csic.es

⁶²⁴ Sobre la noción discursiva de escribir lo “real” en la formación de una cultura escrita expansiva y hegemónica, véase Certeau, 1993, págs. 11; 90-91; y Certeau, 1984. En un sentido similar se expresa White, 1978b, págs. 7-25.

1547 (Salamanca: Juan de Junta)⁶²⁵. La segunda y la tercera parte fueron publicadas conjuntamente por Amador de los Ríos en cuatro grandes volúmenes en Madrid en 1851-1855⁶²⁶. Recientemente, historiadores como Jesús María Carrillo (2003, 2004) y Andrés Barrera (2006) han señalado que el *Sumario de la natural historia de las Indias* (Toledo, 1526) y la *Historia* (Sevilla, 1535) son las primeras obras ilustradas de un funcionario real encargado de desentrañar y sacar a la luz la materialidad americana – vegetación, animales y modos de vida - a través de la acción y la voluntad científica – el “querer saber” - de sus protagonistas⁶²⁷. La construcción de un modelo de autoridad basado en la experiencia directa, vivencial, le permitirá al Oviedo naturalista inventariar y clasificar esa materialidad como lo habían hecho los Antiguos, en especial Aristóteles y su admirado Plinio Segundo - el Viejo (23-79 DC)⁶²⁸. Para ello no utilizará un vocabulario ex novo y unitario, sino que, como apunta Jesús María Carrillo, intentará reproducir en la medida de lo posible la singularidad de lo ya existente – la “novedad” - mediante un estilo sencillo y llano. Esta correlación entre lo visible y lo nombrable significa que los españoles debían aprender a “leer” el Nuevo Mundo tal y como se presentaba ante sus ojos, observando las virtudes estéticas de las especies y las posibilidades de transferirlas a un lenguaje visual⁶²⁹. Cínicamente, a mediados de 1540, Oviedo lamentaba que sus fuentes de información estuvieran desapareciendo, y con ellos, el conocimiento empírico de las “cosas” americanas, sin advertir que dicho conocimiento dependía de su papel como agente

⁶²⁵ A lo largo del siglo XVI los vocablos *crónica* e *historia* se convirtieron prácticamente en sinónimos (Mignolo, 1981, pág. 375). Por el contrario, Salas opina que Oviedo no era un historiador, sino un cronista, porque el orden y la sistematización no son los factores dominantes en la *Historia* (1986, págs. 112-114).

⁶²⁶ O’Gorman, 1946. Para un estudio arqueológico de la edición de J. Amador de los Ríos, véase Carrillo Castillo, 2004, págs. 107-117.

⁶²⁷ Carrillo Castillo, 2004; Barrera, 2006, págs. 39-54.

⁶²⁸ Somos conscientes de que el término experiencia tenía muchos significados. Oviedo no estaba interesado exclusivamente en la comprobación directa y objetiva de los hechos naturales, sino en la elaboración de un discurso intelectual, basado en su práctica y vivencias personales, sobre la naturaleza, la geografía y la botánica del nuevo continente. Con respecto a la posición autorial del historiador del Renacimiento, véase el trabajo de Greenblatt, 1980.

⁶²⁹ Del mismo modo había que prestar atención al sonido exacto de los nombres nativos, según eran pronunciados, para luego trasladar al alfabeto latino los sonidos con que los indios se referían a los fenómenos de su entorno (Carrillo Castillo, 2004, págs. 150-152).

observador del presente colonial y de los requerimientos – políticos, económicos, morales - del sistema social del que formaba parte⁶³⁰.

La *Historia General y Natural* de Fernández de Oviedo no habla de una “realidad histórica” tal y como nosotros la concebimos. Está compuesta por un conjunto de relatos y narraciones legendarias, interpolaciones episódicas, digresiones anecdóticas, diálogos ficticios, en suma, estilos de contar las experiencias vividas en el Nuevo Mundo, impregnadas de providencialismo y de otros juicios de valor procedentes de una formación retórica tradicional - Aristóteles, Cicerón, Quintiliano - y de la pastoral judeocristiana⁶³¹. La particularidad y la contingencia de los hechos históricos – informes, cuestionarios, etc. – autorizaban la *Historia* en tanto eran verdaderos. Pero, como han señalado Carrillo (2003) y Myers (2007), ese “discurso de la verdad” utilizó imágenes para representar la viveza e inmediatez de lo narrado⁶³². Imágenes que, como es sabido, reproducían discursos coloniales con significados de alto contenido exegético, ideológico y mesiánico (Coello, 2002).

Hayden White fue uno de los primeros en preguntarse sobre el estatus literario-historiográfico de los textos coloniales, señalando las conexiones entre la actividad del historiador y el novelista. Desde el campo de la crítica literaria, White sostiene que la intención política y social de un texto historiográfico puede rastrearse a partir de la estructura narrativa y arquetípica de su autor⁶³³. De acuerdo con esto, observamos que Oviedo inscribe su obra en el marco elegante de la cultura clásica renacentista⁶³⁴. Su estilo literario es propio de la historia panegírica o encomiástica (*laudatio* y *exordio*), configurando un discurso salpicado de héroes arquetípicos de un orden teleológico cristiano en lucha contra las fuerzas del mal. Esto es, los

⁶³⁰ Como apunta Fernández de Oviedo, “Y de otros muchos (ríos) no se saben los nombres, porque, como se han acabado los hombres antiguos de estos indios naturales de esta isla (Española), así se han olvidado los nombres de los ríos y de otras cosas” (Fernández de Oviedo, *Historia*, Libro VI, Cap. VII, 1959, pág. 154).

⁶³¹ O’Gorman, 1979, pág. 67; Mendiola, 1995; Ibidem: 2003, págs. 9-23.

⁶³² Para una discusión acerca de la tensión entre un “discurso de lo real” y un “discurso de la verdad” en la obra americana de Oviedo, véase Carrillo, 2003, págs. 9-24.

⁶³³ White, 1973; White, 1978.

⁶³⁴ Cro, 1989, pág. 421.

“indios flecheros” o caribes, que se complacían en ser licenciosos y practicaban el canibalismo de acuerdo con una lógica colonial. Estas prácticas corrompidas, al tiempo que horrorizaban a los europeos, alimentaban su fascinación por otros pueblos monstruosos con particularidades extrañas y diversas, como las Amazonas, los pigmeos, los nereidos u hombres marinos y los gigantes patagones, que pertenecían a la mitología medieval, heredada de la patrística y del *topos* pliniano⁶³⁵.

Dentro de la historiografía indiana existen dos géneros o tipos discursivos que influyeron decididamente en la construcción de la *Historia* ovetense. Dos procedimientos narrativos que evolucionaron en el transcurso del siglo XII y que se extendieron por toda España hasta alcanzar los territorios por ella conquistados: uno, literario, basado en el texto o narración – *narratio o ars narrandi* - que recupera y organiza los hechos pasados como parte de un género discursivo retórico - *rerum gestarum* - a través de la composición de cantares de gesta, novelas de caballerías e historias, y otro, historiográfico, que busca explicar los hechos históricos en un sentido moderno; esto es, dar cuenta de las particularidades de los acontecimientos a través de la autoridad de lo “visto” y lo “vivido” - *res gestae*⁶³⁶. La autoridad moral del hombre sabio no se vio súbitamente reemplazada por la autoridad del testigo ocular e investigador de los acontecimientos. El “yo estuve allí” como transmisor de conocimientos de primera mano evocaba una presencia participatoria que se remontaba a Herodoto de Halicarnaso (485-424 AC), Tucídides (455-395 AC), Polibio (208-126 AC) y Flavio Josefo (37-95 DC)⁶³⁷, un contacto sensitivo – la vista, el tacto, el olfato, el sabor, e incluso el sonido - con la naturaleza americana, una tangibilidad de percepción que se correspondía con los

⁶³⁵ A mediados del siglo XVI, la autoridad de Plinio era enorme. Fue el escritor más antiguo en dar una descripción sistemática de aquella antropología mítica que vivía muy lejos, en los confines del mundo conocido. Fernández de Oviedo tuvo la oportunidad de leer la *Historia Naturalis* de Plinio en la prodigiosa *Biblioteca d’Aragona*, formada cuidadosamente en el Castel dell’Ovo, en la bahía napolitana, por Alfonso V – apodado “el Magnánimo” y muerto en 1458 - de Aragón I de Nápoles y llevada a Valencia por el duque de Calabria (Alcina Franch, 2000, págs. 43-44).

⁶³⁶ Mignolo, 1981, págs. 358-402; Kohut, 1992a, págs. 30-34. Uno de los primeros en sistematizar esta “realidad objetiva” que llamamos historia fue Hegel (1974, pág. 137).

⁶³⁷ Hartog, 1986.

acontecimientos del presente americano. También sugería un conocimiento acumulativo, enciclopédico, que favoreció la progresiva revisión y el cuestionamiento de enunciados anteriores, abriendo la posibilidad de añadir nueva información sobre los límites del mundo a través de una nueva cultura del viaje de gran popularidad durante el Quattrocento italiano (1350-1550)⁶³⁸.

La unidad de estos procedimientos o grupos narrativos depende de una serie de principios reguladores que definen y delimitan una formación discursiva (e.g., la historiografía o *ars historiae* de mediados del siglo XVI) sobre la base de lo que Walter D. Mignolo ha definido como metatexto. O lo que es lo mismo, el “medio” a través del cual una disciplina (e.g., la historia, la literatura) controla la producción de discursos (texto, narración) y el dominio de objetos (e.g., el contenido del texto en cuestión)⁶³⁹. La inclusión de unos pasajes meta-textuales, prólogos o proemios al inicio de cada libro, inspirados en la *Historia Naturalis* de Plinio, proporcionaban un sentido de orden que justificaba la lógica específica de cada uno de ellos en relación con el esquema general de la obra⁶⁴⁰.

La *Historia*, que integra los ochenta y seis capítulos contenidos en *De la Natural Historia de las Indias* (más conocido como *Sumario*), además de la historia española hasta la fecha, buscaba un lugar en el contexto literario del Renacimiento para lo que había sido designado en la primera edición de la *Geografía* (1513) de Claudio Ptolomeo como *terra incognita*. Mientras que Alberto M. Salas sostuvo que el gusto de Oviedo por describir las novedades y lo maravilloso podría compensar por cualquier descuido en el orden expositivo⁶⁴¹, Stephanie Merrim planteó que esta “totalidad amorfa” obedecía a una ideología premeditada – un estilo histórico y no el producto directo de las circunstancias – que estaba indisolublemente ligado a

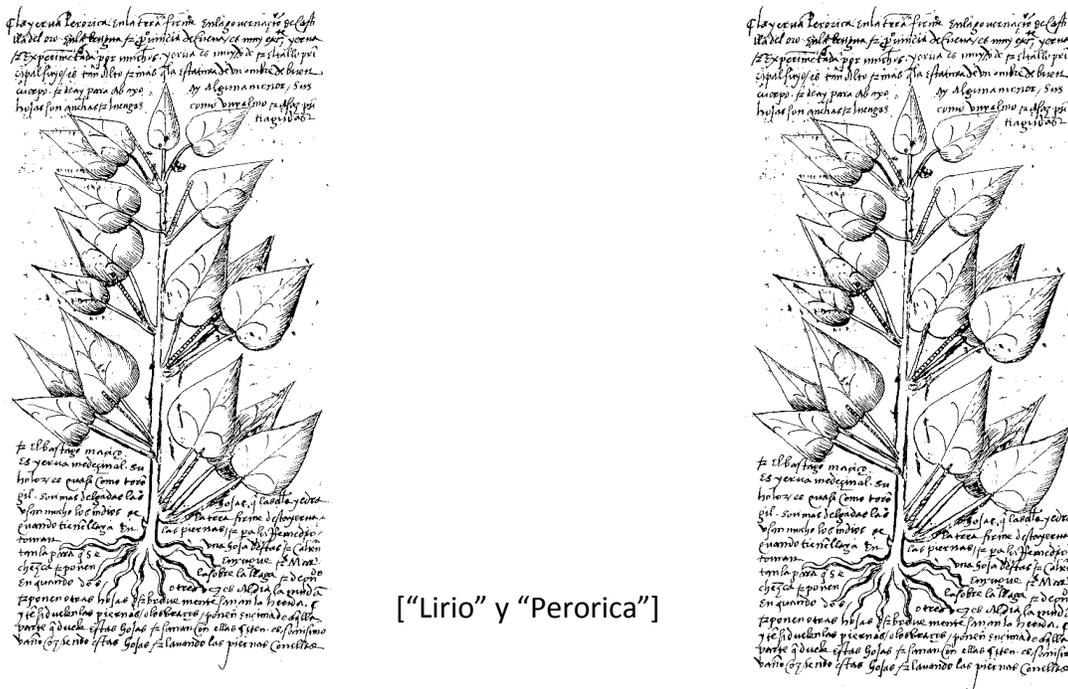
⁶³⁸ Soler, 2003.

⁶³⁹ Mignolo, 1981, págs. 358-402.

⁶⁴⁰ Historiadores como Kohut (1992b, págs. 43-104) y Carrillo (2004, págs. 69-106) han corroborado la creciente preocupación del cronista madrileño por ordenar y sistematizar la información que iba recibiendo del Nuevo Mundo a través de una estrategia simultánea de imitación y distinción del principio del modelo antiguo pliniano.

⁶⁴¹ Salas, 1986, pág. 116.

una poética renacentista en la que la contemplación de la naturaleza era el vehículo para la contemplación de Dios como hacedor⁶⁴².



["Lirio" y "Perorica"]

Una de las características esenciales del discurso natural ovetense es la creencia en la utilidad de todas las cosas naturales: "no hay cosa errada ni mal compuesta en la natura, porque el Maestro y Hacedor de ella, no pudo errar, ni hizo cosa desconveniente o sin provecho, pues que hasta en las ponzoñas y cosas nocivas hay secretos medicinales y excelentes propiedades; y cuanto son más varias y diferentes, tanto es más hermosa la Natura"⁶⁴³. Dios no había creado cosa inútil. Lo que hacía falta era tratar de averiguar esa utilidad a través de la clasificación y la comparación. Al respecto, A. Barrera ha señalado que el *Sumario* formaba parte del interés de la Casa de Contratación de Sevilla y el Consejo de Indias por recopilar información acerca de la cosmografía, geografía y los recursos naturales y

⁶⁴² Merrim, 1984, pág. 105. En un trabajo más reciente, Merrim sugiere que el cronista madrileño puso en práctica una economía del placer sensual a través de la descripción de la naturaleza americana. Un mundo compuesto de frutas jugosas, de variadas texturas y colores exóticos, como la famosa piña, de propiedades medicinales y terapéuticas, se expone a los ojos del lector y lo trasladan a un mercado del placer en el que poder visualizar – y casi probar – las maravillas del Nuevo Mundo (Merrim, 2004, págs. 215-238).

⁶⁴³ Fernández de Oviedo, *Historia*, Tomo 118, 1959, pág. 188 (Proemio al Libro XIX).

humanos del Nuevo Mundo⁶⁴⁴. Pero no hay que olvidar que aquellas imágenes exóticas y exuberantes que Oviedo envió a sus amigos y patronos españoles e italianos, al mismo tiempo que desafiaban los límites de la historia clásica sobre la irrepresentabilidad de lo natural, situaban sus descripciones al servicio de una ideología colonial expansionista que Oviedo compartía. Dicho instrumento informativo fue concebido como un “discurso de la verdad” que impuso un orden social y político sobre el Nuevo Mundo, de modo que el monarca pudiera ejercer de manera más eficaz su soberanía o dominio, tanto en su dimensión interior como internacional⁶⁴⁵.

Para muestra un botón. En 1535, Fernández de Oviedo sostuvo que los habitantes del Nuevo Mundo eran en realidad los descendientes de una diáspora visigoda, con lo cual redujo la singularidad del descubrimiento de Cristóbal Colón y las donaciones pontificias del Papa Alejandro VI (*Inter Caetera* I y II, 1493) a un segundo nivel. No se trataba del descubrimiento de un continente, sino del hallazgo no premeditado de unas islas lejanas, fabulosas, para la antigüedad mediterránea – las legendarias Hespéridas, o Hespéride – que tomaban su nombre del rey Hespero XII, uno de los veinticuatro antiguos reyes de España, según la versión propagada por Juan Annio de Viterbo, que las habría mandado descubrir más de tres mil años antes⁶⁴⁶. Fue el propio Dios, dice Oviedo, quien hizo volver el señorío de las islas antillanas a España a través del primer Almirante, con lo que la verdad cognitiva quedaba supeditada a una verdad normativa o moral de orden superior⁶⁴⁷.

⁶⁴⁴ Barrera, 2006, págs. 40 y ss.

⁶⁴⁵ He pedido prestado el término “discurso de la verdad” de Carrillo (2003, pp. 9-10).

⁶⁴⁶ Oviedo reproduce la historia antigua de España de Juan Annio de Viterbo (o Seudo-Berosio), quien en su obra “De primis temporibus et quator ac viginti regibus Hispaniae et eius antiquitate”, incluida en el tratado que lleva por título *Comentaria super omnia opera auctorum diversorum de antiquitatibus loquentium* (Roma, 1498), apuntaba a veinticuatro el número de primitivos reyes de España. Esta afirmación se basaba a su vez en las tesis del caldeo Berosio que hablaban de Tubal, nieto de Noé, como el primer rey de España, las cuales eran bien conocidas (*Berosi. Chaldei Sacerdotis. Reliquorumque consimilis argumenti auctorum. De antiquitate Italiae, ac totius orbis, cum F. Ioan Annii Viterbensis Theologi comentatione & auses, at verborum rerumque memorabilium indice plenissimo*. Ludguni: Apud Joannem Temporalem, [1498] 1555). Para un estudio sobre la influencia de las tesis bíblicas de Berosio y su aplicación en la historiografía española de finales del siglo XV, véase Tate, 1970. Para un estudio de Berosio y su influencia en la historiografía española de los siglos XVI y XVII, véanse los trabajos de Romano de Thuessen, 1994, págs. 96-97; Kohut, 1999, págs. 377-388.

A mediados de los noventa el historiador José Manuel Nieto Soria llamó la atención sobre los recursos propagandísticos y legitimadores puestos al servicio de las necesidades políticas de la realeza Trastámara por algunos historiadores y miembros del clero, como Pablo de Santa María (1350-1435), Alfonso de Cartagena (1384-1456), Rodrigo Sánchez de Arévalo (1404-1470) y Lope de Barrientos (1382-1469). Todos ellos se esforzaron en identificar lo castellano con lo hispánico, estableciendo conexiones entre los Trastámara y la realeza visigoda⁶⁴⁸. La utilización del conocido recurso de remontarse a un pasado remoto y heroico, basándose en ese criterio tan típico de la mentalidad medieval, según el cual, cuanto más antiguo, más legítimo, llevó al capellán y cronista real de la reina Isabel, Diego Rodríguez de Almeda (1426-1489), a otorgar una antigüedad de cerca de mil años a la dinastía española (*Compendio historial de las crónicas de España*, 1476-1480)⁶⁴⁹. No debe sorprender, pues, que Fernández de Oviedo buscara también apoyos en el pasado visigodo para construir un modelo de verdad imperial adaptado a los nuevos tiempos. El objetivo no era otro que ofrecer la imagen de una continuidad, la de la realeza española, ininterrumpida a través de los siglos, legitimando así las pretensiones universalistas de la nueva dinastía de los Habsburgo.

De lo que no hay ninguna duda es que la narrativización de su experiencia – o la de otros - no produjo un “discurso de la verdad”. Además de la carga ideológica y ética que contiene, tampoco puede desligarse de la relación entre la “realidad-objeto” y los valores culturales e ideológicos del relator que la produce. De acuerdo con los influyentes trabajos de Enrique Pupo-Walker (1982), Roberto González Echevarría (1983), José Juan Arrom (1983), Stelio Cro (1989) y J. M^a Carrillo (2003, 2004) sobre los discursos coloniales, la crónica ovetense contiene

⁶⁴⁷ Oviedo sostuvo esta tesis por primera vez en el *Catálogo Real de Castilla* (1532, ff. 19r) y en numerosos pasajes de la *Historia*, Tomo 117, Libro II, Capítulo XIII, 1959, pág. 50. Véase también el Tomo 118, 1959, pág. 86 (Proemio al Libro XVI). En su *Historia del Almirante*, Hernando Colón la rechazó por considerarla falsa (Tomo I, 1991, págs. 76-83). López de Gomara también la rechazó, apuntando que las auténticas Hespérides eran las islas de Cabo Verde y las Gorgonas (*Historia General de las Indias y vida de Hernán Cortés*, 1979, pág. 314). Sin embargo, los informes oficialmente sancionados de Oviedo proporcionaron un argumento formidable que, en esencia, cuestionaban la legitimidad de los herederos de Cristóbal Colón para reclamar cualquier derecho en los territorios recién descubiertos de Tierra Firme (Bataillon, 1954, págs. 23-39).

⁶⁴⁸ Nieto Soria, 1993, pp. 215-223.

⁶⁴⁹ Tate, 1970, pág. 115.

ciertos rasgos de estilo propios de un género cuyo carácter tiene que ver indudablemente con la tradición historiográfica castellana e italiana. Asimismo, incorpora múltiples planos alegóricos e imaginativos, como el mito de la edad de oro o las amazonas, que aunque son mitos clásicos por excelencia, pertenecen a una formación textual poética o literaria de plena actualidad durante el Quattrocento italiano.

En su *Institutio Oratoria* (94-95 DC), Marco Fabio Quintiliano se refería al género epidíctico o demostrativo principalmente para exaltar un hecho o alabar las virtudes de alguien en grado superlativo. Aplicado a la “historia moral”, esta mitificación o “sobrepujamiento” de las hazañas de los españoles en Indias estaba íntimamente afectada por la acción de múltiples subjetividades y constricciones políticas⁶⁵⁰. A consecuencia de ello, la crónica se convirtió en un fenómeno literario consistente en demostrar no sólo la superioridad de los modernos sobre los antiguos (recordemos la circunvalación de Juan Sebastián del Cano, a quien Oviedo compara con Ulises, Jasón y Hércules), sino también la de España sobre todas las otras naciones. En sus *Nueve Libros de la Historia* (425 AC), Herodoto había registrado las guerras médicas entre griegos y persas como una enciclopedia del saber histórico y geográfico de la época. Del mismo modo, Oviedo pretendía evitar que se desvanecieran con el tiempo las grandes y maravillosas obras que los españoles habían realizado en el Nuevo Mundo. Analizar la construcción del héroe cristiano por parte de Oviedo requiere, pues, un estudio de los diversos modelos de héroe que aparecen en la morfología de su *Historia*.

En primer lugar encontramos el héroe épico militar, encarnado en las figuras de Vasco Núñez de Balboa (Libro XXIX), Ponce de León (Libro XVI), Hernán Cortés (Libro XXXIII), Sebastián de Benalcázar (Libro VI), Diego de Almagro (Libro XXXVIII) o Gonzalo Jiménez de Quesada (Libro XXVI), poseedores, entre otros, de los vicios y las virtudes de aquellos héroes ejemplares de la Grecia clásica. La Edad de los Héroes griegos mostraba la supremacía de una clase de hombres de primera categoría muy superiores a los mortales. El pasado clásico se imagina como un ejemplo a seguir, pero también como una época a superar. Sirva de modelo de referencia los elogios a un Cortés arquetípico, quien, a juicio de Oviedo, llevó tan alto como los

⁶⁵⁰ Fabregat Barrios, 2003, pág. 79.

romanos el valor militar y el sentido político de sus acciones. La conquista de Tenochtitlán representa la culminación de las expediciones fallidas anteriores (Francisco Hernández de Córdoba, Cristóbal de Morante y Lope Ochoa de Caicedo, 1516; Juan de Grijalva, 1518). Sus hazañas militares se equiparaban a las de Julio César, Pompeyo, Viriato y Alejandro de Macedonia, que aspiraba a ser un nuevo Aquiles⁶⁵¹. Destacar también las entradas efectuadas desde Santa Marta por Gonzalo Jiménez de Quesada en busca de El Dorado, que le llevaron a descubrir a los orfebres chibchas en el valle del Cauca y en la meseta de Bogotá en 1538⁶⁵². En aquel Nuevo Reino de Granada se enfrentó a muchos indios, en especial a las mujeres guerreras de la reina y soberana Jarativa, lo que recordaba los combates llevados a cabo por el mismo Hércules, concebido como *vir fortis*, en lucha contra “la funesta estirpe de las mujeres amazonas”, que Homero (*La Ilíada*, libro III y VIII) identificaba como oponentes de Príamo y Belerofonte, y que Hesíodo situaba fuera de las normas de la polis griega (Teogonía, 588-591), en las márgenes del Termodonte⁶⁵³. Y al igual que Jasón, a quien su tío Pelías envió al lejano país de la Cólquide a buscar el Vello de Oro si quería ejercer como legítimo soberano de Yolcos, Juan Sebastián Del Cano regresó a su lugar de origen como la encarnación del héroe tesalio, como es sabido, doblando el cabo de Buena Esperanza y llegando cuatro meses después al Puerto de Santa María, tras recorrer 14.000 leguas con tan sólo 18 hombres y la nave Victoria, la única de las cinco que quedaba, cargada de especias⁶⁵⁴. Todas estas historias fueron racionalizadas en el contexto de las actuaciones humanas, de los sufrimientos y penalidades de unos seres liminares de vida arriesgada que se situaban a caballo entre los dioses y los hombres. Algunas, incluso, como las hazañas que cantan los poemas homéricos (*Ilíada*, Juan de

⁶⁵¹ Para un ejemplo de la construcción de la figura de Cortés como héroe mítico, véase el excelente trabajo de Pastor, 1992, págs. 50-100. Véase también Subirats, 1994, pp. 83-90.

⁶⁵² *Ibidem: Historia*, Libro XXVI, Cap. XXX, pp. 124-128.

⁶⁵³ *Ibidem: Historia*, Libro XXVI, Cap. XXIX, pp. 124. Oviedo se resistía a creer en la existencia de unos seres salvajes que, como las amazonas, combinaban rasgos femeninos con elementos notoriamente masculinos, como su amor por las armas y la guerra. Según el testimonio de Jiménez de Quesada, las amazonas vivían en el río Grande de Sancta Marta en el Valle de Bogotá y que mantenían “comunicación y conversación carnal” con sus esclavos (*Ibidem: Historia*, Tomo 119, Libro XXVI, Cap. XI, p. 87, Cap. XXIX, p. 123).

⁶⁵⁴ Dedicatoria a la Segunda Parte de la *General Historia de las Indias*, Volumen 118, p. 213.

Mena, 1519; *Odisea*, Salamanca, 1550), eran vividas por el público como un acontecimiento real, perteneciente al mismo orden temporal del poeta elegíaco y su auditorio⁶⁵⁵.

En segundo lugar, cabe destacar el heroísmo del descubridor, representado por las figuras de Cristóbal Colón, Fernando de Magallanes, Juan Sebastián del Cano, y fray García Jofre de Loayza, entre otros, que inaugura un modelo de héroe renacentista que transita a lo largo de caminos húmedos, que diría Homero, caminos que llevan a otros caminos, lo cual les obligaba a una constante actitud de superación. Se trataba de avezados navegantes, valientes y arriesgados, profundamente religiosos, dotados de una extraordinaria confianza en sí mismos y en sus posibilidades.⁶⁵⁶ En este sentido, la soledad de Colón en el primer viaje, y luego, en la administración de la colonia, las tribulaciones del portugués Magallanes desafiado por Juan de Cartagena y por el resto de sublevados en abril de 1520, o el viaje homérico que protagonizó Juan Sebastián del Cano entre 1519 y 1522 de vuelta a España evoca una actitud proteica equivalente a las experiencias de aquellos semi-dioses como Jasón⁶⁵⁷. Las hazañas de Cristóbal Colón llevaron a cronistas - Pedro Mártir, Oviedo – y navegantes - Del Cano, Pigafetta - a difundir narraciones imaginarias como la existencia de monstruos marinos, terribles tribus, como los gigantes patagones, y toda clase de peligros⁶⁵⁸. Estas historias de grandes exploradores revelan una relación comunicativa entre el autor y su audiencia. Es decir, el autor conoce los hechos, objetos y acontecimientos y los expone de acuerdo a las expectativas de una audiencia preparada para recibirlos. Para el lector renacentista, era comprensible que muchas de las fábulas del repertorio mitológico, que antaño se situaban en el contexto geográfico y cultural del Mediterráneo central, pasaran a ubicarse en las costas e islas del Atlántico. Lo extraño y lo desconocido no se explicaba a partir de lo mágico o lo maravilloso, sino que exigía una verosimilitud realista y una honestidad testimonial de los hechos narrados.

⁶⁵⁵ García Gual, 1981.

⁶⁵⁶ Al respecto, véase el libro de Soler, 2003.

⁶⁵⁷ La leyenda de los Argonautas y del mito del vellocino de oro era bien conocida. Entre 1474-1523 se publicaron siete ediciones de la *Argonáutica* de Gayo Valerio Flaco (D. Ramos, 1988, pág. 404).

⁶⁵⁸ En opinión de G. Fernández de Oviedo, el Almirante era merecedor de una estatua de oro macizo y consideraba que sus hazañas habían sido superiores a las del mismísimo Hércules (Fernández de Oviedo, *Historia*, Libro XII, Cap. X). Sobre la morfología del arquetipo heroico de Hércules/Heracles, véase Bauzá, 2007, págs. 39-103.

Como señala Isabel Soler, “es el hombre que viaja por curiosidad, por ansia de saber, el *viajero*”⁶⁵⁹.

Resumiendo, la posibilidad de utilizar dichas simbologías, tropos y alegorías, las cuales eran perfectamente vigentes a mediados del siglo XVI, proporcionaba a Oviedo una mayor libertad creativa en la elaboración de la *Historia*, proyectando una ejemplaridad moral que sería decodificada por una comunidad de lectores mediante una apropiación interpretativa⁶⁶⁰. Negar, pues, la narratividad del discurso historiográfico conlleva olvidar el amplio sentido ideográfico que contiene la *Historia* de Fernández de Oviedo. Asimismo, no debemos olvidar que, como apunta S. Fabregat, Oviedo era mayormente de formación autodidacta, y por lo tanto, la inserción retórica de mitos clásicos y medievales obedecía a la voluntad de justificar su erudición y autoría individual ante el Emperador y su audiencia⁶⁶¹. La *Historia General y Natural de las Indias* proporciona numerosos ejemplos de la imposibilidad del cronista madrileño en despojarse de la práctica retórica del mito clásico en la elaboración de una historia nueva e imperecedera sobre las Indias.

BIBLIOGRAFÍA

ALCINA FRANCH, José. **La Biblioteca de Alfonso V de Aragón en Nápoles. Fondos Valencianos**. Valencia: Biblioteca Valenciana, Conselleria de Cultura i Educació de la Generalitat Valenciana, 2000. 2 Tomos. ISBN: 8448224787 (Tomo 1) y 8448224787 (Tomo 2).

ARROM, José Juan. “Gonzalo Fernández de Oviedo, Relator de Episodios y Narrador de Naufragios”. *Ideologies and Literature*, Institute for the Study of Ideologies and Literature, Tomo 4, nº 17, Minneapolis, 1983, p. 369-383.

⁶⁵⁹ Soler, 2003, pág. 83.

⁶⁶⁰ Al respecto, véase González Echevarría, 1983, págs. 13-15. Para una lectura de Oviedo como autor de ficciones, véase Pupo-Walker, 1982, pág. 24. En la misma línea argumentativa, Arrom señala que Oviedo es uno de los precursores de la narrativa hispanoamericana (1983, págs. 369-383).

⁶⁶¹ Fabregat Barrios, 2003, págs. 72 y ss. Sobre el carácter personalista de Oviedo, siempre reclamando atención sobre sí mismo, véase Carrillo, 2003, págs. 10-11.

BARRERA, Antonio. "Empire and Knowledge: Reporting from the New World". *Colonial Latin American Review*, Vol. 15, nº 1, 2006, p. 39-54.

BATAILLON, Marcel. "Historiografía oficial de Colón. De Pedro Mártir a Oviedo y Gomara". *Imago Mundi. Revista de Historia de la Cultura*, Tomo 5, Buenos Aires, septiembre de 1954.

BAUZÁ, Hugo Francisco. **El mito del héroe. Morfología y semántica de la figura heroica**, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, [1998] 2007.

CARRILLO CASTILLO, Jesús María, "La teatralización e la verdad en Fernández de Oviedo". *Iberoromania*, Vol. 58:2, 2003, p.9-24.

_____. **Naturaleza e Imperio. La representación del mundo natural en la Historia General y Natural de las Indias de Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés**. Madrid: Doce Calles & Fundación Carolina, 2004, 366 p. ISBN: 84-9744-030-7.

COELLO DE LA ROSA, Alexandre. **De la Naturaleza y el Nuevo Mundo: Maravilla y Exoticismo en Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés**. Madrid: Fundación Universitaria Española.

COLÓN, Hernando. **Historia del Almirante**. Madrid: Historia 16, [1571] 1991. 2 Tomos. ISBN: 84-7679-210-7.

CRO, Stelio. "Los cronistas primitivos de Indias y la cuestión de antiguos y modernos". En: Sebastián NEUMEISTER (coord.), *Actas del IX Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*: Berlín, 18-23 de agosto de 1986. Volumen. 1. Vervuert Verlagsgesellschaft, 1989, p. 415-424.

DE CERTEAU, Michel. **The Practice of Everyday Life**. California: University of California Press, 1984, 229 p. ISBN: 0520236998.

_____. **La escritura de la historia**. México: Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, [1975] 1993. 334 p. ISBN: 968-859-120-3.

FABREGAT BARRIOS, Santiago. "Presencia y función de los mitos clásicos en la *Historia General y Natural de las Indias* de Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés". *Epos. Revista de Filología*, nº XIX, 2003, p. 67-88.

FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo. **Historia General y Natural de las Indias**. Madrid: BAE, 1959. 5 Tomos. ISBN: 84-363-1085-3.

GARCÍA GUAL, Carlos. **Mitos, viajes, héroes**. Madrid: Editorial Taurus, 1981.

GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, Roberto. **Isla a su vuelo fugitiva. Ensayos críticos sobre literatura hispanoamericana**. Madrid: José Porrúa Turanzas, 1983, 264 p. ISBN: 8473171276.

GREENBLATT, Stephen J. **Renaissance Self-fashioning: From More to Shakespeare**. Chicago: University of Chicago Press, 1980, 202 p. ISBN 0-226-30651-8.

HARTOG, François. **Le Miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre**. París: Gallimard, 1986, 386, p. ISBN: 2070217140.

HEGEL, W. F. "Lecciones sobre la filosofía de la historia universal". *Revista de Occidente*, Madrid, 1974.

KOHUT, Karl. "Historiador y literato. Humanismo, cristianismo e hidalguía". En: Ysla CAMPBELL (coord.), **Historia y Ficción: crónicas de América** (Colección Conmemorativa Quinto Centenario del Encuentro de Dos Mundos, II), Ciudad Juárez: Universidad Autónoma de México, 1992, p. 43-104.

_____. "Tubal und die spanische Geschichtsschreibung im 16. und 17. Jahrhundert". En: Sybille Große und Axel Schönberger (eds.), *Dulce et decorum est philologiam docere*, Festschrift für Dietrich Briesemeister zu seinem 65. Geburtstag. Berlín: Domus Editoria Europea, 1999, p. 377-388.

LÓPEZ DE GOMARA, Francisco. **Historia General de las Indias y vida de Hernán Cortés**. Caracas: Biblioteca Ayacucho, nº 64, [1569] 1979, 373 p. ISBN: 8466000186.

MENDIOLA, Alfonso. **Bernal Díaz del Castillo: verdad romanesca y verdad historiográfica.** México: Universidad Iberoamericana, 1995.

MERRIM, Stephanie. "Un Mare Magno e Oscuro": Anatomy of Fernández de Oviedo's *Historia General y Natural de las Indias*". *Revista de Estudios Hispánicos*, Tomo I, Universidad de Puerto Rico, 1984.

_____. "The Work of Marketplaces in Colonialist Texts on Mexico City". *Hispanic Review*, Vol. 72 (2), 2004, p. 215-238.

MIGNOLO, Walter D. "El Metatexto Historiográfico y la Historiografía Indiana". *Modern Languages Notes*, Chicago, Vol. 96, 1981, p. 358-402.

MYERS, Kathleen A. **Fernández de Oviedo's Chronicle of America. A New History for a New World.** Austin, Texas: Texas University Press, 2007.

NIETO SORIA, José Manuel. **Iglesia y génesis del Estado moderno en Castilla (1369-1480).** Madrid: Editorial Complutense. Departamento de Historia Medieval, 1993, 492 p. ISBN: 847491485X.

O'GORMAN, Edmundo. **Cuatro historiadores de Indias.** México: Edit. SepDiana, 1979, 181p. ISBN: 9683903029.

_____. **Sucesos y Diálogo de la Nueva España.** México: Ediciones de la Universidad Nacional Autónoma de México, Imprenta Universitaria, 1946, 174 p.

PASTOR BODMER, Beatriz. **The Armature of Conquest. Spanish Accounts of the Discovery of America, 1492-1589.** Stanford: Stanford University Press, [1983] 1992.

PUPO-WALKER, Enrique. **La vocación literaria del pensamiento histórico en América. Desarrollo de la prosa de ficción: siglos XVI, XVII, XVIII y XIX.** Madrid: Editorial Gredos, 1982, 220 p. ISBN: 84-249-0175-4.

RAMOS PÉREZ, Demetrio. **El mito de El Dorado**. Madrid: Ediciones Istmo, [1973] 1988.

ROMANO DE THUESSEN, EVELA A. "Un autógrafo inédito de Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés: la historia de España escrita desde el Nuevo Mundo". En: Juan VILLEGAS (coord.), **Actas Irvine-92. Volumen III. Encuentros y desencuentros de culturas: desde la Edad Media al siglo XVIII**. 1994, p. 93-101.

SALAS, Alberto Mario. **Tres Cronistas de Indias**. México: FCE, [1959] 1986.

SOLER, Isabel. **El nudo y la esfera. El navegante como artífice del mundo moderno**. Barcelona: El Acantilado, 2003, 643 p. ISBN: 8496136035.

SUBIRATS, Eduardo. **El continente vacío. La conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna**. Madrid: Anaya & Mario Muchnik, 1994.

TATE, Robert Brian. **Ensayos sobre la historiografía peninsular del siglo XV**. Madrid: Edit. Gredos, 1970, 358 p.

WHITE, Hayden. **Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973, 464 p. ISBN: 9780801817618.

Introducción

Desde hace algunos años vengo trabajando el episodio de los primeros encuentros entre indios y españoles en Yucatán con un enfoque historiográfico.⁶⁶² Esto es, con base a dos dimensiones complementarias: la factual, que pretende la posibilidad de establecer los hechos de un episodio de acuerdo al análisis de los primeros relatos que lo refieren; y la narrativa, que atiende a las versiones o maneras cómo se nos ha contado ese mismo episodio a través del tiempo, que a su vez implica cierta transferencia de patrones narrativos y valoraciones en los relatos.

En esta ocasión estoy tratando de venir en el tiempo en los acontecimientos que conforman la Conquista de México, por lo que esta vez dediqué mi trabajo a la llamada “Matanza de Cholula”. Comenzaré con el planteamiento central del evento y el análisis de los primeros dos documentos que la refieren. Después haré tres tipos de consideraciones a estas fuentes en tres planos distintos: a) el discurso de Cortés, b) el discurso del conquistador en general y c) una serie de ideas sobre patrones narrativos y tácticas guerreras.

Originalmente quería continuar con el análisis de las reescrituras (alrededor de una decena de obras) hechas y distribuidas en el período que va de 1521 a 1990 y sacar las conclusiones de todo el proceso, pero el resultado sería demasiado extenso. Por tanto, sólo me referiré a dichas reescrituras de manera breve. Lamento esta limitación y advierto que las conclusiones que adelanto deben ser consideradas como un producto preliminar.

⁶⁶² Resultado de ello son: Vallado Fajardo, Iván, *Cristianos españoles e indios yucatecos en las historias del siglo XVI y XVII*, Tesis de Maestría, México, D. F., Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, 2000; Vallado Fajardo, Iván, *El primer contacto entre cristianos españoles e indios yucatecos. Ficciones y realidades de un episodio considerado muy conocido*. Tesis de doctorado. México, D. F., Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 2008.

I. El planteamiento de la cuestión.⁶⁶³

Los hechos violentos que constituyen nuestro episodio ocurren en octubre de 1519 cuando el ejército al mando de Hernán Cortés estaba en Churultecal (Cholula).⁶⁶⁴ Pero el asunto comienza en realidad estando los españoles en Tlaxcala, ya en calidad de aliados y después de una estancia de veinte días. Cortés dice que ahí recibió la propuesta de los mensajeros de Mutezuma⁶⁶⁵ de que se trasladaran a Cholula porque los naturales de ésta eran amigos y ahí le harían saber la voluntad de Moctezuma sobre la intención de Cortés de ir a Tenochtitlan.

Señala que los tlaxcaltecas le advirtieron de que se trataba de una trampa para destruirlos, pues habían cerrado el camino que se utilizaba comúnmente, habían cavado hoyos para inutilizar los caballos, juntado piedras para arrojarles desde las azoteas y que a dos leguas de Cholula estaba un ejército mexica de 50 mil guerreros para aniquilarlos.

Cortés siguió el juego a los mensajeros de Moctezuma, pero primero amenazó a los cholultecas con destruirlos si no se presentaban antes en Tlaxcala y aceptaban ser vasallos de Castilla. Los cholultecas hicieron lo indicado y Cortés aceptó entonces su propuesta y marchó a Cholula. Ahí fueron bien recibidos y se les permitió alojarse en un aposento seguro. Los cempoaltecas acamparon con ellos, mientras que los tlaxcaltecas que los acompañaban tuvieron que hacerlo fuera de la ciudad.

En su relato Cortés indica haber visto en el trayecto a Cholula el camino cerrado, los hoyos y las piedras en las azoteas, tal y como los tlaxcaltecas habían advertido. Esto lo puso en alerta.

⁶⁶³ Este planteamiento resume los acontecimientos tomando como única fuente el relato de Cortés en su *Segunda carta-relación* (p. 44-45) que es el que regularmente ha sido considerado el primer documento que narra el evento. Véase Cortés, Hernán: "Segunda carta-relación de Hernán Cortés al emperador Carlos V, Segura de la Frontera, 30 de octubre de 1520" en: *Cartas de relación*. Nota preliminar de Manuel Alcalá, México, Editorial Porrúa, Sepan cuantos 7, 1993.

⁶⁶⁴ El primer término utilizado para referirse al lugar de los sucesos es "Churultecal" (*Segunda carta-relación* de Hernán Cortés). Hoy se conoce como Cholula.

⁶⁶⁵ El primer término para referirse al gobernante mexica es Mutezuma, hoy Moctezuma.

Después encontró a unos mensajeros de Moctezuma que no hablaron con él, sino con los señores de Cholula. Al tercer día, notó que los bastimentos que les proveían no eran abundantes. En eso estaba cuando se enteró de la celada por vía de Jerónimo de Aguilar, que había sido prevenido por Marina, que a su vez había sido prevenida por una anciana cholulteca. Entonces Cortés prendió secretamente a un cholulteca y lo hizo confesar para confirmar sus sospechas.

Confirmadas éstas decidió adelantarse y sorprender a sus anfitriones. Advirtió a su tropa que estuviese “apercibida” y que al escuchar un tiro de escopeta atacasen a los cholultecas que estuviesen junto y dentro del aposento en el que estaban. Después reunió a los principales de la ciudad en un sitio cerrado (literalmente dice “en una sala”) y los apresó. De inmediato “cabalga”, hizo sonar una escopeta y los cristianos atacaron a la multitud desprevenida. Mataron miles de indios en un lapso breve y asolaron la ciudad hasta vaciarla.

Luego Cortés regresó al aposento con los principales de la ciudad y les reclamó la traición. Arrepentidos, los cholultecas dijeron seguir órdenes de Moctezuma y pidieron perdón. Cortés los perdonó, los hizo volver a la ciudad y los hizo amigos de los cempoaltecas. Fin del evento.

Ahora bien, históricamente el quid del asunto está en saber si la celada cholulteca fue real o no, porque de serlo la respuesta de Cortés encuentra un hecho que la justifica como acción militar. Mientras que si la trampa cholulteca fue ficticia, Cortés carece de justificación en su reprimenda y se evidencia como un implacable conquistador en uso de la estrategia de sembrar el terror en el enemigo con el fin de liquidar la posible resistencia.

Esta cuestión será lo que se debatirá en las historias, desde los primeros relatos de los protagonistas, por todos los historiadores posteriores y, podríamos decir, hasta el presente. La historia de estos recontamientos nos mostraría cómo las argumentaciones irán variando con el

paso del tiempo, mutando poco o completamente, y apegándose, como diría Chartier, a la “voluntad prescriptiva” de sus respectivos autores.⁶⁶⁶

Como fuera, en el primer caso, puede no haber matanza, sino consecuencia de eventos de guerra. En el segundo caso, la matanza es la referencia al tenor cruel y sangriento implicado en una masacre inesperada e inmerecida por los cholultecas.

II. Primeras Versiones.

Voy a hacer referencia a las dos primeras versiones sobre los sucesos, que son las más cercanas a los mismos. Producidas en orden cronológico son la probanza contra Cortés hecha en Cuba por Diego Velázquez en mayo de 1521⁶⁶⁷ y la Segunda Carta-relación del propio Cortés fechada en octubre de 1520, pero considerada aquí como un documento de posterior terminación (después de agosto de 1521 y/o principios de 1522).

Versión de Diego Velázquez.

(Junio-julio de 1521).

En mayo de 1521, mientras Cortés comenzaba el sitio de Tenochtitlan, Velázquez elaboraba una probanza en su contra. Como se sabe, Cortés había traicionado a Velázquez y pretendía usurpar el mando de las tierras “nuevamente descubiertas” de Santa María de los Remedios o Yucatán.⁶⁶⁸ Velázquez trató de impedirlo enviando a Pánfilo de Narváez para apresarlos, pero

⁶⁶⁶ Chartier, Roger: *El orden de los libros, lectores, autores y bibliotecas en Europa entre los siglos XIV y XVIII*. Traducción de Viviana Ackerman. Barcelona, Gedisa, 1994, p. 20.

⁶⁶⁷ AGI, Patronato, 15, R. 11/3. Instrucciones de Diego Velázquez: Hernán Cortés y Juan de Grijalva/3. Obviamente es un error pues no son ningunas instrucciones. También con otro título “Testimonio de una Ynformación fecha en Sancto Domingo a ystancia del Fisiscal de Aquella Abdyencia, sobre aber formado una armada Diego Velazquez, Capitan de la isla Fernandina e Adelantado de Yucatán, e aberla entregado a Hernan Cortés para yr con 600 ombres a conquistar e poblar las yslas ya descubiertas; se trata muy a menor por Velazquez, la confianza que siempre abia thenido de Cortés, e las onrras que s este le abia fecho el tiempo questhobo en su compañía, e lo descontento questhaba con él por su desobedyencia a sus mandatos e ystruciones” en *CDIAO*, v. 35, pp. 5-199. Y “Información promovida por Diego Velázquez contra Hernán Cortés”, Martínez, *Documentos I*, p. 170-209, (Selección).

⁶⁶⁸ Para ese entonces el término de Nueva España no estaba en uso, pues todavía acababa de ser bautizada como tal. Para los indios de Cuba se trataba de Yucatán porque se basaban en la idea emanada del viaje de Hernández de Córdoba. Diego Velázquez obtuvo la provisión como Adelantado de la misma en noviembre de

Cortés lo derrotó y se apoderó de su ejército. Sin embargo, algunos velazquistas lograron volver a Cuba y fueron los testigos del “Testimonio”.

La probanza contiene 106 preguntas en las que van narrando sucesos y preguntando a los testigos si fue o no como la pregunta dice. Los testigos básicamente señalan lo mismo que la pregunta y en ocasiones agregan datos complementarios muy importantes. Ésta era la técnica jurídica de la época.

Desesperado porque no pudo detener a su compadre, Velázquez reunió a los que habían regresado a Cuba y acusó a Cortés de todo lo que pudo. La lista es larga: robó oro a los indios, lo quinteó ocultamente, robó oro del rey, lo fundió en secreto, desobedeció provisiones reales, maltrató españoles e indios, torturó y destruyó indios desnarizándolos, amputándoles brazos, piernas, aperreándoles, etcétera. También consintió la antropofagia, permitió juegos de naipes y demás.

Respecto de sus acciones de guerra dice que maltrató, asesinó y guerreó injustamente contra los indios, dando a entender que violó las disposiciones jurídicas de las Leyes de Burgos. Señala matanzas masivas injustificadas en varias partes, en las que se puede notar: Tabasco (“cerca del río Grijalva”), México (en el Templo Mayor) y Tepeaca, donde dice que murieron 49,000 indígenas.

Es interesante que en este recuento de eventos se pasa por alto nuestro episodio de Cholula pues el relato va de una serie de denuncias generales de guerras, castigos, despoblación de pueblos indios, al envío de la expedición de Pánfilo de Narváez. Lo cual indica que Velázquez no sabía, o no sabía bien del evento de Cholula.

1518. Véase Las Casas, Bartolomé de: *Historia de Indias*. Edición de Agustín Millares Carlo, Estudio preliminar de Lewis Hanke, México, FCE, 1992, t. III, p. 257-258.

Sin embargo, en su respuesta a la pregunta 50 Joan Bono de Quejo señaló que durante la primera gran batalla en Tenochtitlan, después de tres días de guerra, los mexicas ofrecieron a Cortés una tregua:

que se fuese con Dios e dejasen la cibdad, con tal que non les demandasen indios de paz que les llevasen las cargas.⁶⁶⁹

Y la razón por la cual los mexicas no le darían indios de paz que les llevasen las cargas a Cortés era porque no querían que se burlara de ellos

como les fizo en otro pueblo que se decía Cholula, que mataron cinco mil indios sobre seguros, llamándolos para les llevar otras cargas, e temiendo los [teniéndolos] de las puertas adentro de un corral para habelles de llevar las cargas, los mataron a todos, e questo lo decían al dicho Cortés los indios por la dicha lengua, e este testigo estovo presente a ello...⁶⁷⁰

El testimonio indica que no hay castigo, sino masacre. Presuntamente Cortés masacró a los cholultecas para atemorizar toda la comarca. De tal forma que la poderosa impronta que dejó en los mexicas estuvo presente en todas las acciones posteriores de la guerra contra los cristianos. Y los mexicas que la aludieron la refirieron como una burla sanguinaria de Cortés.

Pero la probanza contra Cortés tuvo un final desafortunado. Quedó inconclusa porque Alonso de Zuazo, en ese momento teniente de gobernador de La Española, intervino y suspendió los interrogatorios. Posiblemente lo hizo porque era amigo de Cortés, o porque anteriormente un subordinado de Velázquez, Pánfilo de Narváez, había arrestado a un procurador de La Española, Lucas Vázquez Ayllon, o por ambas causas.⁶⁷¹

⁶⁶⁹ Martínez, José Luis: *Documentos cortesianos I*. México, UNAM-FCE, 1990, p. 202.

⁶⁷⁰ Martínez, *Op. cit.*, p. 202-203.

⁶⁷¹ Vallado, *El primer contacto...*, p. 236.

Como fuera, personalmente considero que la citada probanza es un documento poco explotado por los historiadores, en parte porque es contra Cortés. No hay que olvidar que posterior a la Conquista siguió una era en la que la figura de Cortés alcanzó alturas casi celestiales. Supongo que esto inhibió el interés de trabajar la documentación que lo ataca con vehemencia.

Versión de Hernán Cortés.

(Después de agosto 1521 o principios de 1522).

Como ya indiqué, la Segunda carta-relación de Cortés, que es donde se narran los eventos de Cholula, fue fechada en octubre de 1520. Pero se supo de ella hasta abril de 1522. Eso querría decir que un año y medio después de haberla escrito, Cortés no pudo enviarla pese a la tremenda urgencia que dice tener en hacerlo.

En los hechos, Cortés pudo despacharla a través de los refuerzos que recibió ya estando apostado en Tepeaca, antes de su ofensiva final contra los mexicas, o pudo dar copia de ésta al pesquisidor Cristóbal Tapia en noviembre de 1521, pero no lo hizo. Recordemos que los cortesistas de la Vera Cruz impidieron que Tapia cumpliera su misión de entrevistarse con Cortés, aun a pesar y de que Cortés mismo había solicitado al rey el envío de un pesquisidor para que aclarara su conflicto contra Velázquez.⁶⁷²

Otra incongruencia que refuerza la hipótesis de que la Segunda carta-relación fue antedatada es que en los varios documentos que elaboró en Tepeaca en octubre de 1520 (el mismo mes en que se supone escribió la Segunda) no existe mención alguna del evento de Cholula, ni de la guerra contra Pánfilo de Narváez,⁶⁷³ mientras que en la Segunda sí hace referencia a ambos. La

⁶⁷² Cortés, Hernán: "Primera carta-relación de la justicia y regimiento de la Rica Villa de la Vera Cruz a la reina doña Juana y al emperador Carlos V, su hijo" en: Cartas de relación. Nota preliminar de Manuel Alcalá, México, Editorial Porrúa, Sepan cuantos 7, 1993, p. 24.

⁶⁷³ Estos documentos de Tepeaca sí hablan de Pánfilo de Narváez, lo señalan como el gran culpable de todos los males, de que los indios se alzaran contra Cortés, de que los expulsaran de Tenochtitlan, de que se perdiera el oro del rey, etc. Pero no cuentan como Cortés guerreó a Narváez, ni las sobornos que hizo con los artilleros, ni a los españoles que mató, ni las otras tretas que le permitieron derrotarlo.

contradicción es obvia: ¿Por qué en los primeros documentos los omite y en la Segunda los refiere con elocuencia?

En cambio, si suponemos que la Segunda la escribió o concluyó después de la toma de Tenochtitlán, es claro que ambos sucesos (la matanza de Cholula y la guerra contra Narváez) ya se sabían en Cuba; de omitirlos Cortés se autodelataría como un vil leguleyo.⁶⁷⁴ Además, y esto es importante, ya había conquistado Tenochtitlan y la tenía bajo su poder, con lo cual prácticamente Velázquez estaba real y legalmente derrotado.

La Segunda carta-relación de Cortés llegó a España en mayo de 1522 con las nuevas de que (nueve meses antes) Tenochtitlán había sido tomada, o sea, en agosto de 1521. Cinco meses después (octubre de 1522)⁶⁷⁵ la Corona lo nombró gobernador y capitán general de Nueva España, mientras que los alegatos de su compadre no tuvieron eco en las audiencias españolas, en parte también porque Juan Rodríguez de Fonseca, el otrora poderoso organizador de las expediciones indianas y padrino de Velázquez, ya estaba fuera de la jugada.

En cuanto a los sucesos de Cholula, la versión de Cortés es simple, pero convincente. Como indiqué, Cortés dice haber visto el camino cerrado, los hoyos para los caballos, las piedras en las azoteas, es decir, las señales de advertencia que los tlaxcaltecas le dijeron. Después de tres días en Cholula, observó cierto recelo en los cholultecas y de pronto, casi de la nada, Marina se enteró de la trampa por una supuesta india anciana que simplemente le ofreció protección.

Marina le contó a Jerónimo de Aguilar y éste informó a Cortés. Cortés apresó a un indio, lo obligó a confesar y habiendo confirmado la celada, decidió anticiparse. Planeó su ataque, reunió a los principales, los encerró en el aposento, soltó una escopeta como señal y su

⁶⁷⁴ **Lo que sí omite tanto en la Segunda como en los documentos de Tepeaca es la matanza del Templo Mayor. Hecho señalado por Velázquez que pone como autor a Pedro de Alvarado.**

⁶⁷⁵ “Real cédula nombrando gobernador y capitán general de la Nueva España a Hernando Cortés, y dándole instrucciones para el gobierno de la misma” [Valladolid, 15 de octubre de 1522], en: Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las posesiones españolas en América y Oceanía..., [CDIAO], Madrid, Imprenta de Manuel B. de Quirós, San Juan, 54, 1864, Vol. 26, pp. 59-65.

ejército, junto con tlaxcaltecas y cempoaltecas, tomaron desprevenidos a los cholultecas y los masacraron. En “pocas horas” mataron tres mil y en cinco vaciaron la ciudad. Después Cortés regresó al aposento en donde tenía cautivos a los principales, les reclamó su traición, los perdonó e hizo que regrese la gente (mujeres y niños) como si nada hubiera pasado. Por último, hizo que los cholultecas y los tlaxcaltecas se hicieran amigos.

A parte de las pruebas de la traición ya señaladas (camino cerrado, hoyos para los caballos y piedras en las azoteas), en su relato Cortés sólo agregó dos evidencias más de la celada: Dice:

porque vuestra majestad vea cuán apercebidos estaban [los cholultecas], antes de que yo saliese de nuestro aposento tenían todas las calles tomadas y toda la gente a punto.

Y después hizo una referencia al ejército mexicana apostado en las cercanías como supuesta confirmación de su existencia: “Según después pareció, sería lengua y media, cincuenta mil hombres en guarnición para hacerlo”.⁶⁷⁶

III. Primeras consideraciones: Crítica al relato de Cortés.

A parte de haber antedatado (y/o de haber mantenido guardada) la Segunda carta-relación porque su contenido hubieran podido perjudicarlo en su lucha legal contra Diego Velázquez, el texto de Cortés contiene algunos otros elementos inconvenientes que demeritan su credibilidad.

En cuanto a la veracidad de la celada cholulteca destaca el hecho de que los indios aparecen como seres verdaderamente tontos. Piensan hacer una emboscada difícil y bastante riesgosa,

⁶⁷⁶ Cortés, *Segunda...*, p. 44-45. Coinciden con esta versión Fernández de Oviedo y Valdéz, Gonzalo: *Historia general y natural de la Indias*. Edición y Estudio preliminar de Juan Pérez de Tudela Bueso, Biblioteca de Autores Españoles desde la formación del lenguaje hasta nuestros días, Madrid, Ediciones Atlas, 1992, t. IV, p. 217 y López de Gómara, Francisco: *Historia de la conquista de México*. Introducción y notas por D. Joaquín Ramírez Cabañas, México, Editorial Pedro Robledo, 1943. t. I, p. 194.

pero no controlan los eventos que los puedan poner al descubierto. Por ejemplo, en vez de ocultar las evidencias que los podían delatar, torpemente las exponen: el camino cerrado, las calles tapiadas, los huecos para los caballos, las piedras en las azoteas. Todas estas evidencias no sólo fueron vistas con facilidad por los españoles, sino que, según el propio Cortés, también fueron vistas por sus amigos tlaxcaltecas que fueron los que le advirtieron de la traición planeada incluso antes de salir de Tlaxcala.⁶⁷⁷

La pregunta obvia es: ¿cómo pudieron los tlaxcaltecas ver todo eso si eran enemigos de los de Cholula y no podían entrar a dicha ciudad? Digamos que el camino cerrado no es problema, pero ¿las calles tapiadas, los huecos en ellas y las piedras amontonadas en las azoteas? ¿Las vieron los tlaxcaltecas de lejos, sin entrar a la ciudad? El relato de Cortés es aquí incoherente.

Otra muestra de la presunta estupidez cholulteca es que los mensajeros de Moctezuma desatendieron a Cortés, mientras conferenciaban, a vista de éste, con los cholultecas. La pregunta es obvia: ¿Fueron tan tontos que no pudieron fingir o conferenciar con los de Cholula sin que Cortés los viese? Peor aun, incitaron la desconfianza de Cortés disminuyendo en sus atenciones con los españoles, proveyéndolos de comer “muy mal y cada día peor”. Es decir, en el relato Cortés, él hubiese tenido que ser un retrasado mental para no suponer la treta pues los cholultecas fueron verdaderamente idiotas en su siniestro y torpe proceder.

Otro error cholulteca para tramar celadas es que una mujer chismosa les echó a perder todo de la manera más simple posible. Sin más, apareció, habló con Marina, le contó el asunto sin ninguna razón y Marina previno a Jerónimo de Aguilar y éste a Cortés. (Que conste que en el texto de Cortés no existe ninguna razón para que la anciana el contara de la emboscada a Marina. Los autores posteriores como López de Gómara o Bernal Díaz del Castillo son los que van a “explicar” y ofrecer las razones para esta acción).

⁶⁷⁷ Cortés, *Segunda...*, p. 43.

De aquí se infiere que para Cortés (en su relato) los cholultecas fueron verdaderamente tontos. Cualquiera sabe que para tender un trampa, la víctima no puede saber que ésta existe, si no no sería trampa. Sin embargo, los cholultecas descuidaron todo: no controlaron la información y casi publicaron el secreto; de modo que los españoles se enteraron fácilmente y la trampa se vino abajo.

Cortés apresó a un indio de entre los miles que habitaban en Cholula y éste sabía toda la traición y la confiesa. Tendríamos que suponer que los líderes cholultecas habían planeado la celada en una especie de asamblea general de cholultecas y no tuvieron cuidado alguno en mantener el vital secreto.

IV. Segundas consideraciones: Cortés y el discurso del Conquistador.

En otro plano más general, lo primero que hay que señalar es que hay tener mucho cuidado con el discurso del conquistador, del cuál los relatos de Cortés son una muestra insuperable. Por condicionamiento circunstancial, en sus cartas, relaciones e informes, los conquistadores siempre aparece haciendo lo correcto: obedecen en todo y sirven a Dios y al Rey.⁶⁷⁸

Cortés es un genio de la pluma. En sus relatos siempre se narra así mismo como el conquistador cristiano perfecto. Por ello, nunca comete tropelías, ni roba el oro del rey, ni hace caso omiso de sus instrucciones, ni traiciona a sus superiores y menos aun aplica la violencia injustificada contra los indios. Al contrario, hace alarde del buen trato que les da, de las veces que les advierte, de las veces que les perdona sus faltas, de que los hace amigos, etc.

Esta es la forma en que un buen conquistador escribe. Apegándose, en el decir, a las leyes del momento. No hay que olvidar que en fechas de la Conquista de México la violencia injustificada contra los indios era uno de los delitos de moda en la legislación indiana, recién reformada. Por

⁶⁷⁸ Vallado, *Cristianos españoles...*, p. 174. (Véase el apartado 5.1 La condición general del discurso de las historias coloniales”.

ello, a partir de 1516 con inusitada frecuencia los conquistadores enemistados con sus pares se acusan mutuamente de esto.

Pero como buen conquistador, Cortés no puede pasar por alto las rebeldías o insubordinaciones de los indios, ni puede tolerar acciones que amenacen al ejército del rey y pongan en peligro la misión con la que sirven a Dios. Entonces, según Cortés, o el conquistador en turno, siempre obligado por las circunstancias, se torna implacable y castiga a “los traidores” de manera tal que se arrepientan.

En el discurso del conquistador, éste siempre tiene la razón, porque se asegura de narrar los acontecimientos en el orden conveniente que se la dan. Por ejemplo, en nuestro caso, los cholultecas ya habían aceptado ser vasallos de Castilla, por eso hasta sus recelos e indiferencias más mínimas los hacen sospechosos y punibles. O bien, Cortés descubre la celada tras las obvias evidencias que los tontos cholultecas le restregaron en la cara y, aun así, él no procedió con violencia sino hasta haberlas confirmado.

Desde luego, las características del discurso de Cortés no son privatizas de él. Diego Velázquez hizo y escribió exactamente con el mismo “estilo político” en el que él nunca hizo nada incorrecto y Cortés sí. Por eso, los mejores contrapesos de los relatos de los conquistadores, son los relatos de otros conquistadores enemigos, aunque siempre es difícil determinar cual de los dos se apegaba más a la realidad de los hechos.⁶⁷⁹

Otro genio de la pluma, que por cierto también se apoderó del el mando de su hueste por alzamiento, fue Vasco Nuñez de Balboa. Todos ellos realizaron ataques brutales contra los indios y todos ellos negaron haberlo hecho y, al mismo tiempo, acusaron a sus rivales de proceder de esa manera.

⁶⁷⁹Vallado Fajardo, Iván. “Las pugnas entre conquistadores”. XIV Congreso Anual de la Asociación Mexicana de Estudios de Caribe, A. C., “El Caribe: nuevas reflexiones, debates y propuestas”. Campeche, Campeche, 25-28 de abril de 2007.

Por lo anterior, es bastante común encontrar en las llamadas Crónicas de Indias que antes de cada acción violenta que comenten las huestes cristianas es porque los indios hicieron algo malo para merecerlo. Algo de lo que se suelen enterar por una mujer chismosa (o enamorada de un conquistador como le sucedió a Balboa) o por un muchacho o niño salidos de la nada que confirman lo que necesitaban comprobar para que la represión no sea sino algo justo y merecido. Así ocurre con la masacre en Codego hecha por Alonso de Ojeda y Diego Nicuesa.⁶⁸⁰

De esta manera, en el discurso del conquistador no hay matanzas, sino defensa “de sus expuestas vidas”. Por esto mismo, en las crónicas escritas por ellos o basadas en sus versiones, no hubo matanzas ni en Codego, ni en Cuba, ni Cholula, ni el Templo Mayor de Tenochtitlan, ni en ninguna otra parte, a menos que sea cometida contra ellos. Entonces sí, la matanza puede convertirse en topónimo de alguna localidad, como en Cuba.⁶⁸¹

Especialmente cuando olvidamos que no podemos hacer lecturas directas de los textos del siglo XVI,⁶⁸² cometemos el error de querer encontrar en ellos una reflejo “natural” de los acontecimientos que relatan; reflejo que en cierta forma puede ser neutral o equitativo entre las partes en conflicto. Pero esta es una ilusión porque no existe en las crónicas del siglo XVI una preocupación metodológica como ésta.⁶⁸³ Además y para colmo, cuando posteriormente se escribieron las historias, tuvieron la intención de contar episodios ejemplares de la cristiandad en expansión, y con ello empeoraron las cosas.

Dado lo anterior, las interrogantes sobre nuestro episodio persisten y el problema de saber qué ocurrió en realidad se ha vuelto más difícil: Ya no se trata nada más de ¿Qué fue lo que pasó? sino de ¿Cómo saber qué fue lo que pasó?

⁶⁸⁰ Fernández de Oviedo, *Op. cit.*, t. III, p. 137-141.

⁶⁸¹ Cuenta Las Casas que unos conquistadores estaban en la orilla de un río o laguna y querían pasar a otra parte. Fueron trasladados por indios en canoas, pero estando a medio cruzar anegaron las canoas y algunos de los españoles no sabían nadar y se ahogaron. El lugar fue denominado “Matanzas”, como se llama al día de hoy. Véase Las Casas, *Op. cit.*, t. II, p. 542.

⁶⁸² Chartier, *Op. cit.*, p. 30.

⁶⁸³ La idea de “versiones neutrales”, equitativas o imparciales es posterior y tiene que ver con el desarrollo de la leyenda negra.

V. Terceras consideraciones. Patrones narrativos y tácticas guerreras.

Una acción militar como la matanza de Cholula no se da en el vacío. Necesariamente es una acción *razonable* en el universo de un determinado ejército o pueblo guerrero. Lo importante entonces es ubicar el suceso en cuestión en su contexto sociocultural y en la tradición guerrera del que la ejecuta.

Para entender que la Matanza de Cholula pudo ser un técnica de Cortés para sembrar el terror, desmoralizar al enemigo y evitar la resistencia, hay que buscar en la tradición guerrera de los cristianos españoles del siglo XVI. En este sentido, no nos sorprenderá encontrar matanzas similares en el pasado del Viejo Mundo.⁶⁸⁴

En las guerras del Viejo Mundo las masacres son famosas. Fueron practicadas por muchos ejércitos desde tiempos muy remotos hasta épocas más recientes; los hunos y los romanos son dos de ellos que así lo hicieron. Pero todavía falta hacer la revisión específica, por lo que al momento sólo puedo agregar algunos elementos.

Por ejemplo, existe un paralelismo interesante entre las acciones de Cortés y las de Jehú, rey israelita de tiempos prebíblicos. El libro segundo de Reyes es más específico que el propio capitán extremeño:

Y cuando ellos entraron para hacer sacrificios y holocaustos, Jehú puso fuera a ochenta hombres, y les dijo: Cualquiera que dejare vivo a alguno de aquellos hombres que yo he puesto en vuestras manos, su vida será por la del otro. Y después que acabaron ellos de hacer el holocausto, Jehú dijo a los de su guardia y a los capitanes: Entrad, y matadlos; que no escape ninguno. Y los mataron a espada, y los dejaron tendidos los de la guardia y los capitanes.⁶⁸⁵

⁶⁸⁴ Tengo pendiente la revisión de manuales de guerra medievales, mismos que seguramente hablan de la conveniencia de las masacres como técnicas de persuasión.

⁶⁸⁵ 2 Reyes 10: 23-28.

Encerrar al enemigo y aniquilarlo es una técnica de guerra y en este sentido puede estar presente en muchas épocas y latitudes, pero lo interesante de nuestro caso es que repite en el interior de una misma tradición y forma una especie de patrón que forma parte de la cultura guerrera Occidental. Por ejemplo, encontramos otros casos en las cruzadas.

Paul Gustave Doré, famoso grabador del siglo XIX, nos legó las visiones de estas guerras santas en las que también ocurrieron matanzas en los templos, en este caso, en las mezquitas musulmanas. Debe tenerse muy en cuenta que sus ilustraciones no eran para pena, sino para gloria de los caballeros cristianos. He aquí una de ellas.



Fuente: Michaud, M.: *Las cruzadas I*, México, Grupo Editorial Tomo, 2002, p. 74. Ilustraciones de Gustave Doré.

Lo que los indios parecen haber hecho es, simplemente, poner en práctica las tácticas de su tradición en en Nuevo Mundo, escudados y avalados por el hecho real de que ellos eran pocos y los indios muchos, y pues en estas circunstancias el terror era una forma práctica y efectiva de “pacificar”. Por eso no es de extrañarse que nuestro indios aludidos (Vasco Núñez de Balboa, Diego Velázquez, Alonso Ojeda, Diego Nicuesa y otros más como Pedrarias Dávila, Rodrigo de

Bastides, Hernando De Soto, Pánfilo de Narváez) tengan en su haber múltiples “pacificaciones” al estilo israelita en la Conquista del Canaán.

Otro ejemplo lo constituyen los conquistadores de Yucatán, pues no fueron la excepción: reprimieron rebeliones -en palabra de Diego de Landa- con “crueldades inauditas”: cortaron los pechos a las mujeres, las ahogaron tirándolas a lagunas atadas, las ahorcaron y ahorcaron a sus hijos colgados de sus extremidades, dieron estocadas a los niños, etcétera. Landa, quien no se distingue en la historia precisamente por la suavidad de sus métodos, parece haberse alarmado e interrogó a los conquistadores por semejante proceder. Y éstos le contestaron:

los españoles se disculpan diciendo que siendo pocos no podían sujetar tanta gente sin meterles miedo con castigos terribles, y traen a ejemplo la pasada historia de los hebreos a la tierra de promisión en que se cometieron grandes crueldades por mandato de Dios...⁶⁸⁶

Salta a la vista el ingrediente religioso: la idea de guerra santa por territorios recibidos por Dios (o el papa) que se han de arrebatar con el aval moral de la intolerancia religiosa a infieles, enemigos de “nuestra fe” y del Dios verdadero.

Por lo anterior, cuando leemos con cuidado el proceder de Cortés podemos decir que era un conquistador heredero de esta tradición y, hasta cierto punto, práctico.

Cortés busca siempre la eficiencia en sus acciones y hace lo que tiene que hacer para obtenerla. Por ejemplo, dice perdonar y no atacar brutalmente a los indios y en muchos casos parece haberlo hecho. Sin embargo, cuando no tiene el control, cuando presiente una amenaza potencial o cuando considera necesaria una demostración de su poder, simplemente los aplasta.

⁶⁸⁶ Landa, Diego de: *Relación de las cosas de Yucatán*. Introducción por Angel M^a Garibay K., México, Editorial Porrúa, 1973, p. 27.

Y como los tomé de sobresalto, salían desarmados, y las mujeres y niños desnudos por las calles, y comencé a hacerles daño alguno; y viendo que no tenían resistencia vinieron a mí ciertos principales del dicho pueblo a rogarme que no les hiciésemos más mal porque ellos querían ser vasallos de vuestra alteza y mis amigos.⁶⁸⁷

O bien

Y como fue tiempo salimos, y comenzamos a alancear en ellos, y duró el alcance cerca de dos leguas, todas llanas como la palma, que fue muy hermosa cosa; y así murieron muchos de ellos a nuestras manos e de los indios nuestros amigos.⁶⁸⁸

Cortés sigue con fidelidad la tradición guerrera occidental de tintes medievales. A veces tan literalmente como puede. Por ejemplo, poco antes del episodio de Cholula, hay un pasaje donde corta las manos a 50 guerreros indígenas para reprenderlos, humillarlos y para que sepan de lo que es capaz.⁶⁸⁹ No es una ocurrencia original, sino que lo hace imitando a Julio Cesar. Lo mismo parece haber ocurrido en La matanza de Cholula.

Y que mirasen que teníamos a Dios de nuestra parte y que a él ninguna cosa le es imposible, y que lo viesen por las victorias que habíamos habido, donde tanta gente de los enemigos eran muertos y de los nuestros ningunos.⁶⁹⁰

No hay culpas, sino glorias. Las culpas se presentarán después en el discurso de la historia más reciente, pero en su momento no la hay.

⁶⁸⁷ Cortés, *Segunda...*, p. 39.

⁶⁸⁸ Cortés, *Tercera...*, *Ibid*, p. 119.

⁶⁸⁹ Cortés, *Segunda...*, p. 38.

⁶⁹⁰ Cortés, *Segunda...*, p. 40.

Las historias posteriores son las que tendrán que lidiar con la culpa, la excedida violencia o la masacre, eso en buena medida por el desarrollo de la llamada “leyenda negra”. Por ello algunas historias posteriores intentarán justificar más contundentemente al afamado conquistador de México. Mientras que, por otro lado, el suceso tenderá a ser reinterpretado ya no como castigo sino como Matanza o Masacre en tiempos más recientes, ligados a un nuevo punto de vista y una nueva identidad que ve desde otro futuro del acontecimiento.

Conclusiones

El episodio de la matanza de Cholula parece tratarse de una masacre efectuada por razones tácticas. Existe tal posibilidad desde el primer documento de Diego Velázquez. Obviamente Cortés no puede admitirlo, no es lo suficientemente tonto para ello y lo transforma, gracias a su narrativa, en un hecho glorioso cuyos resultados espectaculares se deben a la mano de Dios.

Lo anterior es lo más razonable, pero no tenemos aun una prueba concluyente. Puede también -por ejemplo- que la sospecha de la celada haya contribuido, por lo menos en parte, a que la matanza se desatara.

Cortés escribió su *Segunda* después de los acontecimientos, por lo que puede acomodar su relato a los resultados. Lo mismo se hará después por los cronistas e historiadores posteriores a él, que tienden a contar los sucesos, reacomodándolos y favoreciendo a Cortés. Algunos autores incluso adicionan elementos para eliminar toda duda sobre el merecidísimo castigo, que no matanza, que ocurrió, según ellos, en Cholula.

De cualquier forma, no fue sino hasta con la Independencia de México y poco antes de la Revolución Mexicana como “la Matanza de Cholula” cobró auge, en vez de “el castigo de Cholula”. Pero esta historia deberá ser contada en otra ocasión.

Construcciones y representaciones del conquistador del siglo XVI o

algunas formas de ver Tenochtitlán

Béatrice Maroudaye

Universidad de París-IV

*Muchas veces agora soy viejo, me paro a considerar las cosas heroicas
que en aquel tiempo pasaron, que me parece las veo presentes.*

Bernal Díaz del Castillo.

La dificultad de reconstruir Tenochtitlán

Al volver a leer las crónicas de la conquista con la intención de comprender cómo era la ciudad de Tenochtitlán antes de la llegada de los españoles, nos dimos cuenta de la dificultad de reconstruir el espacio físico de la antigua ciudad. Eso se debe a que los autores de las crónicas, en lugar de haber descrito una realidad física, morfológica o arquitectónica, prefirieron abordar el tema de las acciones militares de los conquistadores en sus batallas. Sólo describieron el espacio (algunos templos) cuando hablaban de sus acciones, o de sus comentarios con respecto al espectáculo de los “actos bárbaros” de los mexicas que ellos habían presenciado en lugares de la ciudad de Tenochtitlán. Se nos hizo útil investigar el por qué de esa ausencia de información espacial, funcional y arquitectónica cuando describieron los conquistadores la ciudad como hermosa y/o muy parecida a las ciudades europeas: “*Messico, molto simile a la città di Venezia*”⁶⁹¹. Por lo consiguiente, para reconstruir la ciudad con los pocos elementos que hay, revisamos las crónicas de la

⁶⁹¹ Bernardo Segni, historiador florentino escribe: “*Messico, molto similia la città di Venezia*” en la primera mitad del siglo XVI, en Dominique Gresle-Pouligny, *Un plan pour Mexico-Tenochtitlán*, p.32

conquista, los mapas, las representaciones literarias y geográficas, así como la manera de escribir en la época del siglo XVI. Revisar las representaciones de la ciudad como parte de su realidad física del momento nos puede ayudar a analizar la motivación secreta de los escritores, filósofos que se han dedicado a pensar y describir México.

¿Cómo se veía el mundo por medio de los esquemas filosóficos establecidos? El estudio de esas maneras de ver el mundo nos llevará a entender mejor a los hombres y conquistadores del siglo XVI, particularmente su relación con su tiempo y espacio.

Repensar la relación del espacio-tiempo

La relación de los actores con su espacio-tiempo ha sido fundamental en todos los siglos. Incluso se observa y se sigue entendiendo relativamente bien hoy en día. Si uno va a Inglaterra, notará que el inglés trata de moldear, por ejemplo, los jardines para tratar de armonizar el espacio y acoplarse a él. En cuanto a los franceses, prefieren domesticar más el espacio, proponiéndonos una visión simétrica, representativa de un dominio del espacio, representado por el orden⁶⁹². Eso nos ayuda a entender que el espacio es el reflejo del pensamiento de una sociedad y que es en el espacio, después de haber sido soñado y pensado, en donde se concreta la realidad de cómo uno piensa.

Una idea de Erwin Panofsky⁶⁹³ es fundamental para el proceso que queremos explicar. Decía que hay que reconocer que no hay ninguna identidad entre el tiempo histórico (cultura) y el tiempo astronómico (natural). Cuando el historiador de arte dice: “en 1550”, no significa que quiere hablar de una parte del tiempo, sino, más bien, de un tiempo cuyo sentido se caracteriza por cientos eventos concretos pero, principalmente, por miles de ciertas particularidades concretas. El tiempo histórico siempre depende de cierto espacio histórico, de una realidad

⁶⁹² Alain Musset, *Les jardins préhispaniques*, en la revista “*Trace*”, número 10 (1986), p.59

⁶⁹³ Erwin Panofsky, *La perspective comme forme symbolique*, pp.225-226

geográfica. Para ilustrarlo, da el ejemplo de un pintor toscano que se traslada a una isla desértica. Nos comenta que el artista pintará conservando su método y su estilo toscano. A pesar del clima, los temas de su producción dejarán ver la influencia de su nuevo espacio. No obstante, no dejará de ser un pintor toscano. Si uno va a Flandes, no solo cambiará el espacio geográfico sino la esfera de influencia de otro contexto cultural. Eso ayuda a entender que el concepto de tiempo es inherente al concepto del espacio y que el conjunto puede estar en la misma línea del objeto de estudio. Es muy válido no separar el espacio del tiempo, además de pensar el actor en su contexto socio-político y espacios en los que se mueve.

Una realidad aparte

Siguiendo a Bernal Díaz del Castillo, tomamos una frase clave de su “Historia verdadera de la conquista de la Nueva España “para entender sus motivaciones al escribir en aquella época. Cuando dice: *“Muchas veces, ahora soy viejo, me paro a considerar las cosas heroicas que en aquel tiempo pasaron, que me parece las veo presentes”*, es claro que nos dice que está recordando, al momento de escribir, las cosas heroicas logradas por los conquistadores. Nos atreveríamos a afirmar que lo que le interesaba a Bernal Díaz del Castillo en el momento de escribir, era revivir el momento o, quizás soñar la guerra en Tenochtitlán en la que él mismo había participado como soldado. Cualquier soldado recuerda sus acciones militares (derrotas o victorias) después del combate. Pueden exagerar, mentir por el simple hecho de estar vivos y de poder contar una situación heroica en la que participaron para vencer al enemigo. Los cronistas se enfocan en las batallas y en los hechos de la historia final⁶⁹⁴. La historia, a final de cuentas tendrá su base de hechos reales pero el autor puede tomar mucha libertad en ese sentido. De allí, el uso de las palabras como *Heroicos, el tiempo pasó, soy viejo, considero, veo presente....* Sus comentarios trasladan a otro momento y abren el camino de la dificultad de

⁶⁹⁴ Edith Jiménez, *Francisco López de Gómara, Escribir historias en tiempos de Carlos V*, p. 32

repensar una historia en su tiempo dado, lo que nos aleja de una posible objetividad con relación a una descripción que ha sido escrita después de la experiencia, en otro momento de la historia.

Bernal Díaz del Castillo está escribiendo con motivaciones diferentes a las que había tenido Hernán Cortés, quien estaba motivado a escribir por la obligación de dar cuentas a Carlos V sobre su decisión de conquistar y pacificar, como él decía, la región de México. Además, Hernán Cortés había desobedecido al gobernador Diego Velázquez y tenía que comprobar y justificar ante la Corona española que sus avances militares hacia la región central de México habían sido exitosos para extender la fe cristiana. En efecto, sus acciones políticas y militares habían permitido que los españoles se hicieran dueños de un nuevo territorio.

El objetivo del libro de Bernal Díaz del Castillo, era demostrar a los cronistas y al público que él mismo había participado en la Conquista de Tenochtitlán como soldado. De allí, nos dice que si él vivió la experiencia, su Historia no podía ser otra que una historia verdadera. El mismo título de la *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España* tiene sentido porque se publica después de la crónica de López de Gómara. Al mismo tiempo, abre una controversia porque Bernal Díaz del Castillo no solamente dice a los lectores de su época que él fue protagonista de la conquista, sino también que las crónicas sobre la conquista de México escritas anteriormente a la suya son falsas. Su escritura conmovedora y su voluntad de estar tan cerca de la verdad y de retratar los hechos reales que están en su mente nos llaman la atención. De esta forma, contribuye a dar el carácter intemporal de la conquista de la ciudad de México a su historia. Involucra a España. Ni siquiera trata ya de la ciudad de Tenochtitlán. El término *Nueva España* implica efectivamente que el territorio esté bajo el dominio español.

El autor se apropia del espacio de Tenochtitlán. Manifiesta un sentimiento de que los españoles han tomado el lugar al estar en la posición de vencedores. Para el cronista, no sólo implica una cuestión religiosa sino también un modelo de prácticas

socio-políticas de la época. En su mente, no había muchas diferencias entre los caudillos de la Reconquista y los conquistadores de América, ni la guerra en el mediterráneo se diferenciaba mucho de la cruzada contra el infiel⁶⁹⁵. En el suelo americano, los capitanes que llevaban a cabo esas empresas debían tener el mismo trato, la misma recompensa que antaño. Recordamos también que en la historia de las Indias se llega a mencionar la soberanía que es propia de las comunidades feudales por hombres de armas españolas como en la Reconquista⁶⁹⁶.

Si nos enfocamos en otras crónicas de la conquista, como la Historia de Antonio de Solís, o la Historia del Códice Durán, la forma cambia pero el contenido sigue siendo el mismo en cuanto a la información. En 1651, el cronista Antonio de Solís es secretario de Felipe IV; y lo nombran cronista de las Indias en 1660. Es normal que respalde la labor de los españoles en tierra americana y que justifique la acción llevada por el conquistador. No hay una información objetiva que nos permita reconstruir tanto la arquitectura y urbanismo que hacían funcionar la ciudad de Tenochtitlán cotidianamente. Si uno quiere completar la información sobre la ciudad, hay que analizar el texto en Sahagún, sin que los elementos morfológicos puedan coincidir y garantizar una reconstrucción coherente. Pero la ciudad de Tenochtitlán sólo está descrita cuando sirve de escenario a los cronistas para contar las victorias o las derrotas de los conquistadores.

La manera de presentar los hechos siempre corresponde a poner de manifiesto a los actores, y sus perfiles de héroes. Se narra al principio la llegada de los conquistadores y se enfoca cada vez más sobre las batallas y la manera de cómo se obtiene el territorio y se vuelve español. Tenemos una historia con un principio y un

⁶⁹⁵ Marc Ferro, *Le siècle de Luther et de Christophe Colomb raconté en famille*, p.138

⁶⁹⁶ Edith Jiménez, p.223

fin⁶⁹⁷. Los detalles sobre la ciudad están presentes cuando se trata del encuentro de los dos protagonistas: Hernán Cortés y Moctezuma II, porque representan los papeles más importantes de la historia. Cortés es el vencedor y Moctezuma el enemigo de la religión cristiana. Se convertirá y morirá al final cuando los españoles empiecen la conquista de México. Lo bautizan los conquistadores sin que supiéramos realmente si el soberano se convirtió o no dentro de su propia fe. Lo importante es que lograron bautizarlo y que el bautismo corresponde en la religión cristiana a la muerte iniciática. Moctezuma muere sin que tuviéramos una sola versión de su muerte que corresponda a las demás versiones de los cronistas. Una versión dice que recibe una pedrada en la frente y muere un tiempo después a consecuencia de las heridas. La segunda versión consiste en que el pueblo mexicana es el que quiere vengarse de un emperador que se deja manipular. Sin embargo, muere Moctezuma, con su muerte, inicia la epopeya “heroica” de la conquista española. La implicación simbólica no cancela el valor concreto de la acción específica del objeto. Los españoles valorizan la acción al tratar de exaltar el cristianismo por los misterios y los signos. Los símbolos sobreviven de manera mutilada⁶⁹⁸. Para el cristiano, la última acción o imagen sobrepasa las demás⁶⁹⁹. Y la muerte es muy simbólica en un momento que nos acerca a la caída de Tenochtitlán. De la misma forma, se puede entender, que en América sólo se perseguía a los indígenas que no se querían convertir para evitar que molestaran el orden. De esta manera, se podía justificar, la guerra contra los que no se querían convertir y que seguían venerando a Huitzilopochtli. Al final del episodio de la muerte de Moctezuma, ese soberano se convierte al cristianismo recibiendo el bautismo antes de morir para entrar en el reino de los cristianos. En efecto, el cristianismo es una religión que propone a los fieles igualdad y vida eterna.⁷⁰⁰ Como Jesucristo, Moctezuma vence a la muerte y en ese sentido enseña a su pueblo un modelo de

⁶⁹⁷ *Ibid*,

⁶⁹⁸ Mircea Eliade, *Images et symboles. Essai sur le symbolisme magico-religieux*, p.213

⁶⁹⁹ *Ibid*, p.214

⁷⁰⁰ Jacques Le Goff, *Le Dieu du Moyen Âge*, p.21

lucha y de rendición. Si Moctezuma murió de una forma miserable ya sea por accidente o entregado por los suyos por haberles traicionado, muestra que todos los hombres pueden ser salvados. Desde entonces la acción de los conquistadores se convierte en la acción de salvar a Tenochtitlán. Para ser reconstruida y cristianizarla, se tiene que destruir primero.

Encuentro y derrota

Si queremos conocer las representaciones de Tenochtitlán en las crónicas de la conquista, tenemos primero que acercarnos a la realidad y al sueño del conquistador en el momento de su encuentro con los mexicas. El encuentro de Cortés con Moctezuma, es el momento de la descripción de la ciudad de Tenochtitlán. Es el momento en que Cortés entra en la ciudad. Pero el título del capítulo de Durán enfoca directamente sobre la prisión y la muerte del soberano Moctezuma:

“De los cuales ejemplos podría poner otros muchos. Pero no siendo tal mi intento, solo iré poniendo hasta venir al fin y muerte de Moctezuma (cuya vida e historia yo escribo) aquello que al relatarlo me forzaré para venir a poner fin y muerte de un rey tan poderoso, tan temido y servido y obedecido en este nuevo mundo. El cual vino a tener un fin tan vil y desastrado, que aun en su entierro no tuvo quien por él hablase ni se doliese, antes cercado de sus enemigos, no le fue dada sepultura a uno de quien toda esa tierra temblaba y se estremecía en sólo oír su nombre.⁷⁰¹”

⁷⁰¹ Diego Durán, [*Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*](#). Capítulo LXXIV, p.320

El contenido literal de las crónicas es retórico en cuanto a la llegada y entrada de Cortés, a la grandeza de haber participado al encuentro. Pero nada sabemos realmente. La ciudad está descrita de manera muy general. Es “bella y grande”, lo que pudiera servir de descripción para cualquier otra ciudad en el siglo XVI o incluso ahora. No entendemos el porqué de estas generalidades e imprecisiones, la falta de información concreta que hay sobre la ciudad. Pero se compensa por la redundancia de algunos elementos en las crónicas de los conquistadores. Por ejemplo, en la historia de Diego Durán, hay que esperar cuatro párrafos para tener la información relativa al encuentro de Cortés con Moctezuma. Lo que le interesa al cronista es decir que Moctezuma se sujete al imperio español. Al decir Durán que hay pinturas que demuestran lo que él dice, refuerza su discurso haciéndolo real:

“Moctezuma se le sujetó y se puso en sus manos y se rindió al servicio de su Majestad. (...)Y según relación y pintura de algunos antiguos viejos, dicen que desde aquella ermita, salió Moctezuma con unos grillos a los pies, y así lo vi pintado en una pintura que en la provincia de Texcoco hallé en poder de un principal, ya viejo⁷⁰².”

Se habla de la naturaleza de Tenochtitlán y de sus aspectos urbanos, cuando el elemento permite resaltar la fortuna de los conquistadores en las derrotas de los indígenas. Cuando Cortés pierde el oro durante la llamada noche triste, es cuando se explica que hay cuatro calzadas que conforman las vías principales de Tenochtitlán. También, sabemos de la existencia de los acueductos que llevan el agua potable desde Chapultepec⁷⁰³. Es cuando Cortés decide destruir los puentes y acueductos para privar a las poblaciones indígenas de agua potable. La información que nos es útil se lee cuando hay necesidad del cronista de revelarnos la acción

⁷⁰² *Ibid*, p.322

⁷⁰³ Bernal Díaz del Castillo, *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*, p.285

heroica de su protagonista. Agrega el autor :“ no quiero detener más en contar⁷⁰⁴”
Es un poco como en una película, cuando el protagonista no puede actuar sin el escenario y que estamos atentos para conocer lo que va a suceder. Eso nos lleva a decir que pudiera suceder en cualquier relato de guerra, o en cualquier novela histórica, que suele mezclar la verdad con la mentira. No obstante, confirma la falta de interés que el conquistador pudiera haber tenido hacia sus enemigos, los indígenas, simplemente porque su pasado y sentimiento cristiano le impide pensar en el otro. En la sociedad occidental, uno puede tomar consciencia de sí mismo y de su existencia por medio del otro. El otro es un medio para identificarse y conocerse.

Ese funcionamiento típico europeo nos aleja cada vez más de la realidad indígena. Resalta paralelamente el punto singular de la expedición española. La dificultad de representar Tenochtitlán se debe también a las contradicciones que aparecen entre las diferentes crónicas de los españoles. Para resumir, los detalles de las lecturas son inoperantes para una posible reconstrucción.

En cuanto a la segunda carta de relación escrita por Hernán Cortés a Carlos V, donde él describe su encuentro con Moctezuma y donde describe a la ciudad de Tenochtitlán: resulta ser la descripción más completa pero también es la más compleja por exótica y maravillosa. Decidimos entonces estudiar las representaciones de Tenochtitlán. Sólo encontramos un grabado alemán que parece el resultado del mapa dibujado por García Bravo, soldado de Cortés, erróneamente atribuido al mismo conquistador. Ese mapa fue publicado en Nuremberg en 1524. Lo interesante es que ese mismo dibujo generó numerosas imágenes de Tenochtitlán posteriores a la conquista como litografías, grabados y pinturas derivados todos del primer dibujo. Ese mapa ha sido analizado minuciosamente por la arqueóloga Dominique Gresle-Pouligny y llega a las conclusiones siguientes:

⁷⁰⁴ *Ibid,*

La construcción de Tenochtitlán como imagen literaria

El mapa transmite información y maneras de pensar de la época. El análisis tiene un carácter descriptivo, único pero general. No hay espacio para el detalle. Pertenece más bien al contexto literario de la época⁷⁰⁵ que no informa sobre la morfología ni tampoco sobre la arquitectura. En ese sentido, es alegórico y fantástico. Pero su carácter es producto de varios factores: primero, de la independencia de Cortés en la toma de Tenochtitlán. Segundo por que la forma de la expedición y del encuentro es para ellos peculiar y quieren convencernos de que es única y les pertenece a ellos la parte del descubrimiento. Tercero, el deseo hispánico es concretar una conquista donde los infieles merecen recibir el mensaje del Dios cristiano.

La imagen cede su lugar a las Cartas de Relación, donde lo maravilloso domina la realidad. De la misma forma, se entiende la importancia de que los cronistas enfoquen sobre la prisión de Moctezuma y el punto de la destrucción. Les interesa la parte final. La restricción de la representación de Tenochtitlán permite memorizar el momento y recuerda las Cartas de Relación directamente ligadas a la construcción de ese mapa. Permite que Carlos V, sin estar, participe indirecta y visualmente de la toma del poder. Actúa en nombre del dios cristiano. Tomás de Aquino expresaba la temporalidad como medio de formación de un sistema de imágenes para cuajar y fijar la memorización del lugar. La imagen asociada a las Cartas de Relación permite liberar el discurso del texto que toma más realidad en la representación, La imagen de México no existe por ella misma sino que pone de manifiesto la ilustración de la relación que tiene la sociedad española junto con la sociedad indígena, la cual está, por desafortunadamente, ausente de las representaciones. Sin estar presente, evoca una fase de la historia única. Lo temporal no se repite. Es típico de la historia de la religión cristiana, hay creencia y hay muerte de Jesús para poder crear en la resurrección y para permitir un momento que determina la singularidad de la acción divina.

⁷⁰⁵ Dominique Gresle-Pouligny, *Un plan pour Mexico-Tenochtitlán. Les représentations de la cité et l'imaginaire européen. (XVI-XVIIe siècles)*, p.42

¿Dónde está México en los mapas?

Quienes hacen mapas, elaboran sus planos a partir de la experiencia y se refieren en parte a imágenes consagradas⁷⁰⁶. Se genera una representación del mundo en la que se mezcla lo conocido con lo nuevo⁷⁰⁷. Al publicar la historia de las monarquías y señoríos del globo, donde abundan las reflexiones de tipo filosófico y político, algunos países de Europa contribuyen a diversificar géneros de literatura. Por ejemplo, las obras de Giovanni Botero⁷⁰⁸ que son del siglo XVI ilustran ese tipo de tratados donde se cruzan la geografía con la historia. Se mezclan junto con la economía y la política. Esas formas coexisten pero la literatura geográfica no forma un conjunto idéntico en Europa. En España hay muy pocos mapas, quizás por la dificultad de representar los mundos conocidos e integrar los nuevos. Se dice que el mundo es uno, y si hubiera varios, ¿Cómo representarlos entonces? El conocimiento de la geografía en la época no permite que los hombres generen nuevas representaciones incluyendo a otros mundos. El Nuevo Mundo no está en los libros que dan a conocer la división del mundo. Esa ausencia se explica por el hecho de que los filósofos reciben una influencia de los libros geográficos que perpetúan la imagen del mundo antiguo basada en la idea cristiana. Por ejemplo, la cosmografía universal de José Semé elabora un inventario de los territorios sin mencionar a América⁷⁰⁹. Eso se debe a la dificultad de representarse otro mundo que la concepción religiosa y socio-política excluye totalmente. En efecto, a pesar de que se necesitaba aportar explicaciones sobre la presencia del hombre en América, pensar en el nuevo espacio, no cuajaba con la percepción cristiana y podía ser sancionada. Los territorios se iban conociendo al tiempo que se iban descubriendo. La reducción del mundo a tres continentes se puede explicar también por la voluntad de seguir con los modelos de libros, únicos de la Historia Antigua. Los

⁷⁰⁶ Jiménez Edith, *Francisco López de Gómara. Escribir historias en tiempos de Carlos V*, p.191

⁷⁰⁷ *Ibid*, p.229

⁷⁰⁸ Giovanni Botero, *De la Causa de la Grandeza de la Ciudad*, p.51

⁷⁰⁹ Alexandra Merle, *Le miroir ottoman. Une image politique des hommes dans la littérature géographique Espagnole et Française, (XVI-XVIII siècles)* p.148

especialistas de los relatos de viajeros llegan incluso a decir que, hasta en las “Cartas Persas” de Montesquieu: se puede leer, que de Tocat a Smyrne no se encuentra ni una sola ciudad que merezca ser nombrada. Las plazas de las ciudades están abandonadas: no se ve ni vida, ni comercio. En resumen, la ciudad existe para el hombre del siglo XVI siempre y cuando haya presencia humana que implique actividades que generen una “domesticación” del espacio. La naturaleza se integra en una concepción del mundo que pone al hombre en su centro. De allí, la ausencia de interés para lo que no sirve la existencia humana. La descripción es la misma y se repite, dando formas prolijas que sirven de base para generar historia basada en los conocimientos adquiridos sobre el mundo. Eso permite crear una forma intemporal de la ciudad. La ciudad es reinventada según las normas pero no está reconstruida según su realidad, sino más bien según lo que debe de ser visión del siglo XVI. Hay intenciones secretas de los autores en las que debemos cuestionar.

La “Historia Pontifical” (1587) de Gonzalo de Llescas o “Los 30 Libros de la Monarquía” (1588) de Juan de Pineda ilustran esa concepción. En los libros de conocimientos de los reinos, redactados entre 1350 y 1360, hay ausencia de descripciones geográficas⁷¹⁰. En 1556, se necesita una autorización de la Corona para poder imprimir o vender libros que tienen que ver con los indios porque no se quiere revelar todo además por el derecho real de reproducción de los manifiestos religiosos. En 1580, muchas crónicas padecen la censura de sus obras y, con esas medidas, se les obliga a desarrollar ciertos aspectos de métodos de escritura y discursos. En 1577, la Corona española censura las crónicas etnográficas americanas (que sin embargo existen y circulan de manera informal a manera de reportes y notas sin endoso oficial) y las hace desaparecer. Eso explica la reconstrucción del verdadero pasado de México que ha sido construido según normas establecidas.

⁷¹⁰ *Ibid*,

Esa reconstrucción ha fomentado una historia manipulada que además de corresponder a las normas del siglo XVI.

El rol de las crónicas

Esta restricción ha generado representaciones erróneas que han permitido que las omisiones favorezcan la elaboración de un discurso que compensará la falta de informaciones. Ese discurso ha permanecido y ha dominado la historia tanto en la escritura como en las representaciones. Si no están muy familiarizados con los atlas, mapas y representaciones del mundo y de sus continentes, es obvio que los españoles del siglo XVI prefirieron las crónicas universales traducidas con una tonalidad religiosa⁷¹¹. Se puede decir que se compensa la ausencia de imágenes con la presencia de historias que privilegian los discursos retóricos.

Nora Edith Jiménez nos explica en su investigación, la estructura de la crónica en el libro de López de Gómara. Dice que existen variantes pero, en general, el esquema formal del libro se concentra en las vidas de los autores y de sus protagonistas. Se cubre primero la infancia y juventud del personaje, en donde se tratan el origen, caracterización y espiritual formación e iniciación a la vida pública. La segunda parte cuenta con los hechos más conocidos del héroe y los relaciona con su personalidad. Los datos y anécdotas suelen distribuirse en hechos de juventud ligados a la vocación e iniciación del personaje. La última parte suele dar noticias sobre su muerte, familia y amigos. Se asiste también a una valoración de la vida o muerte del héroe. Así, la conquista de México guarda en parte la estructura de la biografía de Cortés⁷¹².

López de Gómara, retrata en su obra, la construcción del imperio español, el cual por lo menos en grandeza era equiparable con ventaja a los imperios de la

⁷¹¹ Edith Jiménez, p. 215. Obra citada en la página 2.

⁷¹² *Ibid*,

antigüedad. Esa política es proveniente de una ideología medieval. La idea de un imperio más allá de implicar una expansión territorial tenía que ver íntimamente con una figura política⁷¹³. López de Gómara está narrando un proceso de conocimiento en el que se incorporan nociones hasta entonces desconocidas⁷¹⁴. Antaño, para los franciscanos que estaban en el terreno para evangelizar, para las élites indígenas que colaboraron para mantener su estatus, se trató de crear una nueva historia integrando a los mexicanos a la historia del destino humano dejándoles un lugar privilegiado en el centro de la historia.

¿Por qué el hombre ocupa el centro de la imagen?

Los estudios de literatura de viajes de América y la difusión iconográfica, muestran que hay una representación del paisaje si el hombre puede estar en su centro. Se resuelve con otra imagen bastante familiar: la tierra es el centro⁷¹⁵. Para Mircea Eliade, el hombre más realista vive de imágenes. En la imagen, la presencia de los símbolos y la fuerza de ciertos códigos visuales cambian de aspecto pero, en general, la función sigue siendo la misma en la historia antigua. El símbolo del centro y de la representación del hombre en el centro de las imágenes elaboran el contexto social. ¿A qué corresponden esos códigos que contribuyeron a concretarse en mitos y tener tanta difusión? El cristianismo heredó una muy antigua y compleja tradición religiosa cuyas estructuras sobrevivieron en el interior de las iglesias y en las mentalidades a pesar de sufrir orientaciones teológicas.

Las sociedades tradicionales conciben al mundo como un microcosmos. En los límites del mundo empieza lo desconocido, todo lo que está en proceso de formación. Por una parte, existe para los hombres el espacio cósmico porque está habitado y organizado. Por otro lado, en otra parte, está en el exterior, el espacio

⁷¹³ Edith Jiménez, p.198 Obra citada página2.

⁷¹⁴ *Ibid*,

⁷¹⁵ *Ibid*,

que es la región desconocida y repugnante de los demonios y de los extranjeros⁷¹⁶. Toda región habitada tiene un centro en un lugar sagrado por excelencia. Siempre fue en Babilonia donde se hacía el enlace entre la tierra y las regiones inferiores. La ciudad se encontraba en el Oriente, puesto que es allí donde bajaban los dioses. Según dice Eliade, los lugares sagrados estaban en el centro de la tierra, en donde había una posibilidad de comunicación entre el cielo, la tierra y el infierno. Todos los lugares sagrados, los palacios, los templos, los corazones de las ciudades están situados en el centro del mundo. Al carácter sagrado del centro, corresponde una dificultad de penetrar en él.⁷¹⁷ Es el punto, de la llegada de la peregrinación.⁷¹⁸ Al caminante le cuesta trabajo avanzar en un lugar cuya ruta tiene una proyección sagrada porque el itinerario está lleno de obstáculos y de signos. Es exactamente lo que nos describen los conquistadores al entrar en Tenochtitlán. El itinerario de Ulises está también lleno de leyendas y de obstáculos. Al final, el héroe termina por regresar a su hogar. Los conquistadores evalúan la guerra contra los habitantes de México como un sentido de llegar al final de una peregrinación larga. La batalla o la cruzada contra los infieles les propone crecer espiritualmente, y cristianizar un espacio convirtiéndolo en un lugar santo, después de haber pasado los obstáculos como lo suelen hacer los héroes. Sacralizan el espacio destruyendo todas las representaciones de ídolos que asimilan al diablo.

Para entender el contexto en el que el conquistador se mueve, recordemos al episodio de Percival, un caballero que se dirige al rey en la época medieval⁷¹⁹ y le pregunta: ¿Dónde está el grial? En ese instante, todo cambia, todo se transforma. El rey se levanta de su cama. Se acaba el sufrimiento. Los ríos empiezan a correr. La vegetación renace. Las palabras de Percival hicieron que la vida volviera y que se tomara en cuenta la misma búsqueda: ¿Dónde está el centro? ¿Dónde está lo

⁷¹⁶ Mircea Eliade, *Images et symboles. Essai sur le symbolisme magico-religieux*, p.52

⁷¹⁷ *Ibid*, p.23

⁷¹⁸ *Ibid*, p.51

⁷¹⁹ Jaques Le Goff, *Héros et merveilles du Moyen Âge*, p.78

sagrado, donde está la inmortalidad? ¿Dónde está lo importante? Nadie había preguntado eso y el mundo pudiera morir ante la falta de imaginación que es una ausencia de deseo de realismo.

Cristóbal Colón hizo algo parecido al convencer a los reyes católicos ante la posibilidad de un mundo que se proyectaban. Esperaban conocer otro mundo y también sustituir la ruta de la seda bloqueada por los musulmanes, que les abriría el comercio del lejano Oriente. Aceptaron escuchar al hombre que les supo convencer con una nueva búsqueda espiritual y real, una esperanza de ir más allá de las fronteras a buscar algo con el afán de sobrepasar la realidad, donde los dioses actúan sin actuar. Existe en la mente de los hombres del siglo XVI, en la mente de todos los caballeros una solidaridad íntima entre la vida universal y la salvación. Basta con cuestionarlo.

El tiempo del Cristianismo: acciones y signos

Los españoles creían en las profecías, a los discursos que tenían un espíritu de cruzada. Según las visiones de Juan Michael, en 1494, se liberaría a Jerusalén. El sucesor de Carlos Magno retomaría Jerusalén.⁷²⁰ Después de la Reconquista que permite a los españoles la reunificación de su territorio católico, reina la idea de cruzada que lleva a los españoles a buscar a los infieles, afuera de sus fronteras.⁷²¹ La confrontación entre cristianos y musulmanes tiene la forma más allá de una cruzada dirigida hacia Jerusalén y se convierte en una guerra santa contra el infiel que puede tener lugar en cualquier parte.⁷²² Se les pide a los indígenas ser los nuevos contemporáneos de Jesucristo. El cristianismo se esfuerza en salvar a la historia. Da un valor histórico siendo el mismo y permite transmitir un mensaje más allá de la historia. Hay que descifrar ese mensaje. El cristiano tiene que buscar

⁷²⁰ Bernard Vincent, 1492, *L'année admirable*, p.84

⁷²¹ Marc Ferro, *Le siècle de Luther et de Christophe Colomb raconté en famille*, p.84

⁷²² *Ibid*, p.64

intervenciones de Dios en los espacios, ayudándose de los signos y de las imágenes, No sólo Dios interviene en la historia sino que también encarna un ser histórico para padecer una existencia condicionada. En el cristianismo no es para el mismo que esta evaluado sino por el mensaje que trae⁷²³.

El mensaje consiste en tomar conciencia del valor del tiempo. Efectivamente, Cristo sólo vivió una vez. El tiempo logra dejar de ser y se transforma en eternidad que es el momento favorable de su revelación, de los signos y el regreso de Cristo. Hay momentos favorables para el anuncio de las profecías y de los signos del regreso de Cristo. De la misma manera, hay tiempo y signos para anunciarle y mostrarle a Moctezuma que es el momento de dejar su lugar a los españoles para que se apoderen de Tenochtitlán y que la retomen para ser cristianizada. Moctezuma es el elegido para morir miserablemente porque sus creencias no pertenecen al pensamiento cristiano.

El héroe en su espacio

Si toda sociedad tiene relación con el espacio, es lógico que el héroe se imagine, se traslape y se construya en su espacio o en el espacio con el que se encuentra. No hay héroe sin espacio, y no hay conquista sin espacio. Tampoco hay cruzada sin infieles.

El cristianismo medieval estructuró el espacio europeo y creó redes como las iglesias, los lugares de peregrinación o los castillos. Es en su espacio y tiempo en donde el hombre se puede encontrar con lo real y lo imaginario según las historias de caballería propias de la época. Esta perspectiva demuestra lo que fueron la mayoría de los caballeros andantes de la época medieval. Es decir, un soldado que expresa su devoción hacia Dios por medio de la guerra. Elige la cruzada como su máxima expresión en donde se manifiestan todos los ideales medievales. Se

⁷²³ Mircea Eliade, p, 238.

caracteriza el siglo XII con la aparición de órdenes religiosos militares de caballeros de Cristo. Es la llegada de la conversión del cristianismo a la guerra. De allí, se entiende perfectamente, cómo el cristianismo llegó a ser un cristianismo en acción y cómo los españoles, después de 8 siglos de invasión musulmana, resolvieron el problema con las armas. La orden militar surge del Papa Gregorio VII en la segunda mitad del siglo XI con la expresión *miles christi*, caballeros de Cristo. Es para defender la Tierra Santa y defender a sus habitantes cristianos, que aparece ese nuevo concepto. Es una consecuencia de la amenaza de los pueblos orientales y es para garantizar la estabilidad de los pueblos de Europa.

Las batallas están representadas por medio de sus funciones y lugares comunes. Se refieren a los mitos conocidos o deducidos por el lector porque lo conmueve la forma universal. Los héroes funcionan como los héroes comunes. La función espacial de la experiencia de la realidad mágica del espacio define al héroe. El aspecto simbólico se aprecia en los numerosos viajes que el héroe emprende para el cumplimiento de su labor. Como en la literatura fantástica, entra en una geografía que no pertenece a la realidad. En el siglo XV Amadis de Gaula es protagonista de la novela del italiano Montalvo (1558) que tiene un gran éxito. Incluso, es probable que los españoles que escribían crónicas en esa época se hayan inspirado de esa historia. En el estudio de la caballería medieval es difícil ver la parte del mito y la parte de la realidad⁷²⁴. Además el espacio extraordinario favorece el desarrollo de la acción cristiana.

En la península ibérica, la Reconquista o la recuperación militar por los cristianos sobre los musulmanes proyectaba a los caballeros al primer plano. Representaban el modelo prestigioso no solamente para los cristianos de la Península ibérica sino más bien un modelo de vida y de acción para todos los habitantes de la cristiandad.

⁷²⁴ Ver el estudio de Pierre Bonassie, citado y analizado por Jacques Le Goff, en *Héros et merveilles du Moyen Âge*

Conclusión

La representación del mundo en el siglo XVI así como el conocimiento de las ciudades antiguas y de sus representaciones son las principales fuentes que constituyeron la formación de los escritores antiguos para la representación de las ciudades en las crónicas españolas. Las crónicas han predominado en España. Su uso ha permitido mantener normas de escritura. Al mismo tiempo, se ha compensado la ausencia de mapas y atlas con el discurso manejado por los escritores que han respetado los esquemas literarios impuestos por el contexto socio-político y colonial. El contenido invisible de las crónicas ha alimentado lo imaginario del siglo XVI, revelando también la complejidad del pensamiento cristiano antiguo muy particular a las formas de acción de los hombres medievales. El análisis de la representación de Tenochtitlán en las crónicas de la conquista y en la iconografía, o más bien la dificultad de poder reconstruir la ciudad, nos lleva a un estudio tanto de los símbolos como de las acciones de los conquistadores. Nos permiten ligar entre lo real y lo imaginario, pudiendo visitar episodios o huellas de la historia antigua y del antiguo testamento revelando elementos del cristianismo en la descripción de Tenochtitlán. La estructura de la historia cristiana permite a la forma de la historia en la que se construye absorber lo indígena ignorándolo con sus representaciones y haciéndole evaluar lo único de la temporalidad cristiana. La historia se construye entonces con los géneros que emergen dentro de la cultura medieval cristiana y el espacio permite al discurso cristiano repetir su experiencia única donde la creencia del dios monoteísta puede ser repetida en el espacio mexicano.

Bibliografía

Estudios

- Botero, Benese, Giovanni**, *De la causa de la grandeza de la ciudad*, UAM, México, 2006

- **Ferro, Marc**, *Le siècle de Luther et de Christophe Colomb*, Plon, Paris, 2008

- **Gresle-Pouligny, Dominique**, *Un plan pour Mexico-Tenochtitlan. Les représentations de la cité et l'imaginaire européen (XVI-VIIIe siècles)*, L'Harmattan, Paris, 1999

- **Jiménez, Nora, Edith**, *Francisco López de Gómara, escribir historias en tiempos de Carlos V*, México, Colmich, INAH, 2001

- Le Goff, Jacques**, *Héros et merveilles du Moyen Âge*, Seuil, Paris, 2005

- , *Le Dieu du Moyen Âge*, Bayard, Paris, 2003

- Merle, Alexandra**, *Le miroir ottoman. Une image politique des hommes dans la littérature géographique Espagnole et Française (XVIe-XVIIIe siècle)*, Ibérica essais, PUS, Paris, 2003

- Mircea, Eliade**, *Images et symboles. Essai sur le symbolisme magico-religieux*, Gallimard, Paris, 1952

- Musset, Alain**, *Les jardins préhispaniques*, Trace, número10, *Historia*, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, 1986

- **Panofsky, Erwin**, *La perspective comme forme symbolique*, Les Editions de Minuit, Paris, 1975

- **Vincent, Bernard**, *1492, L'année admirable*, Flammarion, Paris, 1991

Crónicas de la conquista

- **Cortés, Hernán**, *Cartas de Relación*, Porrúa, México, 1993. (Primera edición publicada en 1522, Sevilla)
- **Bernal, Díaz del Castillo**, *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*, Porrúa, México, 1976, (primera edición publicada en 1632.)
- **Durán, Diego**, [*Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*](#), Porrúa, México, 1967, (primera edición publicada en 1867)

Prodigios y profecías en los primeros relatos de la Toma de Jerusalén durante la
Primera Cruzada.

Guy Rozat Dupeyron

INAH-Xalapa

Introducción

Hoy todos los historiadores tienen conciencia, lo confiesen o no, de que no se puede escribir ningún texto nuevo sino a partir de textos que otros escribieron antes. Esta constatación del carácter “rapsódico” del quehacer historiográfico debería llevarnos a una cierta modestia en cuanto a la supuesta originalidad de nuestros trabajos académicos, lo que sería un primer paso para mejorar la calidad de dichos trabajos, pero sobretodo nos obligaría a abrirnos a la investigación de estos textos fundamentales que atraviesan y permiten la emergencia de toda producción historiográfica, presente o pasada.

Durante siglos, la producción de crónicas e historias en el occidente medieval ha sido escrita al interior de una historiografía salvífica. Si bien esa afirmación puede ser considerada como un lugar común, es muy probable que no se haya percibido aún el sentido profundo de tal matriz cultural, ni el análisis de las razones de su supervivencia. Viviendo hoy en una cultura relativamente laicizada, tendemos a perder de vista lo fundamental de considerar a la figura de Dios, como *Deus ex machina* de la Historia, cuando al contrario, para los historiadores medievales, e incluso de los siglos XVI y XVII, es Dios quien hace y deshace los reinos, el que manda las catástrofes naturales y las epidemias para castigar los pecados de los hombres. Y no es que ese Dios sea particularmente iracundo, sigue siendo un padre, pero un padre severo, consciente de la necesidad de hacer regresar a su hijo-pueblo, con castigos ejemplares, a la obediencia de su Creador.

Parecía así natural que el hombre, habiendo perdido su antiguo estatuto de criatura privilegiada, por el pecado original, lanzado al tiempo y a la historia por la ira de Dios, solo, no puede regresar a la unidad originaria. Así, para el mito cristiano, la Historia no podía ser otra cosa que el relato de las intervenciones de Dios en el largo camino emprendido por los

hombres. Por eso, hoy no debemos extrañarnos con que empeño esos hombres que componen historias y crónicas, se esfuerzan tanto en reportarnos con lujo de detalle, los milagros, monstruos, presagios y prodigios, y todas las convulsiones naturales y terrestres, por las cuales Dios manifiesta su presencia en el tiempo de los hombres.

Las historias y crónicas americanas de la Conquista no escapan a esta matriz cultural. Y es por eso que me pareció válido e interesante buscar en esas actualizaciones nuestras, las lejanas huellas de estos relatos fundacionales, de esos relatos anteriores que estructuran la memoria histórica colectiva de los siglos XVI y XVII.

Es bien conocido por todos, que la Conquista de México fue precedida por un sinnúmero de prodigios y presagios, así como de añejas profecías que anunciaban la llegada y el triunfo ineluctable de los ejércitos cristianos. En varios textos ya he intentado mostrar cómo el conjunto de estos supuestos presagios americanos corresponden al modelo general construido durante siglos por la historiografía salvífica para dar cuenta de los grandes eventos históricos, retomando y reinterpretando a su manera, parte del legajo historiográfico grecolatino⁷²⁵.

En el presente artículo me gustaría presentar un conjunto de textos medievales, que si no podemos afirmar tajantemente que sean realmente el modelo textual original de esa necesaria profecía de la victoria cristiana en América, por lo menos son actualizaciones de esa matriz de la cuál hablábamos⁷²⁶.

Escogí tres textos que tocan a la conquista de Tierra Santa, compuestos después de la primera Cruzada y la toma de Jerusalén en 1099: La *Dei gesta per francos* de Guibert de Nogent⁷²⁷, considerada como una historia temprana de esta Primera Cruzada; *La Crónica anónima de la primera Cruzada*, uno de los testimonios más tempranos sobre lo que ocurrió en esa aventura⁷²⁸; y *La Canción de Antioquia*⁷²⁹, que si bien hoy en día ha sido anexada más por los estudios

⁷²⁵ Ver Rozat Guy, *Indios imaginarios e indios reales...2* ed., U. Veracruzana-INAH-BUAP, México, 2001

⁷²⁶ Aunque no tenemos elementos para afirmar que los autores de crónicas americanas hayan leído los textos que presentaremos adelante, sí es muy probable que conocieran sus contenidos aunque fuese de manera indirecta. Regresaremos al concluir ese ensayo sobre ese problema.

⁷²⁷ Guibert de Nogent, *Dei gesta per franco, Histoire de la Première Croisade*, introducción, traducción y notas por Monique-Cécile Garand, Brepols, Turnhout, Bélgica, 1998.

⁷²⁸ *Chronique Anonyme de la première croisade*, traducido del latín por Aude Matignon, Arléa, París, 1998.

literarios que por la historiografía, nos permite ver en acción el mismo intertexto que estructura a los otros dos.

1. Guibert de Nogent y su *Dei gesta per francos*.

El pasaje de la obra que nos interesa se encuentra en el libro V, capítulo IX. En ese capítulo y los siguientes, más que el relato del evento militar de una conquista, lo que se constituye es el anuncio de la inevitable victoria de los francos sobre los turcos, inevitable no sólo porque, al ser redactada después de los eventos, el autor sabe lo que ocurrió ya, sino que el relato debe ser compuesto de manera que de cuenta del por qué y el cómo de esa victoria sobre los turcos, ya que estos últimos son huestes demoníacas y los francos, los paladines de Dios.

Dicho capítulo IX empieza por la construcción de un espacio donde se van a desarrollar los capítulos siguientes, pero como se puede ver, no hay suficientes detalles para que podamos reconstruir realmente el escenario y la batalla en curso y por venir. Pareciera como si al autor más bien le urgiera decir otra cosa más que el reporte de ese enfrentamiento militar entre cruzados y turcos.

“IX. El tercer día después de la irrupción de los francos en Antioquia, los destacamentos de vanguardia de los turcos llegaron bajo las murallas de la ciudad; y después el grueso de su ejército vino a levantar sus tiendas cerca del puente del Farfar.

Los turcos atacaron primero una torre pegada al puente. Se apoderaron de ella con grandes esfuerzos y mataron a todos los que encontraron en el interior; no omitieron a nadie, a excepción del Señor del fuerte, que los nuestros, después de la batalla que libraron más tarde a estos turcos, encontraron con grilletes en los pies.

Al día siguiente, el ejército turco se acercó a la ciudad; estableció su campo entre los dos ríos y siguió dos días en ese lugar.”⁷³⁰

⁷²⁹ “La chanson d’Antioche”, traducida del antiguo francés, presentada y anotada por Micheline de Combarieu du Grès, en *Croisades et Pèlerinages, Récits, chroniques et voyages en Terre Sainte XII^e -XVI^e siècle*, Ed. Danielle Règnier-Bohler, Robert Lafont, París, 1997, pp. 25-169.

⁷³⁰ Op. cit. p. 175-176

Guibert abandona de hecho el relato militar circunstancial y abre un paréntesis que puede parecer poco significativo, pero sobre el cual vale la pena detenernos un instante, ya que puede ser considerado como el primer indicio de su desarrollo futuro sobre lo ineluctable de la victoria cristiana.

“Después de la toma del fuerte que acabo de mencionar, y del cuál el señor fue cargado de cadenas, Curbarán hizo venir a uno de sus oficiales, que sabía de buen consejo y fiel a su persona; y le ordenó: “Ve y defiende para mí ese fuerte con la fidelidad que me debes y que espero de ti”, el oficial respondió: “Me será difícil de obedecer a tus órdenes en este asunto; me encargaré de él sólo con una condición: que yo sea autorizado si la victoria sale a favor de los francos, a entregar el fuerte a los vencedores”. Curbarán le dijo después: “Conozco suficientemente tu sabiduría y tu firmeza para aprobar con toda confianza lo que tu estimarás deber hacer”.”⁷³¹

Si consideramos con atención la situación expuesta en ese pequeño fragmento, debemos ir más allá de un simple encargo de un superior, entregando la defensa de una ciudadela. Debemos tener claro que ese diálogo no es un diálogo “real”, sino que enuncia ya un “algo” desconocido, en el relato, pero conocido por el autor y sus lectores. El primer elemento es la elección del General encargado de la defensa de ese fuerte; dicho general es una persona de toda la confianza de Curbarán, el jefe máximo del inmenso ejército turco, que describió anteriormente Guibert, y que viene a recuperar la ciudad de Antioquia, que acababan de tomar los cristianos. Por lo tanto, en el campo turco puede reinar un optimismo absoluto, ya que Curbarán llegó “con un fastuoso despliegue de naciones para rechazar a los francos lejos de Antioquia”⁷³².

⁷³¹ Ídem.

⁷³² Op, Cit. p.164. En todo el capítulo VIII Guibert se dedicó a explicar a su lector el consenso político y militar que acompañaba al General Curbarán, que saliendo del Cáucaso, unificó todos los pueblos, e incluso con pueblos “poco

Sin embargo ¿qué nos dice Guibert, o más bien, qué hace decir al general elegido para la defensa de la ciudadela que acaban de conquistar los turcos? El hombre, más allá de la desproporción evidente que puede constatar entre las fuerzas cristianas y las turcas, y que augura una victoria inevitable de estas últimas, deja abierta la posibilidad que ganen un puñado de cruzados. Tan sólo dejar abierta esa posibilidad frente al comandante de un ejército inmenso y poderoso, podría ser considerado ya como el principio de una traición, ya que duda de la victoria. Pero el propio general, cegado por su omnipotencia, no ve lo que está ocurriendo, y lo que está ocurriendo es un presagio, tenue, poco claro, del triunfo cristiano, un primer soplo profético de una presencia que va a enunciarse en las páginas siguientes.

“Habiendo así procurado la defensa del fuerte, el nefasto señor regresó hacia su campo. Encontró ahí algunos de sus turcos que le mostraron para burlarse de los nuestros, unas armas de las cuáles acababan de despojar a un pobre soldado de a pie: era una espada roída desde mucho tiempo por el óxido, un arco negro como hollín y una lanza opacada, impregnada por el humo de muchos años. Los soldados dijeron, a manera de burla: “Estas son las armas con las cuáles los francos pretenden vencernos”. Curbaran se rió con ellos y dijo: “¿Son estas las armas brillantes y terribles con las cuáles los francos despoblaron el oriente?, ¿estas son las fuerzas que sometieron hasta los confines del Cáucaso las tierras que poseían a lo mejor de antaño las amazonas, y que a nuestros padres les son atribuidas; estos francos completamente desarmados podrían quitárnoslas?””.

La soberbia de Curbarán otra vez lo ciega y le impide ver los presagios de su derrota. Presagios son esta espada roída, y este arco y lanza, armas irrisorias de un pobre soldado cristiano de a pie, presagios de que detrás de lo patético de estas armas, está combatiendo algo más fundamental. Sólo puede Curbarán burlarse de estos francos que con estas armas quieren

numerosos, pero con aspecto monstruoso. Los que se llaman Agulans, eran, según lo que se dice, tres miles; no temían ni la espada, ni la lanza, ni flecha, ni ningún tipo de arma, porque ellos mismos y sus caballos estaban enteramente recubiertos de hierro. Estos Agulans no utilizaban otra arma que la espada en los combates...”, por lo tanto, el lector está en posibilidad de imaginar la potencia impresionante del ejército turco.

someter “a todo el Oriente hasta el Cáucaso”, y expulsar a sus legítimos dueños. Evidentemente esas armas ridículas contrastan con las terribles armas de hierro de los Agulans, que Guibert acaba de describir en el capítulo anterior. Si estos pueden ser personajes salidos del Apocalipsis, tropas del anticristo, la casi desnudez del peón cristiano, indica que este, aunque esté armado sólo con su fe, debe triunfar.

Esa misma soberbia del musulmán lo lleva a proclamar al mundo entero su victoria ineludible, y para asentar más su convicción, manda a sus superiores, junto con su “Carta de relación”, las “ridículas armas” de los cristianos.

“Diciendo estas palabras se apuró en hacer venir un secretario al cual dijo: “Escribe inmediatamente varios mensajes semejantes sobre piezas de pergamino; serán enviadas a las provincias persas, a nuestro Papa, a nuestro Señor, el Rey de Persia, a los gobernadores de las diversas regiones, y a todos nuestros compañeros de armas. He aquí el texto:

10. “Al magnífico Señor y Rey de Persia, al benemérito Papa y a todos los que han declarado la Guerra Santa a los cristianos, Curbaran, jefe de sus ejércitos, saludos y victoria.

Rindiendo gracia a la divinidad suprema, padres y señores, de lo que nos ofrece sin parar ocasiones de regocijarnos y nos asegura en todos lugares victorias sobre nuestros enemigos. Les enviamos estas tres armas, que hemos tomados a los francos, a fin de hacerles ver las potentes defensas de los que esperan expulsarnos de nuestra patria. Quiero también hacerles saber que los tengo sitiados en esta misma Antioquia que habían conquistado, estos francos que amenazaban con destruirnos a todos. He tomado posesión de la ciudadela que domina a toda la ciudad en la fortificación sitiada. Sólo depende de mi buen querer exterminar a los que tengo encerrados o de reducirlos a una esclavitud perpetua; no tengan ningún temor sobre nosotros hasta mi regreso, se los pido por favor, pero estén convencidos que soy amo de todos estos francos.

Entréguese por lo tanto con toda tranquilidad a sus placeres acostumbrados; celebren festines suntuosos, multipliquen los departamentos para sus esposas y los lupanares y aplíquense en propagar su raza, de tal manera que el nombre siempre creciente de vuestros hijos pueda oponerse al nombre cristiano ya marchito. Declaro en verdad, que en nombre del Todopoderoso Atronador, y con la protección del benemérito Mahoma, que sólo afrontaré las miradas de su majestad cuando haya impuesto mi ley a la ciudad real de Antioquia, a la Siria, que depende de ella, a los griegos y a los epirotos que llamamos búlgaros: someteré también a mi poder, para acrecentar su gloria, a los habitantes de las Puglias y de la Calabria. Saludos.””

Como se puede ver en esta misiva, el general turco está seguro de su victoria, pero tenemos que recordar que no es un general real, sino la creación discursiva de Guibert y/o de otros cronistas, por eso tiene que reiterar juicios soberbios, así la caída será más estrepitosa. Esa soberbia es evidentemente signo de la omnipresencia del demonio, que está detrás de ese general y su ejército, ya que trata de impedir que Jerusalén sea liberada.

Se jacta que en cualquier momento puede acabar con ellos, ya que los tiene sitiados, y podrá reducirles a una esclavitud perpetua, así que los sátrapas del demonio pueden estar tranquilos, y seguirse regodeando en el pecado, en la gula y la lujuria, Curbarán vigila. Pero está tan seguro de su victoria, que no sólo piensa imponer su ley en Antioquia y en toda Siria, sino que incluso confiesa que aspira a llegar a conquistar la Puglia y la Calabria. Nadie parece poder oponerse al poder formidable de sus ejércitos.

Pero repentinamente el relato toma un giro inesperado, frente a toda la soberbia se va a erguir una mujer, que va a intentar convencer al jefe turco de lo inútil que es enfrentarse con el pequeño ejército cristiano.

“11. Durante este tiempo, la madre de ese mismo Curbarán, que moraba en la ciudad de Alepo, fue a visitar a su hijo y lo abordó con tristeza:

-Quería saber, le dijo, si el rumor que corre sobre ti ¿refleja la verdad? –

-¿Cuál rumor?- preguntó el hijo.

–Se piensa, dijo ella, que tu vas a hacerle la guerra a los francos-

-Nada es más verdad- respondió ese.

–Oh mi hijo, se exclamó ella, tú el mejor de los hombres, permíteme en nombre de tus muy altas virtudes, de atreverme a implorarte: no hagas la guerra a estas gentes, no arriesgues a llevar a la ruina tu fama. El resplandor de tus armas en efecto brilla hasta más allá del mar de las Indias, y Tulea⁷³³, allá en el fin del mundo, resuena de tus loas; ¿por qué querrías cubrir tu espada de la sangre de estos infelices, que es vano atacar y cuya derrota no te atraería ninguna gloria?, tú que puedes sembrar el terror entre los reyes más lejanos, ¿por qué tienes ese deseo de atormentar a estos miserables extranjeros? Reconozco, oh mi hijo, que tienes razón de encontrar sus personas despreciables; pero deberías saber que la autoridad de la religión cristiana triunfa sobre todas las demás. Es por eso, te suplico, no vayas a emprender lo que tu te arrepentirías demasiado tarde, el haber empezado-.”

La madre del general no pone en duda ni la valentía ni la fama de su querido hijo, sino que se desespera de esa guerra que va a emprender, porque ella sabe de antemano que no resultará, que no solamente su hijo será vencido, sino que incluso, como se lo anuncia, morirá antes de un año.

“Cuando entendió ese discurso, Curbarán echó a su madre una mirada torva.

-¿A qué viene, gritó este, contarme estos chismes de lavadero? Tú has perdido el espíritu, pienso, y prosigues, sin pensarlo un instante, un discurso insensato. Tengo bajo

⁷³³ La traductora del texto nos explica que con esas palabras, Guibert recuerda sus lecturas de Virgilio, (Geórgicas 1,30), lo que nos lleva al objeto mismo nuestra reflexión, encontrar las huellas de los textos anteriores en los textos analizados.

mis órdenes a mas señores de nuestras ciudades que estas gentes podrían mostrar hombres en todo su ejército: y tú, en tu locura, ¡tú crees que las pretensiones cristianas echarán un velo sobre los testimonios de mi valor!”

La intervención de su madre pone furioso al general, ¿cómo puede pensar que unos cuantos cristianos podrán vencer a un ejército tan poderoso en el cuál tan sólo hay más generales que soldados francos en total? Esta primera respuesta del hijo lleva a la madre a explicar cómo y porqué llegó a ese conocimiento superior, ya que ese enfrentamiento es más que un simple enfrentamiento militar en el cual debería jugar la superioridad del número y de las armas. Y ella, si bien reconoce la inferioridad militar de los cristianos, también le informa que alguien más combate con ellos, alguien difícilmente superable.

“-Oh hijo mío, bien amado, dijo ella, no hago el menor caso de estos hombres de los cuáles hablamos; pero te suplico de cuidarte de Cristo, su amo. A lo mejor no tienen la fuerza suficiente de pelear contra ti; pero la victoria de su Dios es cierta, si quiere ganar sobre ustedes.”

Desde ese momento, la inspiración profética se apodera de la madre de Curbarán, y la musulmana se vuelve apologista del cristianismo y de sus verdades, incluso cita a los Salmos del Antiguo Testamento y recupera las visiones proféticas de David, que durante toda la Edad Media fueron fundamentales para la reflexión teológico-histórica.

-Este Dios defiende a los suyos, incluso de viles y cobardes, por su sola gloria; procura proteger a los que él recuerda que es su pastor, y mejor aún, el Redentor. ¿Crees que este Dios, quien sometió imperios a su fe, que ha dado a los suyos la victoria sobre nosotros hasta ese día, no podrá desbaratar sin gran esfuerzo toda vuestra empresa?,

porque su Padre le dijo, como al Dios que iba a resucitar de entre los muertos: “Levántate, oh Dios, juzga la tierra, porque tendrás tu herencia sobre todas las naciones”⁷³⁴. Por lo tanto, si juzga la tierra que distingue ciertos hombres y los separa de la masa de los que son condenados, al mismo momento que los rechaza, que no tiene todas las naciones por su herencia, sino que toma en todas las naciones una parte que separa del todo, tu prudencia debe comprender, oh mi hijo, con qué severidad castiga a los que ha dejado libres de no querer conocerlo. Como dice el profeta David: “Desparrama tu furor sobre las naciones que no te conocen, y sobre los reinos que no invocan tu nombre”⁷³⁵. Usted desprecia a estos francos, no tanto porque son extranjeros y ustedes gentiles, ustedes los rechazan, no a causa de la oscuridad de sus armas y de la indigencia de su vida, sino más bien porque usted teme en ello, el nombre cristiano. Y es cierto, Él, que es despreciado en ellos, combatirá con tanta más ira cuando se necesite. Si es prometido a estos hombres por la boca del profeta, que del alba a la puesta del sol, el nombre del Señor sea alabado, que será elevado encima, no sólo de los judíos, sino de todas las naciones⁷³⁶, y si Dios les dijo Él mismo, que “Llamará a su pueblo, el que no era su pueblo, y bienamada la que no era su bienamada”⁷³⁷; si la gracia de la adopción que había existido entre los judíos, es extendida a todas las naciones, y que el designio de Dios haga en todos lugares, de los que habían sido despreciados, unos nuevos judíos.”

Después de tantas argumentaciones proféticas veterotestamentarias, la madre de Curbarán solo puede concluir sobre la derrota inminente de su hijo, e incluso, aunque no sea en esa batalla, le vaticina con mucho dolor de madre, su muerte próxima.

⁷³⁴ Sal 81:8

⁷³⁵ Sal 78:6

⁷³⁶ Sal 112: 3-4

⁷³⁷ Rom 9: 25

“-Considerando esto, ¿quién sino un loco intentará combatir a los hijos de Dios? Por lo tanto, te predigo que, si tú les haces la guerra, te prepararás un terrible desastre y la infamia, sufrirás con seguridad la ruina de tu ejército; tú enriquecerás también a los cristianos de tus despojos, y tú mismo no escaparás más que por una huída vergonzosa. Tú no encontrarás a pesar de todo, la muerte en esta batalla, pero sea cierto que tú perderás la vida antes que el presente año llegue a su término. Porque el Dios de los cristianos no venga un crimen al momento, sino el castigo del criminal es a veces diferido hasta que el crimen esté bien asegurado. Es por esto, temo, oh mi hijo, que siendo pospuesta tu muerte, Dios no la quiera, no se vuelva aún más cruel.”

Pero el hijo necio no quiere escuchar el discurso profético, aunque esas palabras provenientes de su madre lo remueven, y dividido entre furor y curiosidad, le pide precisar su pensamiento, y por qué es que puede afirmar con tal seguridad la derrota de su ejército.

12. El discurso profético de su madre, impactó a Curbarán de estupor; lívido y furioso con la idea de su muerte próxima se exclamó: “Me gustaría mucho saber cómo tu has podido aprender estas cosas: que esta gente cristiana emplearía así sus fuerzas contra nosotros; que triunfaría de nosotros en la batalla por venir; que los cristianos se apoderarían de nuestros despojos, y que yo caería este año en las redes de una muerte repentina”.

Es evidentemente ahora que tenemos que poner mucha más atención a la respuesta de la madre, ya que ahí encontramos el conjunto presagio-profecía que aparece casi obligatoriamente en las crónicas americanas, y por desgracia, en los comentaristas de los siglos posteriores, que no supieron entender la “realidad” de estos diálogos.

-Oh mi hijo, cerca de cien años han pasado, lo sabemos, después que se han descubierto en ciertos volúmenes ignorados de una secta de gentiles, que el pueblo cristiano se levantaría para combatirnos, y que nos sometería enteramente; se constituirían reinos ahí donde ejercemos hoy el poder, y la gente pagana será sujeta a los fieles. Pero es un punto sobre el cual nuestra ciencia se oscurece: ignoramos si esta predicción se cumplirá ahora o en tiempos más alejados. En cuanto a mi, interrogando los astros con muchos cuidados, y al examinar las conjeturas de oráculos innumerables, aprendí por el medio de una comparación equilibrada, de todas esas observaciones, que debíamos ser vencidos por los cristianos. Y es por eso que lloro sobre ti desde el fondo de mi corazón, porque estoy absolutamente segura de ser muy pronto privada de ti.”

De repente una pregunta de Curbarán nos deja un tanto boquiabiertos, y verdaderamente nos puede abrir senderos de investigación impresionantes.

Se dice que los indios de los relatos de crónica, no los indios verdaderos –de estos jamás sabremos lo que pensaron- parecen haber tomado a los españoles por dioses. Y de esa supuesta confusión americana se han sacado sesudas investigaciones para explicar esa asimilación, cuando un regreso a la matriz cultural occidental hubiera abierto más conclusiones, menos azarosas y menos ridículas.

Lo que parece corroer el alma del invicto y soberbio jefe turco, lo que apenas se atreve a formular, es saber si los generales francos Bohemundo y Tancredo son dioses. Evidentemente su madre le da una respuesta, pero una apropiada al mito cristiano. Se asemeja a la supuesta respuesta de Cortés, respondiendo a los indios de los relatos, que ellos no eran dioses, sino que venían en su nombre...

Curbarán dijo entonces: -Madre, me gustaría que tú me esclarezcas sobre algunos puntos que me extrañan

-Pregunta, dijo ella, no vaciles, porque lo que yo sabré, tu lo sabrás inmediatamente.

-Te suplico, oh madre, retomó este, infórmame si Bohemundo y Tancredo deben ser considerados dioses u hombres; dígame si van a dar la victoria a los francos en los combates,

-Oh mi hijo, dijo ella, Bohemundo y Tancredo están como nosotros, sujetos a la muerte; pero porque combaten por su fe, han merecido, con la ayuda de Dios, la gloria de un nombre ilustre. Profesan a Dios Padre, del cuál veneran al mismo tiempo al Hijo, que se hizo hombre para ellos; creen también que Padre e Hijo son el mismo Dios en la unidad de Santo Espíritu.

Pero si la madre es inspirada por el Espíritu Profético, su hijo tiene que seguir siendo un necio, ya que todos sabemos que la batalla se dará y que los cruzados serán vencedores. Por lo tanto, no debe extrañarnos la ruptura abrupta que abre el relato. Tranquilizado el jefe turco, puede regresar al momento anterior a la intervención de su madre. La simple correlación de fuerzas está a su favor, vencerá.

-Si tú confirmas, oh madre, dijo Curbarán, que no son dioses, sino simples mortales, muy semejantes a nosotros, no nos queda otra cosa en verdad, que medir nuestras fuerzas con las suyas en la batalla.

A la madre evidentemente desconsolada, no le queda más que retomar el camino de su casa, no sin haber recuperado todo lo que pudo de sus bienes, ya que estos pasarían inevitablemente a manos de los cristianos.

13. La madre entendió en ese momento que su hijo estaba decidido a combatir a los francos y no quería escuchar a sus consejos, juntó lo que pudo encontrar de sus bienes, y retomó el camino de Alepo, del cuál he hablado antes, después de haber despertado una excesiva desconfianza en su hijo.

Aquí la traductora de Guibert en la versión que utilizamos, nos deja con una cierta ambigüedad, ya que esa desconfianza puede tener dos sentidos, en la medida que, o bien el discurso profético de la madre introdujo alguna duda en la soberbia de Curbarán, o la intervención intempestiva de esta introdujo entre madre e hijo una cierta desconfianza. No teniendo el manuscrito latino, lo dejaremos así, aunque es probable que se refiera a la segunda, ya que el relato sigue con la preparación de la ofensiva turca.

Tres días más tarde, Curbarán tomó las armas; marchó sobre la ciudad con importantes fuerzas turcas, desde la región en la cuál estaba el fuerte que había recientemente conquistado y puesto en estado de defensa. Los nuestros, creyendo que podían resistirle, se pusieron en orden de batalla. Pero los turcos se presentaron en tan gran número que los nuestros no tuvieron ni el coraje ni la audacia de oponerse a ellos.

Pero si la madre de Curbarán profetiza la victoria de las huestes cristianas, esta no se dará así de sencillo, estos deberán merecer ese triunfo⁷³⁸. En el primer encuentro, más bien el resultado, penoso para los cruzados, justifica plenamente el optimismo del General turco.

Obligados a reentrar a la ciudad, los hombres huyendo, se acumularon en una puerta cuyo acceso era tan estrecho que varios de entre ellos murieron aplastados unos por otros. Este día era un jueves; algunos continuaron combatiendo frente a la puerta, mientras que otros luchaban al interior contra los guardianes de la ciudadela. De tal manera que la batalla dura todo el día hasta el anochecer.

Ese primer encuentro desfavorable para los cristianos, va a producir estragos en su campo, ya que la violencia del combate provocó una escisión entre ellos. Los Elegidos del Señor, es decir, los que han depositado una confianza total en su Palabra, siendo fieles a su meta, seguirán

⁷³⁸ De la misma manera, Robert le Moine en su Crónica lo explicita así: “Dios quiso que la ciudad de Antioquia le fuese difícil de adquirir, a fin de que, una vez tomada, le fuese más querida, porque las cosas fácilmente obtenidas pierden su valor y nosotros nos aferramos más a las cosas que hemos mucho tiempo deseado” (“Histoire de la première croisade par Robert le Moine” en *Collection des mémoires relatifs a l’histoire de France*, M. Guizot ed., París J.L.J. Brière, 1825, p.391).

firmes en la lucha. Los otros, “los tibios”, los que Cristo abominaba, fueron presos del pánico y sólo pensando en su propia salvación corpórea, huyeron desesperadamente.

14. Como Él conocía en tiempos antiguos los que Él había elegido, el Cristo los conoce también hoy. Es así que hubo esta noche hombres que no eran de la raza de los o los cuales la salvación llegaría a Israel, por así decirlo⁷³⁹. Viéndose sitiados por el ejército turco,

Viendo los combates del día apenas terminados con la noche,

Temblaron; un vano temor se apoderó de sus corazones.

Sólo vieron de sus ojos atemorizados, la muerte próxima.

A estos cobardes la vida parecía suspendida en un hilo;

Sólo pensando en los turcos, en su alma pusilánime,

Se creían atravesados por la punta enemiga.

Cada uno, desesperando de la ayuda de sus armas,

Quiere huir; lleno de desprecio de toda esperanza en Dios,

Se insinúan vergonzosamente en cloacas infectas.

¡Digno de este fin fue el que dio

Un tal ejemplo a los orgullosos ejércitos! Los fugitivos, arrastrándose,

Llegan hasta el mar. La piel es arrancada

De sus manos, de sus pies, la carne arrancada de sus huesos.

Escondiéndose tras las rocas: semejantes a Pablo el doctor,

⁷³⁹ 1ª Mac. 5:62

Que por encima de la muralla había podido huir de Damasco,

Estas gentes han ilustrado las letrinas que les convenían.

En el capítulo 15, Guibert denunciará nominalmente a algunos de los jefes desertores de la Santa Milicia, pero esa huida no será ninguna salvación para los cobardes, para los que dudaron que Cristo estuviera peleando con ellos. En el puerto de San Simeón suben a los navíos e intentan asustar a los marineros y huir con ellos, pero aparecen los turcos.

16 ...“De repente aparecen los turcos, cuyos navíos dibujaban surcos en las olas del mar; mataron a los hombres que pudieron alcanzar, quemaron los barcos que descubrieron sobre el mar amargo, y se llevaron los despojos de los que habían hecho perecer.

Después de que estas gentes, indignas de su raza, y prófugos de la asistencia divina, se fueron escapando por los caminos más inmundos, se cuenta que, los que quedaban y que habían escogido perseverar, no pudieron al rato soportar sin protección las armas enemigas. Construyeron por lo tanto un muro entre ellos y sus enemigos, y lo vigilaron día y noche sin discontinuar. En estos lugares la condición de los nuestros se volvió tan miserable, que fueron reducidos a nutrirse de alimentos infames, a consumir la carne de caballos y de los burros.”

Pero la situación es casi desesperada en el campo cristiano, sitiado por fuerzas inmensas, y debilitado por la huída de una parte del ejército. Es en ese momento cuando Dios otra vez va a intervenir personalmente para revertir la situación. Aunque para que esa ayuda sea efectiva, deberán primero limpiar sus almas.

17. Un día en el cual los jefes del Ejército estaban enfrente de la ciudadela que sitiaban al interior de la ciudad, verdaderamente consternado del sufrimiento de todo tipo que tenían que soportar los nuestros, un sacerdote se presenta frente a ellos y les dijo:

-Padres y señores, vengo a reportar a vuestras excelencias una visión que servirá, espero, a vuestra consolación, si ustedes le dan crédito. Una noche durante la cuál dormía en la iglesia de la Santa Madre de Dios, el Señor Jesucristo se me apareció, en compañía de su muy piadosa Madre, y del Benemérito Príncipe de los Apóstoles, Pedro. Se paró frente a mí y me dijo

-‘¿Sabes quién soy?’,

-‘Para nada, le respondí yo’. Apenas había hablado, que la forma de una cruz apareció sobre el nimbo que rodeaba su cabeza, como se ve en las pinturas. Repitiendo otra vez su pregunta, la figura del Salvador preguntó de nuevo:

-¿No reconoces ahora a quien tú ves?

-‘Te reconozco Señor’ dije ‘Porque veo ahora encima de tu cabeza este emblema de la cruz, que designa especialmente a tu imagen en todo lugar donde está pintada’.

-‘Tú no te engañas, dijo Él, sí Soy Yo’.

Y al instante, no olvidando que nosotros sufríamos su Pasión igual que Él, me eché a sus pies y le supliqué fervientemente de aliviar las miserias de los que combatían por la fe.

-‘He bien notado lo que soportan, dijo, y no tardaré en llevarles ayuda. Ustedes han hecho el voto de expedición a mi instigación; soy Yo quien se volvió amo de esta Nicea que ustedes tomaron; ustedes, bajo mi dirección han ganado múltiples victorias, y cuando los conduje aquí, me acongojé de las desgracias que los han afligido durante el sitio de Antioquia, y de todos los que sufren aun al interior de la ciudad. Pero cuando los había gratificado de tantos dones y de tantos triunfos, que les había dado siempre la victoria y que los había aguardado sanos y salvos, Ustedes abusaron de mi gracia, se condujeron mal con los Cristianos, y han vergonzosamente fornicado con las mujeres paganas; han proferido contra el cielo clamores impíos’.

El mensaje es bastante claro, si los cristianos están en aprietos, es culpa de sus pecados, no supieron resistir a los encantos de las mujeres paganas. Y por eso Dios se siente defraudado, Él, que los había gratificado en tantas ocasiones.

Pero la ira de Dios va a ser aplacada por la intervención de otra madre, la Virgen María, que si bien es la madre de Cristo, es también la madre de todos los verdaderos cristianos.

Oyendo estas palabras, la Virgen, de una invencible piedad, María, siempre intérprete del género humano, cerca de Dios, y Pedro, el portero de los cielos, y propio obispo de Antioquia, se postraron a los pies del muy Misericordioso Señor; lo imploraron y le pidieron de acordar su consolación al pueblo en sufrimiento.

También interviene Pedro, la piedra fundadora de la Iglesia, para implorar la Clemencia Divina:

El admirable Pedro añadió por su parte: -“Que tu majestad, Señor, se recuerde de las máculas vergonzosas que los paganos han inflingido a mi morada, en esta ciudad. Y cómo han insultado tu divinidad, llenando tu santuario de sus concupiscencias y de sus crímenes. Si en tu compasión los has por fin barrido, y que haciendo esto, has regresado la felicidad en el cielo, ¿a poco te arrepentirías de una tan santa acción, y sufrirías que su soberbia fuera restablecida, contra ti mismo, a su estado anterior?”

Evidentemente el Señor, tocado por tantas plegarias de la gente que más ama, siente su ira reblandecer y finalmente accede a suspender el castigo. Pero si los cristianos no hacen penitencia, no habrá perdón y serán aniquilados por los enemigos turcos.

“Conmovido por estas palabras, el Señor me dijo: ‘Ve y dile a mi pueblo que regrese a mi desde el fondo de su corazón, y que yo le prometo de regresar con él, de todas mis entrañas. Les prestaré de aquí a cinco días el más grande auxilio...’”

Con ese sueño, considerado en la época como un prodigio, en el cuál es el propio Cristo que aparece acompañado de su Santa Madre y de San Pedro, se inaugura una serie de prodigios diversos que prefiguran la alianza renovada de Dios con los francos, y su futuro triunfo.

En el capítulo 19, antes de la toma de la ciudad, el apóstol Andrés se le apareció en sueños a un hombre llamado Pedro. Esto lo aterroriza, pero el apóstol le indica que cuando la ciudad de Antioquia hubiera sido tomada, debería ir a la Iglesia de Pedro, su hermano, y sacar la lanza que perforó el costado de Cristo, ahí enterrada. Pero este hombre de poca fe, no da importancia a esta visión, aunque el apóstol frente a sus dudas lo hubiera transportado a dicha basílica e indicado el lugar exacto.

Es después de la toma de la ciudad, y con la terrible situación de los cruzados, que este apóstol le aparece por segunda vez, recriminándole por no haber llevado su mensaje.

“cuando veías a los tuyos desfallecer aquí bajo el peso de las privaciones y hundirse así en la desesperación a causa de los ataques incesantes de los turcos, bien hubieras debido reportar lo que habías aprendido por mi intermediación; porque es necesario que sepan absolutamente que esta lanza, donde la llevarán, les asegurará siempre la victoria”.

Y por lo tanto, el dicho Pedro fue a contar lo que le ocurrió, pero la muchedumbre rechazaba sus palabras y lo trataba de mentiroso, ya que todos parecían haber perdido la esperanza, pero Pedro tiene que obstinarse y repetir su mensaje.

Las palabras persuasivas de este logran inspirar confianza a su auditorio, que retoma la esperanza.

19... No debemos perder el espíritu al punto de creer si estamos encerrados ahí para defender la fe, que Dios nos expondría a caer bajo la espada de los turcos, después de habernos dado tantas victorias... Porque esperábamos en Él, y aspiramos a Él desde lo profundo de nuestras almas gimientes. Estemos seguros al contrario que después de estos tiempos funestos, Dios nos enseñará la luz de su misericordia y expandirá el temor de su nombre sobre las naciones que no han buscado conocerlo.

En el muy corto capítulo 20, son los turcos los que toman la iniciativa de las operaciones, logrando matar a valerosos caballeros, a pesar de todos sus esfuerzos. En el 21, también muy corto, el jefe cruzado, Bohemundo, frente a la desesperación y apatía (a falta de navíos) tiene que prenderle fuego a la ciudad...

“no lograba animar más que a un muy pequeño número de los nuestros para el asalto de la ciudadela; los hombres se escondían en sus casas – sea porque estaban extenuados por la falta de pan, sea porque la rabia y el número de los gentiles los espantaba – el príncipe se llenó de una violenta cólera y dio la orden de poner fuego en la parte de la ciudad donde se encontraba el palacio de Casiano, recién fallecido. Viendo esto, todos abandonaron los edificios que quemaban; unos huyeron hacia la ciudadela, otros se acercaron a la puerta del Conde de Saint-Gilles, otros se refugiaron cerca del Duque Godofredo, cada quien corrió con los de su nación. Poco después y para acrecentar aún el pánico, una horrible tormenta se levantó; tal era la fuerza de los vientos, que era casi imposible a quien quisiera caminar derecho. Bohemundo a pesar de todo, que amenazaba con destruir la ciudad de cabo a rabo, fue preso de una angustia extrema por las iglesias, la de San Pedro, la de Nuestra Señora, y las demás. Las llamas ejercieron sus destrozos desde la tercera hora hasta la mitad de la noche; redujo

a cenizas dos mil edificios, tanto iglesias como casas. Pero hacia la mitad de la noche, por fin el furor del incendio se detuvo”.

En el capítulo 22, la situación se vuelve prácticamente intolerable para los cruzados,

22. Durante ese tiempo, la guarnición de la ciudadela inflingía los tormentos más horribles a los de los nuestros que iban y venían en la ciudad, asolando día y noche con sus ataques, estos hombres agotados por la hambruna; y nada más separaba a los dos ejércitos que lanzas y espadas. Los nuestros se veían condenados en un combate sin fin, privados de toda oportunidad de comer o beber, incluso si hubieran tenido a disposición víveres; es por eso que construyeron con piedras y cemento un fuerte alrededor del cuál se apuraron a instalar numerosas máquinas de guerra para encontrarse un poco más en seguridad en adelante...

Frente a esta situación desesperada, los signos de Dios empiezan a manifestarse:

...La noche siguiente se vio aparecer en el cielo, del lado del occidente, un fuego que cayó en el campo de los enemigos. Este evento fue considerado como un prodigio para las dos partes. Desde las primeras luces del día, los turcos se retiraron lo más rápido que pudieron del lugar donde las llamas celestes habían venido a ponerse, y transportaron su campo frente a la puerta que Bohemundo había ocupado. Si había entendido, habían visto que ese milagro les anunciaba el desastre que les amenazaba...

Sin embargo, el aprieto de los turcos no cesa, siguen hiriendo y matando sin tregua. Los cruzados tienen que luchar contra dos frentes, el interior, contra los que ocupan la ciudadela, y

el exterior, ya que no se puede entrar ni salir de la ciudad: tan apretado es el cerco enemigo. Y para colmo, esos enemigos innumerables viven con todas las comodidades y lujos.

“En todos los lugares se veían hombres y tiendas, muebles preciosos, vestidos suntuosos y coloridos, manadas de reces y de borregos destinados al abasto, las mujeres estaban ataviadas, si me atrevo a decirlo, como templos. Para poner el colmo a tantas voluptuosidades, llegaron después vírgenes que llevaban carcaj y arcos como nuevas figuras de la antigua Diana; no parecían haber llegado para hacer la guerra, sino más bien para portar hijos. En efecto, después que se hubo librado la gran batalla, los que participaron en ellas afirmaron que recién nacidos, puestos al mundo por estas mujeres durante la expedición, fueron encontrados en los campos, donde sus madres los habían echado cuando huían presionadas por los francos, y no queriendo sufrir ningún retraso ni embarazarse de una carga; temiendo más por ellas mismas que por sus hijos, ellas los habían abandonado”.

En los capítulos siguientes, 23, 24 y 25, se describen las condiciones terribles de los sitiados, y se aceleran las desertiones en el campo cruzado; la más sonada es la del Conde Etienne de Blois y del propio Emperador y su ejército, que se asustan frente a la inmensidad del campo turco. Y se acaba el libro V sobre esta situación desastrosa, es sólo en el libro VI que se retoma el relato de los informes del apóstol Andrés, y que se manda, en el capítulo 1, a remover la tierra en la Iglesia de San Pedro, y será el propio Pedro quien encuentre la Santa Lanza...

No queremos ir más adelante en el relato de Guibert, sólo para concluir que, armados de la Santa Lanza y de la confianza recuperada en la ayuda Divina, los francos son invencibles. Incluso más que la victoria del ejército franco, se trata de una victoria de Dios, ya que este infunde el terror en el alma del general musulmán Curbarán y sus huestes, facilitando la victoria de unos pocos fieles sobre un mar de infieles. Y es por eso que Guibert intitula su obra *Dei Gesta* y no *Gesta Dei*...

2. La Crónica anónima de la primera cruzada.

Como ya lo dijimos, ese relato parece haber sido el primero difundido en Occidente, los especialistas consideran que esta obra fue hecha por un caballero probablemente italiano, que servía en el ejército de Bohemundo, príncipe de Calabria y de Tarrento. Aunque cuando ese príncipe, después de la toma de Antioquia, de la cual se vuelve el dueño, abandona la Cruzada hacia Jerusalén, dejando a su patrono para seguir con las tropas de Godofredo de Bouillon.

Ese texto ha sido considerado ya en su época y aún hoy, como un libro rústico, simple, que varios autores se dieron a la tarea de reescribir, tal como lo hicieron Guibert de Nogent o Baudry de Bourgueil. Los modernos armados de todo su bagaje filológico, se creen autorizados para modificar su estructura, intentando borrar esta supuesta rusticidad del testimonio⁷⁴⁰.

De dicha crónica también utilizaremos el relato de la toma de Antioquia, que es la primera realización de esa matriz historiográfica que hemos descrito al empezar este ensayo.

Nuevamente tenemos a los cruzados sitiados en la ciudad de Antioquia, que acaban de conquistar, y en el campo enemigo aparecen los mismos personajes, Curbarán y su madre, encargada de actualizar el mito cristiano. El autor nos propone esta vez, un diálogo entre madre e hijo, más parecido a lo que podría ser un trabajo de juglar, que a una crónica.

La madre del mismo Curbarán estaba en la ciudad de Alepo. Vino a alcanzarlo y le dijo llorando:

-‘Hijo, lo que oigo decir ¿es verdad?’

-¿Qué?

-He oído decir que tú quieres librar batalla a la gente de los francos.

-Sepa que es la pura verdad

⁷⁴⁰ En la versión que utilizamos, la traductora Aude Matignon considera que el latín del anónimo no es tan deplorable, ni que su texto debiera ser edulcorado cuando describe ciertos hechos de manera realista. Como las escenas de canibalismo o las comidas asquerosas de los cruzados, apretados por el hambre en el sitio de Antioquia.

-Te abjuro, hijo, por los nombres de todos nuestros dioses, y por tu gran valor, no libres batalla a los francos, aunque tú seas un combatiente invencible, y que jamás nadie te ha visto huir, o puesto en derrota por algún vencedor. Tu milicia es reputada; en todos lugares, todos los prudentes caballeros se ponen juntos a temblar al sólo oír tu nombre. Ya lo sabemos bien, hijo, tú eres poderoso en el combate, valiente, ingenioso en la batalla, y ningún ejército de cristianos o de paganos jamás pudo tener algún valor bajo tu mirada, pero tus enemigos huían al sólo ruido de tu nombre, como huyen las borregas frente al furor del león. Es la razón por la cuál, muy querido hijo, te conjuro de aceptar mis consejos y de siempre temer o decidirte a entrar en guerra contra el pueblo cristiano.

La madre habla sin miramientos, no se debe combatir, y punto. Ya que ella sabe el fatal desenlace del encuentro. Es evidente que Guibert conoció este texto o alguna versión del mismo. No vamos a entrar en el detalle de un comentario de su contenido, ya que lo hemos hecho previamente con el relato de la *Dei Gesta*. En la medida que se trata de un relato muy apretado, y no de un trabajo reflexivo como en el caso de Guibert, las articulaciones simbólicas son más claras y más expresivas. No solamente la madre presagia la derrota y la muerte de su hijo, sino que además refuerza con sus grandes conocimientos de las Escrituras, dicha profecía.

A los reproches maternos, Curbarán respondió con palabras violentas, -¿Qué me vienes a contar ahora, madre, ¿estas loca?, pienso, o poseída por las furias, imagínate que tengo conmigo más emires que hay de cristianos grandes y chiquitos.

Su madre le respondió, -Cálmate hijo, no son los cristianos los que pueden pelear con ustedes: se muy bien que son incapaces de trabar combate contra nosotros. Pero es su Dios, que cotidianamente combate por ellos, y de día y de noche los defiende con su protección, vigila sobre ellos como un pastor vigila a su rebaño, no permite y no permite

a ninguna nación de molestarlo o de desbaratarlo. Todos los que quieren resistirle, su mismo Dios los desbarata a su vez, como lo dice Él mismo por la boca del profeta David “Dispersa las naciones que quieren la guerra”, y en otro lugar, “vierte tu cólera sobre las naciones que no te han conocido, y sobre los reinos que no han invocado tu nombre” Inclusive antes de que haya terminado de prepararse a empezar la batalla, su Dios Todopoderoso y valiente al combate, ha ya con sus santos, triunfado sobre todos sus enemigos. Cuanto más hará contra ustedes, que son sus enemigos a Él, y que se han preparado a resistirle de todas vuestras fuerzas. Sépalo muy querido hijo, en toda verdad, estos cristianos son llamados “Hijos de Cristo” y por la boca de los profetas Hijos de la adopción y de la Promesa, y siguiendo al apóstol, “son los herederos de Cristo, a quien Cristo ha dado ya la herencia prometida a cambio”, e hizo decir a los profetas: “Del levante al poniente, serán vuestros límites, y nadie resistirá contra ustedes”. ¿Quién podría contradecir u oponerse a estas palabras? Es muy seguro, si tú emprendes contra ellos esta guerra, habrá para ti gran pérdida y deshonra, perderás muchos de tus fieles caballeros, deberás abandonar todo el motín que ya acumulaste, y volcarte en la huida en gran espanto, ya no morirás inmediatamente en la batalla, pero morirás a pesar de todo en el año, porque Dios no juzga en el momento a su ofensor, exteriorizando inmediatamente su cólera, sino que manifiesta su venganza por su castigo a la hora que escogió. Es por eso que temo por ti, que no te juzgue con una severidad castigadora. No morirás inmediatamente, digo yo, pero vas a perder todo lo que tú posees ahora.

Curbarán era afligido a lo más íntimo de sus entrañas, después de haber escuchado los propósitos maternos respondió, -Muy querida madre, te lo pido insistentemente, ¿quién te dijo todo esto sobre la raza cristiana? Que su Dios les quiere tanto, que Él mismo posee un muy gran valor guerrero, que estos cristianos nos vencerán en combate en Antioquia, que tomarán nuestro botín, nos perseguirán con gran victoria, y que debo morir en el año de muerte repentina.

Frente a la incredulidad del hijo, la madre, que en otros relatos aparece como una auténtica sibila, explica el origen inmediato de esa seguridad, introduciendo una pequeña novedad, ya que es en Su libro que ha leído tal profecía, es decir, que ese texto pretende que ya en el propio Corán estaría contenida esta profecía. Una profecía que reencontró en otros textos de los paganos. Pero no es suficiente, esa mujer es versada en la ciencia de los astros, que es en la época una de las grandes fuentes de adivinación, y ya el destino de su hijo está escrito en el cielo.

Su madre le respondió con dolor, -Hijo muy querido, hace más de cien años que se ha encontrado en nuestro libro y en los escritos de los gentiles que la gente cristiana vendría contra nosotros, nos vencería totalmente, reinaría sobre los paganos, y que nuestra gente les sería totalmente sometida. Pero ignoro si esto debe producirse ahora o en el porvenir. De todas maneras soy muy infeliz: te alcancé viniendo de Alepo, ciudad magnífica, donde por observaciones e investigaciones ingeniosas he leído en los astros, escrutando con sagacidad los planetas y los doce signos, así como en innumerables presagios; en todos he encontrado que la raza cristiana debe totalmente vencernos, y es porque tengo gran miedo por ti, desesperada a la idea de sobrevivirte.⁷⁴¹

Frente a esas revelaciones, Curbarán aquí también atreve a abrirse y a preguntar algo que lo inquieta, sobre la naturaleza divina de los conquistadores.

Curbarán le respondió, -Madre muy querida, infórmame sobre todo lo que mi corazón no llega a creer.

Ella respondió, -Con gusto, muy querido hijo, si yo se lo que tu ignoras.

⁷⁴¹ Subrayado nuestro.

Él le preguntó, -Así Bohemundo y Tancredo ¿no son los dioses de los francos, y no les liberan de sus enemigos? ¿Es verdad que comen a cada comida 2000 vacas y 4000 puercos?

-Muy querido hijo, respondió la madre, Bohemundo y Tancredo son mortales como los demás, pero su Dios los quiere por encima de todos los demás, y les llena de una virtud guerrera superior a la de todos los otros. Porque su Dios –Todopoderoso sea su nombre- ha hecho el cielo y la tierra, y fundado los mares con todo lo que contienen. Él, cuya morada es preparada en el cielo para la eternidad, y cuya potencia es temible en todos lugares.

Confirmada la naturaleza humana de los jefes cruzados, el relato puede abandonar el plano simbólico en el cuál se había desarrollado el encuentro madre-hijo, para regresar a lo cotidiano del enfrentamiento.

El hijo respondió, -En estas condiciones, no dejaré jamás de combatirlos.

Oyendo que no quería de ninguna manera aceptar sus consejos, su madre se dio la vuelta y regresó desesperada a Alepo, llevándose con ella todo el motín que pudo.

En conclusión vemos aquí repetida y expuesta muy claramente esa matriz simbólica del poder cristiano, muy semejante a la que encontramos en América. Tanto en la *Dei Gesta*, como en la *Crónica de la Primera Cruzada*, y la historiografía salvífica, Dios suscita siempre personajes, que investidos por inspiración divina, saben dar sentido a todos estos eventos extraordinarios que Dios manda para iluminar a los hombres: los presagios. Asimismo estos personajes se vuelven

capaces de proponer relecturas contundentes de los textos antiguos, profetizando el triunfo cristiano.

3. La Canción de Antioquia.

El texto en francés antiguo que se ha conservado, data del fin del siglo XII, y su difusión corresponde a un intento de incitar de nuevo a los cristianos después de los fracasos militares anteriores, para que participen en la tercera o cuarta cruzada. Como se vio en los textos anteriormente citados, es muy probable que existieran muchas versiones anteriores perdidas, ya que fue conocido muy probablemente por Guibert. Hoy los especialistas consideran que existen de este texto dos “autores”, el autor-fuente sería Ricardo El Peregrino, y otro, un autor-reescritor, Graindor de Douai, de los cuáles se ignora prácticamente todo. Como su nombre lo indica, relata los eventos de la primera cruzada, sólo hasta la toma de Antioquia.

La traducción que utilizamos, la de Micheline de Combarieu du Grès, utilizando ella misma la versión establecida por P. Paris (1832-1848), conservó la repartición del texto en “cantos”, introducidos por ese, y que se ha conservado para la comodidad de manejo del texto⁷⁴².

Ese relato, mucho más literario, pertenece más bien al mundo de los trovadores y juglares, y puede contener aún más elementos de fantasía. Por ejemplo, si nos fijamos en el retrato de la madre de Curbarán, vemos que el autor recupera el retrato simbólico clásico en la época de la propia Morgana⁷⁴³.

Es por eso que en este texto, la madre de Curbarán se vuelve esa vieja con orejas llenas de pelos de cerca de 140 años de edad, dueña de un conocimiento que domina todo el universo.

Canto V, XXXVIII:

⁷⁴² Existe una edición más reciente de dicho texto, en su versión original S. Duparc-Quioc, 2 vol., París Geuthner, 1977-1978.

⁷⁴³ Personaje bastante complejo del ciclo artúrico, el hada o bruja Morgana, media hermana del rey Arturo, esta seduce a Arturo y concibe al malvado Mordred. Alumna y amante de Merlín, del cuál recibe poderes sobrenaturales...

Y después mandó a su amigo Sucaman, primo hermano del rey Cornumaran, cuyo poder se extendía hasta Jerusalén, de donde había expulsado al emir africano: trajo con él por lo menos 100 mil combatientes sirios, todos armados a la manera de los descreídos, ellos también se agrupan cerca de Coronde. El emir de Persia, ha igualmente enviado su mensaje en un reino de oriente a mano derecha de Sarmasane. Llegan de ahí gente extraordinaria que tiene de blanco sólo los ojos y los dientes, cada uno armado de una espada cuya hoja de resistente acero templado, corta de maravilla. Ningún hombre nacido de Dios puede luchar contra ellos.

La madre de Curbarán les acompaña, una vieja con orejas llenas de pelos, entendida en la lectura del curso de la luna, del sol y de las estrellas. El cielo, el aire y el trueno tienen para ella menos secretos que tuvieron jamás Morgue y su hermano Morgan. Tenía 140 años o algo como esto. En una isla al pie de un acantilado había leído en las suertes que los cristianos serían victoriosos y quería advertir a su hijo. Esto le dio la idea de dar vuelta, pero fue en vano. La vieja se apea al pie de una colina cerca de Coronde. Sarracenos y persas la festejan, unos pelos le sacan de las orejas, y tenía también largas cejas y cabellos todos grises. Se llamaba Calabre y era hija de Rubiant, que había sido el amo de dos de las terceras partes del mundo.

En los extractos que hemos escogido, y que tratan del encuentro de Curbarán con su madre, antes de la batalla de Antioquia, podemos ver elementos originales, que si no pertenecen en propio a los textos precedentes, sí pertenecen a esta matriz occidental. Si el diálogo entre este y su madre es más reducido, aparece algo más que encontraremos después en las crónicas americanas. Después de haber descrito la apariencia física y el gran conocimiento de la madre, en el capítulo siguiente (XXXIX) aparece contra toda verosimilitud histórica, la estatua de Mahoma. Aunque en esta época la naturaleza teológica del Islam es ambigua para el occidente, sí se sabe que no son idólatras. Por otra parte, en el capítulo XL en el campo enemigo de los cruzados, se trae a la dicha estatua. Y un demonio se ha introducido en ella y habla a los turcos,

que convencidos de su gran poder, confiesan su credo en ese dios. Si bien esa descripción es totalmente inverosímil, podemos pensar que la reiteración del descubrimiento en América por los conquistadores, de supuestas estatuas huecas que la arqueología jamás encontró, pertenece a esa vieja matriz occidental de la cual hemos hablado.

XXXIX. El emir manda también su mensaje a tres reyes de la Meca, tres hermanos igualmente orgullosos. Les hace decir de alcanzarle con todas sus fuerzas bajo pena de tener la cabeza cortada, y de traer con ellos la estatua de Mahoma. Los reyes responden que vendrán gustosos; convocan a su vez a los hombres que dependen de ellos, cargan un convoy de víveres y se preparan a partir con gran aparato.

XL. Los paganos hacen gran ruido; se escolta Mahoma en medio de la felicidad general. Cuernos, cornetas y trompetas, resuenan a todo lo que da. Se toca el arpa, la vihuela, la flauta, los pícolos y flautines resuenan al tiempo que se canta y baila. Es en la alegría que se acompaña la estatua hasta el lugar de encuentro, donde el califa los espera. Desde el momento que vio a Mahoma se postra frente a él.

XLI. Cuando Mahoma llega frente a los varones, una inmensa armada de nuestros enemigos jurados estaban reunidos. Toda de oro y de plata resplandeciente, la estatua estaba colocada en un pedestal que representaba un elefante en mosaico. Esculpido con arte, era hueca e incrustado de numerosas piedras preciosas que brillaban de todos sus fuegos al punto que daba luz alrededor de ella. Un demonio se introducía en ella por encantamiento y haciendo gran ruido de cuernos y tambores se dirigía a los sarracenos suficientemente fuerte para ser claramente oído. “Ahora ¡escúchenme!, esto es lo que tengo que hacerles saber: los cristianos creen en Dios, estos imbéciles, no tienen ningún derecho sobre mi tierra, es de mala manera que se han apoderado de ella. Que el Señor Dios se quede en el cielo, la Tierra me pertenece.” Oyendo estas palabras, los

sarracenos le rinden gracia y se dicen unos a otros que han visto una gran potencia manifestarse: este es el Dios en quien hay que creer; loco el que no le tenga confianza. ¡Vemos bien aquí, que lejos de odiarnos, nos colmará de sus dones y que podremos contar con su ayuda! ‘Es seguro’, dice ese Satanás, ‘sería un error dudar de ello. Pero apúrense de ir hacia Antioquia, la fuerte ciudad’.

Este capítulo XLII podría parecer una especie de digresión inútil, pero si lo pensamos bien, se debe leer como lo que es, una parodia de las ceremonias y de la finalidad de la cruzada. Los oyentes de tal Cantar de Gesta saben perfectamente cuáles son los embustes del demonio para engañar a los hombres, y conocen la actuación de ese enemigo del género humano, que arremeda siempre a la Palabra de Dios, que es el mono de Dios. Así nosotros debemos leer al contrario, como lo hacían los auditores de ese texto.

XLII. Cuando los paganos hubieron oído las palabras del demonio, todos le rindieron loas y gracias. El primero en hablar fue el Califa de Bagdad: “escuchen lo que mi Señor Mahoma quiere decirles, y cómo les acordará su precioso perdón. Les hablo en su nombre porque es él el que me ordenó ser su intérprete. El que tiene 5 mujeres, puedes tener 10, 15 20, 30 y tanto que le plazca. Que cada uno piensa engendrar lo más niños que pueda, así nuestro pueblo crecerá en número y podrá enfrentarse a los ataques de los cristianos. Escuchen el provecho que sacarán si van a combatir por el amor de Mahoma implorando su perdón. Cuando uno de los nuestros muera, deberá llevarse dos besantes en la mano izquierda, y una piedra en la derecha; y Mahoma le pondrá una segunda piedra sobre el pecho. El pagano subirá derecho al paraíso que el Señor Dios de Gloria había dado a Adán, ofrecerá los dos besantes a San Pedro, el portero, para pagar su entrada; si este lo rechaza, levantará la piedra y le golpeará en plena frente; hará lo mismo con la otra piedra de tal manera que sea como sea, entrará, porque Mahoma estará ahí para ayudarlo y guiarlo. Después entregará las dos monedas a Dios para hacer su paz con él. Actuando aquí tan astutamente, Mahoma nos salvará a todos. –Señor, dijeron los paganos, marchamos por lo tanto contra el ejército de los franceses, y

maldito sea el que retroceda. Vergüenza al que no de buenos golpes- El Emir de Sudán llamó a Curbarán: “¡Vaya Usted, amigo!, yo me quedaré aquí con el buen rey Soibaut, Mariagaut y el rey Darío. Tendremos también un califa para predicarnos, y Mahoma que nos reconfortará. – ¡A su servicio, mi señor!, pero vuestro hijo Brohadas vendrá conmigo, me lo puede confiar sin temor. Oyendo estas palabras, el emir frunció el seño y echó una mirada torva sobre Curbarán de Oliferne.

La presunción sobre la victoria de Curbarán es tal, que llega a pedir al emir de Sudán que lo acompañe su hijo en esta fácil campaña contra los débiles cristianos. Curbarán acepta el reto de ofrecer su vida si algo le pasara al príncipe, sin poder imaginar que en esto jugó su propia vida. Pero aquí también debemos ponernos a pensar sobre el por qué este emir de Sudán se expresa así, ya que tampoco debería dudar él, que ha oído junto a los demás el anuncio de la victoria en boca de su ídolo Mahoma.

XLIII. “¿Tu quieres llevarte a mi hijo, Curbarán?, te lo voy a confiar, pero tú lo cuidarás muy bien. Sepa en qué te metes: si no lo encuentro vivo, te lo haré pagar: perderás los miembros y la cabeza”.

–Lo tendré en cuenta, Señor, dijo Curbarán. Terminando esto se hizo resonar los tambores y tañer cuernos y las trompetas de bronce. Curbarán de Oliferne dispuso su ejército en 32 batallones comprendiendo cada uno 32 mil infieles.

El encuentro con la madre toma un giro violento en acuerdo con la descripción triunfal del ejército musulmán. Y la respuesta del hijo es tajante y violenta. Pero ese encuentro madre-hijo nos recuerda otro encuentro de las crónicas americanas, como por ejemplo cuando el príncipe Ixtlixóchitl, animado por su celo de neófito, con la misma violencia pretende convertir a la fuerza a su madre...

Antes de ponerse en marcha, se apura a despedirse de su madre. “¿Tienes la intención de irte a pelear, mi querido hijo?” Le pide la vieja agarrándolo por el cuello. –Sí, sin mentir, porque los cristianos nos quieren hacer mucho mal por nuestra más grande vergüenza. Ya han pasado el Brazo-San Jorge y han venido a instalarse bajo Antioquia para aniquilarla. Pero si puedo encontrarme frente a frente con ellos, serán todos, tanto prisioneros como muertos. “¿Has perdido la cabeza? Si tú quieres creerme, renuncia a este proyecto. Ven más bien a descansar conmigo a Oliferne, porque se y te lo quiero mostrar, que de todo este ejército, verás muy poco regresar; todos perderán la vida sin remisión”. Oyendo estas palabras, Curbarán pierde el control, -Basta de discursos, dijo, es Usted senil y merece ser matada. Y después, espoleando a su caballo, da la señal de la partida; su madre lo sigue porque lo quería mucho, pero diez leguas atrás del ejército.

En el canto VII, Curbarán manda la famosa carta a todos los príncipes musulmanes para sitiar Antioquia, de la cual se acaban de apoderar los francos. Su madre, otra vez viene a verlo. El hijo parece haber sido tocado por los primeros vaticinios de su madre, y la deja desarrollar toda la argumentación teológica que ya conocemos bien, para fundamentar sus malas profecías.

Cap. VIII. “Escúchame un poco, querido hijo. Usted es mi reconforte y mi felicidad, el objeto de todos mis pensamientos, y de todo el amor de mi corazón. Cuando estaba en mi capital, Oliferne, un mensajero me vino a prevenir que había Usted convocado todos vuestros hombres para ir a pelear contra los franceses. He venido a ver si esto era verdad”. –Como lo puede ver, señora, ya que es la voluntad del Sudán, nuestro Señor legítimo. “Esto es algo que me destroza el corazón, mi querido hijo. ¿Quién tuvo la desgracia de darle un tan mal consejo? Usted hizo muy mal de no hablarme de eso. No hay Dios más poderoso que el de los franceses: es lo que afirma la Escritura, y dice verdad. Usted ignora la extensión de su poder, mi hijo: si Usted entra en lucha contra Él, será una locura. Cubrió de vergüenza a Faraón, liberando al pueblo de Israel: cuando los hebreos atravesaron el Mar Rojo, sin puente ni vado, ahogó al rey y todos sus varones.

Destronó al rey de Marruecos, expulsó de sus tierras Edom y Canaan, para darlas a sus fieles, protegiendo y defendiendo también a estos últimos, que han vencido en batalla a todos los, tan numerosos como fuesen, que se han expuesto a ellos. Es este pueblo el que se levantó en occidente, y que va a conquistar las tierras de nuestros padres”. Estas palabras volvieron a Curbarán loco de ira.

IX. No insista, señora, estoy decidido a pelear. –Eso me destroza el corazón, mi querido hijo, se que no morirá en la batalla, pero que antes de un año terminará su felicidad de vivir. Actualmente es Usted respetado en la corte de nuestro rey, pero si es usted vencido, será ahí despreciado. Tan amado que usted ha sido ahí, será aun más desconsiderado y ultrajado. Tiene con ustedes turcos y marroquíes, meda y persas, sirios y lutis, cuando los franceses son muy poco numerosos. Si usted pierde la batalla, en toda vuestra vida ya no tendré más el coraje de enfrentar un adversario un poco difícil. Semejante a la liebre que huye a través de campos, frente a los perros que les ladran en su persecución, y lo cazan, Ustedes huirán de las espadas relucientes de los francos.

Oyendo estas palabras, Curbarán ya no aguantó la ira.

La paciencia de Curbarán tiene límites, y se enfurece, pero esto no frena el ardor profético de la madre, ya que no solamente ve la derrota, sino la muerte del joven príncipe Brohadas, y por ende, el castigo mortal de su propio hijo.

X. –Creo, mi querido hijo, que el día llegó: hace más de cien años que nuestros ancestros han predicho que un pueblo vendría de la tierra de los ancestros y que conquistaría este reino de viva fuerza. Sería una pura locura de vuestra parte oponerse a ellos. Desde que supe que Usted esta reuniendo a sus paganos, me he aplicado a conocer vuestro porvenir. Generalmente la respuesta ha sido que no moriría en el combate, sino que antes de un año, sería en el dolor a causa de Usted. En cuanto a Brohadas, temo mucho por él: todos los adivinos dicen que su fin es cercano.

Pero para el orgulloso general, la suerte está echada, si bien toma nota de lo que le dijo su vieja madre, se enfrentará valientemente con su destino.

“Ya es suficiente, señora, no renunciaré a enfrentarlos si tengo la ocasión, ni por todo el imperio de la India”. Ese discurso aterrorizó mucho a la dama, que después de despedirse, regresó de donde había venido.

En los capítulos siguientes, todo parece jugarse como lo pensaba Curbarán, los francos sitiados son reducidos a las últimas. Se comen burros, caballos y mulos, las madres no tienen leche para dar a sus infantes que se mueren. La desesperanza es muy grande en el campo cruzado. Y las descripciones de esa situación tan extrema, tienen por objetivo no tanto de construir una historia de ese sitio, sino más bien de mostrar que es Dios el que sigue al mando. Como lo dice el texto, ya que “...es para expandir nuestra fe, y conquistar por sus méritos el santo paraíso, que nuestras gentes soportaban todo este sufrimiento...”

En los capítulos XV y XVI, aparece Jesús al sacerdote de una vieja iglesia dedicada a la virgen María.

“... El sacerdote terminó por dormirse después de haber largamente orado al todopoderoso por los nuestros. Jesús le apareció tronando en majestad, entre San Pedro y San Pablo, y con la Virgen su madre. –Y el deslumbramiento de su belleza hubiera hecho palidecer la luz misma del sol de un día de verano. Nuestro Señor llama suavemente al sacerdote, que en respuesta lo saluda hasta tierra, y cae a sus pies: ‘Piedad, Señor, ayuda a tu pueblo por tu bondad’. – ¿Tú crees que no les he ayudado ya mucho?, dice Nuestro Señor, les hice tomar Nicea, la gran ciudad, y tan numerosos han sido sus enemigos, y a pesar de todo siempre les ganaron. Los he hartado cuando sitiaban Antioquia, y han podido apoderarse de la ciudad como querían. Y en cuanto a las tribulaciones que padecen en el presente, es en castigo de su desobediencia, han hecho obras de carne con Sarracenas, unas paganas, pasando noches enteras con ellos, sin tener en cuenta – los locos - de la prohibición que les había hecho. Con estas

palabras, Nuestra Señora, escuchando sólo su piedad, cae a los pies de Jesús como lo hacen San Pedro y San Pablo, el amado de Dios...”

En el XVII, otra vez vemos a la madre de Dios y a San Pedro que interceden por los pecadores. El Señor escucha sus plegarias, y habla:

‘Ve, a buscar a mi pueblo, dijo con dulzura al sacerdote, y diles de mi parte que no olviden las faltas que han cometido, y que los reconozcan en confesión: y si lo hacen, en 5 días serán escuchados y vendrá la ayuda’ Después de haber así hablado, desapareció y se subió de nuevo al paraíso, de donde había venido. El sacerdote, él, se quedó donde estaba, al colmo de la felicidad de lo que había visto y oído, y rindiendo gracia al Dios de verdad. En la mañana cuando aclaró, se levantó”.

Pero turcos y marroquíes también se arman e insultan a los cristianos: (XVIII) “Ustedes no escapan, hijos de puta’. Pero antes de que los cristianos vayan al combate, el sacerdote los detiene indicando que tiene una noticia importante, y les cuenta la aparición. “Confiesen sus pecados a los sacerdotes y guárdense de recaer en los mismos pecados. Antes de ocho días, su gracia iluminará vuestros corazones...”

Por último, en el capítulo XX, el descubrimiento de la Santa Lanza los exalta a todos, “con una sola voz juraron de jamás huir de un campo de batalla para proteger su vida, y de no pararse antes de haberse apoderado de Jerusalén - si Jesús les concedía ese deseo – y de haber llegado al Santo Sepulcro”. Este juramento llenó a los pobres de una felicidad inmensa. “Este es un juramento bello y bueno, se decían unos a otros, gracia sea rendida a Dios, el maestro del mundo”. La noche siguiente, según la crónica, una tormenta venida del oeste, se abatió con una violencia espantosa sobre los ejércitos. Los nuestros tuvieron miedo, pero los paganos aun más, porque es sobre ellos que el rayo cayó, y no quisieron quedarse ahí más tiempo...

Conclusión

Ya es tiempo de abandonar Palestina y los relatos de las hazañas de los “francos”. Después de haber intentado encontrar los elementos de lo que se pudiera llamar un mito teológico de fundación del poder cristiano y haberlos rastreado en varios textos elaborados en los años inmediatos que siguieron a la primera cruzada y a la toma de Jerusalén, nos preguntamos cómo y en qué medida los castellanos pudieran haber sido influidos por ese tipo de textos. Cómo sus lugares comunes de base, cómo las profecías sobre el triunfo ineluctable de la Cruz, los presagios y prodigios o las primeras asimilaciones de los invasores a dioses, podrían haberse integrado al saber compartido cultural y retórico castellano.

Después de investigaciones poco fructuosas, finalmente nos topamos con el Diccionario filológico de literatura medieval Española de Carlos Alvar y José Manuel Lucía Megías, y particularmente con el capítulo debido a la pluma de Rafael Ramos, que trata de una gran crónica castellana del siglo XIII, *La Gran conquista de ultramar*, compuesta entre 1291 y 1295. Que no hayamos leído muchos estudios sobre esa crónica no debe extrañarnos, ya que este especialista nos confiesa que es “probablemente la que menos interés ha despertado entre los estudiosos”, aunque precisa que estudios recientes han podido por lo menos precisar que ha sido compuesto por los eruditos del tiempo de Sancho IV, y no por los círculos eruditos de Alfonso X⁷⁴⁴. Aunque es muy posible que las dos explicaciones tengan algo de verosimilitud, ya que es muy probable que como las grandes catedrales, la *Gran Conquista de Ultramar*, inmensa obra que en el manuscrito más antiguo de 1295, tiene cerca de 360 folios, haya muy bien podido ser empezada en el *scriptorium* de Alfonso X y terminada finalmente, después de posibles redacciones iniciales en tiempos de Sancho IV.

De hecho la base de esa crónica parece ser la traducción francesa de la crónica latina de Guillermo de Tiro la *Historia rerum impartibus trans marinis gestarum* que en francés recibió el nombre de *l’Estoire Heracles Empereur et de la Conqueste de la terre d’Outremer*. A lo mejor

⁷⁴⁴ “Al emprender el proyecto (el estudio de esta crónica) me encontré con más de lo que buscaba, ya que no sólo confirmé mis sospechas de que la Conquista pertenece a un periodo o estilo diferente, el feudal, sino que además llegué a la conclusión de que había sido ideado por Alfonso X”: Cristina González, *La tercera crónica de Alfonso X: “La gran conquista de ultramar”*, Colección Tamesis, Boydell & Brewer Ltd., Londres, 1992. 165 págs.

si no nos había llamado hasta ese momento la atención ese título francés es porque a lo mejor con ese nombre de Estoria de Eracles nos parecía a primera vista, que inauguraba más bien, algo como una fábula mitológica sobre la historia y hazañas de Heracles, hijo de Zeus, o finalmente algo parecido a los múltiples “romans” de Troya o de Alejandro a los cuales los medievales eran muy afectos. Craso error de nuestra parte, ya que el Heracles en cuestión era solamente el emperador Heraclius, debido a que, como nos informa Monica Zerner, la obra de Guillermo de Tiro es “adaptada en francés entre 1220 y 1223 y continuada hasta 1277 con el título *Livre du conquest o Estoire o Roman d’Eracles*” ya que ese autor había empezado su obra con un capítulo preliminar sobre la primera conquista de Siria por los árabes “En tiempos en los cuáles Eraclius Augustus gobernaba en el imperio”⁷⁴⁵.

Por lo tanto esa crónica castellana tiene por base la crónica de Guillermo de Tiro en la cual se interpolan “de trecho en trecho traducciones, adaptaciones y noticias de poemas épicos franceses del ciclo de la primera cruzada” particularmente, nuestra muy importante *Canción de Antioquia*, la *Canción de Jerusalén*, los *Chetifs*, así como los dos textos que le sirven de prólogo, la *Historia del caballero del cisne* y *Las infancias de Godofredo*, sin olvidar la *Cansó d’Antiocha* provenzal de Gregorio Becha

En algunos lugares incluso añaden los autores “se interpolan fragmentos o noticias de otros cantares de gesta (*Berte aus grans piés*, *Mainet*, *La chanson des Saisnes*) de la *Historia de Siciolia y Abulia*, de la *Geste des Chiprois* y otros textos todavía no bien identificados”. Aunque Ramos nos asegura que “falta, sin embargo, un buen estudio sobre su estructura, la combinación de fuentes y el origen de algunas secciones, temas que todavía estamos muy lejos de haber acotado”.

Pero con ese tajante testimonio de Rafael Ramos ya sabemos suficiente como para poder considerar como verosímil, que ciertos elementos literarios de esas primeras cruzadas del ciclo de la conquista de Jerusalén pudieran muy bien introducirse en las redacciones de los primeros relatos sobre la Conquista americana.

⁷⁴⁵ “Chronique de Guillaume de Tyr” traducción y presentación por Mónica Zerner, en *Croisades et pèlerinages...*, op. cit., pág. 501.

Habiendo consagrado a la figura de Jerusalén bastantes páginas en mi libro *Indios Imaginarios*⁷⁴⁶... no regresaré al tema aquí, solo recordaré que la figura de Jerusalén es fundamental para el mito cristiano, y por lo tanto no debe extrañarnos que los presagios que precedieron a la destrucción de Jerusalén, según Flavio Josefo, son prácticamente idénticos a los que se pretende que ocurrieron antes de la llegada de los españoles al Altiplano y la destrucción de Tenochtitlán.

En cuanto al método de compilación de esos diferentes textos de la Cruzada, para la realización de lo que será *la Gran Conquista de Ultramar* que hoy nos llama tanto la atención, ya tenemos algo de información. Se sabe que en la época la compilación es el método fundamental de constitución de una obra nueva, si bien hoy se considera como plagio, los medievales están muy orgullosos de utilizar obras ya reconocidas, y siguiendo ese principio de “autoridad”, pueden utilizar textos que nos parecen pertenecer a géneros retóricos y literarios muy diferentes. Por ejemplo, Rafael Ramos nos recuerda que, en otros manuscritos de la Biblioteca Nacional de Francia que estudió, los manuscritos fr. 770 y fr. 12203, en estas “copias de la traducción francesa de la Historia de Guillermo de Tiro, la *Estoria d’outremer* [...] se interpola *La Fille du comte de Pouthieu*, relato ligado a la historia de las cruzadas, ya que en él se relatan los orígenes franceses del sultán Saladino, y la *Ordene de Chevalerie*, en la que Hugo de Tabarie explica a su captor musulmán, el mismo *Saladino*, el ritual de ordenamiento de los caballeros cristianos...”

Si bien se pueden encontrar en manuscritos franceses de esa época, modelos de interpolación y composición como los que se utilizaron para la compilación de la *Gran Conquista de Ultramar* en la corte castellana, es muy probable que haya que buscar más bien sus orígenes no en la copia de “métodos extranjeros”, sino en la práctica generalizada heredada del *Scriptorium* de Alfonso “el Sabio”.

En la introducción a la traducción francesa contemporánea que realizo Mónica Zerner esta nos explica la importancia de esa crónica en su época y parte de su posteridad. Uno de los elementos que marcan el éxito de una crónica es cuando después de la muerte de un autor,

⁷⁴⁶ Guy Rozat, op. cit., Sexta vuelta: ¡Jerusalén! ¡Jerusalén!, pp. 177-212

casi inmediatamente otro autor retoma el hilo del relato y continúa la dicha obra, siendo esto lo que ocurrió con la obra de Guillermo de Tiro.

“En 1194, seis años después de su muerte, un autor anónimo redactó una continuación hasta la muerte de Balduino IV en 1192. La obra es utilizada desde el principio del siglo XIII por los historiadores franceses e ingleses. Guillermo de Tiro es retomado por Guy de Bazoches antes de 1200 en su *Cronografía*; por Jacques de Vitry, obispo de San Juan de Acre de 1216 a 1228 en su *Historia Orientalis*, y por los historiadores de la Abadía inglesa de Saint Alban, Roger Wendhover y Mateo Paris, que disponían de copias de la crónica e injertaron amplios trozos de estas en la *Crónica Majora* y en la *Historia Anglorum*. La obra es adaptada al francés entre 1220 y 1223 y continuada hasta 1277 con el título *Livre du conquest o Estoire o Roman d’Eracles*”.

De la obra de Guillermo de Tiro, propiamente dicha, solo queda una decena de manuscritos, ha sido editada seis veces después del XVI, pero ha sido traducida en francés moderno una sola vez a principios del XIX por Francois Guizot en su *Collection des Memoires relatifs a l’Histoire de France*, que jamás ha sido reeditada, hasta los extractos publicados por Mónica Zerner, en la última edición del *Corpus Christianorum* publicada hace poco tiempo en 1986, en dos volúmenes, por Brepols, una obra densa de 967 páginas⁷⁴⁷.

Después de habernos acompañado en este amplio recorrido, esperamos que el lector haya quedado convencido de la importancia de reflexionar sobre la escritura de las crónicas americanas, y de construir ese puente entre las crónicas cristianas medievales y las crónicas de Conquista americanas, encargadas de justificar el triunfo ineluctable de los “nuevos cruzados”, el Nuevo Pueblo Elegido, los hispanos.

Si el lector nos ha seguido en los vericuetos, de nuestra argumentación, y si lo hemos convencido, ya no podrá satisfacerse con las explicaciones demasiado simplistas, dominantes,

⁷⁴⁷ *Corpus Christianorum, continuatio Medievales, LXIII, Willelmi Tyrensis archiepiscopi chronicon*, ed. crítica de R.B.C. Huygens... Brépols, Turnhout, Bélgica, 1986, 2 vols.

en México y en muchos países de América Latina sobre la Conquista, y estará convencido que no es vano nuestro intento general de Repensar la Conquista. El develamiento del funcionamiento de la matriz cultural occidental productora de historias medievales, se vuelve así un elemento fundamental para ese repensar. Desde esa matriz ya no podemos considerar más como auténticamente indígenas al conjunto de textos que la ideología nacionalista mexicana ha puesto en bocas de estos “verdaderos indígenas”, explicando “su visión de la historia”. Presagios, profecías y prodigios son la parte medular de esa matriz simbólica, histórico-salvífica, es ella, como lo afirmó Guibert, la que construye y da sentido a la visión cristiana de la historia. En ese sentido, atribuir ese conjunto simbólico al mundo “prehispánico” es la mejor manera de negar la existencia histórica de ese mundo, una negación que empezó hace 500 años con los trabajos de los “humanistas” franciscanos y se coronó con el academismo nacionalista de la segunda mitad del XX. ¿Existe hoy voluntad real de pensar de nuevo la escritura de la historia, sin trampas, ni tapujos?

Anexos:

1. Biografía y algunos comentarios en torno a la obra de Guibert de Nogent

No podemos abandonar a Guibert sin intentar pensar mínimamente su intento de escritura. Guibert no fue testigo de la primera cruzada, tiene alrededor de 40 años en el momento del concilio de Clermont de noviembre de 1095, es monje desde hace 25 años en la abadía benedictina de Saint-Germer de Fly, cerca de Beauvais, al norte de París. Si bien no asiste a ese gran momento de fervor colectivo, puede darse cuenta del entusiasmo general que va a desplazar hacia Jerusalén a gran parte de la cristiandad.

Las noticias de la toma de Jerusalén por los cruzados, menos de 4 años después, el 15 de julio de 1099, provoca a su vez en todo el occidente cristiano un regocijo y un entusiasmo a la medida del lugar de la ciudad de Jerusalén en el mito occidental.

Hasta ese momento Guibert se nos presenta como un clásico erudito benedictino de su tiempo. Siempre se interesó en trabajos de exégesis y de predicación, como lo quería su orden, pero por

mucho tiempo, en su abadía originaria se siente limitado por la oposición de su abad a sus trabajos de exégesis⁷⁴⁸.

En 1104, es elegido abad por los religiosos de Nogent-sous-Coucy de la Diócesis de Laon, obteniendo así, a pesar de las cargas clásicas de un abad, mucha más libertad para desarrollar nuevos tipos de obras. Hacia 1105 o 1106 empieza a difundirse la *Gesta francorum et aliorum hierosymilitorum* (Título latino de la *Crónica anónima de la Primera Cruzada*), es el primer relato de la Cruzada que empieza a circular, texto que utilizamos en este ensayo. Evidentemente es su versión latina la que circula en los círculos cultos, aunque probablemente va acompañada de relatos orales de los cruzados que empiezan a regresar, o de lo que oyeron, los que los oyeron, etc....

Guibert parece horrorizado por la simpleza y lo reducido de este primer testimonio que no le parece estar a la altura histórico-teológica de lo que ocurrió. Aunque es un tópico del género decir que sus lectores y monjes le piden realizar tal obra, incluso de hacerla en verso, como digno parangón de la toma de Troya o de estos grandes eventos de la historia, Guibert se lanza en la redacción de su *Dei Gesta*. Si bien utiliza la *Crónica anónima*, vemos como enriquece esta con los testimonios de antiguos cruzados que vivieron los eventos, comparando y verificando su relato con todo tipo de fuentes disponibles.

En la medida en que, desde Heródoto, la legitimidad de la historia provenía de un relato de testigo, vemos cómo Guibert siente repetidamente la necesidad de defender la legitimidad de su obra contra esa acusación de “no haber visto”, pero proclamando la sinceridad de sus testigos. “El relato auténtico de los que dicen con seguridad la verdad, merece ser creído cuando no se pudo ver por sí mismo”⁷⁴⁹.

El tono utilizado por Guibert es épico, ya que lo que ocurrió le parece digno de un relato de ese tipo, por eso busca pensar el sentido teológico-histórico de la Cruzada y de la toma de

⁷⁴⁸ Se tiene de él un tratado Sobre la virginidad, un opúsculo sobre la manera de construir un sermón, unos *Comentarios sobre el Génesis*, el *De Pignoribus Sanctorum*, en el cuál Guibert condena la explotación de las falsas reliquias que organizan ciertas instituciones religiosas para recavar dinero de la credulidad general; y un tratado sobre la Eucaristía, la Epístola de *Buchella judae data et de veritate dominici corporis*. Sabemos también de algunas otras obras perdidas.

⁷⁴⁹ Guibert, op. cit., introducción al libro IV, p. 134.

Jerusalén. Utiliza todo su saber escriturario, y de los padres de la Iglesia, así como de la Antigüedad Clásica. Su conclusión es muy clara, si en esta extraordinaria peregrinación, unos cuantos cristianos perdidos “en un mar de gentiles” ha logrado triunfar, es por la intervención divina, conclusiones que todos los autores de las cruzadas siempre repetirán. Quiere mostrar como Dios, haciendo alianza con su nuevo pueblo elegido, inspiró y dirigió de cabo a rabo el proceso. Es por eso que pone ese título, es decir, Gesta de Dios a través de los francos, ya que estos cruzados sólo son los ejecutores de un plan divino. Por otra parte, utilizando la palabra Franco, magnifica ese origen, dejando un poco de lado a los normandos de Sicilia y a los contingentes del sur de la futura Francia. Contraponiendo a ese pueblo elegido, unido tras el proyecto divino, aparece un oriente ambiguo e inestable. Si el antiguo oriente cristiano había sido conquistado por los musulmanes, fue por castigo divino, merecido por sus pecados individuales y su posición cismática. E incluso la masacre de los habitantes de Jerusalén le parece un justo castigo por haber molestado a los peregrinos y haber profanado los lugares santos.

Como todos los occidentales de su generación, recupera todos los presagios y prodigios que manda el cielo para advertir al pueblo cristiano, no es que falte de espíritu crítico, ya vimos como denunciaba las prácticas de las falsas reliquias, o a ese monje que tenía una “cruz milagrosa” impresa en la frente, consiguiendo por ese medio financiar su viaje hacia Tierra Santa. Toma en cuenta “los fenómenos astronómicos sometidos a la interpretación de los astrólogos, los sueños proféticos, las visiones o las actuaciones demoníacas, como tantas realidades misteriosas, de las cuales hablaba en el mismo tono que los eventos de la vida cotidiana”.⁷⁵⁰

Es interesante para nosotros que confiese que no ha encontrado ningún texto fiable sobre la vida de Mahoma, aunque también considera que puede repetir cualquier calumnia porque jamás se hablará suficientemente mal de tal personaje. Vimos también como la *Canción de Antioquia* difunde una visión errónea del Islam: idólatra y diabólico.

⁷⁵⁰ Monique-Cecile Garand, introducción a Guibert de Nogent, op. cit., pág. 12.

Por fin también su obra es un relato de buenos y malos, defenderá (contra todos los otros cronistas futuros) a los príncipes cruzados que hicieron prueba de cobardía, pero con displicencia multiplicará todas las calumnias sobre los griegos y sus emperadores, siempre recordando que si se perdió el Oriente, fue por sus pecados.

Desde el interior mismo de su libro, se puede esbozar el calendario de constitución de la obra. Según M-C. Garand, es muy probable que el libro II fuera compuesto hacia la mitad de 1108, el libro I habiendo sido redactado algún tiempo antes. Fechar estas obras es siempre delicado por el gran número de lugares comunes que los autores de la época mencionan sobre su propia composición, quejándose de lo difícil de la tarea historiográfica, del poco tiempo que tuvieron para trabajar, de la simpleza de su trabajo, de sus incapacidades... Pero lo que es muy probable es que en 1109 la obra estaba ya terminada. No se tiene manuscrito autógrafo, sino copias un poco más tardías, ya que algunas tienen información posterior a la muerte de Bohemundo en 1111.

En cuanto a sus fuentes, sabemos que utiliza la *Crónica Anónima* y para describir el reino latino de Jerusalén, tuvo que utilizar la crónica de Foucher de Chartres, ya que la Anónima no llegaba ni a la toma de Jerusalén⁷⁵¹. Los especialistas señalan que también utilizó una carta del Emperador Alexis Comnene (1081-1118), cuya versión se encuentra en la *Crónica de Roberto el Monje*. El estatuto de ese texto del emperador pidiendo a gritos la protección del Papa y de los príncipes cristianos, contra la amenaza turca, ha sido siempre muy problemático, y considerado a veces como apócrifo. Guibert lo toma por auténtico, ya que apoya su visión teológica. El emperador griego y los suyos son los responsables de esa situación terrible del oriente cristiano. También utilizó cartas escritas desde Palestina de algunos príncipes cruzados dando noticias a su parentela, aunque las reescribe enteramente para injertarlas en su exposición. Es

⁷⁵¹ La Gesta se termina después de la Batalla de Ascalon. La redacción de la Historia Hierosolymitana había sido acabada en 1105, y era un relato bastante completo de la Cruzada y de los balbucesos del reino de Jerusalén, visto por un testigo, ya que Foucher tomó la cruz con Etienne de Blois y entró en Jerusalén como capellán de Balduino de Boulogne. Guibert lo ve como la competencia de un testigo, y por lo tanto que arriesga restar credibilidad a su propio texto, por eso critica violentamente a Foucher, aunque le tome prestada bastante información, fingiendo restarle importancia.

muy probable que también tuviera noticias escritas u orales de la *Canción de Antioquia*, como lo pueden mostrar las similitudes en el episodio de la madre de Curbarán.

En fin para terminar con las fuentes de Guibert, quedaría por citar, utilizando las palabras mismas de M-C. Garand,

“...el Antiguo y Nuevo Testamentos están omnipresentes; como los autores cristianos de la antigüedad tardía, San Jerónimo y San Agustín, Gregorio Magno, San Ambrosio, Prudencio, Boecio, Sidonio Apolinario, han dado muchos términos y expresiones que Guibert llamó, para los asuntos de oriente, al *Epítome* de las historias filípicas de Trogo Pompeyo, compuesto por Justino, como a las *Gética* (Historia de los Godos) de Jordanes, y en la *Recopilación de Curiosidades* de Solin; que se inspiró de los grandes prosistas, Cicerón o Tertuliano, de historiadores como Salustio, Suetonio, César o Valerio Máximo, y bien evidentemente de poetas (Virgilio, Ovidio, Horacio, Lucano, Juvenal o Estacio) e incluso autores dramáticos (Terencio o Plauto).”

Si hemos escogido reportar aquí esa larga enumeración de autores es porque son, desde su época y hasta bien entrado el siglo XVII, finalmente las bases clásicas del background cultural occidental y que encontraremos en casi todos los historiadores⁷⁵².

El testimonio de Guibert.

No debemos dar a nuestro cronista un crédito excesivo, siempre debemos considerar que es un religioso escribiendo sobre los prodigios que Dios manifiesta, y por lo tanto sería un gran error metodológico juzgar su testimonio a partir de los criterios de historicidad actual.

Los historiadores especializados en el estudio de las cruzadas, no se ponen todos de acuerdo sobre los momentos originarios de ese gran movimiento social que parece sacudir el Occidente profundo.

⁷⁵² M-C. Garand, op. cit., pág 21.

Evidentemente se ha privilegiado la acción personal del Papa Urbano II, benedictino radical de origen francés⁷⁵³, que vuelto Papa después de años de lucha, intenta seguir con el programa de reforma de la Iglesia empezado por sus predecesores, como Gregorio VII, que lo llamó a Italia y lo nombró cardenal de Ostia. En el momento del Concilio de Clermont no solamente el Papa tiene dificultades en Italia para imponer su prominencia sino que se está enfrentado violentamente contra el rey Felipe I de Francia, al que excomulgó por bígamo, y al Emperador Enrique IV que impugnó siempre su elección y su deseo de presentar a la figura del Papa como única fuente legítima de todo poder espiritual y temporal. Es por eso que dicho concilio no puede desarrollarse en tierras reales francesas.

El genio de Urbano, de acuerdo con su idea de fortalecer su propio poder y de unificar las fuerzas vivas de la cristiandad bajo su tutela, fue juntar “los sufrimientos” de los peregrinos con los de los cristianos indígenas orientales y transformar el todo en una especie de Guerra Santa destinada a sacar a los infieles de Jerusalén, cuna simbólica del cristianismo. Ya la Santa Sede, con Gregorio VII (1074), había pensado mandar a estas regiones una expedición de vasallos para ayudar al imperio Bizantino, presionado por los triunfos turcos.

Por otra parte, la corriente que llevaba a los peregrinos cristianos hacia los lugares santos, no había dejado de amplificarse, y la Iglesia, intentando controlar e imponer el “movimiento de paz” del siglo XI, transformó en deber para los caballeros, defender el pueblo cristiano contra sus agresores.

Para estos guerreros, esta aventura lejana era ocasión de fama y pillajes, al mismo tiempo que podían asegurar su salvación, ya que al “tomar la Cruz” se les aseguraba el perdón y remisión de sus pecados.

⁷⁵³ El Papa Urbano, que se llamaba Eudes, antes de acceder al papado, era de ilustre linaje franco, proveniente del territorio y miembro del clero de Reims; fue según se dice, el primer Papa francés. Habiendo dejado el estado de clérigo para volverse monje en Cluny, no tardó en ejercer el oficio de Prior... La traductora de Guibert apunta en una nota que de hecho el primer Papa “francés” fue Gerbert de Aurillac, y se volvió en 999 el Papa Silvestre II, hasta su muerte en 1003. No se trata aquí de un error de Guibert, sino probablemente consideraba que la “Francie” auténtico espacio franco, no se extendía hasta esa parte central de Francia actual, pero sí ocupaba parte de los Países Bajos y de la Bélgica actual. op. cit. p. 73...

Cuando Guibert reconstruye lo que ocurrió en dicho concilio y en los discursos de Urbano, no menciona para nada a los cristianos de Oriente entre las víctimas turcas, a diferencia de otros cronistas. Considera como lo vimos, que los orientales eran los primeros responsables de sus desgracias. E ironiza sobre el basileus, fastidiando al Papa con sus pedidos, cuando este era mucho más interesado en el peligro que amenazaba el conjunto de la cristiandad, particularmente en España (libro II p.74)... Con esa frase, el historiador del XII reencuentra el análisis de los historiadores modernos de la Iglesia. Estos han subrayado la impresión producida sobre el espíritu de Urbano II por la simultaneidad de los progresos de los seldjouqides en Oriente y de la invasión almorávide en España, que venció al rey de Castilla, Alfonso VI, en la terrible derrota de Zalacca (25 de octubre de 1087) que bloqueó por un tiempo la reconquista⁷⁵⁴ (Flichte y Martin, VIII, 269-278).

Otros argumentos adelantados por Guibert: el tema del anticristo, la multiplicación de los fenómenos celestes que “levantan a las masas”... de ahí estas masas de pobre gente en acción, campesinos y vagabundos, con jefes irresponsables como Pedro el Ermitaño, y que inspiran a Guibert, páginas severas y a la vez lastimeras. Ampliamente describe sus avatares, sus locuras, sus crímenes y fracasos, con una finalidad moral y política. Quiso mostrar que esta expedición popular fue no solamente inútil, sino que contribuyó a dar más audacia a los turcos. No fue jamás en las intenciones del Papa poner en movimiento un mundo de campesinos fanatizados. Quería juntar un ejército de caballeros aguerridos de los cuáles la Iglesia toma la cabeza, es en este objetivo que el abad de Nogent vio una inspiración divina de los eventos.

Guerrera en su finalidad, era también una peregrinación. Los participantes hacían votos de marcha, un voto simbolizado por la cruz que cocía sobre sus vestidos, *crucesignati*, marcado por la cruz, no podía desdecirse, bajo pena de excomuni3n, benefician de una indulgencia plenaria para sus pecados, hasta los más graves. El viaje de Jerusal3n sirvi3 de penitencia a los que lo

⁷⁵⁴ En la batalla de Zalacca, los almorávides deciden parar la expansión del reino de Alfonso VI, y siendo su ejército destruido totalmente, el rey busca sobrevivir huyendo. Reconstruirá su ejército con la ayuda de caballeros “franceses”, y es en esa época que aparece la figura del Cid Campeador. Es la época de mayor influencia de la Orden de Cluny en España, drenando hacia la “Reconquista”, soldados y capitales, y proveyendo los altos cargos religiosos.

efectúan después de confesarse y recibida la absolución. Su familia y sus bienes eran protegidos por la Iglesia, que declaraba anatema a los que los molestasen.

Pero esta milicia de Cristo estaba cargada con una masa de no combatientes, hombres y mujeres de toda edad, incluso de niños... una masa mal descrita por Guibert, que los asimila a las bandas del Ermitaño.

La pobre gente no se va sólo con Pedro, sino que acompaña el ejército de los barones, para servirlos, peso muy fuerte sobre la expedición, ya que hay que defender, cuidar y nutrir a esta gente... Tampoco menciona, como el anónimo, como fueron esos pobres peregrinos los que obligaron a los príncipes a renunciar a ciertas ambiciones personales para seguir hasta Jerusalén.

¿Cuántos eran? Su respuesta es más modesta que la de Foucher, que habla de 6 millones de individuos. Para Guibert, 100 mil caballeros combaten en la toma de Nicea, sin hablar de los peatones y sirvientes de armas... los historiadores modernos no logran acordarse... Ferdinand Lot propone 6 a 7 mil caballeros, Jonathan Riley-Smith, un poco más de 40 mil hombres frente a Nicea, entre los cuáles se cuentan 4500 caballeros, o Jean Favier, que cuenta 50 mil hombres en Constantinopla... pero no dice cuántos combatientes. En conclusión, Ferdinand Chalandon apunta que “no tenemos ningún medio para evaluar esta cifra”.

Y este ejército del Señor no es homogéneo: cada contingente se va a su tiempo en orden disperso, organización regla y jefes distintos. Todo tipo de lenguas, no se entienden... aunque Foucher dice que eran “unidos como hermanos en el amor de Dios”. Probablemente compartieron la voluntad tenaz de ir al final del viaje y cumplir con su voto... Así, Guibert que habla a veces de “los nuestros”, se extendió poco sobre los conflictos de la gente menuda, de la cuál no entendía la diversidad de las causas, confundía a todos en una noción vaga, el pueblo “ávido de novedad”, influenciado, sensible a los rumores. Sólo se preocupó de las querellas entre príncipes.

La cruzada no fue una cosa simple, un simple enfrentamiento entre cristianos y musulmanes, tensiones múltiples, rivalidades, intereses, viejos odios, aún calientes, reinaban en cada campo.

Entre los cristianos, la ruptura era clara con los griegos que habían rechazado reconocer con la voz del patriarca de Constantinopla, Miguel Cerulario, de reconocer la primacía del Papa, y conformarse con el ritual latino, 1054.

Es suficiente con leer la larga lista de las acusaciones teológicas y litúrgicas de Guibert contra los griegos, para medir la gravedad del cisma. Y aún más, ya que el Basileus actúa como jefe religioso al lado del patriarca. El refinamiento de la civilización bizantina despertaba desconfianza en estos bárbaros occidentales aficionados a la caza y a la guerra, despreciando estos pequeños griegos afeminados, los más cobardes de los hombres, de los cuáles temían las tretas y las traiciones... No deja de hablar del Emperador Alexis como el más renegado capaz de aliarse con los turcos para perjudicar a los cruzados latinos.

Por su lado, los bizantinos ven a todos “los francos” como bárbaros violentos y saqueadores de los cuáles se obtenía lo que se quería a condición de poner el precio... los bizantinos sólo aprecian de ellos su valentía y su ciencia de la guerra. En el periodo de decadencia que siguió la muerte de Constantino IX Monomaco (1042-1055), cuando revoluciones de palacio hacían y deshacían a los emperadores, y que las estructuras administrativas, incluso las del ejército, estaban desorganizadas, los soberanos griegos tomaron la costumbre de pedir a occidente unos mercenarios para contener las presiones exteriores sobre sus territorios en Asia menor, por los seldjoudes después de la derrota de Mantzikert... Alejo Comnene llegó al poder en las mismas condiciones, encontraba una situación casi desesperada, hizo lo mismo. Aunque tenía de qué para quejarse de los normandos del linaje de los Hauteville, establecidos en la Italia del Sur, y que pelearon contra él hasta en Macedonia, entre 1081 y 1085, Alejo no se desesperaba, continuó sus llamados al Papa, con el cuál negociaba sin gran éxito el fin del cisma... para obtener tropas. La famosa carta al Conde de Flandes era un pedido en este estilo. Pero Bizancio jamás había llamado a la cruzada y el basileus preocupado por sus propios estados, se preocupaba muy poco por la defensa de los lugares santos... y esto fue el origen del desencuentro entre los aliados potenciales sobre las finalidades de la expedición.

Los cruzados hicieron voto de librar Jerusalén y no sostener al emperador... Esperaban su ayuda para transportarlo y abastecerlo.

El basileus pensaba utilizar para sus intereses estas masas de combatientes y peregrinos que veían llegar sin ningún entusiasmo... pero lo que quería era fidelizar a los barones por un juramento de fidelidad...

Ninguno de estos juramentos funcionó hasta la toma de Nicea, entregada al basileus por su guarnición turca. Como el basileus no los ayudó, la empresa se debilitó y casi fracasa, pero sirve de justificación a los cruzados para guardar sus conquistas en Siria. De los dos lados se llaman traidores.

Las poblaciones locales... las mayorías eran monofisitas, proviniendo del arrianismo o maniqueísmo... todos heréticos... sus ciudades y campiñas habían sido retomadas a los árabes por los bizantinos hacia el fin del X, y después reconquistados por los seldjouqides; tratados con tolerancia por los árabes, estos cristianos habían sido cruelmente perseguidos por la Iglesia de Constantinopla... Bien acogidos por los armenios...

La discordia en el campo musulmán: No entraremos en los detalles de la historia compleja de las dinastías musulmanas en el Próximo Oriente. En Bagdad reinó varios siglos el Califato sunnita de los Abbâssides, aunque en el tiempo que nos ocupa, parece haber sido bajo la tutela de visires persas, chiítas. A partir de 969, una dinastía proveniente del Maghreb, los Fâtimides chiítas fundan un nuevo estado en El Cairo, que encerraba Palestina y la región de Damasco. La intervención de los sunnitas seldjouqides (1055), modifica el precario equilibrio, estos expulsan a los persas, se alían con el califa y quieren unificar la Umma musulmana haciendo triunfar la ortodoxia sunnita. Si no olvidamos la larga historia de la región, la multiplicidad de los grupos cristianos monofisitas, la presencia de organizaciones tribales, podemos entender la complejidad histórica y social en la cuál el proyecto cristiano se inserta. Una complejidad que en un primer momento servirá a sus intereses hegemónicos, pero rápidamente reducirá a casi nada las esperanzas cristianas romanas.

Pero no pretendemos en este ensayo decir la verdad de la Cruzada, sino ver cómo funciona el relato de ese magno evento, visto del lado cristiano, evidentemente.

2. Influencia de la Orden de Cluny en la época de la "Reconquista"

No viene aquí explicitar las estrechas relaciones que se desarrollan durante siglos entre las regiones hispanas y sus vecinas más allá de los Pirineos, ya hace tiempo, Marcelin Défourneaux demostró la importancia fundamental del empuje de los caballeros “francos” en el impulso de los primeros siglos de la “Reconquista”. Es evidente que todos estos caballeros y sus secuaces, peones, sirvientes, soldados, etc., llevaron a Castilla buena parte de su acervo literario, y por lo tanto no es extraño que muchos textos “francos” se encuentren interpolados en textos castellanos, aragoneses o catalanes. Aquí sólo queremos recordar como apoyo histórico a esa gran transferencia cultural, el papel fundamental de organizador que desarrolló la orden de Cluny.

Si hoy el camino a Santiago se llama El camino francés, aunque ese santuario representa la cumbre medieval para el nacionalismo hispano, esto se debe al impulso fundamental dado por los monjes benedictinos de Cluny (y después por los de Citeaux). En este sentido, la orden, beneficiada por las generosidades de los monarcas leoneses y aragoneses, se vuelve la columna vertebral de la recristianización, construyendo monasterios, puentes, iglesias, hospitales, beneficiada también con dotaciones de tierras, prioratos, villas, etc. Recordemos que el Rey Alfonso VI entrega la quinta parte del oro que recibe de la Taifa de Zaragoza a esta orden, para que ore por el éxito de sus armas y empresas. Con ese dinero se podrá erigir la más grande iglesia de la cristiandad, Cluny III, ordenada según la tradición, por San Pedro mismo, deseoso de tener una abadía en la cuál pudieran caber mil monjes.

La influencia de Cluny llegará hasta transformar profundamente la liturgia hispana, ya que bajo su influencia se abandonaron los antiguos ritos mozárabes y se reorganizó la estructura de la iglesia castellana.

3. Mapa de la expansión de Cluny en Europa.



4. Breve historia de Cluny

La historia de Cluny empieza el 11 de septiembre de 910, cuando Guillermo I, duque de Aquitania (uno de los grandes príncipes que dominaban la parte sur de la Francia actual), donó la villa homónima al papado para que se fundara ahí un monasterio con 12 monjes, en la región de Macón al sur de Borgoña. Ese regalo lo hace para asegurar la garantía de la Iglesia para afianzar un poder tambaleante. Lo importante es que esa abadía dependerá directamente del Papa, y no de los obispos y jerarquías locales, esa independencia conquistada en manos de abades particularmente dinámicos, pudiendo contar con el apoyo decidido de la Santa Sede, se vuelve la columna vertebral de la expansión del cristianismo en estos siglos. En 942, a la muerte de Odón, sucesor de Bernón, el primer abad (910-927), el prestigio de Cluny ya está bien establecido. Con Magiolo, el cuarto (954-994), el desarrollo de Cluny se ha vuelto espectacular: alrededor de 30 monasterios y prioratos autónomos, pero sometidos todos al gobierno común del Abad de Cluny. Es tan poderoso Magiolo, que rechaza ser Papa en 973, y sus funerales son

pagados por Hugo Capeto, fundador de la dinastía francesa, beatificado poco después de su muerte, y es rápidamente el objeto de un culto popular. Odilón, el siguiente Abad, lo dirige durante 55 años. A su muerte ya son 70 conventos, sin contar nuevas abadías con las cuáles están en relaciones, aunque conserven su autonomía. En 1049 Hugo de Semur continúa ampliando la red de Cluny. La orden se extiende en Italia, Inglaterra y España. Como podemos verlo en el mapa⁷⁵⁵, los monasterios de Cluny cubren todo el espacio en el cuál se ejerce la presión sobre el mundo musulmán. Ya en esta época Cluny es un ejército que cuenta con aproximadamente 10 mil monjes. No debemos olvidar que el Papa Urbano II proviene también de esta orden, y por lo tanto, no es nada extraño que considere de la misma manera la urgencia de la Primera Cruzada en paralelo con las empresas expansionistas en la península ibérica. En el siglo XII cuenta con cerca de dos mil prioratos, incluyendo algunos de los más grandes monasterios de la época, todos sometidos directamente a la Santa Sede. Lo que permite entender también la emergencia del poder del Papa para llevar a cabo los intentos de Reformas y de lucha contra la simonía y el nicolaísmo. No se debe olvidar tampoco la figura de Pedro el venerable, abad en 1122, que viaja a España y pide lo que parece ser la primera traducción del Corán al latín, aunque esa traducción de Robert Kenton, como lo apunta Norman Daniel, no puede ser considerado como una traducción fiel, ya que, transparenta en ese Corán latino, todos los prejuicios culturales y teológicos cristianos.

Fue Sancho III el Mayor de Navarra, el que a principios del siglo XI comenzó a apoyar la reforma de Cluny en sus territorios que entonces comprendían prácticamente toda la España Cristiana. Sus descendientes, Fernando I y Alfonso VI de Castilla, siguen una política de acercamiento con la orden, deseosos de reformar la Iglesia Española. Para ello hicieron venir varios monjes de la abadía central de Cluny, a Sahagún, que conseguirá cambiar el rito mozárabe o de San Isidro, por el rito latino o romano. La construcción de Cluny III había sido financiada por el Rey de Inglaterra, y el rey Alfonso VI de Castilla y León. Algunos de los monasterios importantes del reino de León fueron el de San Zoilo en Carrión de los Condes, el de San Isidro de Dueñas y el más poderoso, el de San Benito de Sahagún.

⁷⁵⁵ Anexo 3. Tomado del sitio de la Abadía de Notre Dame de Jouarre: http://www.abbayejouarre.org/index.php?option=com_content&view=article&id=16:osb&catid=15:racines&Itemid=66

In the Shadow of Cortés: From Veracruz to Mexico City

Kathleen Ann Myers, Indiana University

Abstract

Mexico and the Conquest of Mexico have captured the imagination of U.S. readers for years. Since the Quincentennial, in particular, both general and scholarly audiences have been eager to delve beyond general facts and widespread myths. While a broad range of scholars in the Arts and Humanities and Social Sciences have published foundational works on Cortés, the Aztecs, the Mexican Catholic Church, the Spanish Conquest, Colonial Festivals, other scholars have published important works interpreting the remains—both archeological and cultural—of the pre-Hispanic past in Mexico today. Popular magazines, books, and documentaries have made these same topics appealing for general audiences. In addition, following in the wake of Octavio Paz's *Laberinto de Soledad*, essayists have attempted to describe and decode Mexican identity by linking it to the conquest.

My book project, *In the Shadow of Cortés: From Veracruz to Mexico City*, draws on this vast academic and popular literature, but offers a fresh perspective: the voices of a wide-range of Mexicans today. The Mexicans that I interview draw both specialists and general readers into intimate, complex worlds in which official patriotic discourses and lived experience in meaning-charged places intermingle. *In the Shadow of Cortés* bridges the divide between scholarly and general audiences and broadens Americans' understanding of their neighbor—both as a country and as individuals who increasingly live in our own communities. I contextualize their words with informed historical and cultural background while also offering my first-hand observations as a traveler. Through the voices of young, middle-aged, and older Mexicans, through the voices of Mexicans of European and indigenous heritages, through the voices of devout Catholics and neo-Nahua ceremonial dancers, through the voices of Mexican artists, academics, politicians, housewives, store keepers, and street-vendors, we hear and help bear witness to a complex past and a diverse contemporary Mexico. The following article gives a broad overview of the ideas, methods, and initial conclusions of my book.

The army of conquest headed by Hernán Cortés was the catalyst for one of the most rapid and profound cultural and political changes experienced by any civilization. And yet today the conqueror's presence in Mexico is like a shadow. The effects of Cortés' invasion accompany nearly every Mexican's idea about identity, history and life, but the name of the conquistador has all but vanished. *In the Shadow of Cortés: From Veracruz to Mexico City* is a record of a journey through Mexico today. It is a record of a series of trips along Cortés' route of conquest, known as *La Ruta de Cortés*, and interviews with the people who live there. Our modern journey reveals much about Mexico's complex identity. We move from the coastal towns where Cortés landed in April 1519 to the high plateau inland cities that still struggle with the legacy of a conquest that took place nearly 500 years ago. We end in the capital, Mexico City, once the Nahuatl (Aztec) political-cultural center Tenochtitlan, now a sprawling metropolis of more than 20 million citizens and many cultural traditions. As the Ruta de Cortés ascends from the port of entry at sea level into Mexico City, the legacy of the conquest grows in intensity.

People of all walks of life whether school children, taxi drivers, street vendors, tour guides, government employees, market women, Aztec dancers, or priests, continuously retell and reinterpret the meaning of the conquest. They discuss the influence of Spanish culture as well as the genocide and enslavement of indigenous populations. Mexico's most renowned living author, Carlos Fuentes, believes the conquest of Mexico is "*the principal mental headline on every Mexican's mental newspaper... It continues to occupy a central place in our historical memory, in our memory of identity*" (Carrie Chorba, *Mexico, from Mestizo to Multicultural* 31). Mexicans' keen awareness of their historical connection to both an indigenous and a Spanish legacy is the missing piece to understanding the often painful aftermath of the conquest. But the trauma is not registered uniformly—and it is often registered with a good deal of ambivalence. A sense of geographical place and social class shape every aspect of people's view. The stories in Veracruz-- a place where Cortés trod lightly because he only passed through and local ethnic groups allied with him in an effort to cast off Aztec dominance--differ dramatically from those in Cholula--the site of what had been the most sacred city in Middle

America, dedicated to the God Quetzalcoatl and the site of the first large-scale massacre by Cortés. No physical evidence of original indigenous settlements in the port of Veracruz remain, while downtown Cholula is in the shadow of Quetzalcoatl's great pyramid.

The complex relationship many Mexicans have with their past begins with a version of the conquest story that almost everyone knows. Mandatory government textbooks for fourth graders learning national history set the tone for an official interpretation of the conquest. After having been driven off the Yucatán coast by the Maya, Cortés arrived to the coastal area of modern-day Veracruz in April 1519. He was in desperate need of a successful expedition because he had set sail for Mexico against the express orders of his superior, the governor of Cuba. Two native ethnic groups met him: ambassadors for the Aztec leader Montezuma and local Totonacos Indians who only made themselves known once negotiations with the Aztecs had failed. This encounter was the first indication that Cortés had of the many Mesoamerican ethnic groups and the divisions among them. He soon exploited these inter-ethnic rivalries in order to strengthen his own position. Although Cortés was first greeted peacefully by Montezuma, the tide soon turned. Political factions among the Spaniards, the imprisonment and death of Montezuma, and the brutal massacre of hundreds of nobles celebrating the feast of Huitzilopochtli, resulted in the uprising of the Mexica and the ousting of Cortés' army. After regrouping and gathering more allies, in December 1520 Cortés subdued neighboring territories and laid siege to the island city, which surrendered on August 13, 1521. Within two years Cortés not only had conquered the great twin-cities of Tlateloco-Tenochtitlan at the heart of the Aztec empire, but he and his armies had also subdued a whole series of ethnic groups and been successful in turning others into his allies—allies without whom the Spaniards would have never taken control of Mesoamerica. Textbooks emphasize that although the Spaniards brought Christianity with them they also inaugurated an era of violence and massive depopulation, due to disease and forced labor. Spanish colonization led to wide-spread expropriation of lands and power, and the wholesale destruction of most indigenous sacred sites and culture.

Few textbooks comment on the subsequent routes of conquest to the north into present-day California, to the south into Chiapas and beyond. Instead, they focus on the loss of a glorified indigenous past and the painful birth of a mestizo nation, skipping lightly over nearly 300 years of colonial history. Cortés's concubine and interpreter, Malinalli, popularly known as La Malinche, gave birth to a son, Martín, and in nationalist discourse, especially after the Mexican Revolution, she became the symbol of both the traitor of Ancient Mexico and the mother of the modern Mexican state, a nation forged out of a process of racial and cultural ethnic mixing, *mestizaje*. The rhetoric of the new nation attempted to level ethnic difference and erase contemporary indigenous identities by forming a single model for Mexican identity as *mestizo*. In stark contrast to the Spanish system which sought to reconstitute indigenous societies within a colonial system, the 1917 Mexican Constitution made no provisions for "indios." Until the mid-1990s a single national history text book was used for all Mexican school children. In the wake of the 1992 Quincentennial of Columbus' landfall, a nation-wide debate erupted over the content of the single model "libros gratuitos". The revisionist history allowed each state to include the contribution of regional history in the creation of Mexico's national history. The school texts continue to reflect centuries of official discourse in which the construction of a uniquely Mexican ethnicity is the cornerstone for the Mexican nation and identity.

Depending on their own cultural heritage, awareness, and age, Mexicans reinterpret this official conquest and nation-making story in a variety of ways. A middle-aged upper-class woman educated in Europe focuses on the civilizing influence of Spanish culture and religion, in spite of Cortés' brutality, though she admits: *"We Mexicans are very confused about Cortés. The Spaniards weren't very bright, but they didn't cut our throats and they brought language and religion. Personally, I think Cortés is a hero, at least he was before so many bad things happened."* But her story differs radically from a thirty-something man of Nahua ancestry, active in the Zapatista movement, who serves as a public voice for indigenous rights and talks of the current-day reconquest of Mexico by its indigenous populations. He comments: *"For 500 years Mexican history has been a history of displacement... I love Spanish, as much as Nahuatl, but I don't close my eyes to the other side of the story. The history of the Mexican State towards*

indigenous peoples has been a history of ideological, territorial, and economic displacement.” Despite their differences, almost inevitably every story about Mexico includes the initial Spanish conquest, and the role of the Indians and Church within it, and the role of the United States—one a historical conquest that still impacts Mexico today, the other a later conquest that is still taking place at an economic and cultural level.

Today Mexican culture is a rich layering and amalgamation of dozens of different indigenous ethnic groups and Spanish traditions that is still in flux. The popular term for this mixing of cultures, *mestizaje*, does not adequately convey the great diversity of cultures and their struggles to survive in a system that has traditionally undermined “lo indio.” In recent years, many indigenous communities are working at a grass roots level to revive their traditions and to fight for political rights while the national government has passed a series of laws that both recognize Mexico’s ethnic diversity of “original cultures” and continue to limit these cultures’ access to political and cultural power, such as radio airwaves. Even many Mexicans without direct indigenous ancestry are participating in the cultural revival of pre-Hispanic traditions, seeking to reconnect with a past that they see as still present.

The purpose of *In the Shadow of Cortes* is not to tell Mexicans what they already know, but rather to help a U.S. audience understand the great complexity and diversity of traditions, languages, and local histories found along a single, but significant historical route in 21st century Mexico. Many Mexicans view the Ruta de Cortés as a graphic symbol of the places and moments that changed forever the course of their history. Hearing the voices of Mexicans helps a U.S. audience understand that terminologies born out of political and cultural convenience, such as *mestizaje* (post-revolutionary Mexico) and syncretism (an anthropological term from the mid-twentieth century), suggest a consolidated, uniform Mexican identity. The terms undermine the reality of Mexico today as a vibrant, ethnically diverse nation that includes a wide variety of post-conquest indigenous cultures and as a nation that is actively seeking a variety of responses to centuries-old issues about ethnicity and identity, religious and cultural heritages, and economic and political rights. Since the 1990s, in the wake of the Quincentennial, national and international laws have sought to establish and protect Mexico’s

diverse indigenous heritage. Nonetheless, there is often a deep divide between the official discourse on indigenous rights and the actual practice, which has a long history dating back to the conquest.

Methodology

For centuries, anthropologists, archeologists, historians, and popular writers have been fascinated by Cortés' military strategies, the cultural persistence of pre-Hispanic societies, and the recreation of Cortés' route. My interpretative framework is informed by reading these primary and secondary works, but rather than attempt to establish the "truth" of historical records or heritages, I focus on Mexicans who I met along the route and their own conceptions about the past and present. My work follows a well-established genre of travel writing, dating back at least to Fanny Calderon de la Barca and Alexander Humboldt's descriptions of Mexico, but I focus on Mexicans telling their own story.

The people and stories have not been systematically selected as an ethnographer might do. Instead they reflect the rhythm of a traveler who stayed in the heart of historical town or city-centers and interviewed people I met along the way. My interview method included both spontaneous on-site interviews, such as with market women, tour guides and people attending festivals as well as interviews that I had set up in advance with the help of others' that I had interviewed. Travel narratives inevitably mediate and interpret the place where different cultures and peoples meet and interact. The interview questions and selections as well as my observations about them focus on the impact of the Spanish conquest in Mexicans' lives and historical memory today. The conquest and the central roles of religion and the "indio" have strong repercussions in official discourse, culture, identity and rights.

From May 2006 until May 2008, I collected 78 hours of interviews, from 61 people. The interviews include a broad range of Mexicans from diverse regions, social-economic classes, ethnicities, educational backgrounds, age groups, gender, and religions. All interviews were video-taped with the permission of those being interviewed. To my surprise all but two people—both in their 80s—were willing and, at times even eager, to be taped. In spite of my efforts, and perhaps not surprisingly, individuals of indigenous heritages were the most

challenging to gain access to. In general these were short spontaneous interviews in public places. More than a dozen times I set up a lengthier interview only to have it indefinitely postponed. Distrust of outsiders is understandably strong. Anthropologists often live in indigenous communities for months—or years—before gaining access to interviews. The interviews vary in length from 10 minutes to 3 hours, and some include follow up interviews. I attempted to allow interviewees to address their own concerns by always inviting them to ask me questions, which they often did, but ensured that the same four basic questions were always posed—even if they weren't always answered: 1) What do you think about Cortés?; 2) How did you learn about the Spanish conquest?; 3) Do you think there is any evidence of the conquest in Mexico today? 4) What else do you think I should know about?

Only two groups of people did not immediately recognize Cortés' name: a group of elementary school children and a group of indigenous women selling herbs at the Cholula market. The responses to my question about Cortés are the most telling about the ambivalence and contradictions inherent in most Mexicans' views of the conquest. In general people fell into one of two camps: 1) those who answered with official textbook ideas about Cortés being a brute but bringing culture and religion to Mexico; and 2) those who skirted around the question with a series of false starts and incomplete thoughts. The exceptions to this rule were authors, academics, and activists who had thought deeply about the topic. Talk of Cortés often turned to the role of La Malinche. Cortés always represents the outsider, but La Malinche represents the “controversial Mexican”—variously embodying the betrayal of Mexico, the victimization of indigenous populations, and the astute individual who carved out a role for herself within her changing circumstances. No matter which view or views a person holds, the interview almost always evolved organically into the role of identity and culture, the threat of a new imperial power to the North, and a theory about *indios* now.

Two coordinates help map Mexicans' views of the Spanish conquest. The first is place—both in its historical role vis-a-vis the conquest and colonization process and in its present geographical and cultural role (as urban/rural, peripheral/central, mostly criollo/indigenous, etc.). Place plays a central role in identity and, perhaps, even more so in a region that was once

organized around the complex concept and practice of the *atepetl*, a loosely-based local and often multiethnic political entity in which religion and politics intermingled. In Nahuatl *altepetl* literally highlights the significance of place in Mesoamerican world views and social organization: water (a-tl) and mountain (tepetl). A place had sacred landscape features and the role of human experience within it contributed to the living, sacred energy and role of place. Today all along the Ruta de Cortés, except its end point in Mexico City, people had a much stronger affinity for a regional or local identity than for being “mexicano.” Their identities were linked to local place, history, and culture. The second coordinate is the people that inhabit place. In every case, the imprint of ethnicity, education, social class, age, gender, and position in the community affected the views expounded. The intersection of place and people create local, regional stories that reflect nuanced versions of the role of conquest in Mexicans’ views today.

In addition, several powerful mediating forces—one secular, the other sacred-- have influenced the ways people attempt to define the legacy of the past. Both national and regional governments have worked hard to forge identities that promote political agendas. At a national level for example, we hear the influence of the post-Revolutionary mestizo nation and the idealization of a pre-Hispanic past, which ultimately denies a space for modern-day indigenous groups. At a regional level for example, we hear Tlaxcalans fight the label of “traitor” by promoting their state as the “cradle of the nation”(*cuna de la nación*). In the religious realm, the “spiritual conquest” of Mexico, in fact, has been a dynamic, centuries-long history of daily negotiations and accommodations of religious beliefs between different factions of the Catholic Church and local communities. When Cortés invited his beloved Franciscan friars to evangelize “New Spain,” the first twelve retraced barefoot the conqueror’s steps from Veracruz to Mexico City. Soon they condensed the 10 commandments into 7 commandments for their Nahua neophytes. In turn, the Nahua interpreted Catholicism within their own religious framework, often creating sacred images, such as St. Francis riding an eagle and nopal, the sacred symbol for the mythic founding of Tenochtitlan. Since then, many different Catholic religious orders and priests together with amalgamations of local spiritual traditions (including indigenous and, especially in Veracruz, African) have created corporate community identities

that allow for varying degrees of local difference. These are most evident in each town's *fiesta patronal* (the feast day in honor the town's patron saint). But even within these traditions, mostly U.S.-based Protestant groups are making in-roads into communities and changing the spiritual landscape. Thus, while people and place provide the axis for the framework of *In the Shadow of Cortés*, as a chronological and geographical movement from Veracruz to Mexico City, two thematic focal points tie these places together: the role of history and religion in the formation of individual, local, and national identities.

Sample Overviews of Book Chapters

In the Shadow of Cortes: From Veracruz to Mexico City is organized following the geographical ascent of Cortes' route of conquest from the coast of Veracruz to the high altitude interior. There is a parallel deepening of the thematic intensity as La Ruta de Cortés moves from the periphery to the center. The book is divided into three corresponding parts: 1) First Encounters: Veracruz; 2) The March Inland: Tlaxcala, Cholula, and Puebla; and 3) The Center: Mexico City-Tenochtitlan.

Part I. First Encounters: Veracruz

On a Sunday afternoon in the port of Veracruz, where Cortés first landed on Good Friday in 1519, the harbor boardwalk (*malecón*) fills with families strolling past vendors, fishermen, and a group of teenage divers. One vendor sells only two things: replicas of the Spanish brigantine that Cortés used and medallions painted with Aztec glyphs to bring good luck, health, and fortune. Like many people in this city, the vendor has a practical yet ambivalent view of the conquest: "The conquest had to be. We wouldn't have today without Cortés. The Spaniards were brutes, convicts, and criminals, but they brought religion to us." The impact of the conquest is registered, but it is not registered as traumatic. No large-scale destruction of the local Totonaco Indian culture occurred here, perhaps because the area was lightly populated and Cortés only passed through it on his way north to Zempoala, the center of the Totonaco civilization. Citizens of the port of Veracruz like to point out their close ties with Afro-Caribbean rather than Hispanic culture, and speculate about whether the conquest would have

been worse if the English had arrived first. Indeed, they note that the term “invasion” for them resonates more with the memory of the U.S. invasion in 1914.

This city, which wouldn't exist without Cortés, has only one street a few blocks long named after him, while the important ocean-front Boulevard Xicotencatl is named after the warrior who fought against Cortés in neighboring Tlaxcala. And yet, the religious legacy of Cortés' landing is still celebrated in smaller cities throughout the state of Veracruz. Mixing religious devotion to the “True Cross” (in honor of Cortés' landing on Good Friday) with sacred rituals based on pre-Hispanic traditions, the Cruz de Mayo is celebrated in the indigenous region of Papantla with Totonaco *voladores* (pole fliers) and in Antigua de la Veracruz, the site for the Spanish government from 1523 to 1600, with Aztec *conchero* dancing in front of the church.

Part II. The March into the Interior: Tlaxcala, Cholula, and Puebla

Although Tlaxcala, Cholula, and Puebla are within a one hour bus ride of each other, their vastly different roles in the conquest and colonization set them apart even today. When Cortés arrived to the confederation of Tlaxcalan sovereign towns (*atlepetl*) he met with initial resistance before they allied with him, converted to Christianity, and provided thousands of warriors. After the conquest, the City of Tlaxcala was built as a privileged colonial administrative and religious center for the Tlaxcalan confederation.

From Tlaxcala, Cortés marched with his army and new allies to Cholula, the most sacred city in Mesoamerica, site of a huge pyramid (still the largest in the world) dedicated to the God Quetzalcoatl. Cortés rounded up thousands of nobles and religious leaders, ordering them to gather without arms at the base of the sacred pyramid. His motivation for this action is still controversial, but within hours, they were all slaughtered. The Cholula massacre was the turning point in the conquest, the point at which Cortés' ruthless military strategy became transparent. Word spread rapidly throughout Mesoamerica and indeed throughout Europe.

During the colonial period, Cholula was designated as a town for *los naturales*, that is, as an Indian town that maintained some of its traditions such as distinct neighborhood solidarities

(*calpulli*). In contrast, La Puebla de los Ángeles (Puebla) was built strategically between the coast and Mexico City on lands that had not been heavily populated by natives. Planned as a Spanish-style city, Puebla became known as a New World Paradise for Christianity.

Today Tlaxcalans suffer from being labeled as “traitors” because of their alliance with the Spaniards, but their local history celebrates the initial battles the confederation fought against Cortés. Cholula is a symbol both of Spanish brutality and of cultural renewal. And Puebla, home of the colonial ruling class, is still a conservative city today.

Part III. The Center: Mexico City-Tenochtitlan

A few blocks from the huge central plaza in downtown Mexico City, Cortés is buried in the Church of Jesus that he founded. A stone plaque outside the massive stone building briefly tells his story and marks the site of his first encounter with Montezuma on November 8, 1519. Although Cortés was first greeted peacefully by Montezuma, the tide soon turned. Political factions among the Spaniards, the imprisonment and death of Montezuma, and the brutal massacre of hundreds of nobles celebrating the feast of Huitzilopochtli, resulted in the uprising of the Mexica and the ousting of Cortés’ army. After regrouping and gathering more allies, in December 1520 Cortés subdued neighboring territories and laid siege to the island city, which surrendered on August 13, 1521. Cortés’ foot soldier described the misery: “For three whole days and nights they never ceased streaming out, and all three causeways were crowded with men, women, and children so thin, sallow, dirty and stinking that it was pitiful to see them. Once the city was free from them Cortés went out to inspect it. We found the houses full of corpses, and some poor Mexicans still in them who could not move away. . . The city looked as if it had been plowed up. The roots of any edible greenery had been dug out, boiled, and eaten, and they had even eaten the bark of the trees . . . There has not been a generation of men in the world which has suffered from hunger and thirst and continual fighting as much as this one.” Soon after, Cortés ordered the great city to be razed.

Today, inside the darkened Church of Jesus, Cortés’ crypt is almost hidden on the side of the altar. The upper ceiling dome over the choir area depicts the nightmarishly bloody scenes of the Apocalypse painted by Orozco in the 1940s, about the same time Cortés remains were

publically reburied here. The only other public monument to Cortés in Mexico City is a handsome 18th century bronze bust of the conqueror, but it is hidden in the shadows of an interior patio of the hospital adjacent to the church. Few Mexicans know of its existence. Instead of monuments, in the heart of the sprawling city built upon the ruins of the Aztec empire, three famous murals depict Cortés as a greedy man stricken with syphilis, as the torturer of the last Aztec emperor, Cuauhtémoc, and as a half-naked man holding his native Indian concubine and interpreter, Malinalli (la Malinche).

An 82-year-old guide shows me the most famous of these, the Diego Rivera murals inside the National Palace, built next to the remains of the Temple to the Sun: “The Spaniards didn’t come to dance, but to seek their fortunes,” he says, noting that “they also brought the true religion. . . . more than 90% of Mexicans are Catholic.” Yet he recounts with outrage the process of spiritual conquest: “It is as though you enter my house with religion ‘x’ and order me to burn all of my books and use others.” The trauma remaining from the conquest and destruction of Tenochtitlan is still palpable.

Reinterpreting the Legacy

A sense of geographical place, race, and social class shape every aspect of Mexicans’ views of the conquest. The stories in Veracruz—a place where Cortés trod lightly because local ethnic groups allied with him—differ dramatically from those in Cholula—the site of a horrific massacre in the heart of the most sacred city in Mesoamerica. No physical evidence of the original indigenous settlements in the Port of Veracruz remain, while downtown Cholula still lives in the shadow of the great pyramid dedicated to the god Quetzalcoatl.

Since 1978 when workmen accidentally discovered the base of the Aztec sacred pyramid, the Templo Mayor, the Mexico City site has become a focal point for the resurgence of interest in Nahua (Aztec) history and cultures. Teams of archeologists have slowly excavated sections of the Aztec sacred precinct under subway lines, razing 400 year-old colonial buildings to unearth the extensive ruins. One of the archeologists maintains that the cruelest part of the conquest was the spiritual conquest: “We can’t begin to imagine how it must have felt to see their gods destroyed.” While Mexicans from all over the country flock to the Templo Mayor

museum in order to view the many deities and ritual objects unearthed, outside the archeological site Aztec dancers blow conch shells, offer healing ceremonies and recreate spiritual rituals. On August 13th each year conchero groups from all over Mexico fill the zócalo (central plaza). One conchero describes their purpose: “We dance in sacred public places so that all Mexicans know who we are and where we come from; we defend the traditions of the ancient Mexicas.”

“They haven’t conquered us ... even after 500 years. In spite of all that they imposed upon us and everything else, tradition remains underneath it all. They have not taken away our way of life,” states another Nahua dancer. He wears a bearded mask to represent a Spaniard and a robe embroidered with the serpent-god of Malinalco and dances on the feast of San Isidro in front of the Basilica of the Virgin of Guadalupe. The conquest has not changed the fact that for him, the Virgin of Guadalupe represents “the sun that was behind her . . . They [the dancers] aren’t worshipping the Virgin, they worship the sun.”

Whether the growing conchero movement, which now extends to U.S. cities such as Chicago and Los Angeles, the vibrant religious festivals that mix Catholic and pre-Hispanic traditions, a national government that both promotes and curtails the autonomy of indigenous communities, or indigenous movements such as the Zapatistas, there is a trend among many Mexicans to recognize themselves as part of a multi-ethnic nation in need of reinterpreting the legacy of the conquest. Mexican culture today is a rich layering and amalgamation of dozens of different indigenous ethnic groups and Spanish traditions that is still in flux.

This year, 2010, marks the bicentennial of independence from Spain and the centennial of the Mexican Revolution. Not far behind will be the Quincentennial of Cortés’ fateful conquest. The decade of 2010 will be a period of national and international consciousness-raising about Mexico’s history, symbols, and identity politics. On the other side of the border, the politics of drug wars and immigration have come to the forefront of U.S. politics. This decade is a time in which U.S. Americans need more than ever to understand the history, traditions, and contemporary voices of Mexico.

Entre Medea y la Llorona:

La Malinche y el discurso de la traición en la historia de la Conquista

Rosa Maria Spinoso Arcocho*.

Mujer infortunada, ¡ay!
¡qué dolores desgarran tu corazón!
¿A dónde dirigir tus pasos?
¿Qué casa, qué amigo, qué tierra hospitalaria
te ofrecerá un asilo contra tus males?
¡Oh Medea!
¡en qué tempestad de desgracias
te ha arrojado la cólera divina!⁷⁵⁶.

-

¿Que inclemente destino la arrastra
Por las calles silenciosas
Y por las veredas más escondidas?,
(...) Por dondequiera se escucha
Su espantoso lamento
¿Qué horrible pecado habrá cometido
esa alma en pena? (...)
y parece que llevara consigo y adentro
Las voces de muchas mujeres⁷⁵⁷.

Los fragmentos usados como epígrafe provienen de la dramaturgia, el primero es de Eurípides, y fue escrito alrededor del año 432 antes de nuestra era; el segundo es de Carmen Toscano y lo fue en 1959. Tienen como objetivo abrir este ensayo que se propone analizar los caminos literarios que llevaron a la transformación de la Malinche en una traidora y como tal en La Llorona, a través de la figura trágica de Medea.

Medea, La Malinche y La Llorona, unidas en México por la culpa recurrente de la traición. Recordando que junto al miedo, la culpa y sus correlatos, el castigo y el perdón, han sido algunos de los instrumentos de control social más poderosos concebidos por la mente humana. Y partiendo del principio teórico en que se apoya la historia cultural, según el cual toda realidad es socialmente construida y como tal es histórica. Esto ha dado base para que los historiadores culturales puedan ocuparse de los procesos históricos desde una perspectiva

* Doctora en Historia por la Universidad Federal Fluminense, de Niteroi, Rio de Janeiro, Brasil. *1Eurípides, Las Diecinueve Tragedias*. Introducción de Angel María Garibay K. México: Porrúa, 1975.

⁷⁵⁷ Toscano, Carmen. *La Llorona*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985, pp. 9-11.

cultural, y de los fenómenos culturales desde una perspectiva histórica, de forma que mitos, leyendas, tradiciones y prácticas socio-culturales pudieron ser incorporados al mundo de la historia a través de la línea cultural. Al mismo tiempo, tal apertura en el abanico de opciones temáticas y metodológicas promovido por la historia cultural permitió también a las mujeres ingresar en ella, no solamente como sujetos actuantes y pensantes, sino como objetos específicos de un campo investigativo: La Historia de las Mujeres y las Relaciones de Género, dentro de cuyos marcos teóricos se ubica nuestro tema⁷⁵⁸.

El tema de las mujeres en las categorías de musas, madonas y seductoras ha sido constante en el imaginario social y en todos los registros de la cultura occidental, desde tiempos bastante antiguos, no sólo para los patrones estéticos de perfección y belleza, sino de conducta. Dentro de esa perspectiva, la musa sería el modelo femenino ideal e inspirador, alegoría o materialización de una idea, ya la madona y la seductora organizaron la femineidad alrededor de dos polos opuestos, el orden y el desorden; la norma y la transgresión, de que las mujeres son supuestas portadoras “naturales”⁷⁵⁹. Porque en el discurso occidental, laico o religioso, las mujeres son transgresivas por antonomasia, de ahí que la culpa en la especie humana sea congénita. Para el cristianismo, el pecado original le fue inoculado a la humanidad por vía de Eva, idea de la que han derivado las estrategias de control y profilaxia social de carácter misógino que se han desarrollado y aplicado contra las mujeres a lo largo y a lo ancho de la historia en el occidente cristiano.

Eso no significa que el miedo y control sobre las mujeres haya sido una invención cristiana o exclusividad del occidente. Sin embargo, lo que sí se puede decir es que el cristianismo lo incorporó desde un principio usándolo como espantajo. Si no, ¿por qué

⁷⁵⁸ Dos ejemplos de tratamiento historiográfico que funde mujeres, mito y relaciones de género pueden ser encontrados en: Spinoso Rosa Maria. *Dona Beja. Desvendando o Mito*. Universidade Federal de Uberlândia, MG-Brasil, 2005; Núñez, Fernanda. *La Malinche. De la historia al mito*. México: INAH, 1998.

⁷⁵⁹ Higgonet Anne. Mulheres e imagens: aparência, lazer e subsistência. Em: Duby, Georges; Perrot, Michelle (org.) *Historia das Mulheres no Ocidente. O século XIX*. Porto: Afrontamento, 1990, pp. 297-349.

estaríamos aquí tratando justamente de uno de ellos, en un país y en un continente que desde su “descubrimiento” cayó dentro del ámbito cristiano?⁷⁶⁰

En el México decimonónico, la dialéctica femenina pasó a ser oficial y nacionalmente representada por la Virgen de Guadalupe y por la Malinche, que fueron fundidas y confundidas en La Llorona a través de la figura trágica de Medea. Dejando claro que, como síntesis de esa dialéctica, el tema de la Llorona nunca ha sido oficial, permaneciendo al margen de ese discurso, como tema popular e instrumento consuetudinario de (auto) control social. Popular en los sentidos tanto de pertenencia al pueblo como de su amplísima difusión, y consuetudinario porque al margen de las normas oficialmente constituidas, sean ellas religiosas o laicas, para la reglamentación de la vida y la muerte de los mexicanos.

Y fue precisamente dentro de ese proyecto de reglamentación social y de la configuración de una ciudadanía ideal para la nueva nación que se estaba forjando que en el siglo XIX los “mentores intelectuales” de la patria se empeñaron en definir los rumbos de la educación y los rasgos de una cultura nacional, creando y recreando símbolos, héroes y villanos; figuras ideales que representasen lo deseado y lo indeseado entre y para el pueblo, naciendo así la Malinche como contrapunto de la imagen guadalupana.

La (des)construcción de la Malinche como traidora

En enero de 1875, el periódico “El Federalista” de la ciudad de México publicó una serie de crónicas escritas por Ignacio Manuel Altamirano a propósito de la presentación en los palcos nacionales de Medea, la famosa tragedia de Eurípides, interpretada por la celebre actriz Adelaida Ristori. Dedicadas a Ignacio Ramírez, las mismas crónicas fueron también publicadas en el tercer tomo de “El Artista”, entre enero y junio del mismo año.

“No hay teatro, no tenemos un teatro nacional”, decía en su primera crónica el autor, aprovechando para especular sobre las causas y deshilar sus críticas a las elites mexicanas, frecuentadoras de teatro, cuya falta de buen gusto impedía el desarrollo de la dramaturgia en

⁷⁶⁰ Ver a ese respecto: Delumeau, Jean. Os Agentes de Satã : A Mulher. En: *História do Medo no Occidente: 1300-1800*. Trad. de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, pp. 310-367.

el país. Y aprovechaba también para criticar a los ufanos que, llevados por un mal entendido amor a la patria, insistían en pregonar que el pueblo mexicano era rico, cuando no lo era. Si bien el país contaba con grandes y aún no exploradas riquezas agrícolas y minerales, el pueblo seguía siendo pobre. Acto seguido presentaba su fórmula para corregir los graves defectos que, a su juicio, impedían el desarrollo del buen gusto y con este de la dramaturgia nacional:

“...primero se aprende, luego se sabe y luego se inventa”,

O sea, atrayendo artistas europeos se haría escuela, se tendrían actores que animarían a los autores y con ellos “la musa dramática despertaría a la voz de un arte naciente pero entusiasta y en pocos años, la dramaturgia mexicana (...) sería la honra de América Latina”. Pero, si técnicamente era necesario aprender con los extranjeros a hacer teatro, en lo referente a los temas la propia historia de México, antigua o colonial, era suficientemente fecunda en hechos y leyendas misteriosas como para motivar a las propias musas con su prestigio poético.

En su segunda crónica, Altamirano se derramaba en rendidos elogios a la actuación de la Ristori no sin antes realizar un largo recorrido por la historia de Medea a través de la dramaturgia occidental. Para los más jóvenes que probablemente no lo saben, en la mitología griega, Medea fue la hija de Etes, el rey de Cólquida con su hermana Circe. Era una poderosa hechicera y sacerdotisa de Hécate pero por amor a Jasón, jefe de los Argonautas, traicionó a su padre y mató a su hermano para ayudar al amante a apoderarse del vello de oro. Más tarde, traicionada por Jasón, que andaba de amores con Glauca, por despecho o desesperación, mató a los hijos.

Pero, ¿cuál es el interés de toda esta historia para el tema de la Conquista que aquí tratamos? Pues nada más y nada menos porque Altamirano concibió esas crónicas como una lectura metafórica de la Conquista de México, con base en la expedición de Jasón y los Argonautas, traducida por él a su dimensión histórica como:

Una audaz expedición pirática o comercial organizada por un pueblo ambicioso, pobre, valiente, emprendedor, para arrebatar a pueblos más antiguos y ricos el

secreto de su prosperidad, el predominio de los mares, y el trono de la civilización.

Así que no obstante envuelta en la “densa niebla de las leyendas maravillosas”, ante el ojo penetrante del buen sentido y desnuda de su carácter mítico, para él, ésta era una historia verdadera. Lo que no extraña si se recuerda que en la visión romántica de los escritores e historiadores de la época, política, literatura e historia pertenecían a un mismo campo del conocimiento que no exentaba los mitos y las leyendas.

Pero no quedaba ahí su metafórica lectura, sino que en una de esas crónicas equiparaba a La Malinche y a Medea, llegando con ellas hasta la Llorona de nuestras consejas populares. Para él, aunque la mexicana no hubiese conocido como la griega los secretos de la magia, había conocido los secretos de la lengua indígena, y gracias a ello había facilitado al conquistador abrirse paso por peligros más terribles que los enfrentados por Jasón. Merced a ella, decía Altamirano, “se adormeció el dragón que guardaba este *vellocino de oro*, más opulento que el de la Cólquida y que enriqueció a la España por espacio de trescientos años”.

Después de esto, y sabiendo del liderazgo de Altamirano entre los intelectuales mexicanos de las generaciones post-independencia, considerados “mentores intelectuales” de la nación que se forjaba, se entenderá el por qué de la importancia de sus crónicas en la construcción de la Malinche como traidora mayor del nacionalismo mexicano. En términos de Bordieu para la autoridad discursiva, tanto o más importante que el tenor o la ocasión del discurso, como palabra autorizada su recepción y repercusión depende de quien lo emite. De forma que en este caso, en lo que a contenido, oportunidad y emisor se refería, la traición de la Malinche estaba garantizada.

Sabemos que al lado de la elección de los amigos y de la construcción de los símbolos y héroes nacionales, la identificación o invención de los enemigos y la creación de villanos y traidores también hacen parte de los procesos de construcción de esas “comunidades imaginarias”, como Anderson se refiere a las naciones. “No hay forma más eficaz de unir

partes dispares de pueblos inquietos que unirlos contra los forasteros”, dice Hobsbawn⁷⁶¹, idea igualmente defendida por Montserrat Guibernau⁷⁶², quien se remite a Barth para advertir que los grupos sociales tienden a definirse más por la exclusión o comparación con los forasteros que por la referencia a sus propias características.

En el proceso de definición del nacionalismo mexicano decimonónico era necesario crear villanos y encontrar culpables a quienes responsabilizar, por ejemplo, por la conquista, como respuesta al discurso tricentenario de la superioridad de los conquistadores, basado en la rápida derrota de los mexicanos. Los mexicanos habían sido conquistados no porque fueran menos valientes o menos eficientes, o porque los conquistadores fueran superiores, sino porque habían sido traicionados. Para completar el cuadro, por ese mismo camino también se abriría paso hacia la reconstrucción de la auto-estima y del orgullo nacional, gravemente heridos desde el fracaso ante los norteamericanos. De modo que nada mejor que encontrar alguien a quien culpar por todas las derrotas nacionales, y nadie mejor que una mujer ya que, como se sabe, la culpa ha sido el atributo femenino por antonomasia desde que Adán y Eva perdieron el paraíso.

Por pertenecer al sexo “frágil”, y estar más sujeta al corazón que a la razón, una mujer sería la villana ideal, contra quien se podría tirar la primera piedra cubriéndola de impropiedades, pero también con quien se podría ejercitar el perdón. El tratamiento piadoso que Medea recibió por parte de los dramaturgos, incluso en obras que realzaban su infanticidio, insistentemente citados por Altamirano, habría tenido como objetivo –pensamos- abrir camino para un futuro perdón a la Malinche. La misma mano que le ponía la carga, le aligeraba el peso.

Pero ¿qué hijos –preguntarán ustedes- habrá matado la Malinche para ser asimilada a Medea e con ella a La Llorona?

Sí, porque Medea quedó inmortalizada como asesina de sus hijos, mismo crimen por el cual La Llorona fue condenada a vagar eternamente y sin descanso. Pero en este caso, no fue el

⁷⁶¹ Hobsbawn Eric J. *Nações e Nacionalismo*. São Paulo: Paz e Terra, 1990, p. 112.

⁷⁶² Guibernau, Montserrat. *Nacionalismos. O Estado Nacional e o Nacionalismo no Século XX*. Trad. de Mauro Gama y Claudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p. 48.

infanticidio lo que equiparó a esas tres mujeres legendarias, sino la traición. Pues si bien el tema de la mujer que mata a los hijos ha sido recurrente en el imaginario occidental desde los tiempos a-históricos de los mitos, el tema de la traición era bien más conducente con el proyecto nacionalista de los intelectuales mexicanos que, liderados por Altamirano, se propusieron crear una cultura nacional que definiera la identidad del mexicano. Si bien que eso también implicaba en la definición de una ciudadanía, normatizada cívica y moralmente, para lo cual las figuras de la Malinche y la Llorona se prestaban maravillosamente. La primera como anti-modelo, y la segunda como recurso didáctico de una pedagogía de amedrentación.

Todo lleva a creer que fue Altamirano quien promovió la equiparación literaria de la Malinche y la Llorona, aunque basado en una especie de consenso popular mantenido por la vía oral. Ejemplo de ello es el relato de la señora Calderón de la Barca, quien en su visita a Chapultepec, alrededor de 1839, dice haber oído la historia de un fantasma de mujer, identificado como el de la celebre amante de Cortés, que se aparecía por aquellos parajes.

“Cuenta la tradición que en estas cuevas, cisternas y bosques se aparece la sombra de la amante del conquistador, la famosa Doña Marina pero yo creo que se espantaría de encontrarse con el indignado espíritu del emperador indio...”⁷⁶³

Ciertamente que, como extranjera y dado su tono irónico, sería difícil para ella entender la enorme propensión del pueblo mexicano para con las historias fantásticas, de sombras, fantasmas y aparecidos, cuya familiaridad y convivencia en México son tan antiguas y cotidianas desde los tiempos en que las diosas bajaban como lloronas para anunciar desgracias, o “los cerros y los volcanes andaban parados y caminaban como personas”⁷⁶⁴.

Pero regresando a Altamirano, por medio del tratamiento que por más de dos mil años los dramaturgos europeos reservaron a Medea, él va preparando al lector para su asimilación con La Malinche, predisponiéndolo también para el perdón, justificado mediante el relato de

⁷⁶³ Madame Calderon de la Barca. *La Vida en México. Durante una residencia de dos años en ese país*. Trad. y prólogo de Felpe Texidor. México: Porrúa, 1987, p. 51.

⁷⁶⁴ Glockner, Julio. *Los Volcanes Sagrados. Mitos y rituales en el Popocatepetl y la Iztaccíhuatl*. México: Grijalbo, 1996, p. 17.

los raptos de mujeres famosas que habrían desencadenado los conflictos y guerras de que la historia esta llena.

El rapto es una de las formas de violación más recurrentes en el imaginario masculino de occidente, de ahí que el tema haya sido exhaustivamente explotado tanto en la historia, como en la literatura y en las artes plásticas⁷⁶⁵. Los raptos de Europa, de Helena de Troya y de la propia Medea por él relatados, ciertamente que tenían como blanco aquel que la propia Malinche habría sufrido cuando niña, y que la llevó hasta el cacique de Tabasco, por quien llegó a manos de Cortés. Pero tenían también como objetivo encontrar argumentos que justificasen su tratamiento como traidora.

Decía él:

Nosotros tenemos una razón de analogía puramente local, para creer en la influencia de ciertas mujeres en la Epopeya, y aunque esta razón no deba pesarse en la cuestión de los hechos especiales, sí puede aceptarse (...) para ser aplicado en lo que parezca semejante.

Nosotros tenemos en México una Medea, menos brillante, menos ensalzada por los ingratos a quienes sirvió de instrumento, menos terrible que la princesa cólquida, pero no menos influyente en los grandes sucesos de la Conquista, y enteramente parecida a aquella por su belleza, por sus talentos, por sus amores con el conquistador, por su abandono después y por su traición a la patria a favor de los enemigos de ella. Esta Medea es la Malinche, la manceba de Cortés, su auxiliar eficazísima en todas las peripecias de la Conquista...

Altamirano comparaba el tratamiento elogioso que los griegos siempre reservaron a su heroína, con el que los españoles y mexicanos le habían dado a La Malinche. En cuanto que Medea era tratada como hija de Zeus o compañera de grandes hombres, para ésta sólo habían sobrado el odio y el desprecio de sus compatriotas. Aunque él mismo la considerase una traidora, aún

⁷⁶⁵ Ver: Vincent, Gerard. Uma história do segredo? O corpo e o enigma sexual. En: Áries, Philippe y Duby, Georges. (org.) *Historia da Vida Privada 5 –Da Primeira Guerra a nossos Dias-*. p. 361.

abogaba por ella preguntando si toda esa historia de Cortés y la conquista no hubiese pasado durante el reinado de Carlos V sino en la Grecia antigua; o si en vez de india, la Malinche hubiese sido una monja cristiana, como Medea había sido sacerdotisa de Hécate, si no se le habría dado un tratamiento más glorioso, revistiéndola “con los arreos maravillosos” que los griegos dieron a su heroína.

Pero en fin, y aquí viene el golpe fatal. Ya que la ingratitud o las preocupaciones de los conquistadores no habían gratificado de forma apoteótica la traición de quien tan fielmente les había servido, al menos restaba a ella la inmortalidad del odio que le reservaron sus hermanos.

Preguntaba él:

¿No es cierto que el odio de los indios ha inmortalizado esta figura con la creación fantástica de suplicios legendarios, ora enclavándola sobre el espinazo de nuestras cordilleras, ora haciéndola vagar llorosa y sombría alrededor de ciertas fuentes, ora personificándola como una furia, nuncio de pestes y calamidades?

El mismo homenaje que hoy presupone el que una montaña haya sido bautizada con su nombre, Altamirano lo hacía aparecer como un torturante castigo que imponía a La Malinche, inclusive cuando la remitía hasta la diosa Cihuacoatl, a quien sin duda se refería cuando la trataba como una furia y heraldo de desgracias. Porque es bueno recordar que Cihuacoatl habría sido la protagonista del sexto de los once presagios que anunciaron la caída de Tenochtitlan, cuando vagaba por las calles de la ciudad llorando por sus hijos y por el fin que se avecinaba, convertida de esa forma en uno de los ancestros nativos de la Llorona.

De forma que Altamirano hizo de los indios los verdugos de la Malinche, y castigarla transformándola en Llorona, no por asesina de sus hijos, sino por traidora.

Todo indica que a partir de Altamirano fue dado el disparo de salida en la carrera de la Malinche como traidora, pues si bien la tradición popular desde hacía mucho ya la había transformado en fantasma, como lo indica la referencia de la señora Calderón, eso no significaba necesariamente una acusación. Los fantasmas no se aparecen sólo y necesariamente

cuando son culpados, sino cuando en vida dejaron alguna cosa pendiente. Tampoco era el pueblo quien la acusaba. Todo indica que la traición de la Malinche fue una creación literaria e intelectual, al servicio del nacionalismo y de una ciudadanía conveniente. Curiosamente, los mismos historiadores decimonónicos que tantas veces se revelaron como escritores y poetas no llegaron a acusarla en sus obras historiográficas, cuando registraban su participación en el capítulo correspondiente a la Conquista. Sólo se atrevieron a hacerlo en la literatura.

Para Fernanda Núñez lo que llevó a la Malinche a ingresar en la literatura del siglo XIX fue la culpa implícita en el hecho de ser mujer. La Malinche no se volvió personaje de novela por su indianidad, sino por su eterno femenino⁷⁶⁶. Y ha sido el miedo a ese supuesto eterno femenino el causante de todo..., o casi. El miedo a la mujer, dice Peter Gay, es tan antiguo como la especie humana, "(...) adoptó muchas formas en el curso de la historia. Fue reprimido, disfrazado, sublimado o exhibido, pero de un modo o de otro parece ser tan antiguo como la propia civilización"⁷⁶⁷.

De tal forma que, como mujer, del linaje de Eva, seductora y fatal, la figura de la Malinche se revelaba bastante pertinente y oportuna para la construcción de un nacionalismo machista y sentimental, que se valía del supuesto y eterno femenino como expresión de sus miedos, carencias y frustraciones. Si por un lado el amor y la patria eran representados por la figura materna, por el otro la traición lo era por la amante, todas en cualidad de musas y anti-musas de la nación y de un nacionalismo que, en tanto sentimiento, se garantizaba y conjugaba en género, número y grado masculinos.

Así, y como en el caso de las mujeres, la tutela de la nación correspondía a los hombres, y sus causas sólo podrían ser defendidas por ellos, ya fuese en los campos de batalla, en los foros políticos y jurídicos, o como pasaron a pregonarlo en el siglo XX los charros cantores que se presentaban en los palcos nacionales y extranjeros:

⁷⁶⁶ Núñez Becerra, op. cit., p. 113.

⁷⁶⁷ Gay, Peter. *A Educação dos Sentidos. A Experiência burguesa. Da Rainha Vitória a Freud*. São Paulo, Companhia das Letras, 1988. p. 150.

Yo soy mexicano,
mi tierra es bravía,
palabra de macho
que no hay otra tierra
más linda y más brava
que la tierra mía”⁷⁶⁸.

Y sigue la traición

Como viniendo para confirmar la lectura que aquí se hace de la crónica de Altamirano, otra obra fue escrita al año siguiente, aunque publicada solamente hasta diez años después, a dar fe a su autor, el Dr. José María Marroquí, en la dedicatoria firmada por él en Barcelona, donde también aprovechó para informar sobre las últimas alteraciones en las reglas de acentuación promovidas por la Real Academia de la Lengua, *La Llorona. Leyenda histórica mexicana*, fue escrita en 1876, pero publicada en 1886⁷⁶⁹.

Incluso habiendo sido marginada y (des)caracterizada por algunos como de un “nacionalismo ingenuo” o revestido de un “seudo indigenismo criollo y católico”, ciertamente que la obra de Marroquí también era resultado de aquel proyecto nacionalista que inspiraba a los autores mexicanos románticos o post-románticos, que, entre otras cosas, veían a la historia como maestra de la vida. Por eso Marroquí concibió su obra como un catecismo de historia patria, pero también como una lección de moral y buenas maneras dedicada a su hija:

Hija mía, escribí este cuento para que comiences a subir por el sendero fácil la pendiente de la historia. No desprecies sus estudios, a ti misma te darán solaz, haciéndote con la costumbre agradable su lectura, y aprendida, es un adorno superior a otros muchos...

⁷⁶⁸ E. Cortazar, Manuel Esperón. *Yo soy mexicano*. PHAM, 1959.

⁷⁶⁹ Marroquí, José María. *La Llorona. Cuento histórico mexicano*. México: Imprenta de I. Cumplido, 1887.

Insistía en que la hija aprendiera historia ya que era un tema de conversación mucho mejor que la moda, el teatro o esas frivolidades que si bien no les eran exclusivas, eran más frecuentes entre las mujeres. Al mismo tiempo le recomendaba que huyese de la pedantería en la que frecuentemente caían las personas instruidas de su sexo, en las cuales ese “vicio” aparecía con “mayor deformidad”.

Al lector él pedía que no esperase nada de nuevo en su fábula, pero que tampoco impidiese a los niños de leerla, ya que con él aprenderían de forma sencilla y agradable los principales acontecimientos de la historia, los cuales estaban basados en los escritores más veraces y sin que hubiese sido necesario alterar nada. Ciertamente que toda esa preocupación era motivada por el hecho de que su obra mezclaba historia y mito, presentando a La Malinche como siendo la propia Llorona, reducida a esa condición no sólo por su traición a la patria, sino por el pecado de lujuria, como amante de Cortés. Aunque no escrita en los libros de historia, la tradición de la Llorona, decía él, se conservaba gravada en la memoria de los habitantes de la ciudad de México, perpetuándose por más de tres siglos, pasando de boca en boca.

Como él mismo lo admite, nada de nuevo había en la obra de Marroquí, quien para dar forma a su Malinche/Llorona combinó cuatro tradiciones populares y retomó algunos de los temas, personajes y escenarios delineados por José María Roa Bárcena en 1862, en sus *Leyendas Mexicanas. Cuentos y Baladas del Norte de Europa*⁷⁷⁰. Entre ellos, se puede destacar el tema del regreso de ultratumba de los muertos o sus espíritus, tan apreciado hasta hoy por el público mexicano, y especialmente caro para el autor jalapeño que lo usaba como vehículo de transmisión de principios religiosos y convicciones morales. Como bien lo apunta Rafael Olea Franco⁷⁷¹, la preocupación católica de Roa Bárcena por los pecadores que morían inconfesos estuvo presente en su obra desde “La Quinta Modelo”, escrita en 1857.

Y como lo era desde la Edad Media, también para él, una de las principales funciones de las leyendas -si no la única- seguía siendo la de servir como recurso didáctico, dada su

⁷⁷⁰ La obra no ha sido reeditada desde su edición original por Agustín Masse. Librería Mexicana, 1862.

⁷⁷¹ Olea Franco Rafael. Roa Bárcena: de la Leyenda al Cuento Fantástico. En: *Literatura Mexicana del Otro Fin de Siglo*. El Colegio de México, 1986, pp. 511-545.

ejemplaridad moral y religiosa. De forma que hizo a su “Papantzin” morir y resucitar con la exclusiva misión de anunciar a su hermano Moctezuma el fin de su imperio, preparándolo para las incontables penas y desgracias, previas e indispensables para el advenimiento de la salvación:

Y quiero lo que ví comunicaros,
Pues que con tal misión solo me envía
Desde la eternidad de nuevo al mundo
La inescrutable voluntad divina.

Y como la primera conversa bautizada, tornarse “apóstol” de la doctrina cristiana:

.....
(...) Porque de la mudanza que se opere
en tu infeliz nación seas testigo.
Ese clamor que tus oídos hiere
Lo arranca a tus mayores el castigo
Dado a las almas, del error manchadas
Y al padecer eterno condenadas...⁷⁷²

En el caso del México decimonónico post-independiente, la ejemplaridad de las leyendas se transformó también en nacionalista. La connotación moralizante y religiosa del regreso de los muertos con la permisión divina para redimirse de sus pecados, fuese a través de castigos o por la confesión, de larguísima tradición en las culturas de raíz católica⁷⁷³, Marroquí la retoma pero combinada con una propuesta nacionalista y como parte de una didáctica de amedrentación usada doblemente: en el caso de Papantzin como misión divina, y en el caso de la

⁷⁷² Roa Bárcena, José María. Op. Cit. pp. 162 y 165.

⁷⁷³ Olea Franco Rafael. *Roa Bárcena: de la Leyenda al Cuento Fantástico*. Op. Cit. p. 522.

Malinche/Llorona como expiación de las culpas morales y nacionales, según se verá más adelante.

A la presencia protagónica en su obra de la misma princesa Papatzin, del ángel alado y vestido de blanco que la guía a través de los ríos y llanuras del más allá, aún se puede sumar la historia del padre que confesó a un difunto, todos temas, personajes y escenarios de la obra de Roa Bárcena⁷⁷⁴.

La obra de Marroquí está estructurada en siete partes, correspondientes a las siete noches en que la La Malinche/Llorona se apareció para contarle sus cuitas a su colega, tan fantasma como ella, la princesa Papantzin, hermana de Moctezuma y mujer del gobernador de Tlaltelolco. Durante una semana, a partir de media noche, la Malinche fue contando a la princesa uno a uno los episodios más conocidos de la conquista, siempre interrumpida por sus constantes desfallecimiento e incontrolables sollozos, y siempre consolada por la caritativa noble con palabras del tipo:

llora, pues, que habéis pecado, y sufre las consecuencias de vuestra culpa, pero sufre con resignación (...) el pecado que habéis cometido, nacido de la frágil naturaleza, os será perdonado, y el escándalo que lo agrava, para desgracia de la humanidad, es tan antiguo como el mundo y morirá con él⁷⁷⁵.

Siguiendo la receta de Altamirano, Marroquí también se vale del relato de hechos históricos en que estuvieron involucradas mujeres famosas, como recurso didáctico para exponer las funestas consecuencias de la liviandad, la debilidad de la carne y la perfidia, defectos típicamente femeninos. Nuevamente saca a relucir los personajes griegos, y sale con Helena de Troya como ejemplo de todo eso, si bien que también aparece con Casandra como modelo de la redención que pueden proporcionar el castigo y la muerte. La Malinche se coloca como anti-modelo de Casandra, pues si bien ésta había pecado, su pecado fue sólo uno y por amor, pero no doble ni por traición.

⁷⁷⁴Ver "La Princesa Papantzin" y "Lanchitas" en: Roa Barcena, Jose Maria. *Leyendas Mexicanas...* op. Cit. Pp. 147-161-265.

⁷⁷⁵ Idem. p. 85.

Decía ella:

Cassandra no le hizo traición a su patria, si pecó contra Dios y contra la sociedad, amando a un hombre que las leyes no le dieron, si faltó a la delicadeza nacional entregándose al vencedor de Troya, no contribuyó a la ruina de su ciudad; castigada por su pecado con la muerte desastrosa que sufrió a manos de la venganza, movida por los celos, pudo reposar tranquila en el seno de su sepulcro (...). Yo ..., ¡infeliz de mí! No puedo hacerlo, porque acumule culpa sobre culpa...⁷⁷⁶

Finalmente, y después de Papantzin haber ministrado a la Malinche (y al lector) sus lecciones de moral, de historia patria, cronología indígena, calendario romano; de explicar el origen del nombre de los días y de llevarla en un “tour” por la antigua ciudad de los aztecas, el autor decidió dar a las dos un merecido descanso; una por haber cumplido su misión salvadora, la otra por haberse redimido después de tres siglos de penar como Llorona.

El mismo ángel que le había decretado el castigo, al principio del libro, se le apareció de nuevo, ahora con el perdón, pero también con el anuncio de nuevas amenazas externas:

Basta de llorar, la misericordia divina que se apiada de sus hijos, ha resuelto poner fin a tu expiatoria penitencia, provechosa para ti, porque purificándote, te abrió las puertas del cielo, pero inútil casi para tus semejantes, que rara vez aprovechan las lecciones de la experiencia. Por los mismos mares por donde vinieron los conquistadores españoles, otros hombres vendrán con el designio de apoderarse de estas tierras...

Para concluir...

Una de las cosas que llaman la atención en todas estas historias de culpas, traiciones y fantasmas llorosos es que, aunque genuinamente imbuida por el espíritu nacionalista, la construcción literaria de los villanos y héroes de la patria repetía, reforzándolos, estereotipos conocidos, al mismo tiempo que seguía el modelo de los arquetipos clásicos greco-latinos,

⁷⁷⁶ Idem. p. 88.

transplantados y adaptados al clima y terreno locales. La propia necesidad de darle educación al pueblo mexicano, indispensable para la creación de una ciudadanía y de una identidad nacional, se evaluaba y discutía aquí a partir de su falta de gusto por los autores clásicos del arte dramático, patente en la ausencia de público cuando se colocaban en escena obras como la representada por la actriz italiana. En sus crónicas, Altamirano se quejaba amargamente de que en cuanto el Teatro Nacional permanecía desierto, el Teatro Principal, “lugar elegido por los japoneses y los perros” se atiborraba por un público que prefería los acróbatas japoneses y europeos, o los perros y bailarines que saltaban y gesticulaban, “sazonado todo con algunos *minstrels* que cantan el *cuando* en inglés, como dice Ignacio Ramírez”⁷⁷⁷.

Al mismo tiempo, en el caso de las mujeres, el tiempo largo de los usos, costumbres y tradiciones se resistía a cederle el paso a la prisa de los avatares nacionales, políticos y jurídicos. Aun cuando se intentaba construir una ciudadanía participativa para un país moderno, independiente, supuestamente laico y anticlerical, para ellas seguía imperando el modelo colonial y cristiano, que se movía al ritmo del santoral y calendario religiosos. Conforme con la solemnidad de los templos, la sociedad hizo del hogar el templo particular de las mujeres, debidamente sacramentado con el aval de la iglesia.

Finalmente, parece que el perdón de Marroquí por la traición de la Malinche tenía fecha de caducidad; el reposo que le concedió no duró ni cien años. Fue retirada de él por la exacerbación nacionalista post-revolucionaria de mediados del siglo XX, que acuñó el vocablo “malinchismo” como patrulla ideológica contra los mexicanos entreguistas y vende-patrias que cedieran ante la seducción y el acoso de los extranjeros. Ya el penar de la Llorona como infanticida nunca tuvo fin. No ha dejado de llorar y gritar hasta el día de hoy.

⁷⁷⁷ *Crónicas Teatrales. Obras Completas de Ignacio Manuel Altamirano*. Op. cit. p. 146.

LIBRO VI

Introducción al Libro VI

El ensayo que abre esta recopilación, intitulado *El problema de los orígenes americanos. La entrada del tiempo americano en el mito teológico occidental*, de Yuri Cárdenas, nos introduce directamente a un problema fundamental con el cual los occidentales se vieron tempranamente confrontados. Las expediciones hacia lo que se llamaba “tierra firme” desde las Antillas, revelando poblaciones numerosas y urbanizadas, y más con la Conquista del Anáhuac, obligaban a responder a la pregunta del origen de esas masas innumerables. La dificultad de pensar un “ente nuevo” probablemente viene en parte de esa dificultad de pensar el origen, y por lo tanto, la naturaleza de esos indios. El error de Colón al llamar Indias a estas tierras, permitió ahorrarse por un tiempo el pensar la cuestión del origen, pero a medida que se precisaban la geografía física y humana de estas tierras nuevas, la cuestión del origen se imponía imperativamente.

Ciertamente, como nos lo recuerda la autora, hubo que admitir que eran hijos de Adán, negarlo hubiera sido la respuesta más “económica”, en términos de economía simbólica, pero también política, hubiera por ejemplo, descargado la conciencia real de cualquier responsabilidad en cuanto a la suerte de estas poblaciones.

Pero al declararlos hijos de Adán, ya que la estricta ortodoxia cristiana sólo podía reconocer una sola creación - la que relata el Génesis - no resolvía todos los problemas, porque se debía decidir de cuál hijo de Noé provendrían. Esos tres hijos representaban la nueva creación, consecutiva al Diluvio Universal, si no podían ser claramente asimilables por su aspecto físico a los africanos, que los occidentales conocían desde hacía siglos, tampoco los que percibían su indignidad moral podían admitir que fuesen descendientes de Jafet, de los cuáles descendían con toda seguridad los europeos; sólo quedaba ser hijos de Sem, es decir, proponerles un origen semítico, de ahí el gran entusiasmo que provocó la atribución a las 10 tribus de Israel. Así el desorden introducido por el “descubrimiento” se podía conjurar.

Yuri Cárdenas recuerda que no sólo el origen era problemático, sino, y de manera indisoluble, el cómo llegaban y sobretodo, en cuánto tiempo llegaron ahí. Porque el tiempo histórico visto a través del prisma de la salvación era muy estrecho. Entre Babel, la confusión de las lenguas y el encuentro americano, un tiempo “histórico” relativamente corto existía para que estas tribus judaicas se hubiesen perdido hasta topar con América.

Tanto el encuentro americano, y después, el conocimiento de los anales chinos propuesto por los jesuitas, así como la cronología de dinastías egipcias o caldeas, cuestionan y perturban profundamente ese esquema temporal de 6 mil años existente entre la creación y el fin de los tiempos que los cristianos del siglo XVI saben muy cercano.

En su ensayo, Yuri Cárdenas nos muestra la profundidad de la desorientación de los sabios europeos frente a la acumulación de datos y a las contradicciones que van apareciendo cada vez más y más. Frente a la convicción de que ese marco tenía que desaparecer, muchos autores hacen la política del avestruz; Pascal escoge a Moisés como fuente de verdad, es decir, en plena ortodoxia cristiana, contra las cronologías Chinas. Habrá que esperar el fin del siglo XVIII y prácticamente la segunda mitad del XIX para que una historia larga del hombre y del mundo sea por fin posible, pero esto sólo porque se había logrado empezar a construir un saber laico, autónomo.

Es a estas preguntas historiográficas fundamentales de las dificultades de la introducción de un tiempo americano “propio” en el estrecho tiempo europeo, a las cuales nos introduce el ensayo de Yuri Cárdenas, no podemos más que recomendar una atenta lectura del mismo. Tanto más que las cronologías actuales consideradas para el desarrollo de las culturas americanas en México, parecen llevar aún la marca de la estrechez de ese tiempo bíblico originario.

Pensando desde la hermenéutica filosófica, Marcelino Arias nos recuerda en su ensayo intitulado *Tradiciones y horizontes de la conquista: diversidad de sentidos*, que para que pueda existir una interpretación, siempre hay que considerar que “el intérprete pertenece a una tradición y a un horizonte”. Esto podría parecer muy simple, pero como aclara inmediatamente,

por desgracia un intérprete puede pertenecer a varias tradiciones coexistentes en ese momento, así como definir el horizonte tampoco es nada simple. De todas maneras “es imposible que un intérprete escape a sus tradiciones y a su horizonte”.

Es por ello que nuestro filósofo hace notar que “pensar la Conquista implica reconocer el horizonte y las tradiciones desde donde se piensa”. En este ensayo se propone “revisar algunos rasgos del horizonte contemporáneo desde el que se piensa la Conquista, y por otra, algunas tradiciones del pensamiento sobre la misma”. Sólo de esa manera se podría entender cómo por ejemplo, en la actualidad, aunque el horizonte académico de los historiadores puede producir investigaciones sofisticadas, debido a la división social del trabajo, los no especialistas, siguen “haciendo uso de historias antiguas, ideológicas o masivas, lo que provoca evidentemente el enojo en los especialistas”.

Empezando a rastrear las tradiciones dominantes en los horizontes de interpretación de la Conquista, se topa con José Luís Martínez que aclara que la interpretación para la Conquista está “dominada por un esquema maniqueo”. Frente a las posiciones irreductibles hispanistas e indigenistas, Martínez pretendió abrir una tercera vía, la de la verdad histórica e intemporal, “un conocimiento histórico de los hechos, y tan objetivo cuanto es posible”. Podemos estar de acuerdo con Marcelino Arias cuando escribe que “enfrentar a la diversidad de sentido sobre la Conquista”, constituido a través de las diferentes tradiciones, nos obliga a “clarificar el horizonte desde el que se está pensando la Conquista. Lo que llega naturalmente a la pregunta fundamental que ha animado a este seminario desde su fundación, ¿para qué pensar la Conquista?, ¿por qué volver a pensar la Conquista?

Esperando que el lector seguirá la demostración hermenéutica del maestro Marcelino Arias, y a lo mejor podrá así ponderar la provocación que constituye su conclusión: “es posible también, que la mejor manera de pensar la Conquista, sea dejar de pensarla. Quizá ya no sea un evento que ayude a comprender nuestro futuro, a diferencia de lo que fue para los nacionalismos y sus políticas necesitadas de esa historia para constituir las identidades nacionales.

En su ensayo intitulado *Interculturalismo e historiografía: dos campos alejados*, Miriam Hernández continúa con su análisis de las ambigüedades en México del interculturalismo, intentando explicitar aquí cómo interculturalismo e historiografía son dos campos alejados y probablemente, añadiríamos, irreductibles.

En este trabajo va a concentrarse en realizar una crítica al uso de la historia por el interculturalismo, una problemática ya abordada en algunos de sus estudios anteriores. Para tal efecto explica la autora, “hará un planteamiento del problema de las múltiples referencias a la historia en el interculturalismo”, y revisará el por qué de la ausencia de una real reflexión historiográfica, es decir, de la ausencia de “un campo disciplinario en que se reconstruye la historia con pretensiones teóricas y académicas”.

Y si saltamos directamente a las conclusiones de ese ensayo, aunque espero que el lector lo leerá en su totalidad, debemos reconocer que en el discurso intercultural “de uso disciplinario en este sentido estricto, es decir, este discurso hace referencia a sucesos históricos, pero no hay un sostén en la investigación cultural”.

El interculturalismo juega con una construcción ideológica de la historia, es decir, que “selecciona datos historiográficos usados ideológicamente en torno a peticiones de identidades étnicas. No puede hacer otra cosa ya que si realmente utilizara la investigación historiográfica sobre el mundo prehispánico, impediría el uso de conceptos básicos como el de “pueblos orgánicos”.”

Ocurre con él, lo que ocurre con las ideologías nacionalistas, étnicas y fundamentalistas, que según Hobsbawn a quien nuestra autora pide ayuda para organizar sus conclusiones: “la historia es la materia prima... del mismo modo que las adormideras son el elemento que sirve de base a la adicción a la heroína. El pasado es un factor esencial –quizá el factor más esencial – de dichas ideologías. Y cuando no hay uno que resulte acuerdo, siempre es posible inventarlo. De hecho lo más normal es que no exista un pasado que se adecue por completo a las necesidades de tal movimiento, ya que desde un punto de vista histórico, el fenómeno que pretenden justificar, no es antiguo ni eterno, sino totalmente nuevo... El pasado legitima. Cuando el presente tiene poco que celebrar, el pasado proporciona un trasfondo más glorioso”

No se pudiera ser más riguroso ni más adecuadas esas palabras de Hobsbawn con la reflexión general que ha intentado nuestro seminario desde hace varios años, porque finalmente lo que intenta ese interculturalismo en México, no es más que reescribir la historia con fines exclusivamente políticos y para militantes de “la causa indígena”. Para ese tipo de militantes, por otra parte, resulta bastante ambiguo ese discurso fundamentalmente homogeneizador sobre la situación prehispánica, ya que al negar lo ocurrido en estos pueblos durante 500 años del proceso colonizador y nacional, de una vez también niegan la gran diversidad cultural existente antes de la Conquista que había ya postulado el discurso colonizador. Así podemos preguntarnos, en la medida en que si el discurso intercultural se produce en universidades y revistas de corte académico, si no se trata, una vez más, de manipular a la figura del indio en provecho casi exclusivo de una pequeña franja de intelectuales que han encontrado ahí la manera de ganarse la vida llegando a “probar” la pertinencia de sus análisis, sólo con la creación de algunos compinches “indios profesionales”.

Y para concluir esta presentación del ensayo de Miriam Hernández, podríamos suscribir su propuesta de que “deberíamos comenzar a abandonar términos como indígena (con todos sus compromisos epistemológicos, ontológicos y políticos) dado que esos términos comportan una gran fuerza ideológica que aún sigue orientando que nombremos la diferencia, pero sin reconocer la diversidad”.

En su ensayo, que tiene por objetivo *“Repensar la Conquista espiritual de México”*, Pablo García, aunque está muy consciente de que ese concepto es muy polémico, se propone utilizar el concepto de genocidio. Frente a la desaparición del 90% de la población americana durante el siglo XVI, esa noción le parece adecuada, aunque lo que pueda poner en duda acerca de la oportunidad de utilizar ese concepto, es que contiene “la intención de erradicar a un grupo específico”, también conviene que no se trata de constituir un expediente para un proceso, ni le interesa participar en la polémica de si en la Conquista fue genocidio o sólo etnocidio.

Aunque reconoce que el deseo de los misioneros de asimilar a los indios quitándoles su cultura anterior o promover la muerte de estas culturas, acerca peligrosamente el etnocidio al genocidio.

Esos prolegómenos no impiden al autor escribir finalmente que “sin afán de zanjar definitivamente la cuestión, me parece que reconsideraciones recientes de algunos aspectos del genocidio, pueden contribuir a nuestra comprensión de las mentalidades y los mecanismos que contribuyeron a la transformación cultural de los pueblos primigenios del altiplano mexicano, tal como eran. No sólo como una consecuencia más o menos inevitable de la colonización, sino como resultado de la desarticulación intencional, sistemática y violenta - y en este sentido, genocida - de prácticas culturales básicas, sobretodo en la esfera religiosa”.

De hecho lo que se propone el autor es reflexionar sobre la violencia fundamental que constituye la conquista espiritual, ya que sólo se hace énfasis sobre la violencia de la Conquista material para explicar el proceso global de violencia de la colonización. Por otra parte si ciertos historiadores juzgaron que hubo buenos evangelizadores -cuyo arquetipo es Bartolomé de las Casas - no debemos olvidar que su defensa del indio jamás puso en duda la violencia simbólica, y menos la evangelización, sino sólo el modo de ponerla en obra.

El autor propone incluso revisar la noción de sincretismo, ya que al pretender de manera ambigua que a pesar de la imposición de los valores y tradiciones cristianas, “perduraron las creencias religiosas prehispánicas”, le parece que ese concepto como muchos otros, tiene por objetivo disfrazar “la violencia y el trauma que están detrás de la imposición de la tradición católica sobre el indígena”, concluyendo tajantemente “el establecimiento de la ley evangélica en la nueva España es, desde el principio, una historia de violencia”.

Para probarlo, el autor reflexiona sobre la Matanza del Templo Mayor, examinando las diversas versiones del evento, y concluye ese análisis escribiendo: “la masacre de templo mayor es el prelude espectacular de la violencia religiosa que vino a continuación, una violencia con una intensidad genocida”. El objeto mismo de la evangelización le parece la prueba de su intención genocida, ya que “implica la destrucción de una comunidad de memoria a través de una reconfiguración de la genealogía espiritual”. Pablo García concluye que “las implicaciones

genocidas de ese proceso profundamente traumático y radicalmente disruptivo, no han sido adecuadamente consideradas”, añadiendo que se trataba de grupos victimados que el pensamiento genocida consideraba como inferiores. Una concepción que perdura bastante hasta hoy en México, hasta en ciertas de nuestras actitudes benevolentes y compasivas.

En el ensayo que lleva por título *Conquista y reinterpretación de las tradiciones vencidas*, Miguel Ángel Segundo intenta pensar el porqué y el dónde se piensa, y por lo tanto, dónde se repiensa la escritura de la historia. Escribir es siempre un intento de participar, de accionar en y sobre un grupo del cuál se “comparte más o menos la misma cosmovisión, el sentido y las prácticas sociales. Se narra para un horizonte compartido, un estar-en-el-mundo que establece ciertos niveles de diálogo y verosimilitud”. Una reflexión que lo lleva a pensar los mecanismos de la construcción de alteridades, que aunque se construyen en la figura de la exclusión, tienen que estar siempre presentes para sostener la identidad, a la vez adentro y afuera, espacio límite del ser “su destierro consiste en asimilarla, integrarla con un sentido conocido”. Estas complejas relaciones entre construcciones identitarias y alteridades excluidas, están en obra, dice el autor, en la historia de México, y fundan “un proceso de traducción cultural”.

Recuperando los análisis de Francois Hartog sobre la obra de Heródoto, nos explica que un autor para “hacer ver al otro” utiliza “diversas figuras discursivas: la inversión, la comparación y la analogía”, el autor nos propone un método de reflexión historiográfico, límpido y eficaz, y espero que el joven lector y también los demás no dudarán aplicar esas propuestas. Todo autor va navegando entre dos mundos, tiene que hablar a unos, los suyos, o por lo menos sus allegados, de otros lejanos físicos o simbólicos. Tiene que hacerles ver el mundo de lo otro: “describir es ver y hacer ver”, escribió Hartog.

Pero las descripciones no son para todos “se focaliza la narración para un grupo social”, es por eso que, “los relatos van a generar un saber encaminado hacia un destinatario claramente establecido: quieren hacer ver a alguien”.

Es sólo la ilusión de la historia a partir del siglo XIX la que permite creer que esos testimonios, estas “fuentes” son del todo homogéneas y que se pueden utilizar en rodajas para reconstruir el largo chorizo de la historia nacional.

No queremos entrar aquí en la relación de toda la riqueza de este artículo, sino decir –sin exageración – que es una magistral reflexión historiográfica, y que el lector “hará su miel” de cada frase, como decían los clásicos.

Es evidente también que esa compleja y magistral reflexión de Miguel Ángel Segundo es producto de varios años de un trabajo y reflexión personales, pero en lo que respecta a este seminario, estamos orgullosos de poder pensar que el seminario haya podido ayudar a este joven doctorando para madurar su magistral manejo historiográfico.

Iván Vallado en *La Matanza de Cholula: re-escrituras I*, coloca una vez más su lupa crítica sobre uno de los momentos más violentos de la “gesta cortesiana”, antes evidentemente de la destrucción de la capital azteca.

Analizando tres relatos fundacionales, examina “las formas narrativas empleadas atendiendo a las reinterpretaciones sucesivas que los autores hacen, tratando de aislar las contribuciones particulares de cada uno, al proceso convencional de historiar la Conquista de México”.

La base de todo relato sobre ese evento es evidentemente la segunda Carta de Relación de Hernán Cortés, y los otros autores que revisará Iván Vallado, serán Gómara, Solís y Prescott.

El autor parte de la idea llana de que “la Matanza de Cholula parece ser la ejecución, por parte de Cortés, de una técnica militar rutinaria para aplastar la posible resistencia de los pueblos por conquistar”. Por otra parte, constata que “la escritura y las reescrituras de este episodio van en el sentido opuesto: la idea inicial es una reprimenda plenamente justificada por una presunta traición cholulteca-mexica en la que los habitantes de Cholula tratarían de eliminar a los cristianos (Cortés). Y posterior y paulatinamente se va desarrollando paso a paso la idea de

Cortés como un honorable y magnánimo conquistador que se enfrenta a unos indios pérfidos, traicioneros y cada vez más deleznable...

Examinando los relatos de ese evento, en los diferentes autores, Iván Vallado se da cuenta cómo, pasando el tiempo, el relato se va extendiendo de 10,395 caracteres en Cortés a 39 mil en Prescott, encuentra también que muchos autores añaden cambios significativos al relato original, y se dedica a analizar para nosotros esos “agregados aderezantes”. “¿Qué tan importantes y tan significativos son?”... “¿Qué tanto modifican el relato inicial, su sentido, su precisión, su credibilidad?”. Son las cuestiones del autor frente a esos relatos sucesivos.

Dejemos al lector examinar con detalles las disecciones que nos propone el autor, y sólo para terminar podemos constatar con él “la preocupación fundamental de estos autores fue absolver a Cortés de toda posible culpa”, no hay “matanza de Cholula” sino un justo ejemplar y merecido “castigo de Cholula”.

En el ensayo *“Superioridad de la cruz sobre los ídolos en el Coloquio de los doce. Conquista e identidad nacional”*, Guy Rozat nos ofrece una serie de reflexiones historiográficas que juntó para el estudio del famoso texto del “Coloquio de los doce”. Partiendo de lo que puede representar la traducción cultural y de los recientes estudios sobre la forma literaria “diálogo”, establece una serie de puntos metodológicos que pudieran aplicarse a muchas de las “fuentes” del siglo XVI, y particularmente a ese famoso coloquio que ha sido estudiado por tantos distinguidos investigadores.

En ese “guión de discusiones” que presenta el autor, empieza por resumir algunos de los avances de la traductología y que pueden ayudarnos a entender lo que hizo una cierta tradición nacionalista de los textos considerados por ella como indígenas, ya que varios editores de esos coloquios, consideraron que éste representaba, más o menos, el fiel relato del encuentro entre los “Doce” y los sacerdotes mexicas, y cómo las palabras puestas en la boca de estos últimos, sólo podrían ser “indígenas”.

A lo que nos invita el autor es a salir un instante del campo tradicional de los estudios históricos para adentrarnos a los innumerables estudios que se han desarrollado desde las últimas décadas sobre la forma diálogo.

Si Aristóteles tuvo dificultades en su Poética para explicitar la naturaleza del diálogo, ya Platón consideraba que era el medio de persuasión más poderoso y el más seguro que podía concebir para convencer.

Finalmente considera que la forma diálogo antigua, como la del siglo XVI, se acerca más a la demostración filosófica que a reportar algo que ocurrió. La persuasión que intenta imponer al lector se articula sobre dos niveles. En su presentación de un pseudo encuentro, tiene que “imitar” o inventar, reconstruir dicho encuentro, el escenario así como los intereses argumentativos de los contrincantes, y éstos son evidentemente inseparables de los argumentos considerados como válidos y eficaces en el momento de la puesta en escritura. Pero también, por su función moral, tienen por objetivo fundamental la instrucción y enseñanza de un cierto público, y la finalidad de provocar su adhesión a un cierto punto de vista.

La retórica del diálogo consiste finalmente en exponer minuciosamente el caminar lógico de un autor que busca establecer de manera contundente una cierta posición capaz de dominar o aniquilar a otros competidores. El lector tiene que ser ganado tanto por la naturaleza poética de la exposición, como por las argumentaciones mismas.

Así, si no olvidamos que ese texto incompleto está encuadrado con otros textos destinados a la evangelización, es para nosotros evidente que, no solamente es muy improbable que haya tenido lugar dicho encuentro, o si por casualidad fue impuesto por el nuevo poder hispano, y no tenemos ningún dato sobre esto, no se desarrolló de la manera en que no los cuenta ese texto. Ese texto es parte de la ficción necesaria para legitimar la irremediable superioridad natural del poder hispano, y es evidente que en él sólo puede ocurrir una salida a ese encuentro, la derrota de los dioses mexicas, y la reafirmación sempiterna de la impotencia americana, por esos indios de papel.

El problema de los orígenes americanos. La entrada del tiempo americano en el mito teológico occidental

Yuri Alejandra Cárdenas Moreno⁷⁷⁸

El descubrimiento de América dentro de la conciencia europea, y en particular al interior de la llamada República de las Letras del siglo XVI, generó un gran número de preguntas. El almirante Colón, que a pesar de todo siempre pensó que había desembarcado en Asia, realizó de hecho el primer contacto con unos territorios hasta entonces “ocultos”, no sólo para la geografía universal, sino también para el logos occidental. Una de las mayores interrogantes con las que los eruditos se toparon, era la del origen de estas innumerables poblaciones que día tras día los descubridores y conquistadores iban encontrando a su paso. El debate que surgió ante dichos hallazgos, fue el de saber si estas nuevas humanidades eran o no de la descendencia de Adán. Esta pregunta, simple como parece, nos hace apreciar en su enormidad, la sorpresa que en el Viejo Mundo provocó la existencia de estas poblaciones.

Habiendo respondido que sí, que aparentemente estos habitantes procedían de Adán, y por lo tanto eran Hombres -no admitiéndolo sin reticencias y muchos debates que en este día no nos compete estudiar- los eruditos del XVI tenían que explicar ahora ¿De dónde venían estos hombres? y ¿Cuándo habían llegado a estas tierras?

Sin embargo, el occidente cristiano estaba aún relativamente mal armado para esbozar respuestas a estas preguntas. Su concepción del tiempo era estrecha y con un sentido único claramente establecido. La Biblia, particularmente en el siglo XVI, en tanto que Palabra de Dios, ofrecía un cuadro temporal bastante reducido, apenas 6 mil años, dentro de los cuáles debían caber todos los acontecimientos de la historia humana.⁷⁷⁹

⁷⁷⁸ Licenciada en Historia por la Universidad Veracruzana. yurcamo@hotmail.com

⁷⁷⁹ El siglo XVI heredaba de la Antigüedad Tardía y de la Edad Media, la idea de que el mundo terrenal debía durar alrededor de 6 mil años, y durante siglos los eruditos intentaban pensar el fin de los tiempos, no solamente porque Cristo en el Nuevo Testamento había afirmado que Nadie sabe el día y la hora, sino porque el cristianismo es fundamentalmente una religión escatológica. El mundo de los hombres nace con la caída del Paraíso Terrenal y debía acabarse con el regreso del Hijo de Dios, el Cristo, 6 mil años después. Durante siglos, como lo veremos, los eruditos intentaron calcular el tiempo del mundo y a principios del siglo XVI era una opinión generalizada que el mundo estaba cercano a su fin.

Así, el problema historiográfico en los siglos XVI y XVII era entonces, ¿cómo introducir la presencia de nuevos conjuntos de hombres en este modelo? Surgen muchas teorías en las que se intenta explicar el desarrollo de los pueblos indígenas al interior del tiempo tan limitado, establecido por la cronología bíblica. Esta problemática tendrá consecuencias fundamentales en la “invención” de los americanos, si ya de partida, su historia es explicada a partir de los imaginarios cristiano-occidentales. El problema de los orígenes americanos se volverá fundamental en los debates europeos, y en menor medida novohispanos, hasta casi el fin del XIX.

Se entiende por esto la extraordinaria fascinación ejercida sobre los orígenes, cuando se encuentra contestada la relación que aseguraba la palabra revelada entre la historia de los hombres y la eternidad bajo el horizonte de la cual se habían acostumbrado a pensar el tiempo. En ese nuevo contexto, en el cual la perturbación del sistema de representación hunde la antigüedad en la confusión cronológica más grande que jamás se haya visto, los orígenes siguen siendo el lugar donde se busca aun la unidad perdida del saber.

Sobre el origen y evolución de los pueblos americanos se posee en la actualidad un esquema antropológico dividido en horizontes. De acuerdo a los antropólogos mexicanos y algunos extranjeros, hoy se sabe que el periodo formativo denominado Preclásico dura por lo menos 20 siglos, su evolución fue lenta, desde las aldeas agrícolas hasta la primera gran civilización de Mesoamérica: la de los Olmecas. El periodo clásico abarca desde los inicios de nuestra era, 200 d.C. aproximadamente, hasta el año 900, y es uno de los periodos de mayor esplendor que cubre varias regiones de Mesoamérica. Y por último, el Posclásico comenzó en el año 900 d.C., cuando la mayoría de las grandes ciudades del Clásico ya habían declinado, y terminó en el año 1521 d.C., con la llegada de los españoles. En este último horizonte incluso se tienen subdivisiones compartidas por algunos autores, el Horizonte Tolteca-Chichimeca (900-1300) y el “histórico” (1300-1521). Cabe subrayar la palabra “histórico” pues aquí se está hablando únicamente de la etapa del auge Mexica. Tenemos hoy en día una aceptación implícita de lo mexica como lo propiamente “histórico”.

Sin embargo, ya situándonos en el campo de la cronología de los sucesos mexicanos, es donde el problema de la inclusión del tiempo americano en el imaginario occidental tiene algunos puntos que serán la base de nuestro estudio. Pero antes debemos volver a un replanteamiento de lo que la disciplina cronológica debe ser para los historiadores de la Conquista hoy.

Tiempo, cronología e historia.

Como sabemos, la cronología, vista como la disciplina encargada de determinar el orden de los acontecimientos, constituye el basamento de la construcción de la coherencia histórica. Para el quehacer del historiador, tanto el de las épocas antiguas, como el de la actualidad, la cronología adquiere un papel fundamental de herramienta, que le permite entender el desarrollo e historicidad de cualquier suceso⁷⁸⁰.

Probablemente, desde el lejano origen de las primeras culturas, los hombres intentaron pensar ese algo, ese no sé qué, que fluye, que nosotros llamamos “el tiempo”, y por esto, también se sirvieron de diversos métodos para establecer ese recuento. En ciertas culturas, intentaron pensar asimismo y colocar paralelamente a ese flujo, el del tiempo general, el tiempo histórico de los sucesos humanos. Estos métodos, que hoy nos parecerían actualmente muy rudimentarios, basados en la simple “observación empírica” de la naturaleza, hasta los complejos sistemas astrónomo-matemáticos, les permitieron adquirir la capacidad de registrar y por lo tanto construir series de acontecimientos pasados, que juntos constituían lo que nosotros podríamos llegar a llamar La Historia.

Dichos métodos variaron y pertenecen específicamente a la época, el lugar y la sociedad que los creó. Y así, no existe una cronología única e inamovible, lo que la cristiandad no estaba lista para entender, por lo menos hasta bien entrado el XIX. Esas cronologías fueron generalmente usadas como formas culturales, formas de gobierno y de control político, siguiendo la idea de que aquel que controla el tiempo, controla a los hombres.

⁷⁸⁰ En la Edad Media, incluso en los sectores menos “intelectuales” de los monjes, la necesidad del cómputo eclesiástico y la necesidad de pensarse en el tiempo cristiano, fueron los principales incitadores a reencontrar los legados culturales antiguos, y a reintroducir el pensamiento histórico.

Es aquí donde cada versión de la Cronología funge como voz histórica, se puede convertir en un instrumento realmente interesante para entender a las sociedades humanas. Ejemplos nos sobran. Todos conocemos la “cronología griega”, que tenía como puntos de referencia la celebración de sus Juegos Olímpicos, evento que constituía a la vez un acto religioso, el tributo más importante a sus dioses y un momento a través del cuál, bajo la forma de una actividad deportista, se desarrollaba la lucha de influencias entre ciudades. Así, esos juegos, o esas ceremonias, fundamentaban, junto con la actividad política o las artes, la identidad mínima colectiva de los ciudadanos de todas las polis griegas. Los Romanos, por su parte, si creemos en Livio, tenían una serie de “Annales”, que se estructuraban sobre la vida de la propia urbe, sobre cada consulado, y si servían para recordar los eventos pasados, antes que otra cosa tenían la finalidad de glorificar el poderío y la grandeza de Roma y sus gobernantes. Y muchos otros ejemplos podemos citar, como los antiguos y largos anales caldeos, egipcios o chinos, con temporalidades de miles de años, que tantos problemas representaron para los eruditos europeos de los siglos XVI y XVII.

Ahora bien, ubicándonos más en el tema que nos atañe, regresaremos a nuestra historia americana. Es un lugar común decir que la historia de América, como toda historia, es una historia escrita por los vencedores y para los vencedores. Si eso es el caso, tenemos que pensar qué es lo que ocurre en América, cuando todas y cada una de las cronologías de los pueblos precolombinos nos llegan a través del pensamiento cristiano-occidental en los siglos XVI y XVII.

Aparentemente, existen ya en nuestros días diversas y mejores fuentes para reflexionar la historia antigua americana, principalmente las consideradas como antropológicas, entiéndase, los calendarios de piedra, las estelas, los monumentos, o incluso los frescos de los muros de los edificios, sin olvidar los bien conocidos códices, o los textos indígenas del siglo XVI, que pueden parecer representar algo genuinamente autóctono, pero cuya “indigenidad” es aún bastante discutible.

Así, si quisiéramos hoy en día pensar la historia de México, nos hallaremos frente a dos tipos de cronología, aquella que conocemos como cronología occidental, es decir, la bíblica, fundamento

de la concepción del tiempo de los españoles del siglo XVI; y esta otra cronología que se empieza a conocer a partir de los estudios recientes que podríamos llamar, “la autóctona”.

En el caso de la cronología occidental, y partiendo desde una apreciación discursiva, hay que tener claro que si, como ya lo dijimos, la Historia de América siempre ha sido una historia escrita por y para los vencedores, lógicamente su cronología también estaría situada en el mismo tenor. La pregunta sería, ¿Quién escribe la cronología americana? Y la respuesta es muy simple, cuando no es un erudito europeo, son los evangelizadores y sus seguidores americanos “autóctonos”, cristianizados y finalmente muy europeizados, porque de todas maneras buscan situarse en una problemática típicamente occidental.

Siendo así, ¿Qué intencionalidad americana puede tener dicha cronología? Recordemos la famosa salida de Aztlán y el largo peregrinar iniciático que lleva a los mexicas a la “Tierra Prometida” del Anáhuac... Por otra parte, también podemos preguntarnos sobre la utilización de los criterios temporales de la concepción cristiana y el intento de fijar con exactitud los grandes momentos de “su” historia. Con esto me refiero a que, para los eruditos del XVI era bastante conveniente decir que los antiguos americanos pensaban también su temporalidad en años, como unidad de tiempo, y que sus annales, ya fueran relatados en los códices, en los textos de “indígenas” o de evangelistas del siglo XVI, muy al estilo de Livio, eran también historias meramente al servicio del Tlatoani en turno; y todas ellas, conforme el relato se acercaba a su fin, estaban misteriosamente plagadas de presagios y referencias al famoso “regreso de Quetzalcóatl”, al que casualmente esos “indios” confundirán con Hernán Cortés.

La llegada de Cortés y sus huestes marca un hito en la invención americana. El conquistador español pisa una tierra desconocida, y por lo tanto suya y de su corona sin más, pero deberá enfrentarse a diversos obstáculos para legitimar ese poder. El “salvaje americano” constituye en efecto un primer obstáculo material, concreto y como tal, insorteable. Hay que tomar la precaución de distinguir bien los dos planos sobre los cuales se efectúa este encuentro entre “salvajes” y europeos: el del imaginario y el de las relaciones concretas. En la medida en que el “salvaje” ha jugado un papel considerable en el imaginario europeo del XVI al XVIII, más se ha procurado su invención que su “descubrimiento”. Es evidente que no se puede presentar el

problema del origen de los americanos en términos históricos sin tomar en cuenta las representaciones que se hacían de ellos, representaciones que ellas mismas no son independientes de las preocupaciones teológicas, políticas, económicas e ideológicas de la época.

Este salvaje de los relatos, entonces, será un salvaje inventado, combinado con los diversos mitos que las culturas grecolatina y judeocristiana ofrecían a la conciencia europea naciente.

Volviendo a nuestro tema, y antes de continuar, es necesario hacer una aclaración. El punto de esta comunicación no es cimbrar o contradecir todo el trabajo realizado por historiadores y arqueólogos mexicanos y extranjeros, en cuestiones de temporalidades y cronologías mesoamericanas. Sin embargo, me parece que es justo señalar que muchas de estas excelentes investigaciones no han podido conformarse en modelos aptos para el estudio de la temporalidad americana, ya que en numerosas ocasiones se han visto obstaculizadas por los relatos de la historia nacional, aquellos que nos dan la supuesta “Visión de los vencidos”, o La “Verdadera historia de la Conquista”, relatos que han fungido como autoridades infranqueables para poder pensar el episodio de la Conquista o el mundo indígena, relatos que, tal y como lo hizo el relato bíblico en su tiempo, cerraron la posibilidad de pensar cualquier otra cosa que los contradijera o que no se acomodara dentro de sus límites.

Es entonces el objetivo de este trabajo, reflexionar sobre la finalidad de esas construcciones de la cronología americana en los siglos XVI y XVII, que más que hacerse con el fin de que nosotros, historiadores del siglo XXI, las tomáramos como válidas en tanto que “indígenas”, fueron hechas para consolidar las ambigüedades del propio relato occidental en la época, que ya empezaba a agrietarse con todas estas turbulencias e inconsistencias temporales.

Como lo hemos ya mencionado, la historia occidental que se escribe en el siglo XVI es teológica y fundamentalmente escatológica. Para comprender mejor la finalidad del discurso cronológico americano, producido en los siglos XVI y XVII, escrito por el hombre occidental, debemos conocer un poco de las problemáticas que rodean su establecimiento en esta época.

Europa en el siglo XVI es un continente dividido en coronas que se disputan el liderazgo y el control de las nuevas rutas y hallazgos, sometidos prácticamente todos, a la autoridad y poder de la Iglesia Católica. Roma “oficialmente” controlaba y regulaba muchas de las prácticas sociales y poseía el monopolio de muchos conceptos universales, incluidos los del tiempo y el espacio.

En el siglo XVI, la cronología sacra, “la oficial y verdadera”, empieza con La Creación e incluye sucesos fundamentales para explicar el desarrollo de la humanidad, como la expulsión del Edén, el Diluvio Universal y la posterior repartición de la tierra entre los hijos de Noé, la construcción de la Torre de Babel y la consecutiva multiplicación de las lenguas humanas... etc., etc., etc.

Así como la Cronología Universal, de la misma manera, la Geografía debía responder y situar esta Historia sacra en los mapas, y en muchos casos lo hace con algunas referencias espaciales bíblicas, tales como los 4 ríos del Edén, la mítica isla de Ophir, e inclusive el Jardín del Edén mismo, que Colón cree casi alcanzar en el cuarto viaje⁷⁸¹.

Es solamente a partir del XVII, frente a dos siglos de acumulación de los saberes, que algunos pocos sabios de la época intentarán repensar las propias cronología y geografía cristianas, confrontándose a la presencia de las cronologías chinas, que los jesuitas acababan de entregar al saber general, revitalizando así el saber sobre las cronologías egipcias y caldeas cuya presencia presionaba desde hacía tiempo el clásico transcurrir del tiempo cristiano.

⁷⁸¹ Colón no es el único en buscar el Paraíso Terrenal, hace siglos que los eruditos buscan localizarlo. Y Claudine Poulouin, en su libro *Le temps des origines*, Champion, París 2000, nos recuerda que cada vez que Colón “siente un aire más tibio cree acercarse al paraíso”, que “Vespuci, Pizarro, entregan noticias del mismo orden. Para todos estos grandes viajeros, la verdad de los viajes debe ser confrontada a la de los textos, los de los primeros geógrafos del paganismo, Ptolomeo, Strabon o Eratóstenes, pero sobretodo los de Moisés, autoridad suprema en materia de geografía. Los trabajos cartográficos que se elaboran al contacto de las experiencias nuevas, participan también de ese deseo de ver el relato mosaico confirmado por la investigación científica, y los lugares que él evoca, representados, figurados sobre cartas precisas. Numerosos son los geógrafos impregnados de la Ciudad de Dios de San Agustín, que comparte una concepción providencial del tiempo y del espacio”.

En los trabajos de los eruditos, confrontándose con estas otras tradiciones de cómputo, aparecen con evidencia las limitaciones del saber cronológico occidental, basado en el único texto bíblico. Pero a pesar de todos sus esfuerzos, el conocimiento global no les permite lograr aún salir de dichas concepciones religiosas, no tanto por temor a la represión ejercida por la Iglesia, como se cree generalmente, sino más bien por una verdadera imposibilidad epistemológica de pensar otra cosa fuera del modelo cristiano, lo que les podía parecer insuperable en la medida que había sido entregado como la “Auténtica palabra de Dios”. Los cambios vendrán cuando esa omnipresencia divina se retraiga y permita la ascensión de una concepción más laica del devenir humano. Esto será el trabajo de Las Luces, un trabajo difícil y a su vez con muchas ambigüedades y retrocesos. Tenemos que tener claro, que para la mayoría de los cristianos, todavía hasta 1850, la Biblia era el libro de Historia por excelencia.

En esta crisis de la Historia Universal, la influencia de Jean Bodin ha sido determinante, y había que recordarlo. Bodin, el primero en afirmar en el *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1566) la necesidad moderna de una historia como categoría política, intentando separar la historia santa de la historia humana y de la historia de la naturaleza.

Al darse el descubrimiento de América y por consecuencia de sus pobladores, la seguridad del saber occidental es cuestionada, por lo tanto, había que reapuntalar el antiguo discurso sobre la Cronología, ahora incluyendo a estas nuevas poblaciones.

Es importante añadir que junto a estos eruditos que intentaban repensar la cronología, había otros tantos que se dedicaban a justificar todos los nuevos hallazgos con la ayuda del texto bíblico, y para ello construían retorcidas explicaciones histórico-teológicas que evidenciaban esta imposibilidad “epistémica” de salir del cuadro bíblico, o el horror que les provocaba esa reapertura, ese vacío del tiempo, que no era más que un tiempo sin Dios.

Descartes y Pascal, eminentes personajes que representan la intelectualidad del XVII, fracasan en pensar la historia fuera de lo establecido, y este fracaso tiene que ser analizado con

atención⁷⁸². Si todas las otras cronologías son consideradas como fábulas - las Chinas, Egipcias, Griegas - es simplemente porque –dicen estos eruditos- fueron escritas mucho tiempo después de ocurrir los eventos que narran. Por el contrario, Moisés es verídico porque fue testigo de mucho de lo que cuenta, y sobretodo, porque la longevidad de los patriarcas, afirmada en la Biblia, permitió que la cadena de transmisión de información, fuera viable y controlada. Conclusión: el Diluvio y la Creación son auténticos eventos históricos, los anales egipcios, chinos, caldeos, etc., meras fábulas.

Por su parte, Pascal, espíritu de los más agudos de su época, siente la necesidad de apoyarse sobre otros elementos. Así, utilizó en sus *Pensées* la historia de los aztecas para contestar la antigüedad de la China. Nos dice la historiadora Claudine Poulouin que Pascal ve en los cinco soles que dividían la historia de los aztecas, un equivalente a las seis edades de la teoría agustiniana, y en la inundación universal que finalizaba la primera edad, el equivalente del diluvio universal.

“La historia de México le parece por lo tanto confirmar la cronología bíblica, al mismo tiempo que contestaba la de los chinos”⁷⁸³. Habrá que esperar a los filósofos del XVIII, Diderot y Condillac, para admitir la necesidad de un más amplio pasado donde se organicen las formas de la vida social.

Sin embargo, llegó al espacio europeo, una hipótesis que cimbró las creencias de la época, y cuya concepción faltaría rastrear en los textos americanos del XVII y XVIII. Me refiero a la hipótesis de Isaac La Peyrère (1596?-1676), que escribe en 1655 el *Prae-Adamitae* su teoría de los Preadamitas, que describiré a continuación. La Peyrère va a ser considerado junto con Spinoza, el herético mayor de su siglo.

En el modelo cristiano-ortodoxo, hubo una sola creación, y de esto provienen todos los hombres. Frente a la imposibilidad de incluir a las otras humanidades, La Peyrère imaginó que

⁷⁸² A los cientos de miles de años que proponen los anales chinos, Pascal opta por la figura mosaica. “Para Pascal, si China oscurece, es una prueba suplementaria de la manera en la cual Dios escondió parte de la Revelación. A la evidencia empírica de los anales chinos, Pascal opone las figuras de la Biblia y de Moisés: “¿Cuál es más creíble de los dos, Moisés o la China?” Poulouin, op. cit. pág. 8

⁷⁸³ Poulouin op. cit. pág 9

hubo otros hombres antes de Adán, basándose en unos cuantos versículos del Génesis. Claudine Poulouin nos dice al respecto:

“La Peyrère lee una doble creación. Una primera creación que relata el primer capítulo del Génesis, que es el hecho de la Palabra Divina, y en la cual la raza humana, hombres y mujeres, no se distinguen de las razas animales, y una segunda creación que expone el segundo capítulo, en el cual Dios crea a Adán con sus propias manos, con el limo de la tierra y después a Eva”⁷⁸⁴.

Nuestro erudito se enfrascará también en grandes polémicas con Hugo Grotius, que había pretendido mostrar en su *De origine* de 1643, que los suecos tenían el derecho a ocupar América, ya que los indios, sus primeros habitantes legítimos, eran descendientes de antiguas migraciones de pueblos de esta región. La Peyrère refutará esa idea y afirma el origen autóctono de los americanos. Los preadamitas, entonces, son el origen de los pueblos americanos, australianos, groenlandeses, sin contar todos los que no han sido descubiertos; y el Diluvio Universal es considerado como algo que ocurrió sí a la tierra y a la humanidad, pero entendida esta humanidad y esta tierra como la Palestina y regiones vecinas, ya que la Biblia representa para él sólo la historia del pueblo judío.

Sin embargo, y a pesar de los esfuerzos de La Peyrere, durante siglos, se tuvo la hipótesis del origen americano en las tribus perdidas de Israel, como lo creía Lord Kingsborough, recopilando códices mexicas, y la de otros autores como el Padre Brasseur de Bourbourg, que vio en estas poblaciones americanas, a los últimos Atlantes, sobrevivientes a la desaparición del cataclismo que destruyó su civilización. Si estas hipótesis a nuestros ojos parecen tan descabelladas, parecían en esa época bastante racionales y apoyadas sobre una serie de razones consideradas válidas. No debemos rechazarlas, sino entenderlas en su contexto, y comprender cómo todas estas hipótesis responden a preguntas fundamentales que atañen al corazón mismo del pensamiento dominante de la época.

⁷⁸⁴ El pobre La Peyrère escudriñando el Génesis, leyendo que Caín era agricultor, y que Abel guardaba las ovejas, deduce que existían artesanos que labraron las herramientas de Caín y ladrones que robaban las ovejas de Abel... por lo tanto, había otros hombres en algún lugar por ahí...

Por otra parte, la inclusión de América, de sus habitantes, y por lo tanto, de su cronología, en el relato universal, va de la mano con un proceso político y económico que responde antes que todo a preocupaciones modernas. Su descubrimiento y colonización llevan a las monarquías europeas en una lucha por la soberanía y por el dominio. La historia es invocada no para ser la voz de las antigüedades americanas, sino para mostrar las relaciones entre el colonizador y el colonizado, relación que funda la legitimidad de la dominación. Quien pueda probar su paternidad con respecto a los americanos, será legítimamente reconocido como su dueño.

Aún más, avanzando un poco más en este peregrinar de intentos, podemos también mencionar las angustias de varios profesores de Historia de la segunda mitad del XIX mexicano, como es el caso de Eufemio Mendoza, profesor de Historia en el Liceo de Varones de Jalisco, que se ve confrontado al deber de explicar la Historia Universal y la propia historia antigua americana a sus alumnos, cuando sólo tiene aún a su disposición, referencias tan “históricas”, como el Diluvio Universal o la Torre de Babel.

Debemos tener claro que estas estrechas y limitadas cronologías, propuestas por ciertos eruditos de los siglos pasados, nacieron como explicación “americana” en un sistema que de por sí era estrechísimo; ahora bien, las cronologías o historias americanas, hechas en nuestro tiempo, se hallan esta vez frente al obstáculo de tener que rectificar a estas primeras, cuestionar su naturaleza discursiva, cosa que pocos han intentado hacer.

Por lo tanto, las investigaciones futuras deberían más que discutir los detalles cronológicos de las sociedades americanas (que si los mexicas fundan su ciudad exactamente en 1325, por ejemplo), sin mencionar la necesidad de cuestionar el extraordinario hecho de que, contando a partir de 1325, cuando se funda la ciudad de Tenochtitlán, hasta 1502, cuando inicia el gobierno de Moctezuma, transcurren tan sólo 177 años en los que la cultura mexica tuvo el tiempo de nacer, crecer, desarrollarse y alcanzar una extensión de dominio territorial notable.

Una de las tareas para el futuro podría ser entonces, intentar reabrir el tiempo americano que se ha visto constreñido por su inclusión en la temporalidad occidental y en los discursos “paradigmáticos” del nacionalismo mexicano. Las dificultades contemporáneas para pensar una historia indígena podrían ser en parte reconsideradas si pudiéramos darnos cuenta del

complejo trabajo imaginario que los cronistas y otros escritores coloniales realizaron para incluir la temporalidad americana en lo que ellos consideraban como la historia. Construyendo esta reflexión, nos daríamos cuenta de la ambigüedad existente aún hoy en todo lo que toca al indígena en el discurso nacional-mexicano.

Tradiciones y horizontes de la conquista: diversidad de sentidos.

Marcelino Arias Sandí

Facultad de Filosofía, Universidad Veracruzana⁷⁸⁵

Introducción

Dos de los conceptos centrales de la hermenéutica filosófica son tradición y horizonte. Ambos son imprescindibles para comprender la situación desde la que se hace una interpretación. El intérprete pertenece a una tradición y a un horizonte. No necesariamente pertenece a una sola tradición y el horizonte no es simple. Tales circunstancias marcan de modo definitivo los sentidos posibles de una interpretación. Para decirlo de un modo tajante, no hay manera de que un intérprete escape a sus tradiciones y a su horizonte. Las interpretaciones sobre la "Conquista de México" no son ajenas a esta condición

"Pensar la Conquista" implica reconocer el horizonte y las tradiciones desde donde se piensa. También se deben pensar las tradiciones con las que se debate. No hay lugar para la ingenuidad ni para las pretensiones de neutralidad. Y, desde luego, cada horizonte genera diversos intereses que deben reconocerse.

En este trabajo nos proponemos, por una parte, revisar algunos rasgos del horizonte contemporáneo desde el que se piensa la Conquista, y por otra, algunas tradiciones del pensamiento sobre la misma. Cabe advertir que no se trata sólo de lo que hacen los historiadores sino también, y de manera enfática, lo que sucede en el ámbito de los intelectuales cuando se refieren a la conquista. Tal decisión tiene que ver con un rasgo fundamental del horizonte académico actual en el que si bien la calidad de los trabajos

⁷⁸⁵ Doctor en Filosofía. Profesor de Tiempo Completo en la Universidad Veracruzana. Líneas de investigación: hermenéutica y epistemología de las ciencias sociales. Ha impartido cursos en posgrados de filosofía e historia. Francisco Moreno esq. Ezequiel Alatríste s/n Col. Ferrer Guardia, Xalapa, Veracruz C.P. 91050. Tel. (228) 815-24-90. ariasandi@gmail.com.

especializados va en aumento y logran una sofisticación impresionante, al mismo tiempo, la comunicación con otros campos es cada vez más raquítica, lo que produce, en muchas ocasiones, que los no especialistas, por ejemplo en la conquista, sigan haciendo uso de historias antiguas, ideológicas o masivas. Esto provoca irritación en los especialistas, pero también debería ser una llamada de atención para mejorar la comunicación entre gremios, para evitar monólogos o diálogos de sordos.

Sobre las tradiciones

Dos tradiciones son las dominantes en los horizontes de interpretación de la Conquista, y son presentadas por José Luis Martínez de la siguiente manera al referirse a Hernán Cortés:

Concentramos en su persona el conflicto de nuestro origen y, frente al choque que aquel anudamiento ocasionó, unos toman el partido de considerar injusta, brutal y rapaz la acción de los conquistadores, y como víctimas a los indígenas, cuya cultura se exalta como un noble pasado; y otros, comenzando por justificar el derecho a la conquista, la imaginan como una sucesión de hechos heroicos, cuyo protagonista es Hernán Cortés, y piensan que gracias a su victoria sobre pueblos bárbaros y sanguinarios, recibimos los bienes de la cultura española y occidental. (Martínez: 1995: 10-11)

En este sentido, encontramos una interpretación para la Conquista dominada por un esquema maniqueo: o la Conquista es un evento catastrófico o un evento positivo. Desde las fuentes más masivas como la internet, hasta las fuentes especializadas, como lo son diversos sectores académicos, encontramos normalmente una idea sobre la Conquista, y más aún (y la mayoría de las veces) un juicio sobre lo que representó este evento para el territorio americano. Normalmente, si se piensa la Conquista en relación con los nuevos movimientos indígenas, se le da un sentido profundamente negativo. En algunas otras ocasiones, si se piensa en la historia más occidental de México, la Conquista se ve como el encuentro entre dos mundos, como la continuación de la cultura greco-latina en México, como el surgimiento de

diversas tradiciones intelectuales fundamentales para el desarrollo de las ideas en el nuevo continente.

Estos modos de comprender la Conquista están inscritos en un esquema general de la historiografía americana, en que:

...el núcleo esencial de esta práctica discursiva es la concepción del “antropos” que elabora la “época de las luces”. Esta nueva concepción del hombre que surgió paralelamente a la economía política inglesa, se difunde a toda la Europa Ilustrada del XVIII y culmina con la obra política e intelectual de la Revolución Francesa y el código napoleónico.

Para que esta construcción intelectual del espejo en el cual el burgués europeo se reconoce, funcionara plenamente de manera dinámica y autosatisfactoria, se hizo necesario igualmente construir otra figura a la vez su negación y su límite: el otro, el salvaje, el extranjero, el diferente. (Rozat: 1992: III-IV)

Lo otro, lo salvaje tenía, en el encuentro, la posibilidad de sometimiento o de conversión, en esa historiografía, pero también se abría la posibilidad de la emancipación, rumbos distintos de la misma estructura maniquea.

J.L. Martínez habla también de una tercera vía, para estudiar a Cortés y la Conquista, que es lograr “un conocimiento histórico de los hechos, y tan objetivo cuanto es posible.” (Martínez: 1995: 11) A partir de la enorme acumulación de informaciones, análisis e interpretaciones.

Esta vía representa la aspiración a acceder a una verdad histórica intemporal, a la que la historia puede arribar y que permita comprender la Conquista tal cual sucedió, como si fuese un hecho sustantivo al que la historia puede acceder mejor o peor, pero sin que se modifique el hecho en sí mismo, pero sí la vía de acercamiento.

Estas dos tradiciones, tanto la interpretación maniquea, como la de la objetividad han marcado los horizontes posibles de la reflexión sobre la Conquista. En todo caso, si se tiene que

repensar la Conquista, será necesario no sólo distanciarse de estas tradiciones sino, también, de la tradición historiográfica que las hizo posibles. Este distanciamiento, conlleva necesariamente el desarrollo de un debate entre tradiciones y horizontes actuales de interpretación, en el que se pueda efectivamente ganar un horizonte propio del presente para pensar la Conquista.

Estas tradiciones, y los horizontes que forman para la interpretación, generan una diversidad de sentidos sobre la Conquista, sin embargo, esta diversidad ofrece interpretaciones no siempre complementarias, sino opuestas o francamente contradictorias.

Enfrentarse a la diversidad de sentidos sobre la Conquista que se constituyen a través de las diferentes tradiciones, obliga a clarificar el horizonte desde el que se está pensando, que, desde luego, incluye la respuesta a la pregunta ¿para qué pensar la Conquista? es decir, se debe asumir el propósito de volver a pensar la Conquista, de plantear nuevamente la pregunta por la Conquista, dado que esto permitirá elegir entre los diversos sentidos posibles.

Sobre los horizontes

Toda vez que hemos señalado en líneas anteriores, que las tradiciones forman horizontes para la interpretación, hay que recuperar la definición de horizonte que sustenta estas afirmaciones. De acuerdo con la definición de Gadamer:

Todo presente finito tiene sus límites. El concepto de la situación se determina justamente en que representa una posición que limita las posibilidades de ver. Al concepto de la situación le pertenece esencialmente el concepto de horizonte. Horizonte es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto. Aplicándolo a la conciencia pensante hablamos entonces de la estrechez del horizonte, de la posibilidad de ampliar el horizonte, de la apertura de nuevos horizontes. (Gadamer: 1993:372-3)

Así, es el horizonte el que pone las posibilidades de ver, ¿qué es posible ver desde el horizonte actual cuando se trata de la Conquista? ¿Desde que horizonte se ve (piensa) la

conquista? ¿Por qué y para que se tiene que pensar la conquista? ¿Cómo se está pensando la conquista? Estas preguntas no son simple ocurrencia, se trata de ganar un horizonte correcto para pensar la conquista. Siguiendo la pauta marcada por la cita anterior, podemos explorar si en el presente se tiene estrechez de horizontes, o si se pueden ampliar o abrir nuevos horizontes.

La realización de cualquiera de estas posibilidades no depende exclusivamente de la voluntad del investigador o de quien se acerque a la problemática de la conquista, sino, más bien, de las posibilidades reales que estén en el mundo contemporáneo. Circunstancias sociales cambiantes a lo largo del tiempo, eventos políticos, innovaciones académicas generan condiciones que afectan directamente lo pensable

Es decir, es posible que alguien se empeñe en mantener una línea de tratamiento de la conquista que sea anacrónica, (sea evidente o no), sólo por prolongar alguna tradición teórica que ignore los cambios en el mundo ya sea social o académico. La estrechez de horizontes normalmente acompaña al dogmatismo. Algunos pretender ampliar sus propias perspectivas sin renunciar a sus convicciones y no todos los nuevos horizontes abren posibilidades de comprensión, es posible que las bloqueen, no toda novedad es positiva. En cualquier caso no se trata de pontificar a favor de los nuevos horizontes sino, estrictamente, de indagar sobre los horizontes posibles.

En principio, se pueden señalar dos ámbitos en los que se habla de la Conquista: el primero, constituido por los historiadores y el segundo, por los no historiadores, en los que se incluyen tanto profesionales de otras disciplinas sociales, como intelectuales en general.

Para el primer caso, inicialmente cabe reconocer dos dimensiones: la que tiene que ver con el modo de concebir y hacer historia, y por otra parte, la específica, referente al posicionamiento respecto al evento de la Conquista.

Respecto a la primera, que es de carácter epistemológico, debe reconocerse que a lo largo del siglo XX y hasta los años recientes se han dado una serie de polémicas mayores en la teoría de la historiografía, que va desde las críticas a la filosofía de la historia hechas desde el

marxismo del siglo XIX, hasta los debates posmodernos, pasando por la Nueva Historia, la historia de la larga duración, la microhistoria, la escritura de la historia, el fin de la historia, entre otros. Cada una de estas posibilidades, modifica los horizontes para pensar la Conquista.

Por lo que toca al posicionamiento respecto al evento de la Conquista, por lo general, los historiadores se ubican en alguna de las tradiciones mencionadas anteriormente: la maniquea, o la que postula la objetividad neutral. Y en cualquier caso, los historiadores asumen el compromiso de construir un saber histórico legítimo. La tarea de la historia aún se concibe como la producción de conocimiento científico sobre el pasado. Esto no significa que los historiadores no tengan convicciones y compromisos ideológicos y políticos que orienten sus propios trabajos. Desde luego que esto no es un defecto a menos que se piense desde el cientificismo, pero sí es un rasgo que debe ser considerado al reflexionar sobre los horizontes de los historiadores.

Es evidente que los historiadores están continuamente preocupados por estos aspectos lo largo de sus trabajos, es decir, en casi todos los textos sobre la Conquista, se pueden localizar algunos párrafos en que los autores se posicionan respecto al modo anterior de hacer historia, de pensar la Conquista y advierten sobre su propio posicionamiento. De hecho, y hermenéuticamente, sería un ejercicio interesante determinar las preguntas a las que son respuesta los artículos y libros sobre la Conquista, es decir, en general, son textos que polemizan contra las tradiciones de la historia patria, de los nacionalismos, las mitologías, las invenciones arbitrarias del pasado que constituyeron la mayoría de los relatos históricos de los siglos XIX y XX. Tal polémica tiene sustento en la imposibilidad de mantener el horizonte historiográfico y social que permitió tales relatos. Como se señaló anteriormente, los debates en la historiografía han modificado profundamente el modo de hacer historia en el último siglo y, como veremos más adelante, el mundo de la globalización ya no permite pensar desde los horizontes nacionalistas o estadocéntricos. Por ejemplo, en la *Revista Graphen* dedicada a Pensar la Conquista, se aprecia en los distintos artículos una polémica constante frente a la historia oficial. Bajo esta dirección, Gómez Izquierdo, retomando algunas ideas de Rocker, afirma que:

En la Historia, tal como se enseña en los textos escolares de las diferentes naciones, se impulsa la falsificación de la historia por principio. Presuposiciones humanas, prejuicios heredados y conceptos transmitidos de los que no se mueven por comodidad o cobardía, influyen con mucha frecuencia el juicio de serios investigadores y los inducen a construcciones arbitrarias que poco tienen en común con la realidad histórica. Pero nadie está más fuertemente sometido a tales influencias que los portadores de ideas nacionalistas, quienes con demasiada frecuencia deben sustituir los hechos objetivos por representaciones idealizadas. (Gómez Izquierdo: 2007: 9)

Por principio, tenemos que aceptar que la relación de los no historiadores con la historia está marcada por la utilidad que ésta pueda aportar a sus propósitos, normalmente políticos. El punto o el tema de la verdad del saber histórico, no es de su interés central.

El sector de los no historiadores ofrece también un horizonte de interpretación de la Conquista que, en gran medida, se ha difundido hacia un público más amplio, que no necesariamente es crítico con las versiones recibidas, sino, más bien, se siente cómodo con la reproducción ideológica de las versiones que sobre la Conquista conoció ya sea en los textos de educación básica o en versiones simplonas de los medios masivos de comunicación.

Sin embargo, el sector de los no historiadores contribuye a la generación de historias de circulación masiva, historias que informan profusamente los discursos estratégicos de movimientos políticos de diferente índole.

Por otro lado, este horizonte no historiográfico, resalta la versión catastrófica de la Conquista, por lo menos en México, quizá en España la historia masiva dominante haga énfasis en el lado civilizatorio. De cualquier modo, inclinarse hacia la versión catastrófica tiene un propósito: exigir la reparación de los daños inaugurados en la Conquista contra la población indígena. También favorece la construcción de una historia oficial que genere consensos ideológicos en torno al grupo en el poder.

El horizonte de la historia masiva u oficial no se compadece de conocimiento producido por los historiadores y, más bien, recurre al mito, la invención o la recomposición de sucesos con un sentido accesible y homogéneo. Paradójicamente, siendo la historia masiva la versión historiográficamente menos confiable, se convierte en la versión socialmente más difundida y aceptada por el sentido común, que normalmente no tiene sus fuentes en el conocimiento especializado.

Aunque no deja de sorprender que académicos de otras disciplinas o intelectuales reconocidos usen esas mismas versiones de la historia masiva como fuente y soporte de sus análisis y comentarios. En los ambientes intelectuales es muy común que se hable de lo “histórico”, de “la historia de los pueblos”, “la historia de determinado evento”, “nuestra historia”, “la historia nos muestra que...”, “a través de la historia”. No se trata de una consideración vulgar de la historia, ni de referencias cotidianas a ella, pues filósofos, antropólogos, sociólogos son los que utilizan tanto el adjetivo “histórico” como varios contenidos y objetos del saber historiográfico, o al menos de aquello que el saber historiográfico pretende comprender y explicar. En el caso de la Conquista, sucede lo mismo, por ejemplo, Ambrosio Velasco en su artículo “Del indigenismo a la autonomía indígena, señala que

Luis Villoro ve en el actual movimiento indígena una coyuntura y una esperanza histórica excepcional; lograr por primera vez desde la Conquista superar la elusión, la división de su ser entre una cara interna, un pueblo ante sí, y una cara externa, un “pueblo ante la historia”. Con gran optimismo, pero también con fundamento histórico y filosófico y con compromiso social como humanista, Villoro se suma a esta lucha de los pueblos indios por construirse libremente su lugar en la nación mexicana y en la historia universal, sin que para ello tengan que pagar el alto costo de renunciar a sus identidades indígenas, como lo ha exigido el Estado nacional mexicano desde la Independencia hasta nuestros días (Velasco: 2006: 125)

Este es un caso en que podemos observar cómo subyace la consideración de la Conquista desde uno de los lados maniqueos de interpretación del evento como catástrofe que puede ser superada, pero también se hace notorio que la vuelta o la remisión a tal evento se subordina a la importancia del movimiento político de las identidades étnicas en México, que se inscriben en el campo de los nuevos discursos de reivindicaciones históricas.

Si bien, la referencia al texto de Ambrosio Velasco, y su consideración sobre las afirmaciones de Villoro, es especialmente claro para mostrar el modo en que teóricos e intelectuales hacen uso o refieren a eventos históricos con cierta intencionalidad, por otra parte, hay que aceptar que tanto el horizonte del conocimiento historiográfico como el horizonte de las historias masivas y de los no historiadores, son vías en que surgen sentidos de la Conquista. Es decir, ambos horizontes contribuyen a la formación de una comprensión sobre la Conquista.

Horizonte del presente: nuevas vías para pensar la Conquista

Si bien hemos recurrido a las tradiciones y horizontes de interpretación de la Conquista, y hemos reconocido que el sentido de ese evento ha cobrado significados varios desde tales ámbitos, falta aún preguntar, entonces, ¿porqué repensar la Conquista? Si ya se cuenta con un amplio acervo de sentidos, de interpretaciones, de acuerdos o desacuerdos, ¿podemos aún incluir un horizonte distinto de interpretación, que aporte una nueva dirección o por lo menos nos oriente en su búsqueda?

Como se señaló, el sentido del evento de la Conquista está marcado por la doble consideración contrapuesta, como catástrofe o como empresa civilizatoria, pero también como parte de un ideal de objetividad del conocimiento historiográfico. Por otro lado, están las interpretaciones tanto historiográficas como las de las historias masivas, usadas y defendidas por intelectuales o por el sentido común. Sin embargo, aún podemos pensar que hay nuevas situaciones desde las que es imposible seguir pensando, o por lo menos seguir remitiéndose a ciertas interpretaciones ya clásicas sobre el evento. Y de cualquier manera, repensar la

Conquista significa que confiamos en ganar una mejor interpretación, de lo contrario, no tendría caso.

No hay duda de que por mucho tiempo el saber sobre la Conquista, en México, ya sea historiográfico o no, estuvo orientado por un mundo en que cobraron importancia los movimientos de independencia y revolución, los nacionalismos, las identidades sociales dentro de esos nacionalismos, y las legitimaciones de los Estados nacionales. Sin embargo, hoy en día nuevos temas surgen en las agendas teóricas e intelectuales, temas que desarticulan las interpretaciones clásicas o al menos aquellas que gozaban de cierto acuerdo. La globalización, como un fenómeno que ha cobrado urgencia, las crisis de los Estados nacionales, los nuevos movimientos étnicos, incluso las redefiniciones de las identidades étnicas que abandonan la idea de raza, representan condiciones en las que se requiere plantear nuevamente la pregunta por la Conquista.

Toda vez que en el país se ha ido diluyendo un proyecto de nación homogénea, incorporándose a la vorágine de los procesos internacionales, queda un vacío en la comprensión del evento de la Conquista y de los referentes temáticos a los que tal comprensión estaba unida. Ahora, la lucha ya no es entre conquistadores y conquistados al interior de un circuito nacional, y tampoco se ve a la Conquista como algo que se haya de pensar en virtud de la construcción de una nación.

Es posible que pueda haber un giro de una lectura de construcción de la nación a una lectura de la comprensión de la historia de los abusos y despojos por parte de las potencias imperiales. Eso significa pensar también una historia de las formas de dominación no sólo adscritas a contextos locales nacionales.

En términos generales, la comprensión y estudio de la Conquista ha tenido un sesgo estadocéntrico,

La conquista de México es, junto con la revolución de 1910, uno de los eventos más estudiados de la historia de nuestro país. Abundan texto e interpretaciones, algunos coinciden, otros tantos divergen; muchos se ajustan y nutren las versiones oficiales

de la historia, otros los cuestionan mediante una crítica mordaz. Independientemente de tratarse de investigadores mexicanos o extranjeros, contemporáneos o pretéritos, pocos superan las visiones nacionalistas que implícita o explícitamente resignifican esos eventos históricos al reconstruir los hechos del pasado (Gómez Aiza: 2007: 97)

Sin embargo, y dado el surgimiento de procesos sociales que exceden a los Estados como ámbito tanto real como conceptual, se presenta el reto de repensar a la Conquista globalmente, aunque se identifique como un suceso local. Pensar la Conquista puede ser una vía para la comprensión de la historia de un nuevo orden social que se inaugura a partir de la generación del Nuevo Mundo, pues no sólo se transforma lo preexistente en el continente americano, sino también se redimensionan tanto la imagen que los europeos tenían de sí mismos. Nuevas relaciones sociales son constituidas desde el encuentro entre de lo propio y lo ajeno. Todos los protagonistas involucrados por ese evento experimentaron un cambio ontológico.

Pensar la Conquista no sólo vinculada a los procesos de constitución de naciones y nacionalismo, sino en relación a los procesos de la globalización actual es una posibilidad de abrir nuevos horizontes de sentido para ese evento, y quizá cerrar aquellos que están cumpliendo un ciclo y un lugar en los imaginarios de las sociedades que se definían a sí mismas como conquistadoras o como conquistadas.

Es posible también, que la mejor manera de pensar la Conquista sea dejar de pensarla. Quizá ya no sea un evento que ayude a comprender nuestro futuro, a diferencia de lo que fue para los nacionalismos y sus políticas necesitadas de esa historia para constituir las identidades nacionales.

Bibliografía

Gadamer, Hans-Georg. 1992: *Vedad y Método I*; Ed. Sígueme, Salamanca.

Gómez Aiza, Adriana. 2007: "Historia de un desencuentro; narrativa épica de la Conquista" en *Cuadernos de Graphen. Revista de Historiografía. "Repensar la Conquista"*; Centro INAH-Veracruz, México.

Gómez Izquierdo, Jorge. 2007: "La inoculación de racismo a través del relato de la Conquista de México en los manuales de historia patria para niños de primaria (1880-2004)" en *Cuadernos de Graphen. Revista de Historiografía. "Repensar la Conquista"*; Centro INAH-Veracruz, México.

Martínez, José Luis. 1995: *Hernán Cortés (Versión abreviada)*; FCE, Breviarios 519, México.

Rozat Dupeyron, Guy. 1992: *Indios reales e indios imaginarios en los relatos de la conquista de México*; Tava Editorial, México.

Velasco Gómez, Ambrosio. 2006: Del indigenismo a la autonomía indígena en en Alcalá, Campos, Raúl (comp.): *Reconocimiento y exclusión*; UNAM-FES Acatlán, México.

Interculturalismo e historiografía: dos campos alejados.

Miriam Hernández Reyna⁷⁸⁶

La interpretación del pasado no tiene, no puede tener,

como las leyes justas, efectos retroactivos

Edmundo O' Gorman

La invención de América

Introducción

Este texto tiene como objetivo realizar una crítica al uso de la historia en el interculturalismo en México. Para tal efecto, en primer lugar se hará un planteamiento del problema de las múltiples referencias a la historia en el interculturalismo, principalmente cuando se habla de “pueblos originarios”, concepto con el que se designa a los pueblos indígenas contemporáneos. Posteriormente, se revisará la ausencia de la investigación historiográfica en los discursos interculturales, entendiendo por historiografía un campo disciplinar en que se reconstruye la historia con pretensiones teóricas y académicas. A continuación, se indagará qué tipo de historia se utiliza o se constituye en el interculturalismo. Finalmente se realizarán críticas y comentarios en torno a estos dos aspectos.

Hace aproximadamente veinte años en México, se comenzó a desarrollar el discurso interculturalista, ubicado en y alimentado por los movimientos indígenas (aunque no como ámbito privilegiado) acontecidos en el país. Derivado de estos movimientos y las consecuentes reformas en materia legal y educativa, el concepto “pueblos originarios”, ha tomado un papel central.

⁷⁸⁶ Universidad Nacional Autónoma de México y Universidad Veracruzana. Maestra en Filosofía por la UNAM, estudios actuales de doctorado, igualmente en la UNAM. Ha realizado trabajo de investigación en torno al tema del interculturalismo y los pueblos originarios, y también en lo referente a los elementos teóricos que constituyen el campo de los discursos interculturales. Su lugar de trabajo es la Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana, en el área de epistemología. Calle 3 No. 9, Col. Zoncuantla, Coatepec, Veracruz. CP 91500. (228)8-33-41-64. myryam.hr@gmail.com

Este concepto es fundamental para comprender la constitución epistemológica del interculturalismo, tanto en la dimensión política, como en la dimensión teórica de los estudios interculturales⁷⁸⁷, o del discurso intercultural.

Principalmente, cabe señalar que en el interculturalismo, el concepto “pueblos originarios” se usa como equivalente de “pueblos indígenas” de México, y para sostener tal equivalencia se arguye la continuidad de los pueblos prehispánicos de México, continuidad prolongada hasta los tiempos actuales. Es decir, los pueblos indígenas contemporáneos tienen un origen y una identidad prehispánicos.

Por otra parte, los discursos interculturales argumentan también que los pueblos indígenas actuales descienden directamente de los pueblos prehispánicos (tendría que aclararse aún qué lugar se le otorga al mestizaje o las castas en México). Esta idea proviene también de un contexto más general, dado que no sólo en México sino para muchas minorías étnicas, la cuestión de la descendencia es central en términos legales. Por ejemplo, en el artículo 169 de la OIT, que es de carácter internacional se afirma que el artículo

[Se aplica a] Los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera sea su situación jurídica conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales o políticas o parte de ellas.⁷⁸⁸

⁷⁸⁷ Por discursos interculturales podemos comprender un campo teórico en formación, que atiende temas tales como: migraciones, movimientos indígenas, globalización, nuevas tecnologías de la información, derechos de las minorías étnicas entre otros, pero fundamentalmente se pone en el centro la cuestión de la diversidad cultural. Estos discursos agrupan el trabajo de varias disciplinas, como la filosofía, las ciencias de la comunicación, la pedagogía y, principalmente, la antropología.

⁷⁸⁸ http://www.equidad.df.gob.mx/indigenas/convenio_169_oit.html. De forma paralela, y en sentido semejante, el artículo segundo de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos afirma que: “la nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.”En

Se trata entonces de la construcción de una historia de la continuidad y de una entidad tal como los denominados “pueblos indígenas” en tanto “pueblos originarios” a partir de una dimensión como la descendencia.

Sin embargo, acudir al origen no es una casualidad, ni una mera curiosidad teórica o histórica. El interculturalismo ha tratado de constituir un argumento para la mejora de condiciones de vida, económicas, sociales y culturales de estos pueblos. Pero este argumento tiene un doble filo: tanto teórico como político. En sentido teórico, los discursos interculturales se alimentan de la convocatoria política, y viceversa.

Por otra parte, cuando el interculturalismo se refiere a los pueblos indígenas de México, de estirpe prehispánica, echa mano de una serie de temporalidades: la época prehispánica, la Conquista, la época revolucionaria y posrevolucionaria, la época de la globalización y las nuevas tecnologías, entre otros. Sin embargo, la evocación de estos sucesos se da en virtud de la prolongación histórica de los llamados “pueblos originarios”. Por ejemplo, Olivé señala que:

Desde los tiempos de la Conquista nuestro país ha vivido con los conflictos generados por la dominación de una cultura sobre otras, así como con los reclamos de los pueblos originarios para que se reconozca su derecho a preservar su cultura y a vivir de acuerdo con ella según los planes de vida que sus miembros decidan. Sin embargo, el fin del siglo XX y el inicio del nuevo milenio han estado marcados por una agudización de esos conflictos y por ello de manera urgente requerimos que las relaciones entre los diversos pueblos que conforman a la nación se establezcan sobre bases estables y novedosas en ciertos aspectos (Olivé: 2004: 60)

<http://info4.juridicas.unam.mx/ijure/fed/9/>. Este artículo, dicho sea de paso, fue reformado en el 2001 para integrar el reconocimiento a los pueblos indígenas, en el mismo sentido que señala el Convenio 169 de la OIT. Asimismo, hay que señalar que también permanece la idea de la descendencia.

Pareciera que lo que Olivé afirma en este párrafo es la continuidad de los pueblos originarios desde el evento de la Conquista (y seguramente desde antes, si es que piensa el origen respecto a la época prehispánica) hasta las situaciones del siglo XX y el XXI. Asimismo, supone una continuidad de los conflictos y de los reclamos de tales pueblos. Y a pesar de que no señala en este párrafo qué quiere decir con “pueblos originarios”, puede derivarse de la cita que Olivé se refiere tanto a los pueblos prehispánicos como a los pueblos indígenas actuales.

La construcción de una historia y la prolongación de una entidad como los “pueblos indígenas” plantean un problema de carácter epistemológico: si el interculturalismo recurre a una determinada historiografía, dado que no es evidente de suyo el sentido de un evento tal como “la Conquista”. Tampoco el pasado prehispánico es una temporalidad a la que se pueda recurrir sin mediaciones teóricamente informadas. Es decir, el acceso al pasado no es inmediato, y mucho menos el acceso a determinado sentido que se pueda o no al pasado.

En este sentido, la pregunta es ¿cuál es (de haberla) la narración historiográfica a la que recurre el interculturalismo cuando habla de la continuidad de los pueblos originarios o cuando habla de los sucesos históricos acontecidos a tales pueblos? Y esta pregunta nos lleva también hacia el planteamiento y la indagación de las relaciones disciplinares entre los discursos interculturales y la historiografía como dos campos disciplinares y temáticos específicos.

No queda claro en los distintos discursos interculturales (más filosóficos o más antropológicos, por ejemplo) si recurren a una información teórica e historiográfica sobre la vida prehispánica o sobre la Conquista. Dicho sea de paso, no queda clara esta recuperación del pasado prehispánico en virtud de una serie de reclamos democráticos que han venido haciendo los pueblos indígenas del presente.

Para avanzar hacia las posibles respuestas, resulta central considerar como hilo conductor el concepto de “pueblos originarios”, porque, como ya hemos señalado, sólo al suponer una historia de la continuidad el interculturalismo sostiene la prolongación de la identidad de los pueblos indígenas como originariamente prehispánicos. Y al constituir esta historia, teóricamente, está pisando los terrenos de la discusión historiográfica. En este sentido podemos discutir la posible o imposible construcción de determinadas narraciones

historiográficas, o la legitimidad epistemológica de las mismas, así como también podemos plantear la pregunta sobre los criterios de reconstrucción del pasado de los pueblos indígenas que permitan o no llamarlos “pueblos originarios”.

Así, en lo que sigue indagaremos dos asuntos: la ausencia de la historiografía y el uso de la historia en el interculturalismo.

1. Interculturalismo e historiografía

Como ya hemos señalado, uno de los puntos nodales en torno al tema de los “pueblos originarios”, en el interculturalismo, es la legitimación de éstos a través de la construcción de una historia de continuidad. Sin embargo, para la constitución de esta historia, es posible que el interculturalismo haga un uso marginal de la investigación historiográfica⁷⁸⁹, aunque en la mayoría de las ocasiones se hace referencia y crítica de las “condiciones históricas de marginación”, “la exclusión histórica”, “el pasado” de los pueblos indígenas”, etc. Ante esto surge una pregunta ¿en el interculturalismo se considera una historiografía en particular para este tipo de afirmaciones o no? ¿O sólo evoca narraciones ancestrales cuya verdad es inherente a su presentación o a su rememoración?

Ante este cuestionamiento podemos presentar dos opciones: o bien no se hace uso de una investigación historiográfica en particular, o bien sí se sustenta en una aunque no se aclara en cuál.

Este punto es importante, dado que el argumento que gira en torno al respeto y reconocimiento de los pueblos indígenas tiene como uno de sus centros la recuperación del pasado, en particular del origen. Pero la historia del origen supone efectivamente que hay un comienzo unívoco, un tiempo primigenio que pervive intocable y sustancial frente a todos los accidentes. No obstante, si bien el interculturalismo utiliza el pasado como argumento, tenemos que considerar y tener presente que el pasado no es una masa de tiempo que permanezca idéntica a sí misma sin importar el presente o el futuro. El pasado está en

⁷⁸⁹ Si bien existe una cantidad considerable de debates respecto a los términos “historia” e “historiografía”, operativamente se hace aquí la siguiente distinción: la historia hace referencia a los sucesos acontecidos, a la temporalidad del mundo humano; no se reduce la historia al pasado, sino que se incorpora una dimensión temporal de presente y futuro. La historiografía es el trabajo reflexivo que elabora una narración teórica sobre esa temporalidad. En sentido estricto, se trata de un campo disciplinar.

constante movimiento y esto agrega una dificultad a la pretensión de recuperarlo. Desde luego, no buscamos afirmar aquí que los grupos indígenas o quienes elaboran la teoría al respecto busquen simplemente un regreso a un pasado ideal. No, la cuestión no es tan sencilla. Se trata de un pasado-presente, no es un pasado perdido del todo, es uno tal que ha permanecido y por ello da sentido a la originariedad de dichos pueblos. La característica de este pasado es su movilidad a través del tiempo; movilidad tal que, sin embargo, no modifica el sentido originario de los sucesos.

En lo que sigue indagaremos si ese modo de concebir la historia, en el interculturalismo, en torno a los “pueblos originarios” hace uso o no de la investigación historiográfica, o si se dan las dos posibilidades.

1.1 La ausencia de la historiografía

Tomemos la primera opción y supongamos que el interculturalismo no hace uso de una historiografía en particular. Incluso podemos encontrar afirmaciones donde el trabajo historiográfico es soslayado:

Como se puede observar se iniciaba un discurso de continuidad histórica, de la mayor importancia para el establecimiento de una nueva conciencia étnica. La historia de la continuidad se estableció en los 500 años de explotaciones al indio americano. *Independientemente de lo acertado o no históricamente del hecho* (las cursivas son mías), los indígenas lograron dar coherencia a un discurso radical, que mira las sociedades latinoamericanas desde el fondo de la historia y desde el fondo también de la discriminación racial, la explotación social y la exclusión (Bengoa: 2007: 98)

Lo que Bengoa puede estar presuponiendo es que para hablar de la historia no hace falta la indagación historiográfica. Pero si lo que asegura es que no importa lo acertado o no del

hecho histórico, entonces sugiere, peligrosamente, que los sucesos narrados pueden o no pueden haber ocurrido, o en realidad no importa si ocurrieron. Y finalmente, si se tuviese oportunidad de investigar lo acertado o no de los hechos, dicha investigación tampoco resultaría relevante. “Pero, el historiador no puede inventar los hechos que estudia. O Elvis Presley está muerto o no lo está” (Hobsbawm: 1998: 18) Sin embargo, resulta sorprendente que alguien pueda pensar que no importa lo acertado o no de un hecho histórico, puesto que estaría dando a entender que puede hablarse de algo que no ocurrió como si hubiese ocurrido.

Bengoa también señala lo siguiente:

Como es evidente, no hay ningún otro sector social en América Latina que pueda exhibir una lucha de tan “larga duración” como la de los indígenas. *Cualquier historiador podrá discutir la continuidad entre un levantamiento indígena ocurrido en el siglo dieciséis al iniciarse la Colonia y el ocurrido en pleno siglo veinte* (las cursivas son mías). Para los indígenas, para el discurso indígena, contar con siglos de antecedentes produce una fuerza argumental importante (Bengoa: 2007: 103)⁷⁹⁰

Aquí, lo que se muestra es que para el interculturalismo la historiografía no es un criterio para la legitimidad de las afirmaciones sobre la historia o sobre la continuidad de tales o cuales acontecimientos, sino que busca la legitimación por la simple acumulación de sucesos por parte del grupo indígena, sucesos que dan fuerza a un discurso político. Aún cuando el sentido de esa acumulación se establezca en un sector académico como lo son los discursos interculturales.

Pero, debemos resaltar es que no es lo mismo un discurso con pretensiones políticas que un discurso con pretensiones teóricas. Y, dicho sea de paso, el texto del que se ha extraído esta afirmación es un texto de carácter disciplinar, o al menos trata de explicar el fenómeno de la emergencia indígena desde perspectivas de corte disciplinar. Si lo que se busca es realizar una

⁷⁹⁰ Resulta paradójica esta afirmación en el texto de José Bengoa, que justamente trata de mostrar un panorama y una explicación sobre las movilizaciones indígenas del siglo XX. De algún modo, Bengoa requiere realizar cierta narración histórica sobre algunos movimientos, sin embargo, es capaz también de sostener esta independencia de la historia o los historiadores.

investigación sobre los procesos de los movimientos indígenas, sobre el pasado de los “pueblos originarios”, o algún otro tema relacionado, no puede tomarse como sustento (en el sentido en que lo hace Bengoa) el hecho de que un discurso se legitime sólo por la fuerza argumental de convocatoria social. Es decir, para realizar un trabajo teórico sobre el discurso indígena, no se puede ser recursivo y de algún modo dar sentido a la explicación con lo mismo que le da sentido a ese discurso social. O en otra variante, no basta con señalar que para los indígenas es “así” y que eso funciona como criterio de validez. Explicar o comprender un suceso histórico no significa tomarlo por evidente de suyo. Asimismo, si no importa lo acertado o no (históricamente) de un hecho, cómo se asegura que la fuerza ideológica de un discurso no sustenta sólo en una fantasía o algo que jamás sucedió.

Lo que está en juego aquí es una cuestión epistemológica fundamental: ¿Es posible hablar de la historia de los “pueblos indígenas” en sentido teórico, sin disponer de criterios historiográficos para sustentar las interpretaciones del pasado?

Si el interculturalismo asume que no utiliza investigaciones historiográficas para dar sustento a las afirmaciones sobre el pasado de los pueblos indígenas, entonces nos encontramos con un campo teórico que lleva a cabo una naturalización de la historia y de los sucesos. En este sentido, hace un uso de la historia sobre una base de desconocimiento de los criterios para realizar su narración. Más bien, acepta las memorias sociales, los testimonios aislados, pero no la constitución de una historiografía.

La naturalización de la historia que se deriva de lo anterior, parte de supuestos como la persistencia de los pueblos indígenas. Es decir, se supone una historia que mantiene un tipo de entidades a través de los tiempos. Por ello no resulta extraño leer que ha habido indígenas, como “pueblos originarios” antes y después de la Conquista. Por ejemplo, Salcedo Aquino afirma que hay un pasado y un presente⁷⁹¹ mesoamericano (contra la opinión de historiadores

⁷⁹¹ El texto de Salcedo Aquino afirma lo siguiente: Más bien, aunque en un plano más teórico, se podría decir que el movimiento indígena propone una racionalidad democrática más argumentativa y dialógica, profundamente arraigada en los múltiples sentidos culturales de la comunidad —en su presente y su pasado mesoamericano— y capaz de contrarrestar o por lo menos combatir un tipo de racionalidad instrumental dominante (Salcedo Aquino: 2006: 153) Y a pesar de que la deje entre guiones, justamente es esa convicción de que hay un pasado y un presente mesoamericanos los que sustentan la discusión en torno a si los modos de vida actuales de los indígenas

que han fechado el fin de los periodos de Mesoamérica justamente en el evento de la Conquista). Asimismo, en la historia de la continuidad de los “pueblos originarios” naturalizan eventos tales como la Conquista, el descubrimiento de América, e incluso la época prehispánica, sin tomar en cuenta que la interpretación de tales sucesos, así como su sentido, no siempre han sido los mismos. En este sentido, conviene seguir la recomendación de O’ Gorman cuando afirma: “...puse en claro, para mí por lo menos, la necesidad de considerar la historia dentro de una perspectiva ontológica, es decir, como un proceso productor de entidades históricas y no ya, según es habitual, como un proceso que da por supuesto, como algo previo, el ser de dichas entidades” (O’ Gorman: 2006: Pág. 9) La historiografía, no es una investigación de acontecimientos evidentes de suyo, sino que también produce historia. Es decir, los acontecimientos no son fragmentos de realidad, subsistentes e independientes de la narración que se haga de ellos.

Por otro lado, no es posible justificar la historia de la continuidad en los discursos teóricos si no se hace referencia a un trabajo historiográfico. No se puede decir que hay continuidad porque se crea que un evento se encadena con otro o porque un grupo diga su historia se prolonga más allá de tal o cual fecha. De legitimarse el pasado de esa manera, simplemente no habría porque hacer historiografía.

Si en el interculturalismo no hay una historiografía que sustente las afirmaciones sobre los “pueblos originarios”, entonces surge un problema disciplinar, ¿cómo, al interior de este discurso, puede hablarse de historia sin recurrir a un diálogo interdisciplinar con la historiografía?

Si en el caso del interculturalismo no se hace referencia a la historiografía, se puede recaer en el problema de estar generando un discurso teórico que fantasea historias, dado que

representan un ejemplo para los no indígenas. El ejemplo de la comunidad y la democracia participativa propios de la vida indígena, toma su fuerza de asumir su estirpe mesoamericana y por lo tanto de mostrar que funciona porque ha durado varios milenios. De ahí, la conclusión del argumento es obvia: por ello los no-indígenas debieran seguir el ejemplo.

se desconocerían tanto las fuentes como los actores que proveen una articulación de sentido para el pasado.

Finalmente, si no importa la verdad o la falsedad de las afirmaciones históricas, entonces cómo puede el interculturalismo argumentar que cuando habla del pasado indígena prehispánico no está construyendo una quimera simplemente política o, en el mejor de los casos, una memoria social y política. Aunque sí, por otro lado, arguye que la fuerza de un discurso sobre el pasado radica en su poder para convocar o dar cohesión social a un grupo y no sobre su legitimidad historiográfica, entonces tiene que asumir explícitamente que se trata de criterios pragmáticos y de éxito para determinadas acciones sin importar si el pasado al que se recurre ha existido o no. Pero si resulta irrelevante si el pasado ha existido o no, entonces ¿cómo exigir respeto por las identidades ancestrales, las antiguas tradiciones y la cultura milenaria? ¿Cómo exigirlo si no resulta relevante si fue o no fue? ¿Cómo recusar “situaciones históricas de dominación”, “conflictos históricos”, “marginación histórica”, si no se le atribuye un contenido al concepto “histórico”? ¿Cómo realizar una exigencia sobre la base de algo que puede o no haber existido? Finalmente “sin la distinción entre lo que es y lo que no es así no puede haber historia. Roma venció y destruyó a Cartago en las guerras púnicas, y no viceversa” (Hobsbawm: 1998: 8)

Los hechos por sí mismos no tienen un significado, los grupos y los individuos tampoco. La comprensión que se formula tanto de los hechos como de los individuos está mediada por los horizontes desde los que se elabora. Asimismo, en el caso de los debates teóricos, es pertinente hacer explícitos los supuestos historiográficos que sustentan esa comprensión, y sobre todo cuando se trata también de la comprensión de lo que denominamos *histórico*.

1.2 La historia en el interculturalismo

En segundo término, podemos hablar del uso de alguna clase de historiografía o de narración histórica en los discursos interculturales, porque resulta casi impensable hablar de cuestiones históricas sin estar al menos suponiendo que existe una historia que es real. Lo que hemos mostrado es precisamente que la historia que el interculturalismo plantea en torno a los

pueblos indígenas es una línea continua de acontecimientos que se suceden los unos a los otros. Y justo en el medio de esta narración tenemos otro problema: la prolongación hacia el pasado y hacia el presente de una entidad histórica: los pueblos originarios.

Si el interculturalismo hace uso de algún tipo específico de narración histórica, se trata de una postura que privilegia la continuidad y selecciona tanto sucesos como grupos y personajes. Es una narración histórica sustentada en posiciones propias de la metafísica de la presencia, tales como la permanencia de la esencia, y la predominancia de lo unidad sobre la multiplicidad. En esta historia de la continuidad, el interculturalismo selecciona una identidad abstracta y sus momentos más gloriosos. Borra todo rastro, toda ruptura, dado que sólo plantea un pasado mítico y un futuro (como destino) ideal. En este sentido podemos comprender la siguiente afirmación de Salcedo Aquino:

...en la condición de dominados, la conciencia de una época anterior de libertad asigna a la dominación un carácter necesariamente transitorio. De esta manera, la continuidad del grupo étnico resulta en una lenta pero incesante acumulación de “capital intangible”: conocimientos tradicionales, estrategias de lucha y resistencia, experiencias, actitudes probadas; todo un arsenal difícilmente expropiable, una base creciente de elementos distintivos que posibilitan y fundamentan la identidad (Salcedo Aquino: 2006: 154)

Varias cuestiones son claras en esta afirmación: la construcción de una historia de la continuidad, la selección de un momento ideal: hacia el pasado, la época de libertad y, hacia el futuro, la época en que la dominación ha de llegar a su fin. Sin embargo, se trata de momentos abstractos, como abstracto es el concepto de “pueblos originarios” o el de “pueblos indígenas”, que en realidad unifica una diversidad que no aparece referida por ese concepto.

Y, justamente, como señalamos durante este trabajo, el concepto de “pueblos originarios” sólo se sustenta sobre la suposición de una historia de la continuidad, que construye una línea de sucesos encadenados y representa un rumbo metafísico, suponiendo

que hay algo tal como los “pueblos originarios”, remontados a tradiciones ancestrales que, finalmente, como descendientes o como sobrevivientes, han permanecido desde la época prehispánica, y que además han acumulado una sabiduría milenaria que representa su “capital intangible”. Asimismo, el concepto “pueblos originarios” unifica la diversidad de pueblos y de épocas bajo un único sentido de originario, como permanencia de una identidad inaugurada en un momento determinado, pero fundamentalmente prehispánica.

Si se trata de una narración histórica como investigación tematizada del pasado, es decir, si para sustentar afirmaciones como la de Salcedo Aquino se ha realizado o se ha tomado en cuenta alguna vertiente historiográfica, entonces ésta postula entidades que han permanecido a través de los cambios. Ante esto también cabe recurrir a O’ Gorman cuando reflexiona, en virtud del trabajo de la historiografía, en torno a una de las bases del pensamiento occidental que considera radica en la vieja idea de que las cosas son algo en sí mismas, que poseen un ser inalterable y fijo. Ante esto, O’ Gorman asegura lo siguiente:

Según esta manera de comprender la realidad, lo que se piense en un momento dado que es una cosa, un existente, es lo que ha sido desde siempre y lo que siempre será sin remedio; algo definitivamente estructurado y hecho sin que haya posibilidad alguna de dejar de ser lo que es para ser algo distinto. El ser –no la existencia, nótese bien- de las cosas sería, pues, algo substancial, algo misteriosa y entrañablemente alojado en las cosas; su naturaleza misma, es decir, aquello que hace que las cosas sean lo que son. [Y continua con un ejemplo que me parece fundamental para la prolongación del concepto “indígenas” y su comprensión hacia el pasado y el presente] Así, por ejemplo, el Sol y la Luna serían respectivamente, una estrella y un satélite porque el uno participa en la naturaleza que hace que las estrellas sean eso y la otra, en la naturaleza que hace que los satélites sean satélites, de tal suerte que desde que existen, el Sol es una estrella y la Luna un satélite y así hasta que desaparezcan. (O’ Gorman: 2006: 48)

Precisamente algo similar ocurre con la prolongación de los “pueblos originarios” hacia el pasado y hacia el presente. Aunque si bien los discursos interculturales aceptan cambios y diversidad de situaciones, una entidad tal como “pueblos originarios” sólo pueden sostenerla en el supuesto de que a través de los cambios algo permanece en un sentido sustancial, porque, en última instancia los cambios y las diversidades (tanto como las adversidades) serían accidentales, de lo contrario, no tendría sentido hablar de “pueblos originarios”. Si no pensamos en una historia de la continuidad, no hay posibilidad de que el origen llegue al presente, como un origen que es natural, que está ahí, a pesar de que se le interprete o no. Así, “historia y origen se entrelazan uno y otro esencialmente para plantear una línea de tiempo de un comienzo que tendrá un fin o que, de ser un tiempo circular, volverá el origen intacto en virtud del fin”⁷⁹²

Asimismo, la cuestión de la historia de la continuidad en el interculturalismo se entrelaza con la narración de una historia a partir de la categoría de dominados. Los indígenas, como “pueblos originarios” se caracterizan por haber sufrido diversas dominaciones: por los conquistadores, por los criollos y mestizos, y ahora por las empresas transnacionales y demás agentes de la globalización que amenazan su sobrevivencia, incluidos los sectores políticos que no aseguran y no contribuyen al efectivo cumplimiento de los acuerdos legales. En este sentido, al lado de la idea de un origen se encuentra la idea de una dominación que se ha prolongado (siendo estructuralmente la misma) hacia el presente.

Por otra parte, en esta historia de las dominaciones continuas, el interculturalismo asume que los que cambian son los agentes de la dominación, pero los designados como dominados permanecen, a través de la estructura de dominación, como los mismos. Pero esto es comprensible, dado que una vez que se acepta el concepto de “pueblos originarios”, el origen unitario es garantía de su permanencia a través de los cambios y de la dominación.

Ante estos problemas de carácter teórico en torno a la presencia de la historiografía, podemos asegurar que sí se da un uso de la historia, pero en sentido no académico, sino de una *historia de circulación masiva*, que sería no sólo una memoria social, sino el uso de datos

⁷⁹² Hernández Reyna, Miriam (2007): “Crítica genealógica a los pueblos originarios de México”, en *Cuadernos de Graphen. Revista de historiografía. Pensar la Conquista*; Centro INAH-Veracruz, México.

históricos con cierta tendencia. La historia de circulación masiva puede apoyarse en información historiográfica, pero no necesariamente narrarse con criterios historiográficos, o con alguna revisión de los supuestos epistemológicos pertinentes en cada caso, sino que más bien se trata de una vertiente que puede utilizar mitos, leyendas y memorias. Sin embargo, en el interculturalismo se da el caso de que, a pesar de ser también un campo académico, utiliza ese tipo de historia. Cabe aclarar que aunque se dé una circulación masiva, tal como señala Hobsbawm, estas historias no son formuladas simplemente como una memoria activa o una tradición colectiva. Se trata de discursos que circulan socialmente como narraciones legítimas y “las personas que formulan tales mitos e invenciones son personas cultas: maestros laicos y religiosos, profesores de universidad, periodistas, productores de radio y televisión” (Hobsbawm: 1998: 20) Sin embargo, las personas informadas que ponen en circulación este tipo de historia lo hacen subordinándose a las convicciones de grupos o movimientos sociales. En este sentido, las historias de circulación masiva funcionan sin criterios teórico-metodológicos propios de historiografía.

Considerando lo anterior, se presenta el reto de reflexionar sobre la pertinencia de la revisión tanto de los supuestos que el interculturalismo tiene de la historia, como de los criterios epistemológicos en que sustentan las afirmaciones sobre la historia de los “pueblos originarios”. Como bien dice Sarlo, las “narraciones históricas de circulación masiva”, son una modalidad no académica que escucha los sentidos comunes del presente, atiende las creencias del público y se orienta en función de ellas. Podemos decir, que si bien no hay historiografía en un sentido más académico, sí hay una narración de sucesos en virtud de ciertos fines, como en el caso del argumento para la mejora de las condiciones de los “pueblos originarios” en tanto pobladores ancestrales. En cuanto al origen que se postula para los “pueblos originarios”, conviene recuperar la siguiente aclaración de Sarlo:

Esa historia masiva de impacto público recurre a una misma fórmula explicativa, un principio teleológico que asegura origen y causalidad, aplicable a todos los fragmentos de pasado, independientemente de la pertinencia que demuestre para cada uno de los fragmentos en concreto. Un principio organizador simple ejerce su

soberanía sobre acontecimientos que la historia académica considera influidos por principios múltiples. (Sarlo: 2005:15)

En este sentido, la historia de circulación masiva que elabora el interculturalismo en torno a los pueblos indígenas asume que hay un “origen” prehispánico y si sólo se piensa en ese sentido, entonces, se trata de un principio organizador simple, y así, de un origen ejemplar y unitario. Sin embargo, y a pesar de que la historia de circulación masiva se distancia de la historia académica para poder narrar una historia de continuidad y de pobladores ancestrales, no podemos soslayar, tampoco, el hecho de que existen un gran número de investigaciones historiográficas tanto de los pueblos prehispánicos como de los pueblos indígenas actuales, que representaría una crítica a la idea de que se ha prolongado algo tal como “los pueblos originarios”, desde el pasado remoto prehispánico hasta la época de la globalización. Hay que asumir que no se habla de lo mismo cuando se hace referencia a los “pueblos prehispánicos”, a los indios del Virreinato o a los indígenas actuales. De ser lo mismo, entonces la historia, los cambios, el paso del tiempo...no serían relevantes.

Por otro lado, es conveniente que los discursos interculturales tomen en cuenta que el trabajo de la historiografía ha sido de fundamental importancia incluso para poder hablar de la época prehispánica. El modo en que, en general, hacemos referencia a los sucesos, a las fechas, a los personajes importantes, y hasta el modo en que podemos poner en cuestión algunas interpretaciones, es aportación de la historia como investigación. En tal sentido, todo discurso que se refiera o use la información que se tiene sobre los pueblos anteriores a la Conquista es, de alguna manera, dependiente del discurso historiográfico, ya sea que lo reconozca o no. Aun cuando la historiografía no sea la fuente única para saber del pasado, es indudable que ocupa un lugar prioritario, sobre todo cuando lo que se pretende es establecer discursos de orden teórico, aunque sea simplemente para seleccionar fechas y datos, producto de la investigación historiográfica.

A fin de cuentas, el problema epistemológico fundamental es la recuperación del pasado, su narración y la posibilidad de que se convierta en una clase de conocimiento, además del

modo en que pueda ocuparse para la fuerza de los movimientos sociales. Pero, de algún modo, las relaciones entre la historia y la memoria de los pueblos en cuestión son, más bien una tensión en torno a la recuperación del pasado porque “el pasado es siempre conflictivo. A él se refieren en competencia, la memoria y la historia, porque la historia no siempre puede creerle a la memoria, y la memoria desconfía de una reconstrucción que no ponga en su centro los derechos del recuerdo (derechos de vida, de justicia, de subjetividad). (Sarlo, Beatriz: 2005: 9).

Conclusiones

Ante la cuestión del uso de la historiografía o la presencia de la misma en el discurso intercultural, podemos afirmar que en realidad no hay un uso disciplinar en sentido estricto, es decir, este discurso hace referencia a sucesos históricos a sujetos históricos pero no hay un sustento en la investigación historiográfica. El interculturalismo, en su variante teórica, tiene un punto de unión con su dimensión de movimiento social: ambos se alimentan de una narración histórica de circulación masiva, aún cuando la vertiente teórica de los discursos interculturales sea de corte académico. En términos generales, podemos decir que en el interculturalismo sólo se da una construcción ideológica de la historia, es decir, se seleccionan datos historiográficos usados ideológicamente en torno a políticas de identidades étnicas. De otra manera no podría hablarse de los “pueblos originarios”, puesto que mucha de la investigación historiográfica sobre el mundo prehispánico impediría sustentar la existencia de una entidad como esa. Asimismo, la recurrencia a diversas temporalidades (la época prehispánica, la Conquista, la globalización, etc.) en virtud de los movimientos indígenas es más ideológica que historiográfica. Tal como señala Hobsbawm:

...la historia es la materia prima de la que se nutren las ideologías nacionalistas, étnicas y fundamentalistas, del mismo modo que las adormideras son el elemento que sirve de base a la adicción a la heroína. El pasado es un factor esencial –quizás el factor más esencial- de dichas ideologías. Y cuando no hay uno que resulte adecuado, siempre es posible inventarlo. De hecho, lo más normal es que no exista un pasado que se adecue por completo a las necesidades de tales movimientos, ya que, desde un

punto de vista histórico, el fenómeno que pretenden justificar no es antiguo ni eterno, sino totalmente nuevo...El pasado legitima. Cuando el presente tiene poco que celebrar, el pasado proporciona un trasfondo más glorioso. (Hobsbawm: 2005: 17)

Es posible que la historia nos permita hablar de los pueblos indígenas, y hacia el pasado podamos reconstruir los elementos prehispánicos de estos pueblos, y también los elementos españoles, pero alimentar la idea de un origen fundamentalmente prehispánico es desaparecer tanto las consecuencias de la Conquista como de las épocas subsiguientes. Asimismo, se desaparece la diversidad cultural de México, a la que dio origen el mestizaje. Es a fin de cuentas, reescribir la historia con fines exclusivamente políticos.

Por otro lado, si lo que el interculturalismo pretende es construir un mundo con reconocimiento de la diversidad cultural, con respeto a las diferencias y con justicia social para los distintos grupos culturales, entonces resulta muy inconveniente recurrir a la generalización de una entidad tal como “pueblos originarios” que, más bien homogeneiza.

Argumentar que en el país habitan un número determinado de poblaciones étnicas o diferentes (lingüísticamente) no es equivalente en ningún sentido a la existencia de los “pueblos originarios”. En el caso del concepto “pueblos originarios” y de la historia de la continuidad de éstos, una cosa muy distinta es que para constituir un discurso estratégico no se tome en cuenta lo “acertado o no históricamente de un hecho”, pero algo distinto es que en una investigación de campo disciplinar no se tome en cuenta la aportación de la historiografía en lo que respecta a la legitimidad de las narraciones históricas.

El concepto “pueblos originarios” no es comprensible de suyo, como tampoco lo es una idea tal como “la época prehispánica”. Detrás de la aparente comprensibilidad, hay una serie de supuestos y de compromisos tanto epistemológicos como teóricos y prácticos, que no pueden hacerse de lado con el argumento de que al final lo que importa es la fuerza de convocatoria social de un discurso político. Esto no es posible mientras el interculturalismo mantenga su doble dimensión: de movimiento social-político y de campo de estudios teóricos. En la pretensión de configurar un campo de estudios teóricos, si no se sigue la vía de la investigación,

de la indagación del sentido que tienen tanto los conceptos como las propuestas que se articulan, sólo queda la vía de la militancia. Pero entonces habrá que reconocer que la militancia no es teoría y que funciona con convicciones, lo cual no podría ser de otra manera.

Lo que la investigación nos aporta, en campos tan espinosos como el interculturalismo, y en temas tan delicados como lo es el de los pueblos indígenas de México, es precisamente la posibilidad de avanzar un paso adelante de las convicciones y mostrar que por más mítico y edificante que sea un discurso, puede ganar el peso del sentido común y así dar un paso hacia callejones sin salida que, en el peor de los casos, pudieran terminar por hacer que los discursos que se elaboran digan lo contrario a lo que se quería.

Con todo lo anterior, es posible concluir que el interculturalismo y la historiografía son dos campos que permanecen en gran medida distanciados. Se trata también de un problema de relación entre campos del saber y la posibilidad de que unos aporten tanto información, como discusión respecto al tema en cuestión.

Si bien Bengoa afirma que cualquier historiador podrá discutir la continuidad entre un levantamiento indígena ocurrido en el siglo dieciséis al iniciarse la Colonia y el ocurrido en pleno siglo veinte, también es posible afirmar que tal discusión no es inútil ni resultaría irrelevante, porque justo asumir que no necesariamente hay continuidades, nos llevaría a mostrar que...no necesariamente hay "pueblos originarios" y si esto es posible, entonces podemos comenzar a abandonar términos como "indígena" (con todos sus compromisos epistemológicos, ontológicos y políticos), dado que esos términos comportan una gran fuerza ideológica que aún sigue orientando que nombremos lo diferente pero sin reconocer la diversidad.

Bibliografía

Bengoa José, (2007): *La emergencia indígena en América Latina*; Fondo de Cultura Económica, Chile.

Hernández Reyna, Miriam (2007): “Crítica genealógica a los pueblos originarios de México”, en *Cuadernos de Graphen. Revista de historiografía. Pensar la Conquista*; Centro INAH-Veracruz, México.

Hobsbawn, Eric (1998): *Sobre la historia*; Ed. Crítica, Barcelona.

O’Gorman, (2006): *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y el sentido de su devenir*; Fondo de Cultura Económica, México.

Olivé León, (2004): *Interculturalismo y justicia social*; UNAM, México.

Salcedo Aquino, (2006): “La asociación para la comunidad como vía intersubjetiva contra la exclusión” en Alcalá, Campos, Raúl (comp.): *Reconocimiento y exclusión*; UNAM-FES Acatlán, México.

Sarlo, Beatriz (2005): *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*. Ed. Siglo XXI, México, Argentina, España.

En línea

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos:

<http://info4.juridicas.unam.mx/ijure/fed/9/>

Consultado el 12 de noviembre de 2008

Convenio 169 de la OIT: http://www.equidad.df.gob.mx/indigenas/convenio_169_oit.html

Consultado el 5 de octubre de 2005.

Religión, violencia y memoria: algunos apuntes para repensar la conquista espiritual de México

Pablo García Loeza

Ante todo quiero aclarar de entrada que se trata aquí de una aproximación temprana y tentativa a un viejo asunto desde, a mi ver, un perspectiva diferente. Indudablemente, hay ecos de propuestas anteriores, algunas de las cuales tienen carácter polémico. En particular, voy a hablar de genocidio. Como se sabe, el concepto fue ideado por Rafael Lemkin poco después de la segunda guerra mundial a raíz de la persecución sistemática de los judíos por el régimen nazi. Sin embargo, se suele olvidar, pues la mayor parte de la obra de Lemkin continúa inédita, que su reflexión sobre el genocidio no se limitaba al siglo XX. Lemkin proponía una historia del genocidio que se extendía, por lo menos, hasta la época de la expansión europea a principios del siglo XVI. Más aún, proponía que el colonialismo, muchas veces exacerbado por un exclusivismo religioso, tiende siempre al genocidio. También hay que aclarar que Lemkin contemplaba la destrucción cultural dentro de su concepción del genocidio, aun si por razones políticas este aspecto no quedó especificado en la declaración de la Organización de Naciones Unidas de 1951 donde se enfatiza la destrucción física de un grupo nacional, racial, étnico o religioso.⁷⁹³

En este sentido, el término genocidio ya ha sido utilizado para describir los resultados de la colonización occidental del nuevo mundo. La evidencia que se suele presentar es el diezmo de la población indígena, literalmente la muerte de nueve de cada diez individuos.⁷⁹⁴ En realidad, el cargo sigue de cerca las conquistas españolas. A mediados del siglo XVI, Bartolomé de las Casas empleaba el término holocausto para referirse a la destrucción de las indias— iniciando así una larga tradición crítica que a mediados del siglo XX desemboca en Rafael Lemkin. Sin embargo, muchos objetarán que, además de anacrónico, es simplemente

⁷⁹³ Citado en Kiernan 10.

⁷⁹⁴ Todorov llama a la conquista de México "the greatest genocide in the history of humanity" (12).

incorrecto hablar de genocidio en relación a la conquista española de América.⁷⁹⁵ En la convención de la ONU la *intención* de erradicar a un grupo específico es lo que diferencia los actos genocidas de otras acciones violentas. Ciertamente, la alta mortandad de los nativos no era intencional, al contrario, causaba gran preocupación a las autoridades coloniales tanto administrativas como religiosas. Los nativos sucumbían a enfermedades epidémicas que disminuían al mismo tiempo la fuerza de trabajo y el número de almas a ganar para el cielo. Similarmente, la representación que hizo las Casas de los hechos de la conquista y de las consecuencias del régimen colonial para las poblaciones indígenas también fue criticada en su momento por exagerada e injusta. Sea como sea, la intención de las Casas al describir la conquista y sus secuelas como una destrucción violenta y total, como un holocausto, al igual que la de muchos quienes han hablado de genocidio, es armar un caso en contra de los supuestos culpables.

Quiero reiterar que esa no es mi intención. Y aunque quizá sea una consecuencia inevitable, tampoco me interesa especialmente echar leña al debate sobre si la conquista y sus secuelas constituyen realmente un genocidio o solamente un etnocidio. Patrick Wolfe sugiere que la etimología de la palabra genocidio la vuelve inadecuada para describir lo que ocurrió en situaciones coloniales como la de la Nueva España. A la administración colonial no le interesaba la destrucción de los indios sino su asimilación. Sin embargo, Wolfe señala también que la asimilación puede ser tan efectiva como la muerte para eliminar una cultura, es decir, a un grupo de gente como tal.⁷⁹⁶ Asimismo debe apuntarse que el proceso de asimilación fue siempre implacable, generalmente violento y en muchos casos mortal.

No cabe duda de que la conquista y la colonia provocaron cambios radicales cuyas ramificaciones todavía estamos tratando de entender. Numerosos estudios señalan la miopía de cualquier visión demasiado categórica del asunto y, al contrario, demuestran la complejidad de un proceso multifacético. Sin afán de zanjar definitivamente la cuestión, me parece que reconsideraciones recientes de algunos aspectos del genocidio pueden contribuir a nuestra comprensión de las mentalidades y los mecanismos que contribuyeron a la transformación

⁷⁹⁵ James Axtell por ejemplo.

⁷⁹⁶ Wolfe 115, 120.

cultural de los pueblos primigenios del altiplano mexicano tal como eran, no sólo como una consecuencia más o menos inevitable de la colonización, sino como resultado de la desarticulación, intencional, sistemática y violenta —y en ese sentido, genocida— de prácticas culturales básicas, sobre todo en la esfera religiosa.⁷⁹⁷ Lo que realmente me motiva es dilucidar las consecuencias de la larga serie de asaltos que forman parte de la llamada conquista espiritual de México. En particular, quiero tratar de entender la inevitable reestructuración de la memoria que implica la integración forzosa a una nueva comunidad de fe y el impacto que ese fenómeno traumático ha ido teniendo en la cultura mexicana.

Antes de ofrecer algunos ejemplos concretos de la de la violencia y la religión y de cómo la teoría del genocidio puede contribuir a entender las facetas religiosas de la conquista de México quiero revisar muy sumariamente algunas ideas sobre la conquista espiritual que, para empezar, no fue consecuente a la conquista material sino una parte integral de la misma. No obstante, se suele enfatizar lo que tiene de espiritual sobre lo que tiene de conquista. Una de las razones es la buena disposición de muchos misioneros hacia los indígenas americanos y sus esfuerzos para protegerlos de los más serios abusos de los conquistadores, el clero secular y el gobierno colonial. Fray Bartolomé de las Casas es desde luego el más conocido pero no el único defensor de los indios. Sin embargo, hay que recordar que su admirable abogacía, como la de otros, no cuestionaba la evangelización como meta sino la manera de realizarla.

Otra razón son los invaluable trabajos lingüísticos y etnográficos, que realizaron los misioneros al Nuevo Mundo. Mucho, casi todo, de lo que sabemos sobre la cultura nahua, por ejemplo, se lo debemos a las labores de franciscanos como fray Alonso de Molina o fray Bernardino de Sahagún. Sin embargo, este es un caso de ironía histórica pues el afán de los misioneros no estaba destinado a preservar la cultura indígena sino a facilitar la erradicación de los aspectos contrarios a la doctrina católica.

Finalmente, hay que mencionar la problemática noción de sincretismo según la cual un fructífero intercambio religioso habría generado nuevas tradiciones en las que, a pesar de todo, perduran las creencias religiosas prehispánicas. Al igual que el no menos problemático

⁷⁹⁷ Poole 338.

concepto de “mestizaje cultural”, la idea de sincretismo disimula más de lo que revela. En particular, disfrazó la violencia y el trauma que están detrás de la imposición de la tradición católica sobre la indígena.

El establecimiento de la ley evangélica en la Nueva España es, desde el principio, una historia de violencia. Consideremos, por ejemplo, la masacre del templo, un evento decisivo para la versión aceptada de la conquista de México. Los varios reportes de la matanza ponen de manifiesto no sólo un vínculo estrecho entre violencia y religión, sino la manera en que se refuerzan entre sí. Asimismo, el hecho y su impacto pueden entenderse mejor a partir de la reflexión contemporánea en torno al genocidio.

Según el libro doce del Códice Florentino, la famosa enciclopedia de la cultura nahua editada por fray Bernardino de Sahagún,⁷⁹⁸ a mediados del mes de Mayo de 1520, la nobleza mexica se reunió en el atrio del templo mayor en Tenochtitlan para celebrar la fiesta de Tóxcatl, en honor a Huitzilopochtli, su deidad principal. En plena celebración, soldados españoles capitaneados por Pedro de Alvarado irrumpieron en el recinto.

Rodearon a los que estaban bailando, pasando por entre los atabales. Dieron un tajo a uno de los que tañían, le cortaron ambos brazos. Luego le dieron un tajo en el cuello; su cabeza cayó lejos. Entonces, acuchillaron a todos con lanzas de metal y los hirieron con espadas de metal. A algunos los hirieron en el vientre y sus entrañas se derramaron. Partieron la cabeza de algunos, rompieron sus cráneos, los despedazaron. A algunos los golpearon en los hombros, sus cuerpos se abrieron y se partieron. A algunos hirieron en las pantorrillas, a algunos en los muslos, a algunos en el vientre y todas sus entrañas se desparramaban. Y si alguno trataba de correr era inútil, iba arrastrando sus intestinos. Había un hedor como de azufre. Los que trataban de escapar no podían ir a ningún lado. Cuando alguno trataba de salir, lo golpeaban y lo acuchillaban.⁷⁹⁹

Algunos lograron escapar saltando sobre las paredes, otros se escondieron entre las víctimas

⁷⁹⁸ James Lockhart considera que el Códice florentino muestra “evidences of being an authentic expression of indigenous people ... containing lore and attitudes both from the time of the event and the time of the composition” 27, 33.

⁷⁹⁹ Códice florentino, L. 12 en Lockhart, We People Here 134.

haciéndose pasar por muertos, “pero si alguien respiraba y lo veían lo acuchillaban”.⁸⁰⁰ Al final, “el piso estaba resbaloso de sangre, su hedor se alzaba, y las entrañas se extendían por el suelo.”⁸⁰¹ Los españoles siguieron registrando los edificios vecinos en busca de los que habían huido hasta que los mexicas lograron reorganizarse y contraatacar. El número estimado de víctimas va de cerca de seiscientas hasta dos mil personas.⁸⁰²

Si bien todos los informes coinciden mayormente en los hechos de la matanza, difieren significativamente en la descripción de las circunstancias que la precedieron. La versión en náhuatl incluida en el Códice Florentino incluye una larga y detallada exposición de los preparativos para la ceremonia. Pedro de Alvarado fue quien solicitó la fiesta de Huitzilopochtli por ver y observar como era y las cosas que se hacían.⁸⁰³ Las mujeres que habían ayunado por un año prepararon la masa de amaranto que se usó para formar la figura del dios. La cara del ídolo fue pintada y adornada con joyas. Sus ropajes de amate se decoraron con "cabezas, orejas, corazones entrañas, hígados, pulmones, manos y pies". Además, llevaba una bandera roja y un escudo adornado con plumas. El día de la fiesta, varios mayordomos se encargaban de mantener la disciplina y la precedencia de los asistentes. El texto declara que “era como si todos los jóvenes guerreros se hubieran reunido con la idea de realizar la ceremonia para maravillarse a los españoles e instruirlos”.⁸⁰⁴

El contraste con la traducción paralela al español es notable. Aquí se explica cómo Moteuczoma ordenó la fiesta de Huitzilopochtli por dar gusto a los españoles pero luego resume brevemente toda la preparación: “en toda esta letra que sigue, no se dize otra cosa, sino la manera como hazian la estatua de Vitzilobuchtli, e masa, de diuersas lecūbres y como la pintauan, y como la cōponian, y como después ofrecian delante della, muchas cosas”.⁸⁰⁵ En la versión náhuatl, los preparativos que preceden la ceremonia muestran las complejas estructuras rituales y simbólicas de la religión nahua. La minucias incluidas revelan la

⁸⁰⁰ Códice florentino, L. 12 en Lockhart, We People Here 134.

⁸⁰¹ Códice florentino, L. 12 en Lockhart, We People Here 134-36.

⁸⁰² 600 en Oviedo, Historia; 2000 en Las Casas, Brevísima.

⁸⁰³ Códice florentino, L. 12 en Lockhart, We People Here 126.

⁸⁰⁴ Códice florentino, L. 12 en Lockhart, We People Here 130.

⁸⁰⁵ Códice florentino, L. 12 en Lockhart, We People Here 128-29.

importancia de una celebración religiosa que la versión en español no describe, que más bien des-escribe. Existen censuras mucho más explícitas de las prácticas religiosas indígenas a las que se solía identificar con el satanismo, pero este silenciamiento también es una forma de violencia. La devaluación retórica de los ritos asociados con Huitzilopochtli simboliza la meta final de los misioneros: borrar definitivamente la religión prehispánica.

El Códice florentino se considera una ventana abierta hacia la perspectiva indígena de la conquista, una “versión de los vencidos”. No obstante, como ya lo ha demostrado el Dr. Rozat en relación a los portentos que supuestamente anunciaron la llegada de los españoles, su contenido no está exento de interferencias importadas. Más bien, como señala James Lockhart, el libro doce incluye datos y actitudes tanto del momento de la conquista como del momento de su composición a mediados del siglo dieciséis (33). Pero mientras que Sahagún se abstiene de hacer observaciones que pudieran revelar una presencia editorial, el dominico Diego Durán incluye un comentario revelador en su versión del evento. El texto de Durán, que también está basado en informes indígenas, describe vívidamente la matanza en el templo mayor, tachando la acción española de poco cristiana. Curiosamente, Durán se inserta a sí mismo en la narración como testigo del horror de la masacre que "era el mayor dolor y compasión que se pudo pensar, especialmente con los dolorosos gemidos y lamentaciones que en aquel patio se oían, sin poderlos favorecer ni ayudar ni remediar". Su voz silencia la de los indígenas quienes no sólo fueron incapaces de defenderse de los españoles, sino de articular lo sucedido. Esos son los papeles que evidentemente habían de recaer sobre los regulares, autodesignados como protectores y abogados de los indios.⁸⁰⁶ La actitud que expresa Durán corresponde a la de los religiosos en general para quienes los indígenas eran menores perpetuos, incapaces de buen juicio moral.

Aun sin el comentario editorial está claro que las versiones que destacan la experiencia indígena de la masacre constituyen al mismo tiempo una reprobación de las acciones de los españoles. Los editores habrían sabido apreciar el contraste entre su misión evangélica y las acciones de los conquistadores. Sin embargo, las versiones que narran el asalto al templo

⁸⁰⁶ Duran alega que la masacre fue ordenada por Cortés. Todas las demás fuentes enfatizan el hecho de que Cortés no se encontraba en Tenochtitlan en ese momento; se había ido para lidiar con Pánfilo de Narváez.

mayor desde la perspectiva de estos colocan explícitamente el evento en un marco religioso.

En la famosa Historia verdadera de la conquista de Bernal Díaz son los mexicah quienes piden el permiso de Alvarado para llevar a cabo la fiesta de Tóxcatl. Alvarado accede “por tomarles descuidados; y porque temiesen y no viniesen a darle guerra, según el concierto [que] tenían entre ellos hecho”.⁸⁰⁷ Cuando más tarde Cortés reprende a Alvarado por la irresponsabilidad de sus actos, éste convierte el evento en un asunto religioso, explicando que los mexicah habían recibido la orden de atacar a los españoles de su “Huichilobos” por la cruz y la imagen de la virgen colocados en su casa. Alvarado dice también que muchos indios habían tratado de mover la imagen pero habían sido incapaces de hacerlo.⁸⁰⁸ Se mencionan otros supuestos milagros que protegieron a los españoles de la venganza mexicana. Un cañón se disparó sólo matando a muchos indios. Al cavar un pozo, los españoles encontraron agua dulce aunque la laguna que rodeaba la ciudad era salobre. En la Vida de Hernán Cortés, Francisco López de Gómara, añade cómo algunos creían que la virgen María había arrojado polvo para cegar a los guerreros mexicanos mientras que Santiago, santo patrón de España, peleaba en su caballo blanco que con dientes y pezuñas mataba a tantos como el caballero.⁸⁰⁹ Estos portentos, que son un lugar común en los relatos de la conquista y aun de la reconquista, constituyen una sanción divina de la lamentable pero inevitable violencia de lo que aparece entonces como una lucha trascendental entre el bien y el mal.

La matanza en el Templo Mayor—entre otras—fue una "masacre genocida" en que se combinan motivos patrióticos y religiosos. Tal como las define el sociólogo Leo Kuper, las masacres genocidas son episodios de muerte limitados, más cortos, contra una comunidad local o regional específica, seleccionada por su pertenencia a un grupo más amplio. Muchas veces, este tipo de matanzas se realizan para aleccionar gráficamente a otros miembros del grupo.⁸¹⁰ En el contexto de una guerra cósmica entre Dios y el diablo, representado por "Huichilobos", los celebrantes de la fiesta de Tóxcatl fungen como los representantes de la religión indígena en general. Asimismo, la ferocidad de los conquistadores puede entenderse como la furia,

⁸⁰⁷ Díaz del Castillo 297.

⁸⁰⁸ Díaz del Castillo 297.

⁸⁰⁹ López de Gómara 209.

⁸¹⁰ Kiernan 13.

simbólicamente potenciada, de soldados de Dios luchando por su patria y su fe. Como se sabe, la conquista y la religión estaban íntimamente ligadas a la identidad española desde antes de que Colón realizara su famosa travesía trasatlántica.⁸¹¹ Prueba de ello es la milagrosa aparición de Santiago Matamoros, transformado aquí en mata-indios, luchando a lado de los suyos. Por otra parte, el trauma provocado por el furor de los españoles se vislumbra en el hecho de que muchos años después de la conquista misioneros franciscanos y dominicos encontraron vívido, y útil, el recuerdo de la masacre. Aunque el asunto queda por explorar, estudios sobre los efectos de masacres genocidas más recientes, muchas de ellas de carácter étno- y credocéntrico, podrían darnos pistas sobre el impacto a nivel psicológico y emocional de hechos similares perpetrados durante la conquista de México. Me parece que no se puede entender plenamente su aspecto espiritual sin tener en cuenta la dimensión traumática de la violencia que la acompañó desde un principio.

La matanza del templo de mayor es el prelude espectacular de la violencia religiosa que vino a continuación, una violencia con una intención esencialmente genocida. Para concluir, mencionaré solamente un par ejemplos tomados de la Historia de los indios de la Nueva España del franciscano Toribio de Benavente, conocido como Motolinía. Al poco tiempo de su llegada a México, los primeros misioneros decidieron que sería práctico internar en sus monasterios a los hijos de la nobleza indígena para instruirlos en la doctrina cristiana. Fue Hernán Cortés quien "solicitó" a los líderes indígenas que entregaran sus hijos a los frailes. Motolinía, cuenta luego como un grupo de niños de una de estas escuelas apedreó a un "ministro del demonio". El muchacho que confesó haber tirado la primera piedra fue azotado por el asesinato. En su defensa, el chico dijo que no había matado a un hombre sino a un demonio y que podían ir a verlo con sus propios ojos. Cuando desenterraron el cadáver de entre las piedras vieron que el hombre estaba "tan feo como el mismo diablo".⁸¹² Motolinía comenta que este evento provocó que muchos indios reconocieran los engaños del enemigo malo y se reconciliaran con Dios. Otras anécdotas reportadas por Motolinía incluyen el caso de un muchacho torturado y matado por su propio padre por predicar el evangelio en su casa, así como el asesinato de dos jóvenes

⁸¹¹ La noción proviene de Mark Juergensmeyer en Terror in the Mind of God, citado en Sandberg 22.

⁸¹² Motolinía 176.

que buscaban ídolos ocultos en las casas de los indios. Nótese que se trata de víctimas de familiares y paisanos errados y recalcitrantes en sus creencias. En cambio, cuando la fe cristiana mueve a los niños a matar a pedradas al representante de la religión prehispánica, su acto se justifica no sólo por su fealdad, sino por sus efectos redentores. Ya sea como victimarios o como víctimas, como militantes o como mártires, las aventuras y desventuras de estos niños señalan el violento progreso de la nueva religión en la Nueva España.

Uno de los actos que condena la convención sobre el genocidio de la ONU es la transferencia forzada de los niños de un grupo con el fin de destruirlo.⁸¹³ La destrucción de templos y parafernalia ritual, así como la persecución de líderes religiosos son también mecanismos del genocidio.⁸¹⁴ El propósito particular de los misioneros era erradicar la idolatría, pero, como ha señalado Jorge Klor de Alva, el proceso conllevaba una serie de revoluciones sociales y espirituales fatales para la cultura nahua. Aunque se lleven a cabo con "buena" intención, detrás de tales prácticas genocidas se halla un pensamiento o mentalidad genocida que como, señala Ben Kiernan en su historia del genocidio, generalmente implica concepciones idealizadas del mundo, utópicas o distópicas, divorciadas de la realidad pero capaces de serle impuestas a la fuerza.⁸¹⁵ La orden franciscana en particular buscaba crear una utopía espiritual en el Nuevo Mundo a través de la imposición de su doctrina. Inclusive, la aceptación a regañadientes de las costumbres indígenas que no la contradecían directamente es una medida de pragmatismo que señala la inflexibilidad de su propósito. Kiernan explica que un ánimo genocida requiere al mismo tiempo una visión apocalíptica y concesiones prudentes.⁸¹⁶ Ánimo incansable, prudencia, y visión apocalíptica son términos que describen acertadamente la misión de los franciscanos en la Nueva España. El éxito de su misión implica la destrucción de una comunidad de memoria a través de una reconfiguración de la genealogía espiritual. Las implicaciones genocidas de este proceso, profundamente traumático y radicalmente disruptivo, no han sido adecuadamente consideradas.

⁸¹³ "Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide, 78 U.N.T.S. 277, entered into force Jan. 12, 1951". <http://www1.umn.edu/humanrts/instree/x1cpcpg.htm>. 1 de agosto de 2009.

⁸¹⁴ Moses 14. Moses ofrece ejemplos de prácticas similares por los nazis en Luxemburgo (organizaciones juveniles pro-nazi) y Polonia (pillaje de iglesias y persecución del clero).

⁸¹⁵ Kiernan 21.

⁸¹⁶ Kiernan 34.

Otro aspecto del pensamiento que posibilita el genocidio es la percepción del grupo victimado como esencialmente inferior.⁸¹⁷ Confiados en la superioridad de su doctrina, hasta los misionarios más compasivos consideraban a los indios limitados moralmente. Aun cristianizados, los indios siguieron considerándose inferiores a ojos de las autoridades civiles y eclesiásticas. Todavía hoy, el cristianismo devoto y supuestamente sincrético que forma parte de la identidad de muchas comunidades indígenas nutre estereotipos más o menos denigrantes que contribuyen a su marginalidad. ¿Hasta que punto nuestras actitudes actuales, a cuan más benevolentes, reflejan las de la conquista espiritual? Creo que la reflexión sobre el genocidio puede contribuir al estudio procesos y estructuras claves que tienen su origen en el siglo dieciséis que continúan influyendo el México de hoy.

⁸¹⁷ Evans 141.

Bibliografía

Burkhart, Louise M. The slippery earth: Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico. Tucson : U of Arizona P, 1989.

Díaz del Castillo, Bernal. The Discovery and Conquest of México. New York: Farrar, Straus, and Cudahy, 1956.

Durán, Diego. The History of the Indies of New Spain Trans. Doris Heyden. Norman: U of Oklahoma P, 1994.

Evans, Raymond. "'Crime Without a Name': Colonialism and the Case for 'Indigenocide'." Empire, Colony Genocide: Conquest, Occupation, and Subaltern Resistance in World History. Ed. A. Dirk Moses. New York: Bantham Books, 2008. 133-47.

Geertz, Armin W. "Contemporary Problems in the Study of Native American Religions with Special Reference to the Hopis." American Indian Quarterly 20.3-4 (1996): 393-414.

Kiernan, Ben. Blood and Soil: A World History of Genocide and Extermination from Sparta to Darfur. New Haven: Yale University Press, 2007.

Klor de Alva, J. Jorge. "Aztec Spirituality and Nahuatized Christianity." South and Meso-American Native Spirituality. Ed. Gary H. Gossen and Miguel León Portilla. New York: Crossroad Publishing, 1997. 173-197.

Lockhart, James, Ed & Trans. We people here: Nahuatl Accounts of the Conquest of Mexico. Berkeley : U of California P, 1993.

Lopes Don, Patricia. "Franciscans, Indian Sorcerers, and the Inquisition in New Spain, 1536-1543." Journal of World History 17.1 (2006): 27-49.

López de Gómara, Francisco. Cortés: the Life of the Conqueror by his Secretary. Ed. & Trans. Lesley Byrd Simpson. Berkeley: U of California P., 1965 [1552].

Mignolo, Walter. The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1997.

Motolinía, Toribio de Benavente. Historia de los indios de la Nueva España. México: Porrúa, 1969.

Phelan, John Leddy. The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World. 2nd ed. Berkeley: U of California P, 1970.

Poole, Stafford. "Observations on Mission Methods and Native Reactions in Sixteenth-Century New Spain." The Americas 50.3 (1994): 337-349.

Ricard, Robert. La « conquête spirituelle » du Mexique: Essai sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des Ordres Mendians en Nouvelle Espagne de 1523-24 à 1572. Paris: Institut d'ethnologie, 1933.

Sandberg, Brian. "Beyond Encounters: Religion, Ethnicity, and Violence in the Early Modern Atlantic World." Journal of World History 17.1 (2006): 1-26.

Todorov, Tzvetan. La conquête de l'Amérique: La question de l'autre. Paris: Éditions du Seuil, 1982

Wolfe, Patrick. "Structure and Event: Settler Colonialism, Time, and the Question of Violence."

Empire, Colony Genocide: Conquest, Occupation, and Subaltern Resistance in World History. Ed. A. Dirk Moses. New York: Bantham Books, 2008. 102-132.

Conquista y reinterpretación de las tradiciones vencidas.

Miguel Ángel Segundo Guzmán⁸¹⁸

La escritura nace de un profundo deseo por incidir en lo real a partir de una cierta conciencia de una fractura, de una separación que en el texto se resarcirá. La representación, el ausente fijado en el tiempo, codificado según el modo de ser del escriba, permite la unidad artificial del relato. Se dirige siempre hacia un horizonte, le habla desde la insinuación, es un proyecto de aspiraciones implícitas. En los textos que intentan representar otras culturas, narrar otros mundos, existe un problema de base: ¿cómo es posible la representación?, ¿qué se representa y cuál es el sentido de lo escrito?, ¿se puede escribir sobre lo nuevo? Las nociones de identidad y diferencia se encuentran en el centro de estas preguntas. Escribir siempre es para la identidad, es decir, para el grupo social que comparte más o menos la misma cosmovisión, el sentido y las prácticas sociales. Se narra para un horizonte compartido, un *estar-en-el-mundo* que establece ciertos niveles de diálogo y verosimilitud.

La mirada al pasado genera una *historia de lo mismo* en el sentido que alarga la identidad de lo expresado en el tiempo, para regresar como una reflexión sobre la identidad misma: nunca se sale de los marcos de inteligibilidad y en ese recorrido se entretiene el discurso. La comprensión de la realidad recorre los mismos marcos y al volverse texto, se encamina hacia lo propio, lo establecido. Cuando la diferencia aparece tiene que ser trasladada al mundo que la enuncia, adquiere existencia en la medida que se postula como *otredad*, como alteridad que atenta contra el marco común y su sistema de identidades. No es posible mantenerla al margen, tiene que ser evaluada, incluso su exclusión se establece por vías tradicionales, su destierro consiste en asimilarla, integrarla con un sentido conocido: nominarla bajo la una simbólica y dejar que el

⁸¹⁸ Maestro en antropología UNAM, estudiante de doctorado en la FFYL-IIA UNAM. Ha impartido clase en la ENAH. Becario del SNI y CONACYT. Temas de investigación: historia del Occidente preindustrial y la conquista de América. Cel. 0445538117557. E-mail: miquilistli@yahoo.com.mx

peligro que representaba *libre* deje de existir. En ese momento se realiza un proceso de traducción cultural.

La etnografía tiene como principio enunciar en un texto a otra cultura.⁸¹⁹ Es un ejercicio de traducción en la medida en que vuelve inteligible la otredad. Según François Hartog, cuando se escribe sobre lo Otro, es necesario que el *mundo donde se relata* comprenda el *mundo del relato*.⁸²⁰ Es decir, transcribir la alteridad mediante ejercicios retóricos que *muestren* lo que se está relatando. La traducción se establece como la mediación entre el nosotros-acá-mundo que enuncia *versus* ellos-allá-mundo enunciado. La tarea es hacer ver al otro, para ello se utilizan diversas figuras discursivas: la inversión, la comparación y la analogía.⁸²¹ La *inversión* permite ver a la otredad como totalmente opuesta a lo propio, ahí lo mismo se enfrenta a su espejo inverso. No se necesita enunciar al otro hay que invertir al *mismo*, mostrar con realismo lo extraño sin necesidad de enunciarlo en sí. La *comparación* enuncia semejanzas o diferencias de lo relatado en el marco de lo propio. *Esto se parece a tal*, coloca la novedad frente a la mirada del lector pero en relación con algo que lo remite de nuevo a su mundo, al horizonte conocido. La *analogía* es una comparación que pone en relación dos elementos con otros dos del mundo de la otredad, en un sistema que es el punto a comparar.

Las retóricas de la alteridad ofrecen la posibilidad de describir al otro en el mundo del mismo, regresar sobre sí y su antiguo discurso. Las categorías lógicas de traducción describen una sociedad, la hacen comprensible en la medida en que ha sido llevada a la simbología del mundo que escribiré de ella. Resulta inteligible al pasar por un proceso de *inscripción*,⁸²² es decir,

⁸¹⁹ Hablo de etnografía no sólo en el sentido que se le dio al término a fines del siglo XIX que permite sustentar la ciencia antropológica, sino en un sentido más libre, simplemente como escritura sobre un pueblo y a lo mejor más cercano a su etimología.

⁸²⁰ François Hartog, *El espejo de Heródoto*, Buenos Aires, FCE, 2003, especialmente el capítulo “una retórica de la alteridad”. Hartog retoma las distinciones que desarrolla Benveniste en sus *Problemas de lingüística general*, vol. II, entre enunciación y enunciado.

⁸²¹ Sigo las distinciones propuestas por Hartog que permiten la traducción

⁸²² El concepto de inscripción de Paul Ricoeur implica la intención de decir, que todo discurso sostiene, sólo que la escritura es la inscripción de dicha intención. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, México, FCE, 2002.

primero interpretada y después expuesta bajo los marcos lógicos de lo Mismo, en la taxonomía de la normalidad. Quién escribe tiene que impactar con un realismo creíble, pues, como afirma Hartog “describir es ver y hacer ver”.

Los relatos van a generar un saber encaminado hacia un destinatario claramente establecido: quieren *hacer ver* a alguien. No se escribe para todos, se focaliza la narración para un grupo social. Las descripciones sobre otros pueblos en la historia de la conquista de América tienen varios signatarios: viajeros, conquistadores, la realeza o religiosos. Los relatos sobre las sociedades americanas persisten como textos, a veces completos, otras veces en ruinas o pedazos. La empresa de conquista en el siglo XVI se ha reconstruido por fragmentos, discursos básicamente emanados del saber colonial: un discurso y una mirada de los vencedores sobre el otro. Una veta de estos relatos la generan los conquistadores, los funcionarios y los cronistas reales que tratan de establecer un discurso que sustente a la nueva sociedad, que la explique en función de una posición asimétrica, bajo el nuevo dominio y la estructura social impuesta. En sus relatos se trata de hacer ver y saber a Europa lo que hay en el Nuevo Mundo, es el regreso del universo feudal. El ojo y el oído se entrenan hacia la descripción de las nuevas tierras para su aprovechamiento, en una lógica de exotismo pragmático que busca reconocerse en lo ajeno. Se trata de domesticar en el lenguaje lo que posteriormente se explotará y formará el dominio colonial. Son ejercicios de traducción que muchas veces no rebasan la *inversión* y en dónde más bien se muestra el asombro.

Con la escritura de los religiosos la *cocina* de la escritura se complica: el lugar social de producción de sentido es el milenarismo alentado por el descubrimiento de América. Los textos están insertos en la espera para la construcción de un reino milenario. Las crónicas no son etnografías, es decir, no son un ejercicio intelectual que busque la otredad en un horizonte de interpretación secular y de diversidad de las culturas. Son escritos de religiosos, con reglas de interpretación y de representación muy distintas a las instauradas por la Modernidad y el concepto de *anthropos* burgués. Están escritas bajo un *a priori* divino el cual modela la interpretación de los acontecimientos: los hechos del mundo sólo tienen sentido en la lógica de la *historia de la Salvación*. Los acontecimientos ocurren en el mundo por la mano de Dios, la

interpretación del monje se basa en entender el significado profundo de los hechos, en una lectura espiritual. Dios manda las señales y el intérprete descifra la prosa del Mundo. El conocimiento se transforma en un reconocimiento que se fundamenta en la Tradición. El otro, el indio, sólo importa en la medida en que es una prueba y testimonio del verdadero conocimiento, aquél que ha sido transmitido por las Escrituras, los padres de la iglesia y los autores clásicos redescubiertos, es decir, las *autoridades*.

Los frailes que escribieron sobre las antigüedades de los indios realizaron un profundo ejercicio hermenéutico para situar al Otro en el marco de la historia occidental. En ese sentido, el mundo divino era un tema central para empezar la interpretación del Otro. Había que acallar su ruido, domesticar su imaginario para poder ser representado en los textos. En las crónicas sobre la conquista de América se colonizó el imaginario prehispánico al ser interpretado en la simbología europea. Es necesario excavar en la historia Occidental para entender cuáles eran los símbolos y las tradiciones interpretativas para entender otros mundos divinos y así comprender cómo se les suprimió en las Fuentes.

En la historia de Occidente la otredad religiosa ha sido un problema. La solución ha sido eliminarla o incorporarla. Desde los griegos el Otro no existe más que en el seno del sí mismo. La religión de otros pueblos sólo tiene sentido en una lectura exterior, que regresa como identificación en la propia, en el mundo que se lanza a comprender. Los civilizados echan un vistazo a los bárbaros y encuentran su sentido. En el politeísmo los mundos divinos no buscan la supremacía sino la veneración: un pueblo se define por los diversos grados de civilidad a partir de su relación con sus divinidades. Toda religión tiene cierto halo de verdad y se justifica dentro del cuadro normal de mundo. Existen variantes sociales que permiten cierta diversidad religiosa, al interior de los marcos del exotismo. Pero éste se manifiesta como un desdoblamiento del propio grupo que se interroga por el Otro, en diversos esquemas de inversión. La religión del Otro es parecida a la propia, no hay necesidad de destruirla, basta con enunciarla e identificarla. Incluso cuando se conquista a una sociedad no se excluyen sus dioses, se incorporan en una lógica de identificación. Heródoto el gran traductor del mundo no griego utiliza ésta estrategia de análisis: en la lógica de su relato había que encontrar la unidad en el

mundo divino. En esa construcción la Isis egipcia es llevada ante los ojos del lector griego como algo conocido, una divinidad “cuyo ídolo representa una mujer con astas de buey, del modo con que los griegos pintan a Ío”.⁸²³ Su consorte Osiris “el cual pretenden sea el mismo que Dionisio” adquiere las características del mundo que enuncia. Hércules fue egipcio y se sabe porque sus padres de ahí eran. En el mundo griego se identifica en el Otro los *rastros* del Mismo: “los pintores y estatuarios egipcios esculpen y pintan a Pan con el mismo traje que los griegos, rostro de cabra”.⁸²⁴ El mundo divino siempre es igual, la variedad en nombres es un fenómeno de traducción, no de naturaleza. Incluso los mismos griegos se creían receptores de ese mundo, según Heródoto lo heredaron: de “Egipto nos vinieron además de la Grecia los nombres de la mayor parte de los dioses”. El mundo griego acepta la diferencia como variante de lo mismo. *Identificar para traducir*, aquí comienza una estructura de larga duración en la historia de Occidente.

En el mundo romano, Julio Cesar al echar un vistazo por los galos, el pueblo que conquistó, los describe con admiración: “la nación gala es extremadamente dada a la religión”. Los druidas son la punta de lanza en los diversos rituales y sacrificios a *sus* dioses. Cesar enuncia su panteón:

Dan culto máximamente a Mercurio –de éste hay muchos simulacros; a éste lo tienen por inventor de todas las artes, a éste, guía de las vidas y de los caminos; consideran que éste tienen la fuerza máxima para la búsqueda de dinero y mercancías –. Tras éste a Apolo y Marte y Júpiter y Minerva. De éstos tienen la misma opinión que las restantes gentes; Apolo expulsa a los morbos, Minerva transmite los principios de las obras y los artificios. Júpiter tiene el imperio de los celestes, Marte rige las guerras.⁸²⁵

⁸²³ Heródoto, *Los nueve libros de la historia*, México, Porrúa, 1981, p. 72

⁸²⁴ *Ibid.*, p. 74

⁸²⁵ Julio Cesar, *Guerra Gálica*, México, UNAM, 1994, p. 164.

Independientemente de la posibilidad de la romanización de las *tribus bárbaras*, identificar en el marco de la cosmovisión propia a otros dioses permite comprender de quién se habla. Darle sentido a lo innominado. Encontrar que todo es igual, hasta los que van a ser conquistados poseen tradiciones parecidas, las diferencias se dan en el vivir, en la civilidad, no en el mundo divino. Bajo éste esquema la imposición religiosa no destruye nada: en el mundo lo sagrado siempre es lo mismo. Incorporación en la expansión.

Con la llegada del Cristianismo las cosas cambian: de la identificación pasamos a la destrucción. En el seno de la sociedad pagana y su compleja religión cívica se encuentra el *enemigo del Dios verdadero*. Los mundos míticos que sustentaban el vivir de la *romanitas* se convierten en fábulas locas. Dentro de la cosmovisión del pecado, de la caída humana, el mundo y la Naturaleza adquieren un sentido maligno, son parte del horizonte del pecado. Los mundos divinos anteriores forman parte del paquete de la exclusión. Muestran el mundo del vicio, de la carne y del pecado de una cosmovisión grotesca. El mundo del mito, al hablar de la naturaleza humana, adquiere un sentido demoníaco: tal era su lugar en un horizonte dualista de facto. Y sin embargo, las fábulas que muestran a otros dioses resultan interesantes y causan atracción por su *mundanidad*, ese sabroso sentimiento del estar vivo que genera culpa en el lector. Su salvación sólo es posible si se traicionan, su destino es ser interpretadas en múltiples sentidos ajenos al real que se quiere excluir. En el horizonte cristiano los mitos paganos sobrevivirán como alegorías: son figuras que quieren decir algo distinto a su sentido original, quieren establecer una pedagogía con ellos. Debajo de sus mentiras se busca la trascendencia, levantar la cabeza del mundo, mirar lejos, hacia la ciudad celeste.

Con el contacto de otras culturas Occidente ve en el Otro la extensión del sí mismo deformado. Un mundo demoníaco es la frontera de la Cristiandad. Había que pelear para expandirla. El hereje, el infiel y el idolatra son las figuras de la exclusión en las fronteras de la ortodoxia. El Otro debe encajar en los marcos sociales de la trasgresión para ser reprimido. Sin embargo, hay una veta de asimilación y salvación: la Creación fue para todos, la verdad debe estar oculta en ellos, hay que encontrarla en el discurso del Otro. Así en la Edad Media comienza la primera hermenéutica de las tradiciones. El signo era una apariencia a desvelar, el sentido del

simbolismo era trascendente. En la primera expansión medieval del siglo XIII, el franciscano Carpini, uno de los primeros frailes que relatan a otros pueblos, trata de identificar en los mongoles algo cristiano, algo de *Verdad*:

Se dice que tienen también un Antiguo y Nuevo Testamento, y tienen vidas de padres y eremitas, y edificios hechos como iglesias, en los que rezan en momentos precisados, y dicen que tienen algunos santos. Veneran a un solo Dios, honran a nuestro señor Jesucristo, y creen en la vida eterna pero no están bautizados.⁸²⁶

Los misioneros, independientemente de la predicación, tienen la tarea de investigar en el Otro, elementos de una antigua revelación, verdades ocultas en las culturas paganas que sólo ellos pueden mostrar. En la expansión sobre América los religiosos van a escribir sobre la religión prehispánica, desde el monoteísmo excluyente. Lo diverso tenía que encuadrar en los regímenes de verdad. Historizar las creencias de los indios significaba desmenuzarlas en un amplio horizonte. En el *Renacimiento* el peso de la tradición clásica ganaba espacios. Incluso dentro de los círculos religiosos asomaban la cabeza las influencias del mundo recién descubierto. Sin embargo, a finales de la antigüedad, Agustín de Hipona dejaba claro quiénes eran los dioses paganos en el marco de la espera de la ciudad divina, y por ende en el contexto de la cosmovisión cristiana. Para él las deidades eran demonios o en todo hombres que la ignorancia los divinizó. En el siglo XVI se reciclaba la historia, fray Bernardino de Sahagún realiza la traducción del panteón mexica en el marco del grecolatino. Era un ejercicio de identificación y enunciación: el horizonte pagano se enfrentaba consigo mismo en el marco de la idolatría. Ambos mundos simbolizaban una naturaleza caída, un horizonte de la ignorancia que atribuía un sentido errado a las acciones de la Verdad, y en su caso de la maldad. Ambos pueblos vivieron engañados por los diablos, ambos pueblos desconocían el verdadero Dios, su camino natural era despojarse de las antiguas creencias idolátricas y aceptar la autoridad suprema. Para corregir primero había que identificar, traducir y posteriormente destruir. El parámetro para

⁸²⁶ Citado por Phillips, *La expansión medieval de Europa*, p. 104

entender la idolatría era la comparación con lo que el cristianismo ya había vencido. La Iglesia avanzó por el Capitolio y lo destruyó, ¿por qué no iba a pasar lo mismo en México? Los dioses grecolatinos también eran demonios que en sus mitos esparcían ponzoña. ¿Qué eran los dioses mexicas sino la reedición de una prueba más en la expansión de la cristiandad ahora tan dividida? En la empresa de evangelización, primero era necesario identificar quiénes eran las divinidades, desmovilizando su capacidad sagrada al cotejarlas en el marco de la historia Occidental.

De pocos textos en la historia se espera tanto como el *Coloquio de los Doce*⁸²⁷ de fray Bernardino de Sahagún. El primer encuentro contra el infiel se representó, dialogado como en una opereta. Frente a frente dos religiones, paganismo *versus* cristianismo, disputándose imaginariamente el dominio sobre la otra. El texto remite a la escena primigenia, en donde los frailes irrumpen en un mundo extraño con la fe por delante. Están ante el idolatra y tienen que establecer un diálogo aplastante, utilizando la retórica para convencerlo. No obstante, el texto no es una transcripción del evento, no es una instantánea. En 1564 la obra de la conversión ya está avanzada y desde la victoria en el Colegio de Tlatelolco, Sahagún recreará el hecho en el *Coloquio*, basándose en las *memorias* del episodio, re-figurando el tiempo y los acontecimientos. El encuentro tenía que ser demoledor ya que establecería la supremacía natural de la verdadera religión sobre el dominio de Satanás. Había que esclarecer cómo el cristianismo había ganado desde el principio. El pagano sólo es el cuerpo, el escenario donde se desarrollará el reino de Dios. Desde el principio había que explicarle desde la Verdad, quién era, enunciarlo desde el lenguaje conquistador. Explicarle su error.

En la lógica del texto las cartas ya se habían echado: los frailes tienen que expresar la abismal diferencia entre ellos y el Otro. Por mediación de Cortés los frailes convocan a los principales de los naturales. Tienen que explicarles cómo y por qué no conocen al verdadero Dios, ni a su

⁸²⁷ Utilizo el texto que se encuentra en Cristian Duverger, *La conversión de los indios de la Nueva España. Con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún (1564)*, México, FCE, 1996. El autor lo analiza desde la perspectiva realista, tratando de establecer la verosimilitud del relato en la historia, cosa que no comparto.

reino, la Iglesia. Sus dioses, desde luego con minúscula, son enemigos y matadores, pestilencias que invocan al pecado.

Los misioneros predicaban el verdadero *Dios*, el salvador del mundo, el eterno. Él había creado todo, el cielo, la tierra y el infierno, “él nos hizo a todos los hombres del mundo y también hizo a los demonios, a los cuales vosotros teneis por dioses y los llamas dioses”.⁸²⁸ Los naturales se engañan con sus creencias, adoran un *efecto*, desconociendo la verdadera fuente creadora. Los que viven en el peor engaño son los sacerdotes locales, *sátrapas* que llegan derrotados —en el texto— al primer encuentro: “Si muriéremos, muramos: si pereciéremos, perezcamos; que de verdad los dioses también murieron”. Los sacerdotes mexicas están perdidos frente al peso de los sacros argumentos. Los *sátrapas* siguen las costumbres ancestrales, lo que les llegó de la tradición, su error se basa en la ignorancia: al no conocer están atrapados en *el eterno retorno de lo mismo*. Después de escuchar a los sacerdotes, se dan cuenta que viven en las tinieblas, tienen que ser iluminados. Ellos mismos lo exigen: “mucho holgaremos de que nos digais quienes son estos que adoramos, reverenciamos y servimos, por que de saberlo recibiremos gran contentamiento”. Es necesario interpretar la falla, dónde se encuentra el error, traducir en verdad qué quieren decir los dioses locales. Explicarlos dentro de la historia de lo mismo: la tradición judeocristiana.

La exégesis de los franciscanos sobre los dioses paganos se remonta al principio, a la Creación: Dios al crear su casa real, su morada, el *cielo empíreo*, también creó una muchedumbre de caballeros, los ángeles. De entre ellos destacó uno, Lucifer, por su hermosura y sabiduría. Soberbio por su distinción, quiso igualarse a Dios; a Miguel, otro ángel, no le pareció y se levantó en armas contra él. Se crearon dos parcialidades y vino la batalla en el cielo.

Los vencidos fueron echados del cielo, “fueron encarcelados en la región del ayre tenebroso, fueron hechos diablos horribles y espantables. Estos son los que llamais *tzitzizimi, culelei*,

⁸²⁸ *Ibid.*, p. 68.

tzuntemuc, piyoche, tzumpachpul,”.⁸²⁹ Dicha estirpe es quién se hace pasar por dioses, pero en verdad son ángeles caídos.

Para los sacerdotes la rebelión es el origen del mal, pero también del engaño humano: los demonios tienen bajo su poder a todo aquel que adore otras deidades. Desde los hijos de Caín, los demonios han realizado el trabajo de engañar, para que pecando los humanos se alejen de su Creador. La idolatría tiene su origen dentro de la cosmovisión judeocristiana. Los dioses mexicas son demonios, adorarlos aún por ignorancia es una enfermedad que se puede curar a través de la predica del Evangelio. La sociedad indígena vive engañada por el viejo enemigo de Dios, su religión es demoníaca.

El primer modelo interpretativo para la religión mexicana y en general pagana se ha enunciado con claridad. En los textos de los religiosos los dioses locales persistirán como superstición de un mundo que vive bajo el yugo de Satán. Su antigua connotación queda relegada, excluida en aras de ubicarlos en el horizonte teológico moral cristiano. El principio organizador de su inteligibilidad se encuentra en la rebelión y posterior *demonologización* de su ser. Nunca se les excluye como apariencias o imaginación viciosa, no son ilustrados los que descalifican el mundo mitológico azteca, para los religiosos los dioses existen pero como demonios. En una verdadera hermenéutica, al traducirlos al *logos* occidental se incorporan desde la inversión: son totalmente contrarios a la luz expresada en el Evangelio, pertenecen al abismo, a la miseria del mundo. Insisten en engañar a los hombres con sus supercherías que se deben erradicar.

El método alegórico que se utiliza en el Renacimiento para salvar a los dioses paganos de la aplanadora cristiana, con la religión mexicana, adquiere un nuevo matiz: en los tratados mitológicos europeos los dioses persisten queriendo decir otra cosa distinta a su discurso original ya ininteligible: expresan verdades morales, universales humanas o revelaciones naturales no comprendidas. La alegoría como método proporcionó a los religiosos un arma que no permitía el paso de lo ruidosamente idolatra; en vez de elevarlos hacia formas estéticas, los dioses cayeron en un precipicio que no era el suyo: la *alegorésis* los condenó. Los mimetizó en

⁸²⁹ *Ibid.*, p.78.

la vieja historia de la idolatría. La empatía por los dioses paganos alentada por el Renacimiento no les tocó: con ellos no hubo *ponderación misteriosa*, no flotaron bajo querubines demostrando, con su expurgación, la exaltación de la verdadera religión. Encadenados con la estirpe del mal, los dioses mexicas transitaría poco a poco hacia el olvido, una vez que la mascarada diabólica fuera exterminada por los frailes. Al ser parte de la naturaleza caída y culpable, los dioses atrapados en el mundo de las significaciones ajenas se encaminaban a extinguirse. Su destino en el cristianismo era ser lo que nunca fueron: demonios en una cosmología de la Caída. Una alegoría a la inversa, no los salvó sino que los nulificó al enunciarlos dentro de los enemigos de Dios.

En la *Historia general de las cosas de la Nueva España*, traducción de Sahagún del *códice Florentino*, el análisis y evaluación de los dioses se lleva a sus últimas consecuencias: “Este dios llamado Huitzilopochtli fue otro Hércules, el cual fue robustísimo, de grandes fuerzas y muy belicoso, gran destruidor de pueblos y matador de gentes”.⁸³⁰ El tótem de los mexicas en el momento de traducirlo a la inteligibilidad europea es en algún sentido similar a Hércules-Heracles, Sahagún realizó una comparación. El belicoso y poderoso hijo de Zeus-Júpiter nació de madre humana, Alcmea. Huitzilopochtli nació de Coatlicue y sin padre evidente, fue concebido por un acto divino.⁸³¹ Hércules cuya característica principal es una fuerza sobrenatural y gran destreza en la guerra, mata a sus hijos y es condenado a obedecer a Euristeo que le encomienda cumplir *doce trabajos* en los cuáles va acabando con diversos monstruos a lo largo de la Ecumene: el león de Nemea, la hidra de Lerma, Cerbero, etc. Huitzilopochtli desde el mismo parto establece su poderío beligerante: recién nacido mata a sus hermanos mayores, y descuartiza a la Coyolxauhqui. El punto de su inteligibilidad es trazar una analogía con el dios grecolatino. Para entender quién es el dios mexica es necesario establecer su correlato en el panteón conocido, identificando las múltiples coincidencias y su sentido. Al igual que Hércules, Huitzilopochtli fue un hombre que alcanzó la divinización:

⁸³⁰ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, 1999, p. 31. Los tres primeros libros hablan de la naturaleza y demás cosas de los dioses mexicas.

⁸³¹ Véase el Libro tercero “Del principio que tuvieron los dioses”, en la *Historia General...*

3.- A este hombre, por su fortaleza y destreza en la guerra, le tuvieron en mucho los mexicanos cuando vivía.

4.- Después que murió le honraron como a dios y le ofrecían esclavos sacrificándolos en su presencia.⁸³²

A causa del poderoso veneno del centauro Neso, que le dañó dolorosamente la piel, Heracles sube a una montaña y decide tirarse en la hoguera; un trueno lo lleva al Olimpo y se transforma en Inmortal. Independientemente de que se conociera la leyenda completa, la cercanía con Hércules se da a nivel de interpretar el sentido de su poder. Una analogía entre funciones. Aquí Sahagún retomará la tradición evemerista para la interpretación de las deidades, camino ya recorrido por la tradición cristiana: Los dioses fueron hombres, en este caso, sus proezas en la guerra lo llevaron a una gran adoración y posteriormente a su divinización. Para el fraile se encuentran las dos tracciones interpretativas presentes en los dioses mexicas: son demonios que a causa de sus mismos engaños, los hombres veneran pero también fueron hombres que la idolatría los divinizó en una teología del error:

(...) tuvieron por dios a un hombre llamado Huitzilopochtli, nigromántico, amigo de los diablos, enemigo de los hombres, feo, espantable, cruel, revoltoso, inventor de guerras, y de enemistades, causador de muchas muertes y alborotos y desasosiegos.⁸³³

Hombres transformados en dioses por la ignorancia humana. Superstición que refleja el mundo de la carnalidad en que vivían, ¡incluso le ofrecían corazones humanos en rituales sangrientos!: la naturaleza culpable en su máxima expresión. A los ojos del sacerdote dicha cosmovisión era indigna de seguir viviendo y engañando.

El otro dios emblemático del panteón mexica era Tezcatlipoca. Según Sahagún “era tenido como verdadero dios, e invisible, el cual andaba en todo lugar, en el cielo, en la tierra y en el

⁸³² *Ibid.*, p. 31

⁸³³ Ver la confrontación al libro I, en *Ibid.*, p. 60

infierno; y tenían que cuando andaba en la tierra movía guerras, enemistades y discordias, de donde resultaban muchas fatigas y desasosiegos”.⁸³⁴ Por éstas características el fraile lo compara con Júpiter. Su fuente para comprender el paganismo es la crítica de San Agustín: El obispo de Hipona censuraba a los “muchos maestros y doctores” quienes “jamás podían sostener que Júpiter es a el alma de este mundo corpóreo que llena y mueve toda esta máquina”.⁸³⁵ Para el padre de la iglesia, la lógica del absurdo impera en las fábulas del paganismo. En el mundo antiguo Júpiter-Zeus regía en el Olimpo. Llega a dominar después de una serie de cambios en el poder divino: La primera generación de dioses está al mando de Urano, el cual no permite que salgan sus hijos de la madre tierra. Saturno lo castrará e implantará su reinado devorando a su descendencia para evitar que alguien lo destrone. El último de sus hijos, Zeus lo derrotará y de ahí vendrá la hegemonía de los olímpicos.⁸³⁶ El *crónida* representa la soberanía en sí misma. Junto con sus demás hermanos comparte distintas esferas de influencia: Júpiter el cielo y la tierra, Hades el inframundo y Poseidón los mares,⁸³⁷ su supremacía es evidente. Tezcatlipoca al igual que él comparte ese poder:

3.— y decían que él sólo ser el que entendía en el regimiento del mundo, y que el sólo daba las prosperidades y riquezas, y que el sólo las quitaba cuando se le antojaba; daba riquezas, prosperidades y fama, y fortaleza y señoríos, y dignidades y honras, y las quitaba cuando se le antojaba.⁸³⁸

Al igual que en el mundo grecorromano los mexicas vivían bajo la voluntad y caprichos del gran dios. En la hermenéutica de San Agustín es el dios que hay que temer, pues es el más poderoso: los dioses paganos son demonios. Por ello, Tezcatlipoca tiene un papel principal en la interpretación de Sahagún. Era un dios casi etéreo y por tanto muy peligroso: “Este dios decían

⁸³⁴ Idem.

⁸³⁵ San Agustín, *La ciudad de Dios*, p. 102-103.

⁸³⁶ Véase la *Teogonía* de Hesíodo quién esboza la mitología a partir de su intento de ordenación por generaciones, así como su moderno seguidor Jean-Pierre Vernant en *El universo, los dioses, los hombres. El relato de los mitos griegos*, Barcelona, Anagrama, 2001.

⁸³⁷ Siguiendo la tradicional repartición del mundo en la *Ilíada*

⁸³⁸ Sahagún, *Historia General de...*, p. 32

ser espíritu, aire y tiniebla: a este atribuían el regimiento del cielo y de la tierra”. Un dios que podía estar en cualquier parte y prácticamente invisible, era la mayor amenaza para la evangelización, de hecho era el *gran enemigo*:

Este dios decían que perturbaba toda paz y amistad, y sembraba enemistades y odios entre los pueblos y reyes: y no es maravilla que haga esto en la tierra, pues también lo hizo en el cielo, como está escrito en la en la Sagrada Escritura: *factum est Premium magnum in celo*. –Apocar. 12—. Este es el malvado de Lucifer, padre de toda maldad y mentira, ambiciosísimo y superbísimo, que engaño a vuestros antepasados.⁸³⁹

Satanás mismo encabezaba la religión mexicana. La analogía con Júpiter-Zeus al igual que en San Agustín apoyaba la continuidad de la interpretación: *permitía ver* en realidad quién estaba tras la religión de todos los paganos. Quién encabeza la historia del mal siempre es el mismo. Trazar el cuadro de la religión prehispánica es establecer la verdadera fuente de la maldad en el mundo: traducir una religión extraña al marco imaginario del mundo pagano dominado. Alegorizar a la inversa, construir un mundo de significados distintos a partir de una cosmovisión en ruinas. No salvar sino condenar.

Quetzalcóatl “aunque fue hombre, teníanle por dios”. Una hermenéutica evemerista recorre el sentido del dios. Independiente de su verosimilitud histórica, para los religiosos no hay duda: los dioses fueron hombres que la ignorancia mexicana los divinizó. Era un hombre “el cual fue mortal y corruptible, aunque tuvo alguna apariencia de virtud, según ellos dijeron, pero fue gran nigromántico, amigo de los diablos y pos tanto amigo y muy familiar de ellos (...) sabremos que murió, su cuerpo está hecho de tierra y a su alma nuestro señor Dios la echó en los infiernos; allá está en perpetuos tormentos”.⁸⁴⁰ Xiuhtecutli dios del fuego, es otro Vulcano. El herrero cojo, manipulador de los metales y del fuego es su contexto de traducción. Enunciarlo bajo el esquema de la comparación es hacerlo ver por medio del dios grecolatino.

⁸³⁹ *Ibid.*, p. 60.

⁸⁴⁰ *Ibid.*, p. 61

También había mujeres en el panteón mexica. Una de ellas era Cihuacóatl que “daba cosas adversas como pobreza, abatimiento, trabajos”,⁸⁴¹ su nombre quiere decir *mujer de la culebra*, también llamada Tonantzin (nuestra madre). Para el fraile estas características eran inconfundibles, una mujer que había tenido tratos con serpientes y que traía cosas adversas era bien conocida para el cristianismo:

En estas dos cosas parece que esta diosa es nuestra madre Eva, la cual fue engañada de la culebra, y que ellos tenían noticia del negocio que pasó entre nuestra madre Eva y la culebra.⁸⁴²

Traducciones imposibles de creer para un *precursor* de la antropología, pero que mostraban las inmensas analogías hechas por el fraile. Los naturales conocían una parte de verdad, pero la entendían mal pues se desviaron del verdadero camino. Otra diosa era Chicomecóatl “la diosa de los mantenimientos, así de lo que se come como de lo que se bebe”, para Sahagún era “otra diosa Ceres”.⁸⁴³ Demeter-Ceres fue la diosa de la tierra cultivada en la Antigüedad. Era una diosa nutricia que daba los alimentos, junto con su hija Perséfone en los rituales de fecundidad y los misterios. Las dos diosas mantenían a los hombres. La analogía aquí es funcional, las diosas cumplían la misma función. Chalchicuitlicue, diosa del agua, “es otra Juno”. Las alegorías *permiten ver*, entender a los otros dioses en el marco de *lo Mismo*. La diosa de la *caralidad* era Tlazotéotl, “otra Venus”,⁸⁴⁴ que tenía cuatro hermanas. Afrodita-Venus nacida de la espuma de la castración de Urano es la diosa de la belleza y del amor. Bajo la mirada culpable del cristianismo, la carne, la naturaleza se convirtió en pecado. En sí misma representaba el mal, la tentación. La carne y su sensualidad llevan al pecado en la cosmovisión cristiana. Para Sahagún el pecado es universal, incluso los indios *ya lo conocían*, y *curiosamente* tenía que ver con la carne. Tlazotéotl y sus hermanas “tenían poder para provocar a lujuria y para inspirar cosas

⁸⁴¹ *Ibid.*, pp. 32-33

⁸⁴² *Ibid.*, p. 33

⁸⁴³ *Idem*

⁸⁴⁴ *Ibid.*, p. 36.

carnales, y para favorecer los torpes amores; y después de hechos los pecados tenían también poder para perdonarlos, y limpiar de ellos perdonándolos, si se los confesaban a sus sátrapas”.⁸⁴⁵ Pecado-confesión-perdón la trinidad de la redención humana también se encontraba en la sociedad mexicana pero *oculta*, mal comprendida. Sólo los frailes la entendían y querían hacerla ver a los demás. Sahagún muestra el camino que los pecadores seguían para redimirse:

Desde que el penitente determinaba confesarse iba luego a buscar alguno de los ya dichos, delante de quien se solían confesar y decíanle: “Señor, queríame llegar a dios todopoderoso y que es amparador de todos, el cual se llama *Yoalli-Ehécatl*, esto es *Tezcatlipoca*; querría hablar en secreto mis pecados”.⁸⁴⁶

La noción de pecado, el contexto culpable, la penitencia, la fe en que al contar los pecados “no se pensaba que hombre los hubiese oído, ni a hombre se hubiesen dicho sino a dios”,⁸⁴⁷ hacen sospechar al fraile que “no hay poco fundamento para argüir que estos indios de esta Nueva España se tenía por obligados de confesar una vez en la vida, y en esto, *in lumine naturali*, sin haber tenido noticia de las cosas de la fe”.⁸⁴⁸ Una iluminación natural, primigenia revelación que pese a las diferencias culturales, en todos los pueblos se encuentran. Paganos, cristianos, infieles todos han conocido un poco de *Verdad*, la tarea del fraile era encontrarla y sacarla a la luz a partir de escribir sobre su historia. Casi una *religión natural cristiana*.

Escribir sobre las deidades prehispánicas es traducirlas en el marco de los símbolos disponibles: la cosmología cristiana y los símbolos clásicos. El modelo de comprensión es la tradición del Obispo de Hipona expuesta en *La ciudad de Dios*. Los frailes seguían sus postulados para nulificar a los dioses. El poderoso ruido de lo innominado, el espantoso mundo de los dioses

⁸⁴⁵ *Idem*

⁸⁴⁶ *Idem*

⁸⁴⁷ *Ibid.*, p. 38

⁸⁴⁸ *Idem*. Sahagún tiene la opinión de que no hubo una temprana predicación del Evangelio en América, sin embargo, a veces en el mismo texto parece proponer lo contrario.

prehispánicos fue domesticado al nombrarlo desde el lenguaje Occidental. Comprender la religión pagana sólo es posible bajo un esquema alegórico: enunciar a los dioses bajo una simbología ajena, creando un sin fin de relaciones que permiten mostrar los diferentes elementos que constituyen la traducción. *Decir con ellos lo que nunca fueron*. El parámetro para bosquejarlos, para darles vida en la cosmovisión, es la comparación y en algunos casos la analogía con los dioses grecorromanos vistos desde la tradición de San Agustín. La inversión está dada: la religión mexicana es totalmente opuesta al mundo cristiano. Es un mundo diabólico, en donde se compara siempre con lo semejante: todos los paganismos son iguales, se compara diablos contra diablos. Al compararlos se vuelven inteligibles, visibles dentro la *Historia de lo Mismo*: la historia del mal y su poderosa simbología. La identificación se realiza para señalar su *crepúsculo*, su anulación. La posibilidad de existencia de los dioses mexicanos sólo se inscribe en su ocaso, van a simbolizar lo que nunca quisieron ser: *se ponderan y alegorizan en el horizonte de la culpabilidad*, al interior de una cosmovisión extraña.

El ocaso de los dioses se consolidó en los textos que enmarcaron el saber sobre las sociedades prehispánicas. La tradición de estudios mesoamericanos olvida este *a priori* para entender las crónicas. Construye sobre un discurso colonialista la explicación del Otro. La conquista espiritual se olvida y se naturaliza en una lectura superficial. Poco a poco parece que el análisis se va desplazando hacia la comprensión de los diversos elementos culturales que han construido el evento. La Conquista no sólo fue un proceso social de implantación de un régimen distinto al original. La modificación del imaginario parece ser un punto calve, que sólo se hace inteligible al realizar una crítica contextualista de los contenidos de las Crónicas que dieron cuenta del hecho histórico. En una larga tarea para desmenuzar el crepúsculo de las sociedades indígenas en el proceso de invención de América.

Bibliografía.

Baudot, Georges. *Utopía e Historia en México*, Madrid, Espasa-Calpe, 1983.

Certeau, Michel de. *La escritura de la historia*, México, UIA, 1993.

Duverger, Cristian. *La conversión de los indios de la Nueva España. Con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahún (1564)*, México, FCE, 1996.

Hartog, François. *El espejo de Heródoto*, Buenos Aires, FCE, 2003.

Heródoto, *Los nueve libros de la historia*, México, Porrúa, 1981.

Hesiodo. *Teogonía, Trabajos y días, Escudo, Certamen*, Madrid, Alianza Editorial, 2001.

Homero. *Ilíada*, Madrid, Cátedra, 2001.

Julio Cesar, *Guerra Gálica*, México, UNAM, 1994, p. 164.

Phelan, John. *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, UNAM, 1972.

Phillips, J. R. S. *La expansión medieval de Europa*, Madrid, FCE, 1994.

Rahner, Hugo. *Mitos griegos en interpretación cristiana*, Barcelona, Herder, 2003.

Ricoeur, Paul. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, México, FCE, 2002.

Sahagún, fray Bernardino de. *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, 1999.

San Agustín. *La ciudad de Dios*, México, Porrúa, 2004.

Segundo, Miguel. *El crepúsculo de los dioses. Ensayo sobre el horizonte de la supresión del otro*, México, Tesis de maestría, 2007.

Seznec, Jean. *Los dioses de la Antigüedad en la Edad Media y el Renacimiento*, Madrid,

Taurus, 1987.

Vernant, Jean-Pierre. *El universo, los dioses, los hombres*, Barcelona, Anagrama, 2001.

La historia dura mucho más que la hacienda, porque nunca le faltan amigos que la renueven, ni le empecen guerras, y cuando más se añeja, más se precia.

Francisco López de Gómara

Introducción

El objetivo del siguiente trabajo analizar tres relatos sobre “La matanza de Cholula”. Se examinan las formas narrativas empleadas, atendiendo a las reinterpretaciones sucesivas que los autores hacen, tratando de aislar la contribución particular de cada uno al proceso convencional de historiar la Conquista de México, desde el primer relato histórico del suceso (en el siglo XVI) hasta mediados del siglo XIX.

El texto base que se toma como punto de partida para el análisis es el de la *Segunda Carta-relación* de Hernán Cortés considerado el primer texto que contiene el episodio.⁸⁴⁹ Los autores cuyas versiones se revisan son: Francisco López de Gómara,⁸⁵⁰ Antonio de Solís⁸⁵¹ y William H. Prescott⁸⁵² en sus obras homónimas intituladas *Historia de la Conquista de México*.

⁸⁴⁹ Cortés, Hernán. "Segunda carta-relación de Hernán Cortés al emperador Carlos V, Segura de la Frontera, 30 de octubre de 1520". En: *Cartas de relación*. Nota preliminar de Manuel Alcalá, México. Editorial Porrúa. Sepan cuantos 7. 1993, pp. 42-45.

⁸⁵⁰ López de Gómara, Francisco. *Historia de la conquista de México*. Introducción y notas por D. Joaquín Ramírez Cabañas. México. Editorial Pedro Robledo, 1943, p. 189-197.

⁸⁵¹ Solís, Antonio de. *Historia de la conquista de México, población y progresos de la América septentrional, conocida por el nombre de Nueva España*. Prólogo y apéndices de Edmundo O’Gorman, Notas de José Valero Silva. México, Editorial Porrúa, Sepan cuantos 89, 1985, pp. 141-150.

⁸⁵² Prescott, William H. *Historia de la conquista de México*. México. Prólogo, notas y apéndices por Juan A. Ortega y Medina. Editorial Porrúa. Sepan cuantos 150, 1970, p. 222-235.

Debo señalar que este trabajo es un adelanto de una investigación mayor en curso al interior de mi proyecto de investigación en el Centro INAH Yucatán, intitulado *Historiografía de la Conquista de México*. Como tal, todavía carece de varias partes esenciales como lo son el análisis del contexto social de las obras, un esbozo biográfico de los autores y la incorporación de por lo menos una decena más de obras.

7. Planteamiento central.

Los acontecimientos que forman parte de lo que conocemos ahora como “la matanza de Cholula” parecen ser la ejecución, por parte de Cortés, de una técnica militar rutinaria para aplastar la posible resistencia de los pueblos por conquistar. Como señalé en otro lugar⁸⁵³, es una técnica milenaria registrada de forma relativamente frecuente en la tradición guerrera judeocristiana que se repite en el Nuevo Mundo en varias ocasiones y en distintas latitudes.

Sin embargo, en la historia Occidental (o Americanista) sobre la Conquista de México la escritura y las re-escrituras de este episodio van en el sentido opuesto: la idea inicial es de una reprimenda plenamente justificada por una presunta traición cholulteca-mexica en la que los habitantes de Cholula tratarían de eliminar a los cristianos (Cortés). Y posterior y paulatinamente se va desarrollando, paso a paso, la idea de Cortés como un honorable y magnánimo conquistador que se enfrenta a unos indios pérfidos, traicioneros y cada vez más deleznable, en donde la narración de los acontecimientos hace cada vez más justificada, y hasta justiciera, dicha matanza. Estos son los dos sentidos interpretativos cada vez más presentes en las historias indianas desde el comienzo de las historias.

⁸⁵³ Vallado, Iván. “La matanza de Cholula”, Simposio: Repensar los relatos de la conquista americana (siglos XVI-XXI), 53º Congreso Internacional de Americanistas, México D. F., del 19 al 24 de julio de 2009.

8. Resumen de los sucesos de Cholula.⁸⁵⁴

Los hechos violentos que constituyen el meollo de nuestro episodio ocurren en octubre de 1519 cuando el ejército al mando de Hernán Cortés estaba en Cholula. Pero el asunto comienza en realidad cuando los españoles estaban en Tlaxcala, ya en calidad de aliados y después de una estancia de veinte días en ella. Dice Cortés que ahí recibió la propuesta de los mensajeros de Moctezuma de que se trasladaran a Cholula porque los naturales de ésta eran sus amigos y ahí le harían saber la voluntad de su señor sobre la intención de Cortés de ir a Tenochtitlan.

Señala entonces que los tlaxcaltecas le advirtieron de que se trataba de una trampa para destruirlos, pues habían cerrado el camino que se utilizaba comúnmente, habían cavado hoyos para inutilizar los caballos, juntado piedras para arrojarles desde las azoteas y que a dos leguas de Cholula estaba un ejército mexicana de 50 mil guerreros para aniquilarlos.

Cortés siguió el juego a los mensajeros, pero primero amenazó a los cholultecas con destruirlos si no se presentaban antes en Tlaxcala y aceptaban ser vasallos de Castilla. Los cholultecas hicieron lo indicado y Cortés aceptó entonces su propuesta y marchó a Cholula. Ahí fueron bien recibidos y se les permitió alojarse en un aposento seguro. Los cempoaltecas que los acompañaban acamparon con ellos, mientras que los tlaxcaltecas tuvieron que hacerlo fuera de la ciudad.

Cortés indica haber visto en el trayecto a Cholula el camino cerrado, los hoyos y las piedras en las azoteas, tal y como los tlaxcaltecas habían advertido. Esto lo puso en alerta. Después encontró a unos mensajeros de Moctezuma que no hablaron con él, sino con los señores de Cholula. Al tercer día, notó que las bastimentos que les proveían no eran abundantes y en eso estaba cuando se enteró de la celada por vía de Jerónimo de Aguilar, que había sido

⁸⁵⁴ Este resumen se basa únicamente en el relato de Cortés, *Op. cit.*

prevenido por Marina, que a su vez había sido prevenida por una anciana cholulteca. Entonces Cortés prendió secretamente a un cholulteca y lo hizo confesar para confirmar sus sospechas.

Confirmadas éstas decidió adelantarse y sorprender a sus anfitriones. Advirtió a su tropa que estuviese “apercibida” y que al escuchar un tiro de escopeta atacasen a los cholultecas que estuviesen junto y dentro del aposento en el que estaban. Entonces, reunió a los principales de la ciudad en un sitio cerrado y los apresó. De inmediato “cabalgo”, hizo sonar una escopeta y los cristianos atacaron a la multitud desprevenida. Mataron varios miles de indios en un lapso breve y asolaron la ciudad hasta vaciarla.

Después Cortés regresó al aposento con los principales de la ciudad y habló con los cholultecas: les reclamó la traición. Arrepentidos, éstos dijeron seguir órdenes de Moctezuma y pidieron perdón. Cortés los perdonó, los hizo volver a la ciudad y los hizo hacerse amigos de los tlaxcaltecas. Fin del evento.

III. Datos generales del análisis.

Siguiendo la lógica de que todo relato tiene “un principio”, “un en medio” y “un final”, es decir, *una secuencia*, decidí descomponer el relato fundacional (el relato de Cortés) en sus oraciones constitutivas. Leí los textos identificando la cadena de oraciones que los conforman, descomponiéndola en sus “eslabones” (es decir, en las oraciones que guardan un significado propio y que se conectan consecutivamente para componer la narración).

Antes de pasar a analizar los contenidos específicos de cada relato es interesante considerar los datos generales sobre los mismos para comenzar a ubicar sus tendencias. Dichos datos se ofrecen en el cuadro siguiente.

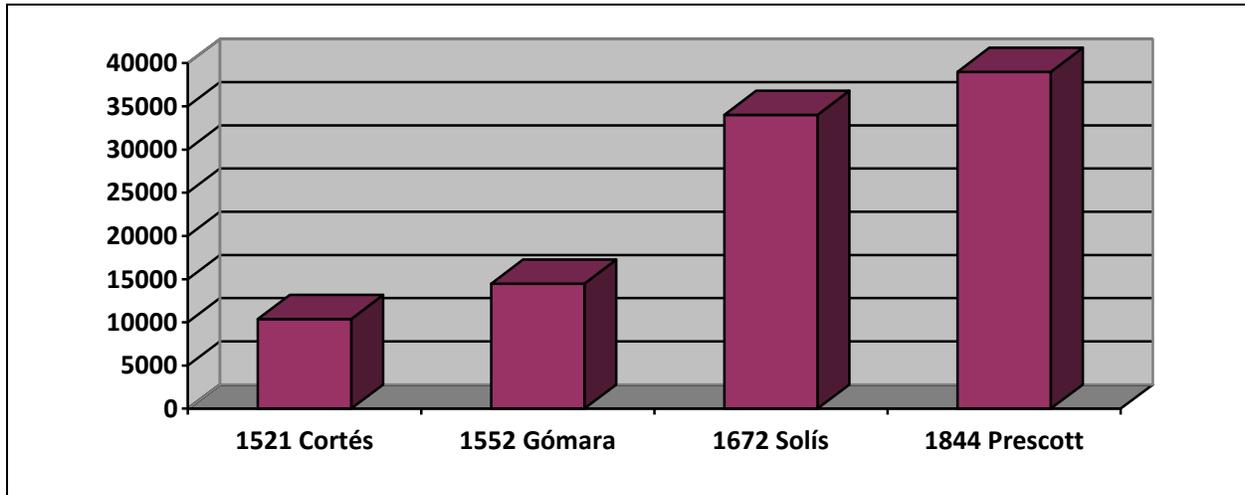
Cuadro 1. Datos generales sobre los relatos sobre la matanza de Cholula

Autor	Año	Caracteres	Páginas	No. de oraciones	Cambios o agregados significativos	Referencia
Cortés	1520-21	10,395	3	27	-	p. 42-45
Gómara	1552	14,478	8	26	6	p.189-197
Solís	1682	34,020	9	21	5	p. 141-150
Prescott	1844	39,000	13	30	5	p. 222-235

Fuente: Elaborado con base en las obras analizadas.

Del cuadro vale destacar lo siguiente: 1). El tamaño del relato se incrementa de manera constante, pasa de los 10,395 caracteres a los 39,000. El número de páginas que ocupa, pasa de 3 en la Segunda de Cortés a 13 páginas en la Historia de Prescott. He aquí una expresión gráfica de lo anterior.

Grafico 1. Tamaño de los relatos.



Fuente: Elaborado con los datos del cuadro anterior.

2). El número de oraciones (quinta columna) no presenta una variación significativa. 3). Los cambios o agregados significativos por autor (sexta columna) son de una cantidad estable de entre 5 y 6 cambios, que son las aportaciones de cada autor ya que el resto de sus enunciados coinciden más o menos directamente con el texto de Cortés o de su predecesor. No hay que olvidar que la historia es, en cierto sentido, un relato acumulativo, donde determinado autor está obligado a utilizar los relatos previos.

¿Qué tan importantes y tan significativos son estos “agregados aderezantes”? ¿Qué tanto modifican el relato inicial, su sentido, su precisión, su credibilidad, etcétera? Y ¿podrían estas adiciones textuales ayudarnos a valorar el peso de la contribución de un autor determinado a la historia convencional, a la versión de la historia que hoy se considera “muy conocida”? Veamos entonces los agregados.

Primeramente ofrezco un cuadro comparativo cuyas columnas me permitieran ubicar las ideas del relato en forma comparativa al de Cortés, de manera que se puedan ver las expresiones directamente asociadas su texto, los cambios significativos en orden y sentido de la narración y las novedades o “agregados aderezantes”.

En este cuadro: a) Las celdas en blanco son los enunciados iniciales de Cortés y su repetición en otros autores, son también las que muestran el éxito de una novedad introducida al ser una repetición de autores previos. b) las celdas en amarillo son la aportación de cada autor que ya no repite lo mismo que Cortés sino que introduce un aderezo, c) las celdas en negro, siempre a la izquierda de las amarillas, significan “vacío” o inexistencia previa del enunciado, d) las celdas azules muestran que la aportación de un autor no fue exitosa, pues no es reutilizada por el siguiente autor. El resultado gráfico es como sigue.

Cuadro 2. Comparación de los relatos por autor y enunciados.

CORTÉS	GÓMARA	SOLÍS Subida al Popocatepetl	FRES COTT Cruz-Nube
Reciben invitación a Cholula - Tlaxcaltecas advierten de las ranjas y piedras	Reciben invitación a Cholula La otra Marina Cortés investiga y se enteran de las ranjas y piedras	Reciben invitación a Cholula - CANCELADO Los tlaxcaltecas advierten SIN hablar de ranjas y piedras	Reciben invitación a Cholula - CANCELADO Los tlaxcaltecas advierten SIN hablar de ranjas y piedras
			Cholultecas perdidos protegidos por Quetzalcoatl el amador de la cd. Ixtlixochitl ofrece su apoyo a Cortés Tlaxcaltecas insisten a Cortés que no vaya, había preparativos para atacarlos
Cortés acepta ir a Cholula	Cortés acepta ir a Cholula	Cortés acepta ir a Cholula	Cortés acepta ir a Cholula Descripción de Cholula, historia de Quetzalcoatl, 8000 víctimas sacrificadas anuales. Corrompidos por la crueldad y la superstición - CANCELADO
Cortés ve en el camino las trampas y se pone en alerta	- CANCELADO	- CANCELADO Moctezuma y el demonio	- CANCELADO
Embajadores mexicas casi no hablan con él Disminuye la atención y la comida	Embajadores mexicas casi no hablan con él Disminuye la atención y la comida Fieras bravas, tamboreo con ytrato	Falsedad en semblantes de los Embajadores mexicas Disminuye la atención y la comida - CANCELADO	Mensajeros de Moctezuma receñosos Disminuye la atención y la comida - CANCELADO
			Compoaltecas demuestran ranjas y piedras, tlaxcaltecas revelan el sacrificio de niñas y desalojo de mujeres y niños
Marina se entera de la trampa y le informa a Cortés Cortés aprende UN cholulteca y lo hace confesar	Marina se entera de la trampa y le informa a Cortés Cortés aprende DOS cholultecas y los hace confesar Llama a los gobernantes de Cholula y dice que se va Entre dientes	Marina se entera de la trampa (+ infiltrados) y le informa a Cortés. Ranjas y Piedras Cortés aprende a la anciana y confiesa. Sacrificio de niñas. Ranjas. 3 o 4 sacerdotes, confiesan. Cortés "sabe todo". Cuentan el engaño. Planea el castigo. Llama a los gobernantes de Cholula y dice que se va. - CANCELADO Llama a los mexicas, les dice de la trampa, niegan participación, les anuncia la matanza con felicidad.	Marina se entera de la trampa y le informa a Cortés Cortés aprende a la anciana y confiesa. Invita 2 sacerdotes que confiesan con regalos. Les pide que guarden el secreto pues él se va al otro día. Cortés decide castigarlos. Llama a los gobernantes de Cholula y dice que se va. - CANCELADO Llama a los mexicas, les dice de la trampa, niegan participación, les anuncia la matanza para defender el honor de Moctezuma. Cortés prepara su ejército, coloca artillería y anuncia la señal Llama a los tlaxtecas y los mete al recinto.
	Llegan cholultecas con hamacas habiendo sacado 10 niños	Llegan cholultecas con infiltrados mexicas con contra-seña para embestir, Cortés los controla en los patios. - CANCELADO	- CANCELADO
Advierte a su tropa y apres a los principales	Advierte a su tropa y apres a los principales Habla con los 30 principales y reprocha	Habla con los principales y les dice haber descubierto su traición	Habla con los principales y les dice haber descubierto su traición
	Indios admirados "es como nuestros dioses que todo lo saben". Confiesan 4 o 5.	- CANCELADO	Indios asombrados que les pueda leer sus pensamientos. Con fezan.
Cabalga, da la señal y ejecuta la matanza	Manda matar capitanes y suena la señal y ejecuta la matanza	Los indios se retiran a sus tropas "rompiendo la guerra con injurias y amenazas" Entra infantes y desbarata, da la señal y matan indios amigos y atacan la retaguardia. Matan a. Indios huyen a los adoratorio, Cortés los requiere y como no aceptan, los incendia	- CANCELADO Les dice que los escamentará. Da la señal y los despedazan. Carnicería Los cholultecas tratan de inundar su ciudad con supercherías, pero les falló. Los indios arrojan flechas con fuego, los españoles se la regresan y queman todo. Pandemonium.
Regresa con los principales y habla con ellos Los principales admiten su culpa	- CANCELADO Los principales pres a les piden perdón	- CANCELADO	- CANCELADO
Cortés los perdona	Cortés los perdona	- CANCELADO Otorga el perdón general y, asombrados, los indios se sientan a sus pies. Xicotencatl llega con 20,000 guerreros a ayudar a Cortés	- CANCELADO Evita que maten mujeres y niños y luego regresa todo a la normalidad.

A continuación iré mencionando las innovaciones que fueron apareciendo de acuerdo al orden en que lo hicieron. No en orden de importancia ni de la magnitud del aderezo.⁸⁵⁵

IV. Adiciones de López de Gómara.

1. Al principio del episodio Gómara menciona a unas mujeres indígenas que habían sido regaladas a los españoles y que fueron las que se dieron cuenta de la posible traición. Una de ellas delata el asunto y esto da certeza a Cortés de que efectivamente había una trampa cholulteca.

Aquellas mujeres que dieron a los españoles cuando entraron, entendieron una trama que se hacía para matarlos en Cholula con medio de uno de aquellos cuatro capitanes; una hermana del cual lo descubrió a Pedro de Alvarado, que la tenía. Cortés habló con aquel capitán, le sacó de su casa, “le hizo ahogar sin ser sentido” no hubo escándalo y atajó la trama.⁸⁵⁶

Sólo que hay un problema. Esta mujer, que parece encajar con Marina por haber sido regalada con otras a los conquistadores por los indios tabascos, no es tal, sino otra mujer, una que tenía Pedro de Alvarado.

Gómara continua con su relato apegándose cada vez más a la versión de Cortés y párrafos más tarde aparece, ahora sí, Marina haciendo su denuncia. Es decir, son dos las mujeres que delatan lo mismo. Esto es bastante absurdo y debe tratarse de una confusión de Gómara, ya sea que no sabía bien los sucesos y adelantó una información extraña de otra denunciante, y más tarde, cuando ya se apegó a la versión de Cortés, se le olvidó borrar a la otra Marina. Nadie, ningún otro autor previo ni posterior repara en esto.

⁸⁵⁵ Existen más elementos que no fueron considerados para esta exposición por ser menos explícitos en los relatos. Modificaciones, amplificación o aderezos de proporciones leves que de incluirse harían muy larga y pesada la exposición.

⁸⁵⁶ López de Gómara, *Op cit.*, p. 190.

Lo que sí es patente desde el comienzo de su relato es la intensión de Gómara de asegurar la existencia de la emboscada cholulteca, que es lo que absuelve a Cortés de todo delito.

2. Gómara introduce un texto muy simpático en el que, al parecer, trata de mostrar la valentía de los españoles. Dice que los embajadores de Moctezuma los quisieron asustar diciéndoles que en Moctezuma tenía unas fieras ferocísimas que podían acabar a los españoles en un santiamén.

que le dijese cómo donde Moctezuma estaba había lagartos, tigres, leones y otras muy bravas fieras. Que siempre que el señor las soltase, bastaban para despedazar y comerse a los españoles, que eran poquitos.⁸⁵⁷

Pero los españoles responden que no tenían miedo e insisten en visitar México. Los indios se asombran de la valentía de los cristianos. El pasaje es un tanto ridículo y no sabemos bien de qué fieras se trate, si es que las hubieron. La invención es típica de Gómara, pues Cortés nunca mencionó nada al respecto.

3. Cómo los españoles no tuvieron el temor esperado y decidieron continuar su viaje a México, los mexicas hablaron con los cholultecas para proponerles un trato. Los cholultecas acabarían con los españoles, a los cuales llevarían atados para que fuesen sacrificados y devorados por los mexicas, y los mexicas les darían algo a cambio de sus servicios.

Y viendo que esto tampoco aprovechaba nada contra él [Cortés], tramaron con los capitanes y principales de matar a los cristianos. Y para que lo hiciesen les prometieron grandes partidos por Moctezuma. Y dieron al capitán general un

⁸⁵⁷ *Ibid*, p. 193.

tambor de oro, y que traería los treinta mil soldados que estaban a dos leguas. Los cholollanos prometieron atarlos y entregárselos.⁸⁵⁸

Dicho de otra manera, Gómara inventa los “hechos” de la trama sospechada, a partir de lo cual ya no son sospechas sino “hechos”, por tanto, en su relato, Cortés no se conduce con base en sospechas, sino con certezas. La trampa cholulteca se convierte en un hecho real.

4. Otro cambio introducido por Gómara es que ya cuando Marina hizo la delación, Cortés no apresó a un indio para interrogarlo, sino a dos.⁸⁵⁹ Es un cambio muy pequeño en términos del texto, pero un tanto significativo en términos del sentido del relato, pues la confirmación de la emboscada es más sólida y favorable a Cortés.

5. La siguiente iniciativa de Gómara nuevamente pretende demostrar la maldad y la perfidia de los indios, y sus malas intenciones para con los cristianos. Al contar que Cortés solicita a los tamemes cholultecas, agrega un párrafo nuevo donde el cacique piensa y comenta para sí:

De esto postrero se sonreían, diciendo entre dientes: “Para qué quieren comer éstos, pues presto les tienen de comer a ellos en ají cocidos, y si Moctezuma no se enojase, que los quiere para su plato, aquí los habríamos comido ya?”.⁸⁶⁰

Es un asunto bastante burdo, pero debe de entenderse en su contexto, es decir, en el interior de la ideología indiana donde los indios eran idólatras salvajes, devoradores de hombres, sodomitas y cosas por el estilo, mismos que amenazaron constantemente a “los nuestros” por lo cual tuvieron que ser sometidos por los guerreros de la cristiandad.

⁸⁵⁸ *Ídem.*

⁸⁵⁹ *Ibid.*, p. 194.

⁸⁶⁰ *Ídem.*

6. La siguiente es quizá la alteración más ambiciosa, menos evidente y más exitosa de Gómara; en ella altera el orden de los acontecimientos para, de nuevo, remarcar la existencia de trampa cholulteca y justificar las acciones de Cortés. Veámosla con detalle.

Por varias razones en el relato de Cortés existe o puede existir la duda de la emboscada. Una de éstas es que Cortés apresca a los cholultecas principales, se apresura a realizar la matanza y hasta después de haberla realizado habla con ellos. Es decir, Cortés realiza la matanza con la sospecha más o menos confirmada por Marina y el indio apresado. Pero si lo anterior es falso, si no hubo denuncia, si la denuncia es inventada por Cortés, ¿cómo quedaría entonces la matanza? ¿Cómo justificarla?

Con un simple cambio en el orden en los sucesos, Gómara elimina esta posibilidad y pone a Cortés fuera de toda duda. Es decir, en el relato de Cortés, éste realiza la matanza y después habla con los cholultecas que reconocen su falta; Gómara adelanta el diálogo entre Cortés y los cholultecas, subraya el reconocimiento y la aceptación de la traición por parte de los cholultecas y luego desata la matanza como evidente y merecido castigo.

Mandó que llamasen a su cámara a los capitanes y señores... Vinieron muchos, pero no dejó entrar mas que hasta treinta... y les dijo que siempre les había dicho verdad, y que ellos a él mentira... y había mandado a los de su compañía que no les hiciesen mal ninguno... y que en pago de aquellas buenas obras tenían acordado de matarle con todos los suyos... Pues por esta maldad, dijo, moriréis todos; y en señal de traidores, se asolará la ciudad, hasta no quedar ni recuerdo; y pues ya lo sabía, no tenían por qué negarle la verdad. Ellos se sorprendieron terriblemente: mirábanse unos a otros, más encendidos que las brasas, y decían: "Éste es como nuestros dioses, que todo lo sabe; no hay por qué negárselo". Y, así, confesaron luego que era verdad delante de los embajadores, que estaban también allí.⁸⁶¹

⁸⁶¹ *Ibid.*, p. 196.

V. Adiciones de Antonio de Solís.

Solís es un autor reconocido por su versión “ultra-hispanista”. Su historia es un festín de halagos a Cortés y sus valientes cristianos que se la pasan sometiendo bárbaros idólatras. Así, Solís no sólo sigue la versión de Gómara, sino que se encarga ampliarla.

1. Su primera contribución es mencionar que Moctezuma era aconsejado por el propio demonio, pero como el demonio es un mal tipo, le aconsejaba mal.

Teníanle de nuevo atemorizado las respuestas de sus oráculos; y el demonio, a quien embarazaba mucho la vecindad de los cristianos, le apretaba con horribles amenazas en que los apartase de sí... unas veces enfurecía los sacerdotes y agoreros para que le irritasen y enfureciesen; otras se le aparecía tomando la figura de sus ídolos.⁸⁶²

Por esta razón Moctezuma nunca se decidió a atacar a Cortés con todas sus fuerzas. Como buen indio infiel, Moctezuma era víctima de su asociación maligna.

2. La segunda nota de Solís se refiere a un suceso milagroso ocurrido en Tlaxcala a la salida de los españoles y que él cree imperativo mencionar. Dice que antes de salir de Tlaxcala, Cortés mandó erigir una enorme cruz que fue colocada encima de una pirámide

apenas se apartaron de la ciudad los cristianos, cuando a vista de los indios bajó del cielo una prodigiosa nube a cuidar de su defensa. Era de agradable y exquisita blancura; y fue descendiendo por la región del aire, hasta que dilatada en forma de columna, se detuvo perpendicularmente sobre la misma cruz... Salía de la nube un género de resplandor mitigado que infundía veneración, y no se dejaba

⁸⁶² Solís, *Op. cit.*, p. 141-142.

mezclar entre las tinieblas de la noche...[los indios] procuraban imitarlos doblando la rodilla en su presencia, y acudían a ella con sus necesidades, sin acordarse de sus ídolos.⁸⁶³

3. En el relato de Cortés, es después de saber que Cortés marcharía hacia Cholula que los tlaxcaltecas le piden que no vaya y le advierten de las zanjas para los caballos, las piedras en las azoteas y demás. El problema es ¿cómo sabían los tlaxcaltecas que había piedras en las azoteas si ellos no podían entrar a Cholula? ¿Cómo vieron las trampas en las calles de Cholula si ellos no entran en ella sino hasta el mero momento de la matanza?

Solís parece darse cuenta de esta inconsistencia del relato de Cortés y la arregla, de modo tal que en su versión la advertencia sobre las zanjas y las piedras de las azoteas no aparece sino hasta que están en Cholula y son advertidas por Marina, tras la delación de la anciana india. Es decir, modifica el orden de aparición de la advertencia trasladándola hacia atrás en el devenir de los acontecimientos.

que tenían de repuesto muchas piedras sobre los terrados, y abiertas en las calles profundas zanjas, en cuyo fondo habían fijado estacas puntiagudas, fingiendo el plano con una cubierta de la misma tierra fundada sobre apoyos frágiles para que cayesen y mancasen los caballos.⁸⁶⁴

Más adelante vuelve sobre el asunto, pero ahora como confirmación de la denuncia hecha.

Súpose también que aquella mañana se había celebrado en el templo mayor de la ciudad un sacrificio de diez niños de ambos sexos; ceremonia de que usaban cuando querían emprender algún hecho militar, y al mismo tiempo llegaron dos o tres zempoales que saliendo casualmente a la ciudad, habían descubierto el

⁸⁶³ *Ibid.*, 143.

⁸⁶⁴ *Ibid.*, p. 146.

engaño de las zanjas, y visto en las calles de los lados algunos reparos y estacadas que tenían hechos para guiar los caballos al precipicio.⁸⁶⁵

Y todavía más. Solís insiste abiertamente en que Cortés no se conforma con estas pruebas y busca más datos que confirmaran totalmente la trampa cholulteca.

No se necesitaba de mayor comprobación para verificar el intento de aquella gente, pero Hernán Cortés quiso apurar más la noticia, y poner su razón estado que no se la pudiesen negar, teniendo algunos testigos principales de la misma nación que hubiesen confesado el delito.

Es cuando interrogó a los sacerdotes y

Ellos se persuadieron a que hablaban con alguna deidad que penetraba lo más oculto de los corazones, y no se atrevieron a proseguir su engaño; antes confesaron luego la traición con todas sus circunstancias, culpando a Moctezuma, de cuya orden estaba dispuesta y prevenida.⁸⁶⁶

4. Solís sigue el orden de los acontecimientos creado por Gómara y no el de Cortés, pero no quedó suficientemente satisfecho, por lo que aderezó de nuevo el diálogo de Cortés con los indios principales y, ahora, habla también con las cholultecas que va a masacrar.

que ya estaba descubierta su traición, y resuelto su castigo, de cuyo rigor conocerían cuánto les convenía la paz que trataban de romper alevosamente". Y a penas empezó a protestarles el daño que recibiesen, cuando ellos se retiraron

⁸⁶⁵ *Ídem.*

⁸⁶⁶ *Ibid.*, p. 146.

a incorporarse con sus tropas, huyendo en más que ordinaria diligencia, y rompiendo la guerra con injurias y amenazas que se dejaron oír desde lejos.⁸⁶⁷

Así, pues, en la versión de Solís, son los cholultecas los que prácticamente desatan la guerra. Después de esto Cortés comienza a dar las ordenes para ejecutar la matanza, hace sonar la señal y los masaca.

5. Solís agrega al final de su relato que después de pasada la matanza, Xicotencatl, el caudillo tlaxcalteca, llegó a Cholula con miles de guerreros para ayudar a Cortés, porque lo aprecia, pero, obviamente, los cristianos no necesitan de su ayuda y lo despachan.⁸⁶⁸

VI. Adiciones de William H. Prescott.

Prescott es un “hispanista” extremo, en cierto sentido similar a Solís. Es interesante porque se autodenomina como un autor imparcial en su relato. Aunque hace algunas leves críticas a la conducta de los cristianos, en realidad su discurso descansa sobre una especie de evolucionismo donde las naciones civilizadas, naturalmente, destruyen a las bárbaros. Esto produce cierta lástima por los perdedores, pero su destrucción y sometimiento son dispensables pues ocurrió para el bien de la humanidad.

1. Prescott comienza su relato con la cruz y la nube en Tlaxcala, pero como está ya en pleno siglo XIX, le resulta imposible dar por cierta la anécdota, por lo que la cataloga como “fábula”. Sin embargo la reproduce y anota que “respetabilísimas autoridades” lo registran.⁸⁶⁹

2. Un segundo elemento es declarar a los cholultecas como pérfidos, afeminados y supersticiosos. Cuenta que, como buenos bárbaros, los cholultecas creían que sus dioses tenían grandes poderes. Uno de estos era que Cholula estaba protegida por Quetzalcoatl y si iba ser

⁸⁶⁷ *Ibid.*, p. 148.

⁸⁶⁸ *Ibid.*, p. 150.

⁸⁶⁹ Prescott, *Op. cit.*, p. 222.

atacada bastaba con quitar algunas piedras de la ciudad y fluiría agua en torrentes tan grandes que acabaría con los enemigos. Esto le dio la seguridad a los cholultecas para tratar de matar a los cristianos. Obviamente al final del relato, Prescott señala enfáticamente en triunfo del Dios de los cristianos al desarrollarse la masacre y señala una escena donde los indios piden a sus dioses que intervengan y éstos los dejan morir sin piedad. Un relato muy educativo.

Los supersticiosos cholultecas lograron arrancar algunas de las piedras de los muros del edificio; pero polvo y no agua produjeron. Su falsa divinidad los abandonó en la hora del peligro.⁸⁷⁰

3. Según Prescott, Ixtlixochitl, un indígena principal se entrevistó con Cortés para ofrecerle su apoyo a cambio de que Cortés lo ayudase a recuperar su reino. Prescott narra la anécdota y aprovecha para mostrar la astucia del capitán extremeño.

Ofreció sus servicios a Cortés, pidiéndole en recompensa le ayudara a recobrar el trono de sus abuelos. El político general dio al joven y aspirante príncipe una respuesta que pudiera alentar sus esperanzas y hacerle adicto a sus intereses. Deseaba fortalecer su causa reuniendo todos los elementos de desafecto que estaban esparcidos en el país.⁸⁷¹

4. Prescott sigue a Solís en lo de poner el asunto de las zanjas y las piedras en las azoteas no al principio del relato, sino más en medio del mismo.

dijéronle [los cempoaltecas] que recorriendo la ciudad habían visto varias calles parapetadas, las azoteas de las casas llenas de enormes piedras..., hoyos cubiertos con ramas de árboles, y dentro colocadas perpendicularmente agudas

⁸⁷⁰ *Ibid.*, p. 234.

⁸⁷¹ *Ibid.*, p. 223.

estacas...y un gran sacrificio, en su mayor parte de niños, se había ofrecido en un lugar remoto de la ciudad.⁸⁷²

5. Prescott comparte también el orden de los acontecimientos gomariano, donde Cortés primero habla con los principales de Cholula y éstos reconocen su traición y después se desata la guerra. Prescott agrega voces salidas de la boca de los indios donde comparan a Cortés con un dios que les lee el pensamiento y al cual es imposible engañar, por esto se resignan y aceptan el castigo.

Un indefinido terror se apoderó de ellos al ver a los misteriosos extranjeros, y sentían hallarse en presencia de seres que parecían podían leer sus pensamientos cuando apenas los habían concebido. Era inútil recurrir al engaño y negar ante tales jueces. Confesaron todo...⁸⁷³

6. Prescott tiene mucho cuidado en limpiar la imagen militar de Cortés por lo que señala que no sólo no engañó ni torturó a nadie, sino que confirmó la emboscada dando regalos a los sacerdotes indios. También requirió la rendición con escribanos antes de atacar “las torres”.⁸⁷⁴ Así mismo, dio orden que se cumplieron impecablemente en la que los cristianos arrasaron la ciudad sin tocar a niños y mujeres.

Es digno de notar que en medio de esta universal licencia se respetaron las órdenes del general sobre que ninguna violencia se cometiera con las mujeres y niños, aunque los tlaxcaltecas habían hecho prisioneros a muchos de éstos y de aquellas, así como a los hombres con el fin de reducirlos a esclavitud.⁸⁷⁵

⁸⁷² *Ibid.*, p. 230.

⁸⁷³ *Ibid.*, p. 233.

⁸⁷⁴ *Ibid.*, p. 231 y 234.

⁸⁷⁵ *Ibid.*, p. 235.

Conclusiones.

Hemos visto como en las tres reescrituras de nuestro episodio, la preocupación fundamental de estos autores fue absolver a Cortés de toda posible culpa sobre su proceder. También lo alaban como guerrero de la cristiandad. No existe hasta aquí (1844) ninguna “matanza de Cholula” en el sentido de una violencia indebidamente ejecutada, sino el merecidísimo “castigo de Cholula”.

Las formas en que se realizó esta reinterpretación creciente en estas obras, fue agregando textos e ideas nuevas tendientes a amplificar los sucesos que justifican a Cortés, en exagerar la perversidad y perfidia de los cholultecas y mexicas, y una cuestión más técnica, pero no menos importante, una alteración en el orden de los acontecimientos (nacimiento de Gómara) a través de la cual se exime al capitán extremeño de toda culpa. Aun así los siguientes autores incrementaron más las cosas a favor de Cortés.

En este proceder los relatos crecieron en extensión, aunque más que nuevas evidencias hay más recontamiento de lo mismo. En todo caso, Prescott sí logró incorporar el contenido de nueva documentación. De cualquier forma, se trata de un proceso artificial, fuertemente manipulado y distorsionado. Así es y ésta es una de las características más importantes de las historias de la cristianización de las Indias.

Las primeras historias crearon sentidos. Son historias morales, historias *exempla*, que cantan al avance y al triunfo de la cristiandad y el mundo Occidental sobre la barbarie infiel. A su vez, las primeras obras se fueron convirtiendo en fuentes imprescindibles e indiscutibles -en parte por el método de autoridad- de las segundas historias. Para la tercera generación de obras (siglo XIX), lo que terminará siendo la historia convencional no es sino la historia de recontamientos imprecisos, con poca evidencia, pero de mucha imaginación por parte de los autores.

Desde el punto histórico realista, la matanza de Cholula es un evento horrible, convertido en hazaña heroica y magnificado a tal grado que me puede hacer ver como partidario de las teorías de la conspiración. No hay tal. Los textos son reales y esta batalla por la interpretación es real. Se da a través de ellos, de ahí que deban ser estudiados a profundidad.

El análisis genealógico del conocimiento histórico revela la artificialidad y el accidentado camino de distorsiones que produjo la historia convencional, y deja a los autores antiguos y modernos que comulgan con ella, como autores de ficción, aunque ilusoriamente éstos se hayan creído realistas, con una ciencia de la historia cada vez más sofisticada, pero incapaz de romper con los nexos ideológicos de la tradición mitómana occidental.

Como sea, las conclusiones son preliminares en tanto se revisan las versiones de muchos otros autores. Y aunque es posible que el panorama general de la escritura de la historia no cambie mucho, dará pie a descubrir los mecanismos de continuidad en la reescritura, así como de aquellos que permitieron el surgimiento de una versión más indigenista de “la matanza de Cholula”.

“Superioridad de la cruz sobre los ídolos en el Coloquio de los Doce, Conquista, e Identidad nacional”

Guy Rozat Dupeyron⁸⁷⁶

Desde hace años tenía el deseo de “clavar el diente” a un texto muy solicitado y editado por los especialistas interesados en el campo de los “estudios de los textos indígenas de la Conquista”, pero si bien mi reflexión empezó a desarrollarse desde hace mucho, es solo en los últimos meses que mi deseo de adentrarme realmente en el análisis de ese texto se cristalizó. El texto en cuestión como el título de mi comunicación lo menciona es el famoso Coloquio o Dialogo de los Doce, que debemos al testimonio del incansable fray Bernardino de Sahagún y que según la Vulgata hoy dominante, nos relata como los primeros franciscano recién llegados a México, después de haber discutido con serenidad y amor del prójimo con los “satrapas de los Ydolos” les convencieron de la banalidad de sus antiguas creencias y como estos vencidos adoptaron la nueva oferta religiosa que los padres franciscanos les proponían.

Si sentimos que podíamos hoy retomar con cierto derecho el análisis de ese texto, después de tantos maestros de la cosa prehispánica, es que disponemos de dos elementos de reflexión metodológica que esperamos podrán ayudarnos a construir un esbozo de interpretación sobre

⁸⁷⁶ Dr. en Sociología, Universidad de París X-Nanterre. Profesor investigador T.C. en el INAH-Veracruz desde 1976. Colaborador de la Universidad Veracruzana en Xalapa, autor de varios artículos y ensayos, y de tres libros: *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la Conquista de México*, UV-BUAP-INAH, 2ª Ed. 2002; *América, Imperio del demonio*, UIA 1994; *Los orígenes de la nación, pasado indígena e historia nacional*, UIA 1998. Creador de *Graphen, revista de Historiografía* y organizador de los Seminarios de Historiografía de Xalapa, *Repensar la Conquista*.

la naturaleza y finalidades de ese documento. En este sentido, ese ensayo quiere ser la presentación de algunas preguntas, si no nuevas, diferentes, de las que se suele hacer frente a este tipo de textos. Por lo tanto, el texto que presento se pensó más como un guión de discusión que como una tradicional ponencia académica.

- A partir de sus estudios de traductología, un termino que a lo mejor a algunos de ustedes les parecerá algo nuevo y un tanto bárbaro, o por lo menos extraño, he recuperado elementos de la reflexión de la doctora Gertrudis Payás, que esta aquí con nosotros, sobre la naturaleza compleja del hecho de la traducción, y particularmente de cómo Miguel León-Portilla, uno de los afamados editores de ese texto, como de muchos otros textos nahuas, considera su papel de traductor.

- Y el otro elemento de reflexión sería un conjunto de estudios lingüístico-literarios que se han realizados en los últimos años sobre el genero discursivo del Diálogo.

Traduciendo el pasado indígena

Gertrudis Payás nos recuerda que para construir un saber sobre periodos muy antiguos de la historia, la traducción de textos en lenguas “indígenas” se vuelve generalmente una necesidad. Eso en sí no es algo muy novedoso, pero la novedad de su propuesta es que nos dice que estos historiadores-traductores, de manera un tanto tramposa, “Utilizan, pues, la traducción para fines historiográficos”, ya que, de hecho “este proceso de traducción puede representar una parte significativa en la construcción historiográfica”, pero que no aparece generalmente en la explicación teórica o de manera muy escondida, ya que los historiadores, tendemos siempre a

esconder lo más posible todos los trucos y artimañas a veces poco claros, que nos permiten llegar a ciertas conclusiones⁸⁷⁷. La traducción hoy ya no puede ser considerada como un simple trabajo de esclarecimiento de contenido, un mero ofrecimiento de información, sino que el historiador-traductor en su trabajo selecciona los textos entre otros textos, y ya al realizar la paleografía y también al comparar a veces diversos manuscritos del texto, nos dice Gertrudis, fija “el original antes de traducir”. Es decir, que el acto de traducción presentado solamente como un acto de simple comunicación, de hecho construye el escenario de la argumentación, con el agravante que esa traducción, apoyada muchas veces sobre la utilización de traducciones anteriores, realizadas de la misma manera, se emplearan como “fuentes de autoridad. Es decir, que el historiador-traductor, juez y parte, detiene todos los elementos para justificar de manera imparable la interpretación que propone del texto que acaba de traducir”⁸⁷⁸.

En la concepción “simple”, pero engañosa, de la traducción, el historiador pretende sólo obtener evidencias o información que considera preexistentes o latentes, en estos textos⁸⁷⁹, y que su trabajo sólo consiste en poner a la luz esas informaciones. Niega toda manipulación de su parte, se proclama inocente de antemano. Y el lector frente a esta protesta, no tiene otra

⁸⁷⁷ Ningún o muy pocos historiadores estarían de acuerdo por reconocer que a veces o casi siempre tienen una idea preconcebida más o menos clara y que toda la “investigación” y después la escritura de historia será construida para legitimar esa primera “idea”... estando entendido que los mejores de nosotros pueden en ese transcurso descubrir lo erróneo de su punto de partida y si tienen suficientes rectitud personal, rectificar la investigación hacia terrenos más seguros y racionales..descubriendo así espacios insospechados al inicio de la investigación...pero esta cocina interna no debe extrañarnos, ya que todos sabemos que la historia se hace en presente.

⁸⁷⁸ Gertrudis Payás, El historiador y el traductor. El complejo Garibay/León-Portilla, Revista Fractal, México, D.F. 2006.

⁸⁷⁹ ¿Pero cómo sabía que ahí estaban? ¿No será porque los introdujo de contrabando?

alternativa que de aceptar lo que se le presenta⁸⁸⁰, y aún más si el traductor es un especialista renombrado.

En su estudio, Gertrudis Payàs analiza lo que llama “El complejo Garibay/León-Portilla”, que domina toda la interpretación de los textos nahuas, en México y gran parte del mundo, y cómo estos dos eruditos y sus alumnos reconocidos o renegados, traducen y “manipulan” en cierta medida esos textos “indígenas”⁸⁸¹. Su reflexión va evidentemente más lejos que la antigua afirmación “traduttore-tradittore”, y nos explica como el padre Garibay, en su afán de defender a las antiguas culturas mexicanas, intentó “encumbrarlas” al mismo nivel que las antiguas culturas occidentales, parangones de toda cultura. Y finalmente no hay duda de que ese mismo erudito que pone al alcance del público mexicano, traduciendo del texto original, las comedias de Aristófanes, las tragedias de Esquilo, Eurípides, Sófocles, propone una “*Mitología griega. Dioses y héroes*”, traduce también del hebreo los *Proverbios* de Salomón y *Sabiduría* de Jesús de Ben Syrak, entre otros textos orientalistas, irá construyendo un corpus que pretende “dar a conocer una gran literatura, la del universo prehispánico nahua, para lo cual Garibay debe hacer este universo inteligible”. Es así evidente que en esa recreación de la antigua “literatura” náhua, serán los modelos griegos clásicos los que paralelamente a su trabajo indigenizante, estructurarán esa recreación. “Para ello –dice Payàs- someterá estos textos a un proceso de

⁸⁸⁰ En este sentido, el historiador-traductor tiene una responsabilidad importante; más aún cuando se trata de lenguas de las que hay pocos estudiosos, ya que los lectores no tenemos fácilmente posibilidad de corroborar la veracidad de esas traducciones. G. Páyas, op. cit.

⁸⁸¹ No queremos decir con esa palabra que se trata de una actitud maquiavélica o malévola, sino más bien, de una manipulación “angelical”, es decir, más bien ingenua, en el cual el propósito apologético no permite ver lo que está en obra en el proceso de traducción

normalización; es decir, deberá “estandarizarlos” y, mediante operaciones estilísticas o retóricas, forzarlos para que se avengan a un canon literario”⁸⁸².

En cuanto a la posteridad de ese trabajo pionero de Garibay, “una vez transformados en clásicos” por él, esos textos van a ser utilizados para construir,

“una noción de filosofía, de un todo armónico y autosuficiente, arquetípico de las virtudes y el ethos mesoamericano, denominación de origen de la cultura mexicana y uno de los pilares del pensamiento y la política nacionalistas que ha prevalecido en el México moderno”⁸⁸³.

El diálogo como producción literaria.

En cuanto a reflexión lingüístico-literaria sobre el texto en cuestión, aparece con claridad que en ningún momento en todo el aparato preliminar que acompaña a la edición de estos “coloquios”, por Miguel León-Portilla, ese se interesa realmente poco en el estatuto lingüístico de esos “diálogos”, sobre su naturaleza en tanto que textos, ni sobre la naturaleza de las operaciones literarias e ideológicas que los producen. Porque no se trata solo de saber si son históricos o como dice que reflejan un algo que ocurrió, un momento de una realidad, sino que

⁸⁸² Gertrudis Pàyas, estudiando el tratamiento de los textos de los Cantares mexicanos, observa “como Garibay disuelve las ambigüedades: elimina las referencias cristianas y, en general, todo lo que no coincida con sus presupuestos estilísticos, cronológicos o ideológicos. En su planteamiento traductológico, el sentido tiene precedencia sobre la letra. Garibay desenmaraña, esclarece y embellece. Fragmenta el texto según la versificación formal e introduce ritmo. Homogeneiza y sistematiza el lenguaje según las normas del drama clásico”.

⁸⁸³ “En una evolución que la traducción ha facilitado, los extraños textos que eran testimonios de una espiritualidad ajena al mundo europeo pasaron de la oscuridad a la luz clásica (gracias a Garibay) y luego a la aztequización (gracias a León-Portilla), presentándose como fuentes genuinas de la “antigua palabra” (para usar una traducción acuñada por León-Portilla del término huehuetlatolli) y adquiriendo un carácter sagrado, canónico (que no sabemos si tuvieron en su tiempo), que debería protegerlos de manipulaciones y lecturas aviesas”. Una antigua palabra de la cual León-Portilla y algunos de sus seguidores (como el difunto Georges Baudot), se han autoproclamado los celosos guardianes, privilegiando a toda costa una “determinada interpretación del pasado”, negando todo interés a las “traducciones hechas por otros estudiosos, o interpretaciones derivadas de ellas, cuando ha considerado que podían ser contrarias a las suyas”.

nos parece indispensable que el historiador actual debe antes que todo interrogarse sobre la naturaleza profunda del texto que estudia⁸⁸⁴.

Así nos gustaría aquí pensar ese diálogo como parte de un género⁸⁸⁵. Con el autor anónimo del texto, *Appel á contribution*, de la revista en línea *Comètes*, empezamos a interrogarnos de manera más atenta sobre las características generales del género, como también sus límites y su lugar en el conjunto de los otros textos literarios como en su particular lugar en la literatura de evangelización y más generalmente de edificación moral en la cual se puede observar que ocupa un espacio privilegiado.

Es un lugar común decir que en el conjunto de los textos de los siglos XVI y XVII se puede observar un número impresionante de textos que pueden ser considerados como pertenecientes al género diálogo, y que ese crecimiento del género apasiona tanto a los eruditos del siglo XVI que no solamente practican ese género, como Taso, sino que empiezan a reflexionar sobre el diálogo como hecho literario.

En la actualidad si los eruditos que reflexionan sobre el género diálogo siguen refiriéndose a los mismos autores antiguos, Aristóteles, Sócrates, Platón, Cicerón, Quintiliano, Luciano, y algunos

⁸⁸⁴ En contra de lo que escribía su maestro Garibay, "La obra es literatura más que historia", León-Portilla, haciendo suyo un juicio de un alumno "crítico", Klor de Alva, considera que "nos hallamos no ante una ficción literaria, sino frente a la recordación de un suceso histórico" lo que le permitirá conocer sobre la religión y visión del mundo indígena. León-Portilla, Miguel, *Los diálogos de 1524...*, UNAM-Fundación de investigaciones sociales A.C., México 1986, pág. 25.

⁸⁸⁵ Para esta reflexión me fueron fundamentales los textos contenidos en el No. 1 de la *Revista Cometes, Revue des litteratures d'Ancien Régim*, particularmente el texto que sirvió de *Appel à contribution*, y los artículos « Mauvais genre : l'hybridité transversale du dialogue » de Jean-François Vallée (Université de Montréal), y « Le dialogue au XVIème siècle: éléments de théorisation générique » de Véronique Montagne (Université de Nice-Sophia Antipolis, UMR 6039, Bases, Corpus, Langage). En este ensayo intenté recuperar muchos elementos que podrían ayudarnos a repensar la naturaleza del texto de Sahagún. El lector crítico podrá darse cuenta que muchas veces estoy realizando paráfrasis de las proposiciones de los contenidos de los artículos citados, no con intención de plagio, sino intentando incorporar estas muy importantes investigaciones en un espacio de trabajo en el cuál generalmente no se discuten. Estas proposiciones son para mí, tantas preguntas que nos deberían permitir considerar de nueva manera los textos del XVI americano y espero en el futuro seguir desarrollándolas.

otros autores clásicos, podemos con Bakhtine, Austin o Searle, considerar de hecho a todos los discursos, familiares o literarios, como actas de lenguajes siempre colocados en una comunicación situada en una comunicación dialógica entre varios sujetos⁸⁸⁶.

Por otra parte es hoy muy claro que no hay mensaje sin un sujeto que lo emite y un receptor potencial a quien esté destinado, pudiendo incluso considerar que el sujeto a quien esta destinado, no es un sólo sujeto externo, sometido al azar histórico de una posible recepción, sino que el mensaje mismo lo construye con marcas generalmente suficientemente claras, cual debe ser el receptor del mensaje, y es la adecuación de esta forma indiciaria y la búsqueda de semejantes índices por algún receptor sometido al mensaje, lo que permite que se establezca la comunicación y puede ocurrir la recepción del mensaje .

Así se puede, pensando el género diálogo, confrontar a cualquier diálogo con su propia enunciación, como también preguntarse por la naturaleza del sujeto de la enunciación en ese diálogo, pensar la figura del autor al interior del diálogo, o el diálogo como modo de pensar la alteridad en el texto, y finalmente reflexionar sobre todas las relaciones posibles entre diálogo, dialoguismo y polifonía⁸⁸⁷.

Si retomamos la idea de Aristóteles del diálogo como imitación, como mimesis, nuevas preguntas aparecen: ¿De qué el dialogo es la imitación literaria? ¿De una conversación real o de una conversación ficticia? ¿De qué el dialogo es el artificio? De algo que es del orden del

⁸⁸⁶ Así, añade también el autor de *Appel...*, podemos considerar que si la forma literaria clásica del diálogo, tiende a desaparecer con las luces, es muy probable que debemos considerar con Paul Valery que el diálogo se vuelve la forma fundamental de la experiencia del lenguaje y del pensamiento como de toda experiencia existencial.

⁸⁸⁷ Vallée, Jean-François, *Mauvais genre : l'hybridité transversale du dialogue en : Comètes...op. cit.*

pensar o de algo de la palabra. Por otra parte, en el diálogo parece confrontarse lo oral y lo escrito. ¿Quién domina lo escrito sobre lo oral o lo oral sobre lo escrito? Ahí se manifiestan, apunta Jean François Vallée, las reglas de la escritura y las de la conversación.

Por otra parte, la presencia del diálogo que estudiamos, considerado como parte de un volumen en el cual debían figurar otros géneros de textos, como una Doctrina Cristiana, una especie de crónica hagiográfica, una compilación de textos para la práctica dominical de los catecúmenos, debe llamarnos la atención y llevarnos a preguntarnos ¿qué relaciones existen entre estos diálogos y los otros géneros de literatura edificante de ese volumen?, aunque estos no hayan jamás sido escritos por nuestro buen franciscano. Vallée propone de desarrollar la noción de ethos dialógico para acercarse a las obras dialogadas tomando en cuenta sus dimensiones retóricas y éticas, generalmente dejadas de lado por la crítica contemporánea del género diálogo.

Porque debemos reconocer con ese autor que en todo diálogo hay un trabajo de representación que pertenece a lo que se reconoce hoy como una operación literaria, se puede observar la creación de personajes, la constitución de un escenario y un espacio y un tiempo ficcional, así como la presencia de numerosos procedimientos miméticos, narrativos y estilísticos Concluyendo ese, que a pesar de todo, la naturaleza literaria del diálogo sigue estando lejos de ser evidente.

Ya en la Poética de Aristóteles se podía entrever el malestar de este gran sabio para tratar claramente sobre el modo estrictamente poético del diálogo, ese arte que imita sólo por la

prosa y los versos y que hasta la fecha no había recibido nombre. Aunque el dialogo fue extremadamente popular entre los autores griegos y latinos, no existió ninguna « poética », es decir, ningún tratado consagrado como tal a ese género literario en la antigüedad. Había que esperar al siglo XVI e incluso la segunda mitad de dicho siglo, para que en Italia, mucho tiempo después del extraordinario crecimiento de ese género literario, para que empezaran a aparecer los primeros intentos sistemáticos de pensar el diálogo como un autentico género.

Nos dice Vallée que fue Carlo Sigonio, el primer teórico del diálogo de ese siglo, el que sugiere en su *De dialogo liber* (1561), que el autor de diálogos « recorrerá a la imitación un poco como si fuese una especie de poeta ». La distinción es interesante: es como si el autor de diálogos no fuese completamente un poeta y que el arte que practica fuese sólo ligado en parte, al trabajo de la imitación. Por su lado Kenneth Wilson, un investigador americano, trabajando sobre el diálogo inglés del Renacimiento, propuso describir los diálogos como ficciones⁸⁸⁸. Aunque el diálogo, género intelectual por excelencia, parece pertenecer poco a la ficción, así no es sólo la naturaleza de la imitación que parece problemática en el diálogo, sino el objeto mismo de esta.

Vallée recuerda que Béatrice Périgot lo explica muy bien en su comentario del *Discurso sobre el diálogo* de Taso, cuando escribe que ese último “establece una diferencia entre el poema, que tiene por objeto la ficción, y el diálogo, que tiene por objeto una cuestión, es decir la *quaestio* teórica que esta al origen de una discusión”. Así, dice Taso, de la misma manera que recuerda que hay que cuidar a la unidad de acción en una tragedia, hay que vigilar la unidad de la *quaestio* en el diálogo. Así, la dimensión cognitiva de los diálogos parece generalmente más

⁸⁸⁸ En Vallée. Op. cit.

importante que la dimensión propiamente ficticia, lo que lleva a preguntarnos si el diálogo no constituye finalmente, en último análisis, una forma de escritura esencialmente filosófica⁸⁸⁹.

“Carlo Sigonio atrae nuestra atención sobre este aspecto evidente y crucial del diálogo — y de la cultura premoderna — cuando señala que el autor de diálogos debe de hecho dominar tres artes : el arte del dialéctico (que permite la búsqueda de la verdad), el arte del poeta (que se ocupa de mimesis, de decorum y de escoger las palabras que convienen a los personajes) y en fin, el último pero no el menos importante, el arte del orador (que sabe, entre otras cosas, « embellecer » el lenguaje)”⁸⁹⁰.

Diálogo y retórica

Desde el renacer contemporáneo de los estudios sobre retórica, a finales del siglo XX, se empezó a considerar de nuevo al género del diálogo, y al recordarse que las obras dialogadas se habían multiplicado, particularmente en épocas y en culturas muy marcadas por la formación y la cultura retórica, como fue el caso en el siglo XVI y, a pesar de las investigaciones realizadas hoy, decidir si el diálogo pertenece a un « género de discurso » que procede del arte de la retórica, no es tampoco muy sencillo.

⁸⁸⁹ Platón es considerado como el inventor del diálogo como literatura, tipo particular de dialéctica escrita, que presenta en una estructura narrativa el contenido de discusiones imaginarias para un cierto público. A este nuevo género literario, Platón mismo da un nombre nuevo, « filosofía ». Después de Platón, esta forma se conservará, e incluso si el género literario del diálogo deja su lugar al tratado, en todos los casos se continuará llamando filosofía a la exposición escrita de temas de tipo abstracto y racional, extendidos a lo mejor, después de la confluencia de la dialéctica con la retórica, a contenidos de orden moral o político.

⁸⁹⁰ Vallée. Op. cit.

Por otra parte, escribe Vallèe, “Como lo ha mostrado John McLelland, el diálogo debe ser considerado como un instrumento «sofisticado » de persuasión que juega siempre en dos niveles:

En el primero imita los intentos de los interlocutores de persuadirse mutuamente de la verdad de sus posiciones, y en este plano lleva testimonio de los argumentos contemporáneos y de su eficacia relativa. Pero en tanto que literatura del tipo « ensayo », tiene por objetivo la instrucción de un público y su adhesión a un punto de vista particular. [...] El verdadero interés del diálogo no es que el género capte la espontaneidad de la conversación — esto es solo una ficción engañosa- sino que la representación del juego recíproco de la conversación imite inmediatamente y eficazmente lo imprevisible del pensar. La retórica del diálogo consiste a exponer en detalle el caminar lógico de una inteligencia que busca a propósito de una cuestión seria una posición consecuente y casi inevitable. El lector será persuadido tanto por la mimesis del procedimiento que por los argumento mismos”.

Por otra parte no debemos olvidar que para Platón el diálogo y el método que implica era el medio de persuasión más poderoso y el más seguro que podía concebir para convencer. Por lo tanto, parece evidente que diálogo y retórica son complementarios, o más bien inseparables

En fin, se debería también considerar en el análisis del diálogo, su dimensión ética, ya que la mayoría de los textos que se pueden considerar como diálogos desde la antigüedad, han tenido por objeto de discusión, temas de filosofía moral o política, estando muy claro que para los

franciscanos del siglo XVI, y nuestro buen Sahagún, el diálogo podía ser considerado como un maravilloso género moral. Y es evidente, como lo señala Vallèe, que

“desde el punto de vista metodológico, un análisis cuidadoso de las modalidades de la enunciación, es decir, antes que todo del ethos de los personajes representados, así que la naturaleza de sus interacciones dialógicas, nos enseñará mucho más sobre los presupuestos morales en juego en una obra dialogada, que una simple lectura del contenido temático de sus enunciados. Así lo que está en juego en un diálogo, es en general aprehensible menos en las cuestiones evocadas por los personajes del diálogo, que en la naturaleza de las relaciones interlocutorias entre los personajes, y más aún en las particularidades de la posición del lector que “asiste” a los intercambios entre estos”.

Es evidente en el caso del diálogo de Sahagún, que el lector potencial está invitado por la puesta en escena de las entrevistas y el ethos de los personajes a identificarse con un personaje, o con un grupo de personajes, los doce, que no son otra cosa en ese momento que los portavoces del autor. No hay duda de que la conclusión a la cual este lector va a llegar es: Las virtudes intrínsecas, casi mágicas de la simple evocación de los fundamentos de la fe cristiana, dispersan las ilusiones diabólicas, la cruz triunfa sobre los ídolos.

Pero por fin, para terminar esta reflexión, quedaría por pensar los caminos del escapismo literario, con el cuál se olvidan las preguntas, las más evidentes, y cómo muchos de los investigadores que “trabajan” los textos “indígenas” del XVI mexicano, pretenden utilizar estas

fuentes “indígenas” sin pensar un solo instante desde dónde son indígenas, qué procedimientos las constituyen como tales. El hecho de disponer de una doble versión no es generalmente muy positivo, y me parece que permite escaparse más de toda reflexión del tipo que acabamos de mencionar, porque habiendo decidido de antemano que estos indios de papel son auténticos indios históricos, pretenden que esas versiones nahuas sean las verdaderas depositarias del sentido y que la traducción al castellano es secundaria. Dejarse fascinar por el canto exótico de las “sirenas indígenas” es no querer entender la lógica de composición de estos diálogos y de muchos otros textos, y condenarse a repetir una vez más el mensaje de la impotencia americana, y esto es algo que jamás podremos aceptar.