

HISTORIAS PARALELAS

Actas del Primer
Encuentro de Historia
Perú-México

Capítulo 2

Margarita Guerra Martinière
Denisse Rouillon Almeida
Editoras



Pontificia Universidad Católica del Perú
Fondo Editorial 2005



EL COLEGIO
DE MICHOACÁN, A. C.

Historias paralelas. Actas del Primer Encuentro de Historia Perú-México

Primera edición, febrero de 2005

Tiraje, 500 ejemplares

© El Colegio de Michoacán, A. C., 2005

Centro Público de Investigación

Martínez de Navarrete 505, Las Fuentes, C. P. 59699,

Zamora, Michoacán, México

Teléfono: (52) (351) 515-7100, ext. 1710, fax ext. 1712

Dirección URL: www.colmich.edu.mx

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005

Plaza Francia 1164, Lima 1 - Perú

Teléfonos: (51 1) 330-7410, 330-7411

Fax: (51 1) 330-7405

Correo electrónico: feditor@pucp.edu.pe

Dirección URL: www.pucp.edu.pe/publicaciones/fondo_ed/

Diseño de cubierta: Frida Zanatti

Ilustración de cubierta: *Apulinli en Pisac* (F. Z.)

Los contenidos de los artículos son responsabilidad de sus autores.

*Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente,
sin permiso expreso de los editores.*

ISBN 9972-42-674-2

Hecho el depósito legal 1501052004-8986 en la Biblioteca Nacional del Perú

Impreso en el Perú – Printed in Peru

Las «visiones de los vencidos» y la mitohistoria de la conquista de México

GUY ROZAT DUPEYRON*

Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH)-Xalapa

1. Introducción

En este comienzo de milenio, muchos historiadores sueñan con una nueva historia americana, y los que se interesan en la conquista de México y en su ambiguo estatuto historiográfico se han puesto a pensar en una revisión historiográfica global sobre ese instante «fundador». Pero ¿cómo pensar de nuevo ese magno evento, un evento sobre el cual todo parece haberse dicho ya? ¿Cómo constituir un nuevo relato si, como lo escribió ya hace muchos años mi maestro Ruggiero Romano, esa película y sus actores son hartamente conocidos?¹ Pero si esa es sin ninguna duda una película clásica, lo que ha cambiado hoy es el público. Un público más crítico, mejor informado pide asistir de nuevo a la representación de esa historia, un público un tanto cansado de las grandes superproducciones historiográficas heroicas y bien intencionadas, un público que espera no otro fin —el dramático desenlace para los pueblos americanos es conocido por todos— sino otra escritura fílmica para que ese *remake* permita entender realmente un poco lo que sucedió en esos momentos y, sobre todo, cómo esa conquista entendida como la destrucción de la antigua «América» perduró durante varios siglos y perdura probablemente hasta la fecha.

Pero antes de esbozar un modesto intento de reflexión para proponer elementos de esa futura elaboración de un nuevo relato sobre ese magno evento, tenemos que reflexionar un instante en para qué y desde dónde podríamos pensarlo. Así debemos

* Desde 1976 es investigador en el Instituto Nacional de Antropología e Historia de México y actualmente está adscrito al centro regional de Veracruz. De 1976 a 1989 fue profesor en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, en la que impartió diversas asignaturas. Fue creador de la licenciatura de Historia en esa escuela. Es director de la revista *Graphen* de historiografía. Sus investigaciones versan sobre la escritura de la historia mexicana, particularmente sobre el lugar de la figura del indio en la historiografía nacional. Se interesa también por la historia de la alimentación en México. Ha publicado numerosos artículos y ensayos, y entre sus libros destacan los siguientes: *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México* (2.ª edición, 2002); *América, imperio del demonio. Cuentos y recuentos* (1995); y *Los orígenes de la nación: pasado indígena e historia nacional* (2001).

¹ ROMANO, Ruggiero. *Les mécanismes de la conquête coloniale: les conquistadores*. París: Flammarion, 1972.

confesar nuestra esperanza de que nuestro esfuerzo se organizará desde México y para México o más generalmente para América y desde América. Este deseo parece muy fácil, mera perogrullada, pero no lo es si empezamos a considerar que, durante siglos, la mayoría de los textos sobre la conquista han sido escritos desde territorios simbólicos exteriores a América. No queremos hablar aquí solo de los textos coloniales cuya lógica era la de justificar, cada uno a su manera, un poder extranjero sobre América y la creación de una empresa colonial; queremos hablar, más bien, de esos textos decimonónicos y aún más recientes, cuya lógica de relato corresponde no a lógicas y necesidades historiográficas americanas o mexicanas sino, a pesar a veces de sus autores mismos, a necesidades imperiales del mundo europeo, así como de exotismo o a una simple afirmación narcisista del logos occidental, cuando no es, como lo hemos visto desde hace veinte años, el reflejo de una simple moda parisina o un medio relativamente fácil y poco cuestionado de construir una carrera en las instituciones universitarias del Primer Mundo.

Creemos que hay varias razones de base que nos obligan hoy a intentar construir un nuevo relato: la situación política y cultural en México ha evolucionado en la última década de manera importante; y el discurso nacionalista que hacía del mestizo la figura fundamental, el sostén y futuro de la nación, ha ido dando paso a una reivindicación «comunitarista» de los diferentes grupos étnicos que existen en el país y cuyas reivindicaciones, el reconocimiento político y cultural, hoy firmemente afirmadas son muchas veces anteriores al surgimiento del neozapatismo chiapaneco.²

El historiador o el científico social que intenta pensar América y, más aún, un evento cargado de violencia simbólica como la conquista de América no debería olvidar que toda palabra vertida en ese proceso puede a la larga producir sangre, lágrimas y violencia. Y si la tentación de asumir el papel del profeta es siempre muy tentadora para el historiador, podemos decir que nos parece que la herida fundamental abierta por la conquista hace cinco siglos no está 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

² Nos parece que el éxito mediático mundial del zapatismo chiapaneco ha opacado el escenario de significados en el que evoluciona la figura simbólica del indio mexicano y obliterado un trabajo de reconstitución étnica que estaba en obra desde hacía largos años en muchas otras regiones de México y de las Américas; es probable, inclusive, que esa mediatización haya sido para ese lento trabajo no una ayuda sino un freno por todos los excesos demagógicos que permitió. El empantanamiento actual de la cuestión social chiapaneca se debe no tanto al autoritarismo y la sinrazón del Estado mexicano como a los caminos irreales que fueron abiertos por esa mediatización. Los sueños guajiros de los pequeños burgueses en búsqueda de pureza y de identidad han sido siempre pagados muy caro por sus pueblos respectivos y peor aún cuando se trata de intelectuales occidentales insatisfechos que exigen, desde lejanos cubículos, a los indios más indianidad para autoconstruirse esperanzas narcisistas.

esas heridas antes que un Osama Bin Laden mexicano, guatemalteco, peruano, ecuatoriano o boliviano venga a despertar las mediocridades ambiguas de las identidades nacionales u otras que intentan tapar, desde hace cinco siglos, un racismo profundo y tenaz.³

2. Fracturas en el monopolio historiográfico occidental

Desde finales de los años setenta, en ciertos países del llamado Tercer Mundo (como en ciertos círculos muy minoritarios del muy Viejo Mundo) aparecieron intentos de pensar una historiografía diferente, reivindicación que llevó a estos grupos de jóvenes historiadores a intentar construir bricolajes historiográficos propios.⁴ Estos se convencieron de que una historiografía general o, más bien, un cierto modelo de historiografía que había dominado la producción historiana desde hacía casi siglo y medio era incapaz de dar cuenta de las especificidades de sus desarrollos históricos propios. Estos ensayos, poco publicitados en México, muestran de parte de esos nuevos historiadores una gran capacidad de inventiva historiográfica para intentar elaborar relatos que no se sitúen en la mera reproducción del relato histórico general construido según las reglas exclusivas de los diferentes disfraces del mismo logos occidental colonizador. Si la obra de Edward Said, por ejemplo, fue tempranamente acogida en México con simpatía, en la medida en que ese palestino de la diáspora, hoy recién fallecido, denunciaba un Oriente ambiguo y de «pacotilla» construido por los sabios «orientalistas» occidentales, y que estos lograron imponer durante varios siglos como el fundamento de un saber sobre las culturas de esa región del globo, su propuesta historiográfica no tuvo prácticamente ningún efecto real sobre la historiografía de la mexicanidad. Los trabajos de sus alumnos, particularmente los del subcontinente indio, tampoco han tenido mucho eco hasta la fecha.⁵

³ El renacer —o la posibilidad de proponer en un país como México que se ufanaba de no ser racista— de estudios institucionales sobre el racismo es, probablemente, otro signo de que el expediente de la conquista de México podrá ser reabierto en años próximos.

⁴ Utilizamos ese término con el sentido que le daba Michel de Certeau, es decir, para referirnos al hecho de que cada investigador finalmente va utilizando y recuperando el material conceptual a su alcance, intentando construir en el mismo movimiento la metodología de la investigación y la investigación misma. El hecho de que muchos de sus investigadores trabajaran o estuvieran ligados a universidades europeas o del Primer Mundo en general no quería decir que no se partiera de necesidades propias de los países de la periferia del Imperio.

⁵ La reciente publicación de textos como los publicados por la revista *Historia y Grafía* y presentados por Guillermo Zermeño; de libros colectivos como el editado por Saurabh Dube, *Pasados poscoloniales. Colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India* (México: El Colegio de México, 1999); o el sugerente libro del mismo autor, *Sujetos subalternos* (México: El Colegio de México, 2001) no son

Más recientemente pudimos oír en la mismísima Francia, en los pasillos y cafetería de esa meca historiográfica que es «l'Ecole», las protestas de algunos estudiantes griegos cercanos al pensamiento del filósofo Cornelius Castoriadis y que no estaban de acuerdo con dejarse imponer, como pieza central de su identidad e imaginario histórico, esa «grecidad» culta construida desde hace siglo y medio para estrictos usos internos de las élites burguesas europeas decimonónicas y posteriores, que buscaban grandes antepasados dignos de su egolatría.

No viene al caso elucidar aquí por qué la recepción de estas protestas cargadas de propuestas historiográficas no fue capaz de generar un interés sostenido tanto en México como en la mayoría de los países latinoamericanos.⁶ Pero se puede pensar que la íntima convicción manifestada desde hace más de un siglo por las élites latinoamericanas de que a pesar de todo pertenecen culturalmente al Primer Mundo les impedía reconocer en esas proposiciones elementos para una reescritura de su propia historia, ocasión perdida de producir nuevos relatos históricos en los que se pudieran reconocer todos los segmentos culturales que componen sus poblaciones.⁷

Por lo tanto, 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 jamás, hasta fechas muy recientes, intentos de construir un pensar historiográfico radical y, menos aún, sobre ese periodo fundamental de la conquista.⁸ La adopción de la identidad mestiza como fundamento nacional permitió, durante un siglo (1860-1960), olvidarse de pensar las antiguas culturas americanas con sus densidades históricas propias; estas solo eran tratadas en la dimensión estructurante y uniformizadora de la antropología, aproximación que permitía evacuar, en cierto sentido, el hecho conquista.

ninguna garantía de que las proposiciones historiográficas contenidas en estos ellos serán reconocidas como tales por el gremio de los académicos nacionales. Probablemente, ni siquiera serán examinadas.

⁶ Exceptuando tal vez al Perú, donde la situación historiográfica es muy original y, probablemente, más compleja de lo que parece a primera vista, motivo por el cual aceptamos entrar en la dinámica que llevó a esta publicación.

⁷ Las diferencias entre las festividades del IV y del V Centenario del Descubrimiento de América son ejemplares para este propósito. En 1992, estaban fuera de lugar las alabanzas a la epopeya de los conquistadores que adornaron al IV Centenario; es una lástima que los gritos de algunos «intelectuales comprometidos» impidieron no solamente los festejos oficiales, sino que, por su corta vista historiográfica, no permitieron aprovechar esa coyuntura para intentar repensar con seriedad ese momento «fundador», y sentar las bases de una nueva reflexión historiográfica.

⁸ 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 obliterado por su nacionalismo y su elitismo. Sus polémicas con Miguel León Portilla y sus aliados extranjeros por espectaculares que fueran, así como su famoso «Esperando a Bodot», no desembocaron jamás en un auténtico enfrentamiento historiográfico, un enfrentamiento que, por otra parte, sus contrincantes siempre evitaron con cuidado.

Desde el intento abortado de Carlos María de Bustamante en las primeras décadas del siglo XIX, jamás se volverá a intentar pensar una historia de los indios, 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 en el proletariado agrícola de un anhelado México socialista.⁹ La solución al «problema indígena» o «indio» 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. Y solo las ambiguas prácticas nacidas de la seducción antropológica impiden a los historiadores ver los monstruos producto de esas relaciones perversas. El indio sigue estando preso de la antropología, y eso no molesta aparentemente a nadie; es tal la ausencia de reflexión historiográfica sobre esa inclusión que un mismo autor, historiador, puede considerar su reflexión tanto como práctica historiana que como parte de una antropología general.

El resultado es que en México seguimos careciendo realmente de una historia precolombina, y la historia nacional propiamente dicha empieza con la conquista.

3. 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.

Si bien en el saber compartido actual podríamos encontrar rancias fórmulas decimonónicas minoritarias y refuncionalizadas en películas, novelas, libros de texto y telenovelas, entre otros, el control político ejercido por un mismo partido en el poder durante más de setenta años y 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 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.

Podemos considerar que coexisten dos grandes conjuntos discursivos que estructuran hoy el saber compartido en México sobre la Conquista. Ellos se elaboraron

El abandono de don Edmundo de la Academia Mexicana de Historia fue solo un gesto aristocrático en el estilo del personaje, pero dejó las puertas abiertas a los adeptos del Leonportillismo.

⁹ ROZAT DUPEYRON, Guy. *Los orígenes de la nación: pasado indígena e historia nacional*. México: Universidad Iberoamericana, 2001.

entre los años 1960 y 1980: uno, en la escuela de historia de El Colegio de México; y el otro, en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), en el grupo estructurado alrededor de Miguel León Portilla, «heredero» de los trabajos del magister Ángel María Garibay.¹⁰

Como lo veremos, en ningún momento esas dos «escuelas» intentaron llevar a cabo un científico enfrentamiento historiográfico, sino que, al contrario, se asistió al reconocimiento tácito de un pacto de no agresión y 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 cincuenta entre «indigenistas e hispanistas».¹¹

I. La aparición de una Historia de México en cuatro volúmenes elaborada y publicada bajo las auspicios de El Colegio de México, en 1976, se situaba en la perspectiva de constituir una nueva vulgata historiográfica como lo habían 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 dominio explican, probablemente, que no se hayan desarrollado estudios analíticos que posteriormente nos explicarían su 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 la *intelligentzia* mexicana, fascinada por el materialismo histórico e incapaz de encontrar derroteros «comprometidos» para pensar alguna renovación historiográfica.¹² El éxito fue tal que, con

¹⁰ Esa división en dos grandes corrientes tiene bastante de artificial, no solamente porque localizarla en unas instituciones no quiere decir que no hubiera investigadores de esas instituciones que se adhirieron al programa dominante de la otra institución sino porque hubo grandes aportaciones de otros sectores historiográficos marginales. Pero el dominio de esos dos modelos era tal que, en una institución como el Instituto Nacional de Antropología e Historia, había en ese periodo pocos investigadores dedicados a la investigación histórica, así como en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, dependiente de ese Instituto, en la que, a pesar de su nombre, no había lugar para la enseñanza de la historia.

¹¹ El intento de Miguel León Portilla (en adelante MLP) toma nota de ese enfrentamiento estéril entre hispanistas e indigenistas, y pretende situarse más allá de él, ya que lo considera totalmente obsoleto, por lo que la única identidad mexicana posible es la mestiza: «Catarsis es valorar, más allá de filias y fobias, las palabras de vencidos y vencedores. Querámoslo o no, en la doble herencia indígena e hispánica, están las raíces más profundas de la realidad histórica de México. Sólo en función del propio ser con cultura mestiza y no de algo hipotético o imaginario, se torna significativo el presente y se abre la atalaya para avizorar los tiempos que están por venir [...]». Prefacio a la quinta edición de su libro *La visión de los vencidos* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1971, p. V).

¹² Tal vez los lectores de mi generación se acordarán de que una de las demandas más repetidas en la constitución del movimiento social *Solidarnosc* en Polonia era la demanda de una «historia propia»,

el tiempo, ese relato se volvió el discurso de referencia de la historia nacional tanto al interior como al exterior del país.¹³

II. Pero al mismo tiempo, en la Universidad Nacional Autónoma, el gran cantante de un ambiguo indigenismo mexicano, MLP, 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.¹⁴ Paralelamente a su recepción 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 pseudohistórico que, a todas luces, carecía totalmente de ellos, por lo menos según los cánones que la producción historiográfica consideraba como «científicos» en esa época. En cierta medida, se podría formular la hipótesis de que, en

acabar con esa historia nacional impuesta, escrita por burócratas mercenarios desde el poder soviético en términos del materialismo dialéctico e histórico. En México, la infinita reedición del ensayo de Pierre Vilar, incitando a construir una historia «marxista», no logró constituir una historiografía correspondiente.

¹³ Como ese periodo (1960-1980) coincidió con la época de apogeo de la fama científica de esa institución, el éxito fue inmediato, una primera edición de cinco mil ejemplares fue seguida, al año siguiente (1977), de una segunda de 15 mil.

¹⁴ Tanto la difusión como la recepción del texto de MLP necesitarían un estudio particular que está fuera de lugar aquí; solo podemos constatar un éxito sostenido de su primera edición en 1959, a la que seguirán las reediciones de 1961, 1963, 1969, 1971, 1972, 1976, 1980, 1981, 1982, 1984, 1987, 1989, 1992, 1997, 1998 y 1999, sin olvidar varias ediciones piratas y otras ediciones en castellano (Cuba, 1969; y Madrid, 1985). Esta obra fue traducida al inglés, francés, italiano, alemán, hebreo, polaco, sueco, húngaro, serbo-croata, portugués, japonés, catalán y braille. La versión inglesa parece que fue muy tempranamente publicada por Bacon Press en 1962, y la francesa por la editorial Casterman en 1965. Estas dos traducciones parece que fueron hechas por editoriales ligadas a sectores clericales, y las dos se cuidaron de no utilizar el título del texto castellano. El título francés fue «Le crépuscule des Azteques, récits indigènes de la conquête», que se puede traducir como «El ocaso de los Aztecas, relatos indígenas de la conquista»; y el inglés, «The Broken Spears. The Aztec Account of the Conquest of Mexico». Dado que ninguno de estos editores pone el título original, podemos preguntarnos si fue una precaución editorial o una exigencia del autor. Esa decisión merecería ser aclarada, porque si fue de los editores podría mostrar una cierta distancia con la lógica y finalidad del texto. Por otra parte, hay que hacer notar que la edición francesa está en una colección de ensayos literarios y no de estudios históricos. Los diversos textos de la contraportada, por otra parte, matizan la afirmación leonportillana de que se trata de «la visión de los vencidos», aunque no se cuestiona el que sean textos indígenas. Pero tanto el traductor como los encargados intelectuales de la producción sabían lo que debía ser el rigor historiográfico, particularmente en Francia, que veía en esos años la irresistible ascensión de la Escuela de Los Anales, por lo que si se recibe con simpatía el texto, es por su originalidad literaria, como se recibía todo lo que entonces tocaba a esa América Latina que la vieja Europa estaba redescubriendo, particularmente si pretendía hablar de indios, esos lejanos objetos borrosos del imaginario occidental. Es evidente que faltan estudios sobre la recepción de ese texto en los diferentes países desarrollados, obra que aparentemente provocó una aceptación unánime desde su publicación.

parte, la buena recepción extranjera de ese conjunto seudohistórico fue lo que le dio fuerza en México. Tal vez no sería la primera vez que un texto mediocre, producido en un país periférico, sería recibido y publicitado por los países del centro, imponiendo, por el simple peso de la dominación cultural del imperio, la construcción de una burbuja ideológica favorable, a la larga, a sus intereses culturales e ideológicos.¹⁵

Es evidente que un estudio exhaustivo de las otras obras y de la carrera de MLP, su infinidad de premios y de condecoraciones, sus funciones políticas nacionales y de representación internacional, mezclado con la multiplicación de sus ediciones, reservaría probablemente muchas sorpresas y, pensado en estos términos, ayudaría a complementar el estudio del éxito intelectual de sus propuestas.

Pero si regresamos al nivel estrictamente historiográfico, que es el único que nos interesa aquí, ¿qué hay en común entre esa ausencia total de reflexión historiográfica sobre las condiciones intelectuales de producción de los textos de esa *visión de los vencidos*, con los trabajos de los *Anales* o los trabajos de las escuelas historiográficas alemanas, ni hablar de los trabajos de un E. P. Thomson o de los historiadores marxistas ingleses que dominaban el escenario historiográfico en Europa ante de llegar a México?

Saber por qué ese discurso fue adoptado sin casi ninguna crítica y después se difundió por el mundo entero, 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. El hecho es que *La visión de los vencidos* se volvió el texto dominante y fundador de una larga tradición «cultural», y que los historiadores «científicos» de la época no supieron o no quisieron rebatirlo. Tampoco los investigadores marxistas de entonces, tan dados a denunciar todo lo que les parecía oler a «ideología burguesa», encontraron nada que decir a una «visión de los vencidos» que no era otra cosa que una grosera manipulación y falsificación historiográfica.

¹⁵ Sé que esta conclusión huele mucho al marxismo acartonado de mi juventud, pero si «persisto y firmo», es porque considero que hay algo importante detrás de este juicio un poco abrupto, algo que convendría repensar. ¿Cómo se estructuran las redes de complicidades políticas y culturales entre las *intelligenzias* latinoamericanas y sus homólogos europeos o latinoamericanos, que estructuran, a la larga, redes de influencia y de penetración política y económica? No es solo para difundir los derechos del hombre y desarrollar «la Cultura» que «Francia, madre de las artes, las armas y las leyes» multiplicaba las becas para estudiantes extranjeros del mundo periférico, siendo estas mucho mejores que las que ofrecía a los hijos de sus propios trabajadores. Se esperaba probablemente sacar mejor «provecho» de la inversión en esos estudiantes extranjeros que de los hijos de proletarios franceses, que, ¡oh cuán ingratos!, llegarían a nutrir los rangos de la oposición política, reclamando neciamente una auténtica democratización de la cultura y una auténtica igualdad de oportunidades con los hijos de la burguesía.

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: una historia nacionalista, con tendencia liberal y modernista, ligeramente marxistóide, tal como la estableció El Colegio; y una su-puesta antropohistoria sentimental e impresionista, psicologizante, desarrollada por la escuela leonportillista, que jamás negó su doble origen clerical y nacionalista.

Hay que subrayar que estas dos corrientes intelectuales o estas dos maneras de «hacer historia» de México cohabitaron durante décadas, y si esta cohabitación fue pacífica, es porque el Leonportillismo no se desbordó de la apropiación 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.

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. MLP siempre consideró su trabajo y el de su escuela en la línea directa que, según la tradición decimonónica, habían abierto los evangelizadores «humanistas» defensores del indio y se sintió particularmente cobijado bajo el hábito de fray Bernardino de Sahagún, al cual construyó la estatua de bronce de «primer antropólogo». Colocarse en la antropología era un buen método para escapar de los apretados criterios de historicidad que empezaban a imponerse y a definir a la práctica de la historia en esos años.

4. Otros indios problemáticos. Sahagún, Florescano y el regreso del mestizo

Desde la aparición sobre el escenario nacional e internacional del ejército zapatista, la identidad mestiza que durante un siglo había sido llamada a estructurar una identidad nacional y, por lo tanto, había sostenido una historiografía nacional fue puesta en entredicho. Muchos investigadores se dieron cuenta de que le faltaba algo a esa historiografía nacional, una historia indígena desde la conquista, así como una auténtica historia precolombina; y, al mismo tiempo, que las tesis leonportillanas encontraban un gran y sostenido eco en los medios de difusión culturales progresistas, que se habían interesado poco en las figuras discursivas del indio en las décadas anteriores. Algunos académicos empezaron, entonces, a darse cuenta de que esas tesis eran un freno a un nuevo pensar sobre las identidades indianas. Los innumerables artículos sobre las autonomías, las identidades y los derechos indígenas generaron, en ciertos círculos de poder académico, temor y angustia y fueron percibidos, por algunos nacionalistas, como una amenaza a la integridad nacional. Se asistió, de este modo, a un intento de acercar a las dos prácticas historiográficas que se habían apoderado discursivamente del evento conquista. No es extraño que un historiador perteneciente al equipo que había creado

la vulgata nacional de El Colegio de México, que ya hemos señalado, rompiera en cierta forma el acuerdo tácito y emprendiera una serie de publicaciones destinadas a parchar de manera un tanto precipitada los «hoyos negros indígenas» del relato nacional.¹⁶

Enrique Florescano es así llevado a revisitar, una vez más, la obra de Sahagún y la visión de los vencidos. Si bien MLP había entendido, como lo vimos, esa obra como una mecánica de producción de la palabra indígena, Florescano, como lo indica el título del capítulo de su obra dedicado al fraile, «El origen de la crónica mestiza», llega a una conclusión diferente: con Sahagún aparece, según él, un nuevo género de crónicas, «la crónica mestiza».¹⁷

Pero para llegar a este resultado tiene que reconstruir un personaje y una obra, Sahagún y el *Códice Florentino*, presentando argumentos que extrañamente son muy semejantes a los que presenta MLP para llegar a conclusiones diferentes.

Empieza por afirmar la originalidad de Sahagún, que si bien tuvo antecesores como Motolinía, Durán y Tovar, entre otros, es «quien hizo de la recolección de las antiguas pictografías y del interrogatorio a los sabios indígenas un arte refinado y un instrumento indispensable de la indagación histórica».¹⁸ No dudamos de que la empresa del franciscano haya sido una gran empresa; el tamaño de la obra que nos dejó atestigua su trabajo y su empeño. Pero en historia, desgraciadamente, no cuenta tanto el volumen ni el empeño del sabio sino la lógica de la obra y de las construcciones de sus contenidos, que son los garantes de su fiabilidad e interés. En las bibliotecas de historia, podemos encontrar muchas de esas obras voluminosas, empeñosas, que aportaron finalmente muy poco al conocimiento histórico. No estamos diciendo que ese sea el caso de la obra de Sahagún o que la desprecie-mos. Al contrario, y esta afirmación a lo mejor podrá parecer descabellada si se contempla la bibliografía saguntina, estamos convencidos de que esa obra, tan frecuentemente citada, plagiada, maltratada, copiada, editada, estudiada toda o en parte, esta «Biblia» del saber americano, no ha sido aún examinada con la seriedad historiográfica que se merece.

Porque en el taller del historiador no se trata de ocurrencias inspiradas sino de probar, de organizar un sistema de argumentaciones sólidas y convincentes, y no de afirmar, a secas, nuestras convicciones íntimas bien intencionadas, aún más si estas convicciones pertenecen a los lugares comunes que componen un saber nacional

¹⁶ FLORESCANO, Enrique. *El nuevo pasado mexicano*. México: Cal y Arena, 1994; *Memoria mexicana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995; *El mito de Quetzalcoatl*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995; *Enria, Estado y Nación*. Madrid: Aguilar, 1997; *La historia y el historiador*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997; *La bandera mexicana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998; y *Memoria indígena*. Madrid: Taurus, 1999.

¹⁷ FLORESCANO, Enrique. *Historia de las Historias de la Nación Mexicana*. Madrid: Taurus, 2002, p. 182.

¹⁸ *Ibíd.*, l. cit.

compartido. En la primera frase del doctor Florescano que hemos citado, este hace del sabio mexicano un historiador, cuando MLP desde hace años, mucho más prudente o más hábil, hacía de él un antropólogo, el primer antropólogo.

El método histórico de Sahagún, según el historiador Florescano, no tiene falla, porque utiliza los dos métodos más clásicos y complementarios de la investigación histórica desde Herodoto: combina la recolección y el análisis documental con la recolección de testimonios directos, solicitando y utilizando los testimonios de los que han visto o de los que saben de fuentes directas lo que ocurrió. Por otra parte, no interroga a cualquier individuo al azar, sino que escoge a sus testigos, a los sabios, a los depositarios del saber indígena; desde nuestra sensibilidad moderna democrática podemos preguntarnos si el testimonio de un mexica de base, de un sencillo macehual, no tenía interés.

Si admitimos el intercambio imaginado y propuesto por ambos historiadores, supondremos que se estableció, así de sencillo, un diálogo ameno y cooperativo entre el buen fraile y unos informantes ávidos de entregarle las llaves de su cultura. Y entendido así, es evidente que estos no celarían nada al fraile, ni deformarían voluntaria o inconscientemente nada; que entregarían su conocimiento sin ninguna restricción ni pudor; y que, evidentemente, la mente especialmente dotada del franciscano estaba suficientemente abierta para «entender» perfectamente lo que le decían los sabios indígenas.

La otra gran prueba de que la obra de Sahagún es sólida, insiste la mayoría de sus estudiosos, es que, a diferencia de sus antecesores, organiza un cuestionario para esa recolección,¹⁹ y es ese «método» el que le aportaría tan grandes y sólidos frutos. Pero ¿podemos considerar como método historiográfico la recolección de datos por más sistemática que sea? Un cuestionario, por bien hecho que esté, no es ningún «método» real sino un simple programa de trabajo de recopilación de información, si no para qué se molesta a veces, en nuestras universidades, a los alumnos con hipótesis, marco teórico y cuántas cosas más.

Si queremos encontrar un método, este no estará en una formulación bien ordenada, sistemática, detallista, por más inteligente que sea, y ningún historiógrafo sensato admitiría que el sentido de la verdad mexica se alcanzaría a partir de una mera acumulación de informaciones y que como Sahagún tiene más información que ofrecernos es más certero, ganando así en la categoría de pesos completos en el campeonato de sabiduría indígena sobre otros franciscanos que publicaron obras con

¹⁹ *Ibíd.*, l. cit.: «Una primera diferencia entre Sahagún y el método adoptado por sus antecesores fue la elaboración de un cuestionario que contenía preguntas precisas para ser respondidas por sus interlocutores indígenas. Llamó a este catálogo de preguntas “memoria de todas las materias que había de tratar”. Con este cuestionario inició su ambiciosa pesquisa, dirigida a coleccionar información sobre la historia, lenguas, costumbres y religión de los antiguos mexicanos».

menos páginas o «menos sistemáticas». Si de método se trata, este debe encontrarse en la manera en que se compuso ese cuestionario, en la forma en que se construye su lógica y desde ese punto de vista podríamos decir que el único método, si método hay, nos parece ser el que representara, conscientemente o no, el deseo del buen fraile de hacer entrar a la fuerza a las culturas americanas y sus experiencias históricas en la lógica de su propio ordenamiento del mundo.

5. Sahagún y las enciclopedias medievales

La mayoría de los estudiosos que han consultado la obra de Sahagún se han dado cuenta de que está compuesta como una gran enciclopedia medieval, pero pocos han reflexionado en cómo la forma de expresar algo puede haber influido en el sentido de la obra, como si la forma no influyera directamente en el sentido profundo y los contenidos de la obra, como si una enciclopedia por ser una enciclopedia pudiera escapar a la «ideologización» de sus contenidos, porque si esa forma es neutra, un mero objeto de saber fuera de toda ideología, no se entiende por qué las autoridades francesas prohibieron y persiguieron, en su tiempo, la difusión de *L'Encyclopédie* de Diderot y d'Alembert.

Si «Sahagún partió primero de los dioses, continuó con el cielo y el infierno, siguió con el reino terrestre y concluyó con una relación de las cosas humanas y naturales», como lo explica Florescano, es porque así estaba organizado el saber medieval, su propio saber, un saber del cual no podía dudar, en el cual todas sus referencias culturales adquirirían sentido y, sobre todo, a partir del cual solamente podía hacer preguntas. Por eso, Sahagún no puede ser antropólogo y pensarse como un investigador «comprometido» de la segunda mitad del siglo XX. Y ello porque no puede buscar compenetrarse de las culturas americanas «para salvar su legajo cultural»; solo puede ser *historicus*, y en eso tiene razón Florescano sobre MLP. Pero solo puede ser un *historicus* de su época, que no puede pensarse, él y su tarea confundidos, más que en una historiografía salvífica que reclama por principio el exterminio del reino del demonio existente en tierra americana, así como de todas sus manifestaciones, las culturas indígenas. Así, lo que la mayoría de sus estudiosos considera como un simple método de exposición de datos es mucho más que eso; para Sahagún es construir un método de lectura de América, un método de inteligibilidad para construir un cierto sentido y dirigir una cierta acción transformadora radical.

Como franciscano y evangelizador, Sahagún está funcionando totalmente en una historiografía en la que el *Deus ex machina* es el eterno y omnipotente creador del cielo y la tierra, al cual el mundo de los hombres está sometido en todo; por eso la Historia, en ese modelo, es fundamentalmente el relato de las intervenciones divinas en el tiempo de los hombres, quienes a su vez a pesar de, o a causa de su

indignidad, han recibido un derecho total y absoluto sobre la naturaleza, después del diluvio cuando Dios reafirmó su alianza con los hombres.²⁰

Así, no podemos creer que ese eje fundamental del saber occidental, Dios-hombre-naturaleza, propio de la sociedad cristiana invasora y cuestionadora, no haya influido el contenido mismo, porque ese eje ordenador solo toma existencia y coherencia en la experiencia occidental. No creemos que las sociedades americanas tuvieran algo que ver con esa lógica del monoteísmo. Incluso ¿qué crédito acordarían hoy los especialistas del saber griego a una obra que se presentara construida sobre ese modelo? ¿O los especialistas del mundo chino (por no hablar de los chinos mismos)? Ninguno. No en vano Paul Veyne, unos de los mejores especialistas del periodo, provocó un escándalo al insinuar un día que, a lo mejor, «los griegos no creían en sus mitos», en sus «dioses». ¿Por qué no podríamos hacer la misma pregunta acerca de los mexicas y de las sociedades antiguas americanas? ¿Cómo conciliar el conocimiento de los movimientos astrales —ese extraordinario saber general y compartido— con la arqueoastronomía que lo ha develado en América con la explicación llana y simplona de los sacrificios humanos, del sol que necesita sangre para seguir apareciendo cada día o de unos cometas interpretados como presagios funestos del fin del mundo mexica, cuando se sabe que se dominaba un impresionante saber astronómico?

Si hiciéramos la hipótesis nada descabellada de que las sociedades americanas no tenían dioses, entendidos por lo menos a la manera de un monje franciscano español del siglo XVI, esta idea no nos llevaría a rechazar la obra de Sahagún sino a entender lo que hizo realmente cuando se informaba, apuntaba, releía, corregía, volvía a preguntar para dejarnos finalmente ese magnífico *Códice Florentino*. Nuestra propuesta no es tan descabellada; desde los últimos cincuenta años, proposiciones parecidas han sido aplicadas en otros espacios colonizados, con mucho éxito, pero todo el saber acumulado sobre América, todas estas «invenciones de América» —para retomar la idea sugerente del maestro O’Gorman—, impuestas desde el siglo XVI, se oponen a ese desplazamiento del ojo del *Histor*; todas se resisten y se oponen a esa revisión que podría por fin conducir a la historiografía americana a pensar la América Antigua fuera del modelo de la civilización occidental, concebida como el único y universal modelo, referencia de la verdadera civilización.

Para terminar este apartado podríamos decir que no estamos de acuerdo con la observación de Florescano de que, adoptando ese modelo,

²⁰ Génesis 9, 1-11: «Sean fecundos, multiplíquense, llenen la tierra. Sean el temor y el espanto de todos los animales de la tierra y de todas las aves del cielo, así como de todo lo que se multiplica en la tierra y de todos los pescados del mar: todo está en sus manos. Todo lo que se mueve y posee vida les servirá de alimento, les entrego esto al mismo título que la verdura de las plantas [...]. Ahora concluyo mi alianza con ustedes y con sus descendientes [...] ya no habrá diluvio para anegar a la tierra».

Sahagún no se ajustó a los rígidos esquemas clásicos o medievales pues en la Historia General incluyó un relato de la Conquista de México elaborado por sus colaboradores de Tlatelolco, y una verdadera novedad: la extraordinaria colección de pictografías que reproducían las antiguas formas indígenas de registro del pasado.²¹

Las enciclopedias medievales no son tan rígidas como lo supone Florescano, ni tampoco lo es la supuesta novedad del libro XII de Sahagún que introduce un relato histórico.²²

Primero tenemos que recordar lo que son las enciclopedias medievales y la finalidad de tales obras. Ninguna obra medieval lleva el título de enciclopedia, pero muchas intentan ordenar la totalidad del saber y, por lo tanto, pueden aspirar al estatuto enciclopédico.²³ Hay que recordar con energía que, en la tradición occidental cristiana, siempre existió una fuerte tensión entre el deseo de saber y el desprecio de ese mismo saber sobre el mundo.²⁴

A esa dinámica entre dedicación y desprecio del saber no escapó la orden franciscana, y así no es nada extraño que, en cierta coyuntura de política interna, la propia orden se opusiera a los trabajos del hermano franciscano. No se debe sacar de esa actitud ninguna conclusión ni juicio sobre el valor de los trabajos de Sahagún, siguiendo la vieja idea de que la verdad es siempre perseguida por el poder y las instituciones. En este caso, las trabas institucionales puestas al empeño de fray Bernardino no son solamente porque se considera que son trabajos costosos en papel, tintas y amanuenses, sino porque un padre franciscano, se supone, tiene

²¹ El *Códice Florentino* no se publicó completo sino hasta 1979, en una magnífica edición facsimilar. Esta última dio a conocer por primera vez las fotos a color del extraordinario conjunto de ilustraciones que Sahagún se empeñó que acompañaran al texto bilingüe y que son una muestra de la manera tradicional que tenían los pueblos nahuas de registrar y contar su historia.

²² VAUCHEZ, André (dir.). *Dictionnaire Encyclopédique du Moyen Âge*. París: Le Cerf, 1997, pp. 1593-1594. Aquí se señala lo siguiente: «El éxito de esa enciclopedia perduró hasta el siglo XVII, sobre todo su parte *Historiale*, porque utilizó textos de la Alta Edad Media que existían como manuscritos en su época y que desaparecieron después, pero que la compilación de Vicente [de Beauvais] salvó de la destrucción».

²³ Uno de los primeros y más famosos textos medievales de esta naturaleza son las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla, que seguirá como modelo hasta que la obra de Aristóteles sea integrada al saber común en el siglo XIII y seguirá siendo fundamental en el saber universitario de los siglos XV y XVI en España.

²⁴ La fundación de la orden cisterciense es ejemplar de ese rechazo por un grupo de monjes benedictinos de toda relación con el mundo, incluyendo en ese rechazo la práctica de las letras, para dedicarse a practicar un ideal de pobreza, de oración y de trabajo manual. Pero rápidamente las necesidades litúrgicas de la contabilidad eclesiástica, así como el éxito económico y político de la Orden, llevan a reintroducir la práctica de las letras. Para la formación de sus monjes, la biblioteca de Citeaux se volverá una de las mejores de la época, y la orden creará el Colegio universitario de San Bernardo en París en 1245. En el progreso del papel de la cultura en esta orden, fueron muy numerosas las voces que protestaron contra ese saber que tendía a ocupar un tiempo que se debía consagrar, según ellos, a la oración y al trabajo manual, paulatinamente abandonado casi en su totalidad.

otras prioridades más fundamentales que el trabajo intelectual, siempre considerado con cierta suspicacia.

Por otra parte, si las enciclopedias medievales fueron de contenidos y de formas muy variadas, que no tenían nada de moldes rígidos, se pueden recordar algunas constantes. Es siempre una obra de compilación que acumula un saber antiguo y no tiene ninguna vocación de innovar; es un libro de libros. Su organización en la exposición es siempre lógica en relación con las diferentes clasificaciones del saber de la época.

El primer objetivo es el de permitir una lectura de las Santas Escrituras en sus diferentes niveles de sentido (literal, alegórico, moral) y servir como medio fundamental para ayudar a la predicación, hecho que no impide que transparente una cierta *curiositas*; pero siempre enmarcada en el deseo lícito de conocer la plenitud de Dios en el estudio de su creación. Dentro de este cuadro común, las diferencias son numerosas de una obra a otra. Y en ese sentido, la obra de Sahagún no escapa a esa finalidad; como lo explica él mismo en su introducción, su obra es un remedio a esa enfermedad diabólica que aqueja a los indios, es un texto de combate para los evangelizadores. Para convencerse de ello es suficiente con ver el sello triunfalista que se encuentra en la primera página del *Códice Florentino*: «Christus vinit. Christus vincit. Christus reinat».

Pero, regresando al modelo de la enciclopedia medieval, se puede constatar una gran variedad en cuanto a la extensión del proyecto mismo: hay «enciclopedias que limitan la totalidad de su investigación a las cosas naturales y las que además de la naturaleza incluyen las artes, y las ciencias, la ética, la historia y por lo menos parcialmente la teología».²⁵

La misma diversidad se observa en cuanto al número de folios, la división en libros y capítulos, la existencia de tablas e índices diversos o el número de ilustraciones, que a veces son considerables como en el temprano *Hortus Deliciarum* de la abadesa Herrade de Lansberg, redactado entre 1159 y 1175, y que cuenta con seiscientas páginas y 336 soberbias ilustraciones. Y hablando de imágenes, no hay que olvidar que estas han ocupado un lugar fundamental en el Occidente medieval, que fue una civilización claramente iconófila, sin olvidar la importancia de las imágenes como método pedagógico en la evangelización americana. Mientras más se acerca el siglo XVI aumentan más las ilustraciones en las grandes obras manuscritas, sobre todo si esos voluminosos códices estaban destinados a ser ofrecidos a algún patrono poderoso como fue el caso del *Codice Franciscano*, mandado al propio Rey de España.

Si hay algunas obras cortas, otras son enormes, como el *Speculum Maius* que alcanza ocho gruesos volúmenes de trescientos folios cada uno. Si estos textos están

²⁵ «Encyclopédies médiévales». En VAUCHEZ, André (dir.). Ob. cit., p. 526.

escritos en latín, tempranamente aparecen traducciones o adaptaciones en lenguas vernáculas. El *Proprietatibus Rerum* de Bartolomeo El Inglés, por ejemplo, conoció un gran éxito en latín pero también fue traducido o adaptado al francés, provenzal, italiano, inglés, flamenco, anglo-normando, español y alemán. Las enciclopedias se multiplican con el renacimiento literario del siglo XII, culminando en el XIII con la creación de las universidades.

El dominico Vicente de Beauvais, reconocido como uno de los más grandes enciclopedistas medievales, compuso su *Speculum Maius* en tres partes, «Naturale», «Doctrinale» e «Historiale», entre 1240 y 1250. Lo importante del proyecto de Vicente, y que lo acerca al proyecto de Sahagún, es que le fue encargado por su orden presentar un conjunto organizado de la totalidad del saber de su época a partir de todos los libros asequibles en su momento, ya fueran de la antigüedad cristiana o latina, así como textos contemporáneos.²⁶ El éxito se comprueba por el número de manuscritos que se conservaron, más de 250, por una temprana traducción al francés (1233) y por una adaptación al flamenco.²⁷

Por fin y para acabar con esta pequeña reflexión sobre el método o más bien los modelos intelectuales medievales que pudieron influir a Sahagún tanto en su colecta como en su redacción y exposición, recogeremos las inquietudes del doctor Pablo Escalante Gonzalbo. Este investigador parte de un cierto número de similitudes entre las ilustraciones del *Códice Florentino* y algunas enciclopedias medievales, y busca rastrear él o los textos que pudieron haber servido de base o de modelo a Sahagún o a sus ayudantes. Interesándose en algunos animales representados, así como en algunas anécdotas reportadas sobre estos animales en el texto mismo de Sahagún del libro XI de una historia natural, propone revisar los grandes clásicos grecolatinos, Aristóteles, Esopo y Plinio, entre otros, pero también las enciclopedias medievales, Isidoro de Sevilla, Avicena, Alberto Magno y Bartolomeo El Inglés,

²⁶ En ese ordenamiento del saber, Vicente De Beauvais desarrolló una metodología intelectual propia de los siglos XIII y XIV.

El *Speculum Naturale*: 3 libros, 3.708 capítulos, siguiendo el orden de los seis días de la creación, la naturaleza de las cosas y del hombre, alma y cuerpo.

El *Doctrinale*: 17 libros y 2.354 capítulos, consagrado a las ciencias y a las artes por las cuales el hombre reencuentra parcialmente los bienes perdidos por la falta original.

El *Speculum Historiale*: 31 libros, 3.709 capítulos, desarrolla los eventos particulares que llevan a la humanidad hacia el juicio final.

²⁷ La finalidad declarada de la obra era ayudar al conocimiento del dogma, a la superación moral y a la interpretación de la Biblia. El espíritu de la obra era ortodoxamente agustino, el saber así puesto al alcance del lector es enteramente dirigido hacia Dios y la salvación. En ese siglo XIII que ve aparecer las primeras universidades y el definitivo renacer de las letras, el *Speculum* se impondrá como una de las grandes enciclopedias medievales, no tanto por sus novedades, sino porque fue recopilando de manera casi exhaustiva un saber general puesto así al alcance de los letrados.

insistiendo también en los parecidos con un texto más contemporáneo, el *Hortus Sanitatis* del médico alemán, del siglo XV, Johann von Cube.²⁸

6. Sahagún, la fabricación de una obra

Por otra parte, somos conscientes de que, probablemente, al empezar sus pesquisas, aun considerando el ánimo y empeño «formidables» del buen franciscano, este no sabía que nos iba a dejar esa Suma y, por eso, es muy exagerado sugerir que la obra tenía forma desde el inicio de las pesquisas. Por genio que sea un sabio al empezar, no sabe realmente a dónde lo llevará el movimiento de la investigación, sobre todo considerando las condiciones históricas coyunturales muy particulares de esa recolección. Einstein es Einstein solamente al final de su vida, cuando, tomando distancia, se puede considerar imaginariamente una panorámica de su obra o cuando alguien intenta su panegírico en vida o ya muerto; Herodoto es Herodoto hasta el día en que los atenienses lo coronan y gratifican. Por ello, no podemos tomar así no más el testimonio de Sahagún sobre la elaboración de su propia obra, porque no sabe al principio, y durante años, que hará esa obra. Solo al terminarla y tomar distancia escribiendo las últimas redacciones, puede intentar recordar y reconstruir las etapas de la obra, con el agravante de que una obra no se gesta por la simple acumulación de datos como parecen pensarlo o nos lo quieren hacer creer tanto MLP como Florescano; por eso, el mismo Sahagún tiene que insistir en varios momentos que tuvo que reescribir, refundir, tachar, cortar, etc., es decir, su obra fue siempre una obra que todavía no existía, una obra en gestación. Considerando ese trabajo sobre la obra como un proceso de creación, con justa razón, Garibay insistía en que esa obra *es de Sahagún* y no de los informantes, como se empeña en hacérselo creer MLP y finalmente lo parece sugerir Enrique Florescano.²⁹ Pero si es tan importante evacuar lo más posible la autoría de Sahagún, entonces se le pueden y se le deben aplicar a su obra todas las preguntas historiográficas que se hacen a cualquier obra de ese género y época, tarea que casi jamás se ha hecho.

²⁸ ESCALANTE GONZALBO, Pablo. «Los animales del Códice Florentino en el espejo de la tradición occidental». *Arqueología*, vol. VI, n.º 36, marzo-abril, 1999, p. 52.

²⁹ Con este cuestionario inició su ambiciosa pesquisa, dirigida a coleccionar información sobre la historia, lenguas, costumbres y religión de los antiguos mexicanos. Esta indagación, que más tarde adquirió proporciones desmesuradas, comenzó de manera sencilla en el pueblo de Tepepulco el año de 1559 y se prolongó hasta 1561.

7. Diálogos y diálogos

Para demostrar lo maravilloso del método utilizado por el franciscano, Florescano recupera las informaciones que insertó en su obra y que han sido citadas por todos los autores que se han interesado en ese problema:

En el dicho pueblo (Tepepulco) hice juntar a todos los principales con el señor del pueblo, que se llamaba don Diego de Mendoza [...]. Habiéndonos juntado propúseles lo que pretendía hacer y les pedí me diesen personas hábiles y experimentadas, con quien pudiese platicar y me supieran dar razón de lo que les preguntase. [...] otro día vinieron el señor con los principales, y hecho un muy solemne parlamento, como ellos entonces lo usaban hacer, señalaronme hasta diez o doce principales ancianos, y dijéronme que con aquellos me podía comunicar y que ellos me darían razón de todo lo que les preguntase. Estaban allí hasta cuatro latinos, a los cuales yo pocos años antes había enseñado la gramática en el Colegio de Santa Cruz en el Tlatelolco.³⁰

Es evidente que podemos tomar este testimonio sobre el «método» de Sahagún para juntar su información como de primer nivel y admitir sin más su autenticidad. Esa acotación nuestra no es gratuita, porque, con reconocer que hubo efectivamente encuentros con los ancianos, aceptamos que no se trata aquí de una figura de retórica, de un argumento necesario a la verosimilitud de sus textos, el encuentro obligatorio con el testigo autorizado como tópico del trabajo del *Histor*.

Pero debemos anotar que esa congregación se da a iniciativa del franciscano: es él quien impone o pide la junta y es en ella en la que presenta su demanda de «gentes hábiles y experimentadas», que le supieran dar razón de lo que preguntará. Pasan unos días, el fraile no dice cuántos, pero pasan probablemente algunos porque si no, no hubiera empleado la expresión «otro día», ni hubiera habido necesidad de explicitar esa distancia entre pedido y respuesta. Por lo tanto, podemos suponer que la comunidad tomó tiempo en pensar esa demanda y designar a los que serán los interlocutores del fraile. Ya tenemos los dos términos de la futura comunicación: por un lado, el fraile que hará preguntas; y, por otro lado, los «ancianos principales» que responderán a dichas preguntas. Pero de estos no sabremos los nombres; el anonimato, así como su participación colectiva, se va constituyendo

³⁰ FLORESCANO, Enrique. *Historia de las...*, p. 184. Es interesante hacer notar aquí el comentario de Florescano que sigue a esa cita: «Como se advierte, la primera precaución de Sahagún fue acercarse a los informantes más compenetrados en las antiguas tradiciones». Ese tipo de desliz es muy clásico en esta clase de estudios: el texto de la fuente es llevado mucho más allá del sentido original. Y ello porque nadie puede asegurarnos que esas personas nombradas por la comunidad fueran «las más compenetradas en las antiguas tradiciones» y más si quiere saber Sahagún de teología, de medicina, historia natural, etc. Lo que afirma Florescano, como lo hace también MLP, va mucho más allá de lo que ofrece el propio testimonio de Sahagún, pero esto es necesario si se quiere establecer al texto de Sahagún como genuina verdad indígena.

como garantía de una transparencia y una autenticidad de las respuestas. No habrá interpretaciones individuales; ellos hablarán en nombre de un sujeto colectivo indio, en quien se ha depositado el derecho a la palabra, derecho tan importante en muchas de las sociedades americanas que probablemente en el ejercicio de la palabra se encontraba el fundamento del poder. Eso es, evidentemente y en cierto modo, una ficción: los ancianos no respondieron a la manera de un coro de tragedia griega, de una voz unánime, fueron voces individuales que libraron un conocimiento, discontinuo, parcelario,³¹ que fue anotado por esos anónimos «latinos» (otro actor colectivo) y que el trabajo de escritura posterior reorganizó en un discurso coherente, dominado por el proyecto de Sahagún. Así, en el mismo momento de la recolección, están en obra los mecanismos de la interpretación que organizarán una masa de informaciones que pudieron ofrecer los «sabios indígenas» en «el sentido» plasmado en la obra.

Pero para que la comunicación fuera eficaz y productora de sentido debemos considerar también que ambos conjuntos están de acuerdo sobre los códigos y los objetivos, así como sobre la finalidad del diálogo. Sobre el punto de los códigos de una posible comunicación hay necesidad de un trabajo fundamental que no se ha hecho y que, por otra parte, no se puede hacer si no cambiamos nuestra manera de ver a las sociedades americanas, porque no podremos saber cómo codificaban su información cultural y la transmitían si no reflexionamos en cómo las fuentes del siglo XVI han «inventado» unos códigos supuestamente indígenas.³²

En ese sentido, y es un primer punto de partida, no negamos que esos encuentros tuvieron lugar y que un cierto número de cosas fueron dichas de una parte y de otra, ya que no se trata de esos diálogos retóricos imaginarios que la pedagogía cristiana de los siglos XV, XVI y XVII, imitando la tradición antigua, gustaba tanto y entre los cuales hay que incluir, esta vez sí, muy probablemente, el famoso *Diálogo de los Doce*, atribuido al mismo fray Bernardino y que ha excitado la admiración e interés de tantos investigadores.

³¹ Pusimos «parcelario» porque las sociedades del altiplano «mexicano» fueron mayoritariamente orales, lo que no quiere decir que desconocieran la escritura (véase los trabajos de don Joaquín Galarza). Si los ancianos se soltaron a hablar, como era su larga costumbre de toma de la palabra, es evidente que un auténtico o genuino «discurso indio» solo recortaría en diferentes momentos el hilo de las demandas expresadas en el discurso de las preguntas del fraile. La posibilidad de la comunicación intercultural no es tan sencilla como lo creen los adeptos del «humanismo» colonial. Si hubo un modelo de comunicación que pensar para esos encuentros, deberíamos más bien buscar en la dirección del diván del analista (no en una discusión de la teoría freudiana sino en la manera en cómo se va armando la comunicación y se construye la interpretación).

³² El mejor ejemplo del desconocimiento de la riqueza de la oralidad americana y de los mecanismos de transición cultural en general se puede observar con nitidez en la manera simplista en como la mayoría de los especialistas de la historia «indiana» nos describen «las escuelas» (sic) que existían en las sociedades prehispánicas.

Entonces, en ese diálogo establecido entre Sahagún y los ancianos, lo que tenemos derecho a preguntarnos es si considerando la situación de opresión política y la violencia simbólica expresada en la mecánica de la evangelización, la comunidad estaba decidida a entregar así no más, nada más que su «alma», al representante del vencedor por muy «lindo» que haya sido el fraile Bernardino.³³ Por otra parte, para una sana reflexión historiográfica estamos también autorizados a cuestionar si ese fraile estaba habilitado para entender lo que le iban a decir los ancianos, si quería realmente entenderlo y si podía entenderlo. La pregunta sobre las luces de Sahagún ha sido siempre respondida de manera afirmativa por la hagiografía; estaríamos frente a un sujeto superdotado que no pudo no tener y aprovechar al máximo una muy buena formación intelectual en las universidades españolas de su época, circunstancia que le dio las herramientas intelectuales para entender las culturas americanas en lo que tienen de fundamental.³⁴ Esa formación, clasificada de «humanista» por la mayoría de los investigadores, permite que el sabio franciscano entienda todo, ya se trate de historia, de lingüística, de medicina o de botánica, entre otras disciplinas, sin duda ayudado por su famoso «método». Y si la mayoría de los especialistas de Sahagún nos cuenta que su método es diferente del de los otros frailes recopiladores, jamás nos explican en qué consiste esa originalidad, de dónde surge esa diferencia y ese genio tan particular.

La figura de Sahagún que se transparenta en la mayoría de las obras dedicadas a ese franciscano raya en la hagiografía; y, en general, están ausentes las críticas historiográficas de fondo. Solo se logran apuntar divergencias con otros autores franciscanos sin sacar ninguna conclusión en cuanto a la obra misma de Sahagún.

³³ Es evidente que en las interpretaciones contemporáneas de esos diálogos siempre se interpone la figura mítica del buen y dulce franciscano, abierto, comprensivo, defensor a ultranza del indio montado sobre el arquetipo mayor construido sobre el propio Francisco de Asís, el segundo Mesías, el hombre del amor que hablaba con los animales..., pero estamos aquí en la hagiografía no en la historia. Y ello porque, finalmente, para construir todos estos conventos franciscanos, ermitas, capillas, iglesias hubo que acumular sangre, sudor y lágrimas, a menos que, recayendo una vez más en la más pedestre hagiografía, consideremos que esas poblaciones diezmadas ya por las epidemias, desorganizados sus sistemas sociales de intercambio, de parentesco (prohibición de la poligamia), de identidad (prohibición de los antiguos cultos familiares y colectivos) —véase las diez plagas que azotaron a los indios según Motolinía— se precipitaron jubilosas a entregarse en cuerpo y alma a sus «benefactores».

³⁴ Tal vez sea en ese supuesto humanismo hispano de los evangelizadores en el que radique el grandísimo éxito de las interpretaciones leonportillistas en la «madre» España: la belleza moral de unos cuantos que permite salvar a los malos o indiferentes que apuntaba el dedo justiciero de la «La Leyenda Negra». Pero como en lo personal soy más bien amoral, considerando además que el trabajo del *Histor* debe ceñirse a intentar reconstruir interpretaciones lo menos contaminadas por los criterios morales tanto de su época como de las anteriores, no «creemos», en el sentido que no nos interesa —porque no explica nada—, ni en la leyenda moral, ni en la bondad de la hermana pobreza franciscana. Además, estoy convencido de que si la historiografía hispana quiere librarse del peso de la leyenda negra, tendrá también que olvidarse de la supuesta belleza moral de unos cuantos humanistas.

No entraremos aquí en la discusión de saber si el *background* occidental del franciscano le permitía entender la otredad americana.³⁵

La conclusión que se puede sacar del funcionamiento de esa constitución identitaria es la incapacidad del occidental medieval, y Sahagún es un perfecto medieval: de entender al otro y si lo enuncia, solo será como figura negativa incluido en la gran figura demoníaca general que domina su cultura. Sahagún no escapa a esa dinámica de construcción del otro, como lo manifiesta su prólogo.

Para concluir esta pequeña reflexión sobre la constitución de la obra saguntina no debemos olvidar que si Sahagún era muy dedicado y muy empeñado en ciertos casos, se le puede ver también perder la cordura y reclamar el rigor del fuego de la Santa Inquisición sobre la obra de algún colega; es entonces cuando vemos a nuestro «humanista» perder su sonrisa seráfica.

La historiografía nacional nos lo describe tan seráfico que olvidamos que estos evangelizadores son también hombres sensibles a su buen renombre y su fama en la orden; así, podemos ponernos a imaginar cómo pudo reaccionar fray Bernardino cuando leyó en la carta de Motolinía al emperador Carlos V de 1555:

[...] tres o cuatro frailes hemos escrito de las antiguallas y costumbres que estos naturales tuvieron e yo tengo lo que otros escribieron, y porque a mi me costó más trabajo y más tiempo, no es maravilla que lo tenga mejor recopilado y entendido que otro.³⁶

Podemos suponer que existía una santa competencia en la orden franciscana, entre los primeros apóstoles, el grupo de los Doce y las nuevas generaciones de evangelizadores. No sabemos en qué medida Sahagún se inspiró en las obras de Motolinía y de otros padres de la primera generación, pero, aunque no las menciona en su obra, es evidente que las conoció y muy probablemente las utilizó, dato que nos da un primer elemento (no considerado por muchos estudiosos) para reconstruir la dinámica de la obra de este sabio. Vemos al propio Sahagún intentar arreglar cuentas en el «Apéndice del cuarto libro», en el que pretende defender la verdad de sus interpretaciones sobre el calendario indígena contra interpretaciones de alguno de sus contemporáneos religiosos. Empieza reportando un texto del cual va a intentar mostrar después la falsedad, por lo que pide al final para su autor el fuego purificador y la censura. Florescano afirma que el autor contra el cual arremete es Motolinía.

³⁵ Ya hemos esbozado esa problemática en un estudio al cual enviamos al lector curioso, en el cual intentamos mostrar cómo a partir de los siglos XI y XII, al construir su identidad, el Occidente cristiano va construyendo sus otros, el herético y el judío como otros internos, al sarraceno como otro exterior, incluyéndoles en la doble matriz diabólica y animal. ROZAT, Guy. «Identidad y alteridades. El Occidente medieval y sus “otros”». *Desacatos*, n.º 4, 2001.

³⁶ BENAVENTE, fray Toribio de o MOTOLINIA. «Carta al Emperador Carlos V». Editado por Edmundo O’Gorman. En *Historia de los indios de la Nueva España*. México: Porrúa, 1973, p. 217.

Y en otra parte, cuando se refiere al calendario y las formas antiguas de computar el tiempo y celebrar sus fiestas, arremete contra Motolinía y sus informantes indígenas. Refuta expresamente a Motolinía, quien afirmó que ese calendario estaba basado en la ciencia natural y no tenía trazas de idolatría. Sahagún, por el contrario replica que todo ello «es falsísimo, porque esta cuenta no la llevan por ninguna orden natural, porque fue invención del Demonio y del arte de adivinación [...]». En lo que dice [el padre Motolinía] que en este calendario no hay cosa de idolatría y muchas supersticiones y muchas invocaciones de los demonios, tacita y expresamente, como parece en todo este cuarto libro.³⁷

Al historiógrafo le llaman siempre la atención cosas que a otros historiadores les parecen naturales; por eso, nos llamó poderosamente la mención de la condena que hace Sahagún a la filosofía natural, aún más cuando, en nuestras anteriores lecturas de los dos textos atribuidos a Motolinía, la *Historia* y los *Memoriales*, no habíamos encontrado ese tratado y mucho menos el argumento de la filosofía natural para explicar y defender los conocimientos acumulados por las sociedades precolombinas.³⁸ No queremos pretender que la somera investigación que hemos hecho de esos dos textos haya sido exhaustiva, pero no hemos encontrado huellas del famoso tratado o del capítulo de Motolinía que señala Sahagún. Esa investigación nos llevó a confrontar nuestra opinión de que, para Motolinía como para Sahagún, la esencia de las culturas americanas era de origen diabólica.

Pero al historiógrafo le llama poderosamente la atención el hecho de que el padre Sahagún sienta la necesidad de escribir un apéndice refutando la idea de que el conocimiento americano pudiera tener otro origen que el diabólico debido sencillamente a la práctica de la filosofía natural. Así, si no está peleándose con Motolinía, debemos intentar pensar contra quién y cuándo pudo integrar ese apéndice y apuntar hacia esos enemigos tradicionales de los franciscanos, los dominicos. Los editores modernos de Sahagún que utiliza Florescano efectivamente colocan ese apéndice al final del libro IV del *Códice Florentino*, que recordemos, es la edición del texto castellano puesto en paralelo al texto náhuatl. Pero si el rigor historiográfico nos lleva a consultar al propio *Códice Florentino*, aunque sea en su versión facsimilar, podemos ver que ese apéndice tiene un estatuto textual diferente al corpus del libro IV: cinco fojas blancas lo separan de ese, la escritura es diferente

³⁷ FLORESCANO, Enrique. *Historia de las...*, p. 207, en la que cita a Sahagún, *Historia General de las cosas de la Nueva España o ¿Códice Florentino?* Tomo I. México: Archivo General de la Nación, 1979, pp. 424-426. Desgraciadamente, Florescano no cita su fuente, ni el lugar de la obra de Motolinía en la que se encuentra ese tratado censurado por Sahagún.

³⁸ BENAVENTE, fray Toribio de o MOTOLINÍA. *Memoriales, Libros de las cosas de la Nueva España y de los Naturales de Ella*. Editado por Edmundo O'Gorman. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1971 e *Historia de los Indios de la Nueva España*. México: Porrúa, 1973. El editor hace preceder las ediciones de estos textos de muy interesantes trabajos historiográficos sobre la obra del franciscano, sus textos perdidos y atribuidos.

y no tiene ninguna versión náhuatl. Lo que permite aventurar la idea de que si aceptamos el modo de composición tradicionalmente asumido de la redacción del texto indígena primero y mucho tiempo después la redacción del texto castellano, entonces esa denuncia fue escrita muchos años después de redactado lo que sería el cuerpo de la obra y, por lo tanto, hay poca probabilidad de que se trate de un ataque contra Motolinía y sí, más bien, contra otro clérigo de la segunda mitad del siglo XVI. El lector se preguntará a dónde queremos llegar. El comentario de una parte de la reflexión de Florescano nos lleva a considerar:

- problemas leves, pero reales en las ediciones del texto castellano de Sahagún (por ejemplo, el que no se señale la ruptura «textual» entre el libro IV y el apéndice), hecho que sobre todo vuelve evidente que, si queremos entender esa obra del padre Sahagún, su sentido solo aparecerá con la traducción cuidadosa y erudita del texto náhuatl al español y *en función de los criterios actuales de edición de textos antiguos*;
- la existencia de muchos lugares comunes heredados en las interpretaciones de la obra de Sahagún como, por ejemplo, atribuir a Motolinía el texto denunciado por Sahagún; y
- el reconocimiento por el propio Sahagún de una posible explicación antagónica, que intentaba explicitar América desde la filosofía natural, a la omnipresencia de la acción diabólica.

Pero si al historiógrafo esas conclusiones simplonas le sirven para relativizar y repensar el contenido de la obra de Sahagún y la manera en cómo esa ha sido leída y trabajada, a Florescano no le llama la atención la desesperación del padre franciscano que pide el fuego purificador para el filósofo natural y rechaza entrar en esa discusión historiográfica que le ofrece sobre una charola de plata el propio Sahagún. En último término, concluye simplemente que «así cada vez que Sahagún percibe la antigua idolatría no vacila en refutarla. Lo que es sorprendente es que haya respetado la libre expresión de sus informantes».³⁹

El rechazo a la discusión historiográfica en un libro que se pretende de historiografía, ya que ofrece una «Historia de las Historias», parece extraño, pero ese rechazo se aclara rápidamente cuando Florescano escribe en lugar del análisis historiográfico esperado:

Ninguna otra obra entonces ni más tarde encerró en sus páginas con igual liberalidad la sorprendente confluencia de dos tradiciones culturales contrapuestas, ni recogió con tal vigor el drama del primer entrelazamiento entre la antigua cultura indígena y la civilización occidental. Tiene la rara condición de hospedar en el mismo recipiente dos concepciones del

³⁹ FLORESCANO, Enrique. *Historia de las...*, p. 207.

mundo extrañas y contradictorias y de ser a la vez el primer mortero donde ambas empezaron a entremezclarse y a forjar una nueva realidad, una historia mestiza.⁴⁰

Es evidente que, con esas líneas muy líricas, el lector reconocerá que ya hemos salido del terreno historiográfico, que hemos reencontrado el leonportillismo y que estamos de lleno una vez más en la mitohistoria nacionalista de las décadas anteriores.

La aparición del ejército zapatista y los ríos de tinta y saliva gastados en las discusiones sobre la cultura y los derechos indígenas desde hace diez años habrán tenido el resultado ambiguo de obligar al viejo discurso nacionalista a intentar reconquistar el terreno de la historia antigua americana, abandonado el leonportillismo, hecho que finalmente es un logro enorme y una invitación a seguir en esa dirección, aunque la discusión historiográfica no ha adelantado ni un paso.

Bibliografía

- BENAVENTE, fray Toribio de o MOTOLINÍA. *Historia de los indios de la Nueva España*. Edición de Edmundo O'Gorman. México: Porrúa, 1973.
- . *Memoriales, Libros de las cosas de la Nueva España y de los Naturales de Ella*. Edición de Edmundo O'Gorman. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1971.
- DUBE, Saurabh (ed.). *Sujetos subalternos*. México: El Colegio de México, 2001.
- . *Pasados poscoloniales. Colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India*. México: El Colegio de México, 1999.
- ESCALANTE GONZALBO, Pablo. «Los animales del Códice Florentino en el espejo de la tradición occidental». *Arqueología*, vol. VI, n.º 36, marzo-abril 1999, pp. 52-59.
- FLORESCANO, Enrique. *Historia de las Historias de la Nación Mexicana*. Madrid: Taurus, 1999.
- . *Memoria indígena*. Madrid: Taurus, 1999.
- . *La bandera mexicana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- . *Etnia, Estado y Nación*. Madrid: Aguilar, 1997.
- . *La historia y el historiador*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- . *El mito de Quetzalcoatl*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- . *Memoria mexicana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 208.

- . *El nuevo pasado mexicano*. México: Cal y Arena, 1994.
- LEÓN PORTILLA, Miguel. *La visión de los vencidos*. 5.^a edición. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1971.
- ROMANO, Ruggiero. *Les mécanismes de la conquête coloniale: les conquistadores*. París: Flammarion, 1972.
- ROZAT DUPEYRON, Guy. «Identidad y alteridades. El Occidente medieval y sus “otros”». *Desacatos*, n.º 4, 2001, pp. 27-51.
- . *Los orígenes de la nación: pasado indígena e historia nacional*. México: Universidad Iberoamericana, 2001.
- SAHAGÚN, Fray Bernardino de. *Historia General de las cosas de la Nueva España o ¿Códice Florentino?* 4 volúmenes. Edición facsimilar. Presentación y estudio introductorio de Miguel León Portilla. México: Libros Más Cultura/Aldus, 2002.
- . *Historia General de las cosas de la Nueva España o ¿Códice Florentino?* 3 volúmenes. Edición facsimilar. México: Archivo General de la Nación, 1979.
- VAUCHEZ, André. *Dictionnaire Encyclopédique du Moyen Âge*. París: Le Cerf, 1997.