

LA INVENCION HISTORIOGRAFICA DEL ORIGEN DE LOS AZTECAS

José Pantoja Reyes

Escuela Nacional de Antropología e Historia

En 1989 Carlos Brokmann escribe en una reseña de la primera edición en español del libro *El origen de los aztecas* de Christian Duverger,¹ la siguiente conclusión “Al margen de su tono especializado, el libro puede tener impacto: su portada, de un mal disimulado gusto fálico, se apila más en los supermercados que en las librerías.”²

El tono irónico con el que finaliza su reseña Brokmann encierra una profecía hoy realizada, sin duda, Duverger ha conquistado un lugar en las estanterías de los supermercados y tiendas departamentales en las secciones en las que crece el número de obras de ficción histórica. Para alcanzar este “éxito” Duverger ha ido ajustando su escritura, presentación editorial y casa editorial para atender a ese público ávido de “historia” de entretenimiento y que habitualmente se abastece en esos lugares. Así que de un libro como *El origen de los aztecas*, que como dice Brokmann que mantiene el “tono especializado” y que “sin ser de escabrosa lectura, es “difícil de presentar y criticar” Duverger “evolucionó” hacia la elaboración de textos de fácil lectura, muchas imágenes, erudición light y mucha ficción para atraer al público no especializado como ocurre claramente en su libro *El primer mestizaje*.

En esa “evolución” editorial Duverger se ha esforzado por publicitar sus pretensiones iconoclastas que según la propaganda lo deberían posicionar como el renovador y revolucionador del conocimiento sobre las sociedades prehispánicas y la conquista.

1 Duverger, Christian, *El origen de los aztecas*, Grijalbo, México, 1987.

2 Brokmann, Carlos, “Aztlán: Ida y Vuelta”, en *Nexos*, 1 de noviembre de 1989, <http://www.nexos.com.mx/?P=leerarticulo&Article=267738>

El origen de los aztecas no es la excepción, como nos señala Carlos Brokmann:

“Está claro que con este libro el mexicanista francés quiso aspirar a una respuesta definitiva sobre la cuestión (del origen de los aztecas) desestimando prácticamente toda indagación moderna sobre el asunto”³

Duverger afirma que las interpretaciones al respecto del origen de los indios debe ser desestimada (que pueden tener algo de verdad pero no es suficiente) por qué él,

“revisó casi todas las fuentes clásicas del siglo XVI para formular una reconsideración total del problema, desde el aventurar casi una docena de nuevas etimologías de los confusos nombres nahuas, hasta establecer una extensa comparación de cronologías, simbologías, implicaciones, paralelismos y propósitos de los testimonios.”⁴

Así que una vez que según Duverger afirma haber leído todas las fuentes del siglo XVI, crónicas, códices, documentos, etcétera, postula tener la interpretación que resuelve los viejos debates entre mito e historia, aquella que surge del “novedoso” análisis ideológico de las narraciones sobre el origen de los indios. Pero la crítica al conocimiento precedente es impotente en Duverger porque su fórmula inconoclasta es tan sólo un gancho editorial que el autor ha explotado y sobre explotado para publicitar cada una de sus obras. Y como diría Carlos Brokmann, al final, toda esa “erudición” sólo le alcanza para ocupar un lugar en los supermercados.

La originalidad Duvergeriana

Duverger se propone introducir un nuevo enfoque sobre el origen de los aztecas que superaría el viejo dilema entre mito e historia, el del análisis ideológico. Para ello hace un recuento rapidísimo de ese debate (salpicado aquí y allá a lo largo de su obra) que le sirve de plataforma para postular su novísimo enfoque, después de reconocer que “No me propongo juzgar a ninguna de las dos escuelas. Los dos tipos de interpretación pueden tener algo de verdad”:

“Quisiera por mi parte, demostrar que existe un tercer nivel de análisis, una dimensión desconocida hasta ahora: la dimensión ideológica. Al lado de las interpretaciones formales simbólicas, es conveniente, tomar

3 *Ibidem.*

4 *Ibidem.*

en consideración un elemento determinante para la comprensión de la histórica azteca, a saber, que fue escrita en México, tardíamente y con fines que hoy en día calificaríamos de “propaganda”⁵

Pues nada, que Duverger se propuso vender espejitos a los mexicanos. Mentía descaradamente cuando dice que no había estudios sobre la ideología para el México prehispánico, que la ideología era una “dimensión desconocida”; cuando que, por el contrario, en la década de los setenta y ochenta, la antropología y arqueología en México se volcaron hacia el estudio de la ideología prehispánica. Recuérdese sólo el texto clásico de Pedro Carrasco y Johanna Broda, *Economía política e ideología en el México Prehispánico* editado por Ciesas y Nueva Imagen en 1978, que retomó el marxismo y quiso aplicarla a la sociedad prehispánica. Largos debates ocurrieron en torno a tópicos que incluían el “problema” de la ideología, tales como el modo de producción asiático que tuvo como referente central el libro de Roger Bartra, *El modo de producción asiático*, publicado en 1969 por editorial Era, en donde la cuestión ideológica era fundamental para caracterizar o no dicho modo de producción. Al lector moderno le parecerá esa una discusión antidiluviana (es decir de antes de 1989, de la caída del muro de Berlín) pero la temática llenó páginas, libros, congresos y numerosas publicaciones. Y eso mencionando solo a los marxistas pues la bibliografía sobre el tema de la ideología crece considerablemente si se contemplan todas las vertientes estructuralistas.

Y si uno se fija un poco más, en realidad, Duverger llega hacia el final de ese movimiento intelectual, su libro se publica prácticamente cuando el “enfoque ideológico” va de salida en México y en Europa, en donde los “clásicos” del tema tenían ya dos décadas de haber sido publicados. Sólo para recordar títulos como, Teoría o Historia de las ideologías, aparatos ideológicos de estado, encabezaban los trabajos de Althusser en Filosofía, Chatelet en Filosofía de la Historia, Godelier en Antropología o eran apartados importantes en el clásico libro del *Estado Absolutista* de Perry Anderson; para los años ochenta lo que predominaba eran las secuelas y los refritos.

No estoy diciendo que Duverger haya sido marxista, en absoluto, pero es claro que se colgó de una interpretación que

5 Duverger Christian, *op. cit.*, segunda edición, 1989, pp. 116-117.

tenía público universitario y era popular en esa época. A pesar de que anuncia lo novedoso del enfoque, el lector puede quedarse esperando la explicación de qué es o cómo funciona la ideología en una sociedad no occidental y no capitalista. Todo lo reduce a decir que las narraciones sobre el origen de los aztecas (y de los indios en general) son “propaganda”. Así que el gran descubrimiento que nos anuncia es tan sólo que las narraciones mitico-históricas prehispánicas eran propaganda estatal.

Como dice Brokmann:

“Sin embargo, esta aseveración de funciones del discurso histórico mexicana es lo menos importante del texto: es la minucia lo que debe llamar la atención del lector y el hecho de que Duverger haya emprendido esta obra sin proponer una práctica teórica de cómo leer un texto, o de cómo se estructura el pensamiento”⁶.

De otro modo Duverger tendría que haberse metido a resolver algunos de los problemas con los que no ha podido lidiar en toda su obra, como el de la naturaleza “política” o “estatal” de los aztecas o de la sociedad prehispánica; como veremos en *El origen de los aztecas* se permite hablar del uso ideológico de la historia sin que haga aparecer al Estado, a las estructuras o los mecanismos estatales, a cambio nos ofrece la historia de un monarca y de su ministro maquiavélico (Moctezuma I y Tlacaélel) decidido a legitimarse destruyendo la memoria del pasado e inventando una nueva, etcétera.

Para septiembre de 1989 se publicó una segunda edición del texto de Duverger,⁷ de esa edición no hay reseñas; pero Pedro Carrasco lo refiere indirectamente en su artículo *Sobre Mito e Historia en las tradiciones nahuas*⁸ al comentar el artículo de Enrique Florescano, *Mito e historia entre los nahuas*⁹, ya que Florescano retomó las tesis de Duverger sobre la “ideología prehispánica”. Después de que Carrasco expone detalladamente las obras y los enfoques que participaban en el debate mexicano sobre el carácter de las narraciones de origen, es decir, si eran mitos o narraciones históricas, expuso los problemas de la interpretación de Florescano sobre los mitos y de paso los de

6 Brokmann, Carlos, *op. cit.*

7 Duverger, Christian, *op. cit.*, segunda edición, 1989.

8 Carrasco, Pedro, *Historia Mexicana* XXXIX, 3: 677-686, México, 1990

9 Florescano, Enrique, "Mito e historia en la memoria nahua", en *Historia Mexicana* XXXIX, 3: 607-661. México, 1990

Duverger, Carrasco muy diplomáticamente concluye en su artículo:

“Al estudiar los mitos encontramos estructuras ideológicas que expresan la manera en que el pueblo que las cuenta se relaciona con su mundo y creemos entonces entenderlos. Pero el estudio de los mitos también nos ha de ayudar a entender que nuestra propia manera de escribir la historia responde igualmente a la ideología con la que examinamos, incluso los enfoques que buscan la comprensión de la mentalidad religiosa... Para descifrar los símbolos dependemos de la interpretación de los estudiosos ¿podemos decir acaso que todas sus interpretaciones son igualmente verídicas...?”¹⁰

Si bien Carrasco evita decir tajantemente que la interpretación de Florescano-Duverger no son interpretaciones verídicas, sí lo sugiere, todo el artículo muestra las dificultades de la interpretación duvergeriana sobre los mitos y su falta de consistencia.

Sin embargo, las críticas contundentes de los dos autores citados no fue motivo para que Duverger modificara su “método” o corrigiera sus premisas, por el contrario, amplió sus horizontes con nuevas obras y ficciones sobre el pasado mexicano. Por lo que resulta del todo pertinente que volvamos a preguntarnos ¿en qué reside realmente la interpretación de Duverger más allá de sus propias afirmaciones? ¿En qué medida se diferencia su interpretación de la versión canónica más allá de sus carencias metodológicas y de falta de demostración? Y ¿si eso tiene algo que ver su éxito editorial más allá de relaciones políticas y comerciales?

Las incongruencias

Empezaremos a dar respuesta tratando lo que los críticos llamaron “incongruencias”:

1. Brokmann detecta una incongruencia con respecto al “detalle” con el que va a tratar la etimología de los lugares, las cronologías y la nomenclatura fundacional de los mitos de origen.
2. Pedro Carrasco y Federico Navarrete¹¹ destacan la incongruencia en la que cae Duverger cuando desestima la lectura histórica de las narraciones de origen y luego retoma “hechos” de ella para argumentar su posición: por un lado,

¹⁰ Carrasco Pedro, *op. cit.*, pp. 685-686

¹¹ Navarrete, Federico, “Las fuentes indígenas más allá de la dicotomía entre Historia y Mito” en *Estudios de Cultura Nahuatl*, 30, 1999, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas pp. 231-256.

afirma que la narración de la salida de Aztlán, la migración, la fundación de México-Tenchtitlán pertenecen al mundo de los mitos, pero al mismo tiempo, basado en esos mismos relatos, afirman que los aztecas provienen del norte y son chichimecas.

3. Yo agregaría una tercera incongruencia que va ligada a la anterior: las narraciones del origen de los aztecas, según Duverger son mitos de origen que, contradictoriamente, logran recuperar el pasado “reciente” de los aztecas por lo que sería posible datar la sucesión monárquica azteca desde la fundación de la ciudad hasta la conquista y, sobre todo, argumenta que a través de esas narraciones se puede ubicar el momento en que se destruyen los escritos que guardaban la memoria original azteca y se crea una “nueva escritura” del mito, que los gobernantes aztecas usarán ideológicamente.

Veamos por partes:

1. En la ya citada reseña, Carlos Brokmann señala que “el aventurar casi una docena de etimologías de los confusos nombres nahuas”, hace difícil para el lector descifrar la interpretación duvergeriana así que propone que frente a:

“Esta oscuridad deliberada (que) hace difícil emprender la crítica. Se hace necesario que los eruditos se animen a desmontar punto por punto sus argumentos y a dar una regla para la lectura de este nuevo libro del autor de *La flor letal*.”¹²

La “oscuridad deliberada” se produce porque Duverger opera sin explicar su método, dando por sentado el procedimiento traductor, y eso le permite ir de una interpretación “filológica” a una “ideológica” según se acomoda el argumento.

Su pretensión iconoclasta lo lleva continuamente frente a problemas historiográficos centrales, pero siempre rehúye a tratarlos y, como señalamos arriba, por ello la crítica a sus predecesores se vuelve impotente. Así tenemos que para establecer una traducción de los nombres y lugares fundacionales como Aztlán o México que aparecen en los mitos de origen revisa según él “todos los textos y códices” del siglo XVI pero no encuentra una traducción etimológica “adecuada”:

“Ahora bien, ninguna de estas dos formas (aztlan puede venir de los sustantivos *aztli* o quizá, *ázitl*) existen en los diccionarios del siglo XVI,

12 Brokmann, Carlos, *op. cit.*

ni aparece en los diferentes textos nahuas. Parece que la palabra no la conocían los indígenas al producirse la Conquista. En su sentido propio, la palabra *aztlan* es, por lo tanto, intraducible.

Los autores recurren entonces a la paronomasia. Presentan etimologías sustitutas que no son más que aproximaciones. A menudo, además, manifiestan su malestar ante esta cuestión y confiesan su incertidumbre, la cual lo llevan a proponer varias etimologías”.¹³

y se da cuenta que las traducciones son alegóricas, metafóricas: etimologías caprichosas o eponímicas:

“Si *Aztlan* no tiene en los textos una filiación léxica definida, tampoco la ciudad inicial tiene un glifo que la represente en los manuscritos pictográficos. Por muy curioso que pueda parecernos, el origen epónimo de los aztecas carece de un signo de identificación propio. De modo que los *tlacuilo*, igual que los “gramáticos” indígenas, dan un rodeo: para evocar *Aztlan*, utilizan glifos aproximativos”¹⁴

Parece que a nuestro autor no sabe qué hacer con su descubrimiento (lo llama “curioso”) y en lugar de ir hacia adelante en el análisis del problema, recula para no salirse del canon y para salvar su propia interpretación y se embrolla una enorme incongruencia, una “perla”: si los propios cronistas indígenas y luego los religiosos no saben la traducción (etimológica y/o literal, digamos profunda) del término *nahua*, ha de ser por culpa de los indígenas:

“Esta memoria llena de lagunas cuando de la génesis mexicana se trata, tiene una explicación: el origen se ha perdido”

“Otro indicio nos lo confirma: incluso la etimología de la palabra *Aztlán* aparentemente se ha olvidado. Es extraordinario que ningún autor, ningún erudito indígena o español pueda traducir *Aztlán*.”¹⁵

Así que según Duverger los indígenas han olvidado el significado del mito fundacional (olvido que trasciende a los propios cronistas y alcanza los diccionarios de español-náhuatl), pero, como en otros tantos casos, no se siente obligado a explicar tal acontecimiento fundamental para la “memoria” indígena. Sin embargo, esa argumentación no tiene nada de novedoso, simplemente utiliza lo que el cronista Durán (y otros más) dice al respecto de la memoria indígena, sin citarlo:

“Lo cual clara y abiertamente se ve ser fábula, y que ellos mismos ignoran

13 Duverger, Christian, *op. cit.*, p. 101

14 *Ibidem*, p. 103

15 *Ibidem*, p. 101

su origen y principio.”¹⁶

Cabe aquí preguntarse cómo el antropólogo o historiador pretenden interpretar (no sólo conocer) una cultura cuyas claves de significado se perdieron, cómo pretenden reconstruir una memoria que no cuenta con las coordenadas básicas de identidad, y en vez de eso, y de seguir navegando en el “mundo fantasioso de las cosmovisiones indígenas” creadas por los modernos, por qué no dar cuenta del vaciamiento de sentido, de esa fractura fundamental en las narraciones y textos poscortesianos para comprender el proceso de colonización de la cultura, de los sentidos y los sentimientos (y no sólo colonización económica, ecológica, social, civilizatoria) de los habitantes del Anáhuac.

Como Durán o Sahagún, Duverger pretende conocer mejor el significado de los “mitos indígenas” que los mismos aztecas-mexicas del siglo XVI. Y es probable que esté en lo cierto con respecto a los evangelizadores, si pensamos que la ausencia de significado y de representación se debe, no a un “olvido”, sino a la posibilidad de que en esas narraciones no haya “mitos” de origen prehispánico, sino mitos creados por los conquistadores-colonizadores y el significado y sentido este en otro lugar, en otra cultura, a la que no pertenecen los habitantes prehispánicos.

Pero Duverger sigue adelante, y aunque no encuentra las traducciones etimológicas y representaciones prehispánicas, nos propone su interpretación del sustantivo México. Así que dejando atrás el “olvido” en torno Aztlán, y usando la clave “ideológica” explicará porque los indígenas olvidaron el significado de la denominación de su ciudad, y nos dice que en los textos náhuatl tampoco hay un significado de México pero en ese caso se debe a que el significado no les pertenece a los aztecas sino que como conquistadores del valle de México nahuatlizaron el nombre otomí dado por los verdaderos fundadores de la ciudad.¹⁷ ¿Otomíes? ¿cuándo? ¿cómo? ¿de qué fuente? Sólo el silencio, en ese libro de Duverger. A través de un tejido bizarro forzando etimologías y textos, llega a la conclusión que los aztecas cambiaron la historia para

16 Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de la Tierra firme*, Porrúa, México, 2006, tercera edición, p. 13

17 Duverger, Christian, *op. cit.*, p. 154

hacerse acreedores del carácter de pueblo civilizado que carecían en su origen. Una explicación a modo, y dado que el “olvido” del significado de Aztlán no le sirve para su argumento lo deja a un lado, mientras que el otro “olvido”, el de la palabra México, lo inserta en su interpretación sirviéndose de un retruécano especulativo sin ninguna fuente que los sustente.

Duverger se asoma al abismo en el que se avizora la transformación del náhuatl que se produce por la práctica colonizadora y se detiene frente a las consecuencias; dar un paso adelante, es decir, reconocer esas transformaciones en toda su complejidad, significa echar abajo sus propias interpretaciones.

Múltiples son los indicios de lo que le ocurre al náhuatl después de la conquista que Duverger como “especialista que ha leído todas las fuentes y que es un experto en lingüística histórica” no debería pasar por alto: por ejemplo, el que el diccionario de Molina (y en general los diccionarios español-nahuatl) está compuesto esencialmente de neologismos, es decir de palabras creadas en el siglo XVI después de la conquista y que no pertenecían al náhuatl que se hablaba cotidianamente. También las diferencias entre el náhuatl clásico (usado en las crónicas por ejemplo) y el náhuatl jurídico, apuntan en ese sentido y aún más, las diferencias entre el náhuatl escrito de mediados del siglo XVI y el de principios del siglo XVII muestran cambios muy acelerados en la construcción del náhuatl. Indicios todos ellos que van en la dirección que ha señalado con insistencia Guy Rozat: a todo momento fundacional corresponde una reorganización y recreación de la lengua. Así que los interesados en la historia tendríamos que asumir el impacto historiográfico que tiene el hecho de que los sustantivos fundacionales de “la historia” o del “mito azteca” del origen no encuentren una traducción “etimológica” ni siquiera en los diccionarios: Aztlán o México no tienen un significado etimológico en las “fuentes” (cronistas indígenas, códices, cronistas evangelizadores) del siglo XVI porque lo que está ocurriendo en ellas es la construcción en marcha de un “nuevo” discurso sobre el pasado “indígena”, un pasado cristiano, una construcción discursiva que va acompañada de la reinención del náhuatl.

Pero Duverger da muchos pasos atrás, al dar su propia

interpretación y etimología de los términos náhuatl de las narraciones indígenas opera según la lógica de que si no hay una traducción “real” del náhuatl al español en el siglo XVI entonces es posible que él, como hacen la mayoría de autores, cree su propia versión “traductora” acomodada a las “exigencias” de sus interpretaciones y no a la inversa.

2. Segunda incongruencia: Los aztecas vienen del norte y eran nómadas en el origen.

El historiador y antropólogo Federico Navarrete, escribió un artículo que lleva por título *Las fuentes indígenas más allá de la dicotomía entre Historia y Mito*¹⁸ en la que se propuso encontrar solución a una doble problemática; por un lado, superar el estancamiento en el debate sobre el carácter de las narraciones de origen nahuas (entre Historia y Mito) y por otro, resarcir el impacto que el debate ha tenido sobre la confiabilidad de las fuentes indígenas poscortesianas. Así que se ve obligado a criticar la posición Duverger-Florescano sobre el carácter mítico-ideológico de las narraciones de origen.

Navarrete nos señala que Duverger retomó en esencia la posición del iconógrafo Alemán, Eduard Seler,¹⁹ del cual apenas hace una mención y que afirma que las llamadas tradiciones no son otra cosa que mitología, que las historias de Aztlán son “una proyección del lugar de residencia histórico (es decir México Tenochtitlán) que por “necesidades de prestigio” los aztecas lo transforman “... en una región lejana y a un pasado nebuloso”.

Así que Duverger pretende demostrar, siguiendo a Seler, que Aztlán y Tenochtitlán son la misma entidad y pone como ejemplo el que nombres geográficos, animales y flora en los relatos de origen son los mismos para describir Aztlán y Tenochtitlan²⁰ y por tanto que el mito de origen, más que hablar del origen histórico, sirve para legitimar el dominio azteca sobre el valle de México: los aztecas

18 Navarrete, Federico, *op. cit.*

19 Seler, Eduard, “¿Dónde se encontraba Aztlán, la patria [original] de los aztecas?” En *Mesoamérica y el Centro de México*. Jesús Monjarás Ruiz, Emma Pérez-Rocha y Rosa Brambila, recops., México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1985, pp. 309-330.

20 Duverger, Christian, *op. cit.*, pp. 123-126

reclamaron con ese mito dos “tradiciones” culturales, la nómada (como invasores que se imponen) y la sedentaria (Culhuacán, Tula, etcétera) como grupo civilizado.²¹ A su vez para demostrar la convivencia de esas dos “tradiciones” en los mitos de origen Duverger afirma que la memoria indígena fue reorganizada a partir de la destrucción de los códices con Moctezuma I y Tlacaélel.

Efectivamente, la quema de los códices resulta fundamental para la interpretación Duvergeriana, sin ella todo el enfoque “ideológico” cae por su peso, citando a Sahagún nos dice:

“Todo hace pensar que las versiones muy sofisticadas de la historia azteca que han llegado hasta nuestros días fueron elaboradas en los primeros años del reino de Motecuhzoma I, bajo el impulso o la autoridad directa de Tlacaélel... Todo lo que había sucedido anteriormente, el pasado próximo y el pasado lejano, podía en adelante volver a organizarse por completo, con el fin de afirmar los valores fundamentales que los mexicas deseaban imponer a mediados del siglo XV.”²²

Duverger opera de la misma manera que frente a los problemas de traducción, a conveniencia. Utiliza dos procedimientos contradictorios para exponer sus tesis, las narraciones de origen en un momento son mitos o “construcción mentales” para luego sacar de ellas hechos históricos, como el que los aztecas vienen del norte (y son chichimecas) o la quema de los códices (por Izcoatl o Moctezuma).²³

Por lo que Federico Navarrete nos dice que frente a este proceder “historiográfico”:

“De hecho, si se adopta la “hipótesis de la invención” es fácil llegar a dudar de todo: la elección entre lo que se acepta como verdad histórica y lo que se explica como un invento ideológico termina inevitablemente por ser arbitraria. El problema del origen chichimeca de los mexicas es un ejemplo de las aporías a las que pueden llevar estas búsquedas.

¿Por qué Duverger y Florescano rechazan la existencia histórica de Aztlan y en cambio sí aceptan la realidad del origen chichimeca reciente de los mexicas?...

Este ejemplo nos muestra que las “hipótesis de invención” resultan tan dudosas como los “mitos” que pretenden sustituir. Nadie puede negar que las tradiciones aparentemente más antiguas puedan ser inventadas, y que su falsa antigüedad será justamente lo que les dé valor (...). Pero una

21 Navarrete, Federico, *op. cit.*, p. 248

22 Duverger, Christian, *op. cit.*, p. 395

23 Navarrete, Federico, *op. cit.*, p. 246.

invención tiene que ser comprobada, como cualquier hecho histórico, para evitar caer en el terreno del just-so.”²⁴

Sin duda, como señala Federico Navarrete, Florescano-Duverger proceden arbitrariamente y a conveniencia con las narraciones de origen para encajarlas en su interpretación “ideológica” de los mitos. Duverger no puede ofrecernos fuentes alternativas, fuera del canon, en las que los hechos históricos del pasado de los aztecas sean registrados sin el manto mitológico, sino que regresa a las mismas fuentes que ha considerado como mitos. Semejante incongruencia con respecto al uso de las “fuentes” no sólo es privativo de Duverger, sólo que en él la incongruencia se muestra prístina. Y eso nos lleva precisamente a considerar la tercera incongruencia en Duverger.

3. Incongruencia mayor o la concepción colonizada de la historia

Las propuestas de Eduard Seler y Daniel Brinton a finales del siglo XIX introducen un elemento problemático en el proceso de “naturalización” de las crónicas indígenas como fuente: al considerar que las narraciones indígenas (nahuas, mayas, etcétera) más que relatos sobre el pasado prehispánico son representaciones míticas, pusieron en cuestión su naturaleza histórica y función como memoria; en particular Brinton²⁵ resalta las similitudes entre el mito indígena y los mitos de culturas del mediterráneas:

“No me arriesgo mucho cuando afirmo que resultaría fácil encontrar paralelos entre cada evento en los mitos heroicos americanos, cada aspecto del carácter de los personajes que representan, y otros tomados de las leyendas arias y egipcias ya bien conocidas por los estudiosos, y que ahora se sabe que no contienen la menor sustancia histórica [...]²⁶

De tal forma que:

“Esta interpretación, de ser correcta, conduciría a la eliminación de la historia de toda la narración de las Siete Ciudades o Cavernas y de la supuesta migración desde ellas. De hecho, los repetidos esfuerzos de los cronistas para asignar una localización a estas fabulosas residencias no han

²⁴ *Ibidem*, p. 248.

²⁵ Brinton, Daniel G., *American Hero-Myths. A Study in the Native Religions of the Western Continent*, Nueva York., 1982, pp. 92-94.

²⁶ Brinton, Daniel G., *op. cit.*, p. 35.

producido más resultado que el más admirable desorden y confusión. Es tan inútil buscar estos rumbos, como lo sería buscar el Jardín del Edén o la isla de Avalón. Ninguno tiene, ni ha tenido jamás, un lugar en la esfera sublunar, antes bien, pertenecen a ese mundo etéreo que la fantasía crea y que la imaginación dibuja.²⁷

Brinton, como luego Seler, llegó a esas conclusiones al aplicar un método comparativo para estudiar los mitos “americanos” por lo cual puede afirmar que esas narraciones eran “puras creaciones de la imaginación religiosa aplicada a los procesos de la naturaleza en su relación con las esperanzas y miedos de los hombres”;²⁸ a estas conclusiones Seler agregó que:

“los mexicas eran un pueblo “sin historia” y por lo tanto sus tradiciones no conservaban vestigios o testimonios de un pasado, sino que consistían en proyecciones o invenciones realizadas desde el presente.”²⁹

Frente a estas interpretaciones extranjeras los “antropólogos” mexicanos reaccionaron para tratar de defender la idea de que los relatos de las crónicas eran esencialmente textos históricos como lo refiere Carrasco:

“Los que nos formamos en la Escuela Nacional de Antropología vivimos una de esas revisiones que tanto abundan en la investigación histórica. Wigberto Jiménez Moreno con su estudio de fuentes y Jorge Acosta con sus exploraciones, sentaron en base firme la realidad histórica de Tula. Comenzaron entonces los estudios de Jiménez Moreno y Paul Kirchhoff que tratan como historia humana las conquistas de Mixcoatl, padre del futuro señor de Tollan, Quetzalcoatl, que definen la extensión del imperio tolteca, que discuten la relación entre Quetzalcoatl y Huemac en tiempos de su desintegración, que localizan Aztlan y establecen las diferentes rutas migratorias de los distintos grupos pobladores”³⁰

Aunque Carrasco lo ve como revisión, en realidad lo que nos refiere es un proceso de restauración (a mediados del siglo XX) de una interpretación que puede rastrearse desde las crónicas evangelizadoras del siglo XVI hasta los positivistas como Chavero e Izcalbalceta.

Como podrá observarse Duverger no hace sino retomar parcialmente la interpretación mitológica de Seler y Brinton, en aquello que le permite navegar en el mundo académico mexicanista o americanista

²⁷*Ibidem.*

²⁸ *Ibidem*, p. 32

²⁹ Navarrete, Federico, *op. cit.*, p. 233

³⁰ Carrasco, Pedro, *op. cit.*, p. 678

como “innovador” pero sin salirse del canon historiográfico. Como vimos, Brinton asimila los mitos fundacionales de las crónicas con los mitos fundacionales cristiano medievales. Sin embargo, Duverger renuncia a seguir este camino para afirmar que los mitos de origen, son mitos prehispánicos, que adquieren singularidad en las modificaciones de la “memoria” indígena en el siglo XV que, por supuesto, él reconstruirá por primera vez para beneplácito de todos; pero para seguir en esta dirección le era necesario distanciarse de las posiciones Brinton y Seller y por consiguiente se ve obligado a tocar el punto neurálgico de todo este debate entre mito e historia (Florescano, Carrasco, Navarrete) y responder a la pregunta de en ¿qué medida las fuentes poscortesianas expresan la “mentalidad indígena”?

Así que no es de extrañar que el libro *El origen ...* inicie con la exposición de la “crítica de fuentes” según Duverger, no sólo por el “tono académico” del libro (y con ello convencer a su público universitario) sino porque todo su argumento depende de “demostrar” que las fuentes poscortesianas muestran “las estructuras de pensamiento indígena” y son capaces de registrar hechos tan cruciales como la “destrucción” y reinención de la memoria realizada por los monarcas aztecas.

Así que vuelve a la imprescindible pregunta de si la conquista española afectó a la producción de textos indígenas y la transmisión de la memoria. Según Duverger, la conquista casi no afecta a la transmisión de la memoria indígena y sólo lo hace colateralmente: altera el discurso oficial azteca para permitir la emergencia de las diferentes versiones nahuas de los orígenes y para la creación de diversos significados de los conceptos fundacionales, pues la conquista abre las puertas a las tradiciones locales antes sometidas al “conquistador” azteca.

Por consiguiente la labor de los frailes (“etnólogos e historiadores”) dedicados a recoger las tradiciones indígenas es del todo positiva ya que:

“las crónicas escritas por los religiosos españoles y principalmente por los franciscanos fueron precedidas sistemáticamente de una investigación que bien podemos calificar de etnológica... El procedimiento no es solamente meticuloso sino sorprendentemente moderno. Los escrúpulos –verdaderamente científicos de Sahagún lo llevan a confrontar estos primeros testimonios con los otros informantes”³¹

31 Duverger, Christian, *op. cit.*, p. 37

Aquí Duverger se alinea, el supuesto “cariz” innovador de su obra se desvanece para reintegrarse al canon, el debate se termina aquí porque todos los involucrados directa o indirectamente en él, están de acuerdo en afirmar que los evangelizadores españoles y sus pupilos indígenas han procedido a registrar la mentalidad indígena con fidelidad. Posiciones en apariencia tan diversas y contrastantes como las que pudieran representar Jiménez Moreno, Kirchhoff, Carrasco, Florescano, Navarrete, es decir, desde la antropología cultural (difusionista o marxista), del historicismo nacionalista o de la perspectiva poscolonialista y subalternista, están de acuerdo con la “naturaleza” indígena de las fuentes poscortesianas.

Para que no haya duda, de cuál es su posición, Duverger abunda más al respecto.

“Por último, por paradójico que parezca, la intervención de los cronistas españoles en el siglo XVI pudo contribuir a fijar la historia azteca en su especificidad precolombina. En vez de alterar su naturaleza, la escritura de la tradición mexicana tuvo el efecto global de “congelarla” en su forma pre-hispánica.”³²

Así que el análisis ideológico tan rimbombantemente prometido sólo se les aplica a los maquiavélicos monarcas aztecas, monarcas inventados en las crónicas del XVI, pero no a los “frailes-etnólogos”, no importa en absoluto la labor evangelizadora de los frailes que buscaba transformar toda la mentalidad y práctica social indígena, ni que hayan participado activamente en la “conquista” y la “colonización” destruyendo códices, monumentos, ciudades, personas. Los frailes, para Duverger, recogen neutralmente esas tradiciones y dan cuenta de todas las versiones:

“Dos son las razones principales de este fenómeno. El relato mexicano de los orígenes, hay que reconocerlo, está muy bien construido. Aunque mayormente ficticio, presenta una innegable coherencia y una aparente verosimilitud y sigue cierta lógica. Los investigadores franciscanos respetaron a la letra lo que pensaron era una narración histórica. En realidad, era imposible que comprendieran la verdadera naturaleza de la historia que se les entregaba. Nunca se dieron cuenta de la dimensión ideológica del fondo. El mensaje ideológico original, que nunca aparece como tal, fue transmitido fielmente, ya que, en el que en el contexto náhuatl, es

32 *Ibidem*, p. 397.

consustancial a los símbolos que lo comunican”³³

Así, los frailes pasaron, de un párrafo a otro en el libro de Duverger, de ser científicos modernos a ignorantes medievales, pero no importa los argumentos contradictorios, lo importante es que el lector crea que el material con el que trabaja Duverger y (los estudiosos) son fuentes para conocer el mundo prehispánico. La conquista, acto destructivo civilizatorio por excelencia, se convierte para Duverger en una mediación benévola que sirvió para la transmisión de la tradición indígena. Además, mientras que el discurso indígena está marcado hasta la médula por la ideología, la escritura evangelizadora está libre de esa contaminación, el español trasmite la esencia de una cultura extraña mientras que el náhuatl y su representación iconográfica están destinadas a manipular la realidad. Vaya con Duverger:

“Cierta forma de incompreensión (de los religiosos españoles) ayudó, pues, indirectamente, a que la transmisión de la historia indígena se realizara respetando su trama original.”³⁴

Duverger se suma así a la larga tradición “historiográfica” que hace de los religiosos (y por consecuencia de los indios cristianizados), de sus escritos, los portadores de la esencia “precolombina” así que para conocer ese pasado hay que consultar en primerísimo lugar las crónicas de la conquista (evangelizadora, militares, indias) y de ahí ordenar el saber y las interpretaciones provenientes de la arqueología, antropología, etcétera.

Frente a la neutralidad franciscana, para Duverger, los aztecas no hacen sino ofrecernos una visión manipulada, es decir, mitos que requieren una lectura de segundo orden, contrariamente a la lectura literal que se propone hacer en las crónicas religiosas, pues resulta que los aztecas:

Olvidan el significado de su origen, porque:

Los aztecas destruyen su memoria, producen olvido, y recrean una nueva memoria para el uso ideológico que legitima la fundación de su imperio.

Si Duverger procediera con un poco de lógica, siguiendo sus propios argumentos, cosa que no hace, habría llegado a la conclusión que si los aztecas han olvidado sus significados de los mitos, entonces lo

³³ *Ibidem*, p. 397.

³⁴ *Ibidem*, p. 398.

que los franciscanos (y sus pupilos indígenas) registran es el olvido prehispánico, y por consiguiente se habría encontrado (sin quererlo) con una piedra de algún valor.

| | | | |
|----------------------|---|--|--|
| Duverger | Los frailes son científicos modernos, (et n o l ó g o s - historiadores) que registran fielmente la tradición. | Ignorantes que en su incomprensión respetan la concepción indígena. | Cronistas militares e imperiales estaban interesados en la versión indígena que legitima la centralización del poder (azteca) y español. |
| Angel Ma. Garibay | Sabios interesados en el puro saber. | Religiosos indianizados que sienten empatía con las tradiciones indígenas y las rescatan. | Humanistas que defienden a los indios contra los conquistadores que los niegan. |
| Miguel León Portilla | Etnólogos que registran con método y fidelidad las costumbres y la memoria indígena. | Religiosos indianizados que sienten empatía con las tradiciones indígenas y las rescatan. | Humanistas que defienden a los indios contra los conquistadores que los niegan. |
| Baudot/ Todorov | Evangelizadores metódicos que quieren fundar en la civilización indígena el reino milenarismo cristiano. | Simpatía racional fundada en la empatía con los universos indios destruidos, con su humanidad. | |

Conclusiones

Tenemos por consiguiente que la interpretación ideológica de las narraciones de origen de los aztecas (de los prehispánicos) realizada por Duverger se “fundamenta” en el tratamiento acrítico de las crónicas y fuentes de la conquista y la colonia (lo que es lo mismo decir que carece de fundamento). En ese procedimiento Duverger sustituye el análisis crítico de las “fuentes” por una acto de “fe” en las supuestas intenciones “humanistas y científicas” de los religiosos o simplemente hace ficción en torno a las consecuencias de la “incomprensión cultural” de los conquistadores. Duverger, como tantos otros, utiliza las fuentes del periodo sin considerar su historicidad, el lugar de producción y el horizonte cultural al que pertenecen, para manipularlas “libremente” y montar “interpretaciones” a gusto.

Este procedimiento es muy evidente cuando valora el impacto de la conquista en las narraciones indígenas; para él, la “epopeya” conquistadora (militar y evangelizadora) no alteró el espíritu o la naturaleza de los indígenas, por consiguiente las crónicas

religiosas y los códices y crónicas indias poscortesianas reflejarían la cultura y las creencias prehispánicas en lo esencial, en suma, contendrían la “verdad indígena”. Más aún, Duverger se atreve a afirmar que la conquista permitió el “florecimiento” de las “diversas tradiciones indígenas” sometidas por los aztecas, tradiciones que quedaron registradas en las crónicas religiosas (particularmente las franciscanas). Según Duverger los conquistadores y evangelizadores son los que salvan a los indios de la ignorancia, del despotismo en el que vivían, para él, son ellos quienes los sacan de su miseria, del olvido de sí y de su soledad.

Dicho argumento no es privativo de Duverger, es en realidad el argumento clave del historicismo nacionalista: las crónicas evangelizadoras son para esa historiografía, la piedra de roseta, la clave para entender el saber prehispánico. Así que paradójicamente, resulta que es el discurso cristiano contenido en las crónicas el que “revela” la mentalidad, la religión, las costumbres, la vida y la historia indígena no-cristiana. Los conquistadores aparecen en esa historiografía desvelando el “secreto” de los conquistados. Una paradoja insalvable del discurso de dominación.

Duverger sin duda se mantiene dentro del marco de esa interpretación colonizadora de la historia prehispánica pero su versión es tan débil (porque su trabajo está lleno de especulaciones y explicaciones a modo) que las incongruencias de su discurso aparecen sólo como incongruencias personales y no como lo que son: incongruencias insostenibles del discurso historiográfico de la conquista.

Frente a estas especulaciones que se nos ofertan como historia, nosotros podemos proceder históricamente para repensar el proceso de destrucción civilizatoria que produjo la conquista y la colonización cultural que le fue consustancial. Para realizar esa labor es importante antes que nada desenredar el tejido discursivo (como el de Duverger) y dar cuenta de las historiografías que han oscurecido los fragmentos sobrevivientes del pasado prehispánico; una actividad analítica que nos permita desentrañar los mecanismos historiográficos que median entre nosotros y ese proceso histórico fundante.

Y desde luego, tenemos que volver de nueva cuenta a “releer”

y repensar las llamadas “fuentes”, todo el material cronístico que se produjo después de la “conquista” ubicándolo en su lugar de producción histórico-cultural. Sin olvidar, en esa actividad, que las crónicas participan del proyecto colonizador cristiano occidental de los conquistadores españoles, que el proyecto conquistador buscaba transformar radicalmente la cultura y las creencias indígenas para incorporarlos a la cristiandad dentro del marco de la historia de la salvación; y teniendo en cuenta siempre que la conquista pretendía la transformación total del mundo indígena, no sólo en su vida económica o social sino también en su horizonte cultural, en la memoria y en la identidad indígena.

Sin la práctica y la perspectiva crítica de la historia, las especulaciones y fabulaciones del tipo Duverger (como la “recientísima” teoría del núcleo duro mesoamericano) seguirán en crecimiento, inundando librerías, llenando de prejuicios y mitos la cabeza de los estudiantes, empujando a los académicos a la construcción de paradojas sin salidas, cercando y bloqueando la construcción de una historiografía descolonizadora y crítica. Obstaculizando así el despliegue de una identidad colectiva de los mexicanos fundada en la solidaridad, tolerancia e inclusión de lo diferente, que contribuya a superar el ambiente cultural discriminatorio, la violencia social y la política de carácter autoritario que predomina en nuestro país.