

Graphen

Revista de Historiografía

No. 9



GRUPO DE HISTORIOGRAFÍA DE XALAPA
CENTRO INAH-VERACRUZ

2024

PUBLICACIÓN DEL GRUPO DE HISTORIOGRAFÍA DE XALAPA

Director: Guy Rozat Dupeyron

Jefa de redacción: Fernanda Núñez Becerra

Asistente de dirección: Arcelia Isbet Suárez Sarmiento

***Consejeros de redacción: Laura Cházaro, Lidia Gómez, Frida Gorbach,
Rosalina Estrada, Gertrudis Payás, David Carbajal, Cecilia Urbán,
María del Carmen León, Salvador Álvarez***

***Comité editorial: Enrique Atilano, Guadalupe Cuamatzin, Itza Eudave,
Iván Vallado, José Pantoja, Miguel Segundo, Miriam Hernández, Pablo
García, Rosa Ma. Spinoso***

Coordinación del número: Fernanda Núñez Becerra

Diseño y formación: José Enrique Atilano Gutiérrez

***Ilustración de la portada: “Santiago Matamoros”, fragmento tomado
de: Felipe Guamán Poma de Ayala, Primer nueva coronica y buen gobierno,
México, Siglo XXI, 2006.***

***Correspondencia: Fernanda Núñez, Revista Graphen, Cuauhtémoc
No. 8, Col. Centro, C.P. 91000, Veracruz
repensarlaconquista@gmail.com***

DERECHOS DE AUTOR Y CONEXOS, Año 2024, No. 9, *Graphen. Revista de historiografía* es una publicación continua digital editada por el GRUPO DE HISTORIOGRAFÍA DE XALAPA. Loma Escondida No. 9, La Pitaya, Coatepec, C.P. 91608, Ver. Editor responsable: Guy Albert André Rozat Dupeyron. Reserva de derechos al uso exclusivo No. 04-2013-020612355200-102, ISSN: 2007-9850. Versión digital.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación.

Graphen Revista de Historiografía No. 9
fue diseñada en:
Edición Digital de Acceso Abierto

Versión en línea de Acceso Abierto en: revistagraphen.com

2024

Graphen

Revista de Historiografía

No. 9

**GRUPO DE HISTORIOGRAFÍA DE XALAPA
CENTRO INAH-VERACRUZ**

2024

Índice

| | | |
|---|------------|--|
| Guy Rozat | 1 | Presentación |
| Marialba Pastor Llaneza | 4 | Tláloc: su extraña masculinidad. Un comentario |
| José Romualdo Pantoja Reyes | 18 | Escasez y abundancia en la representación de las civilizaciones americanas |
| Mario Fuente Cid | 43 | El olvido de la metalurgia mesoamericana: Una historia de la Arqueología |
| Itzá Eudave Eusebio | 58 | Los modos del Diablo en Nueva España, alegorías y evangelización en fray Andrés de Olmos |
| José Enrique Atilano Gutiérrez | 74 | Entre Oidores y Poetas letrados: prolegómenos a un manual de crítica textual novohispano |
| Enrique Pérez Morales | 92 | Immanuel Kant. La Historia como razón práctica |
| Guy Rozat | 103 | Tlaxcaltecas imaginarios y tlaxcaltecas reales. Dolores identitarios en una patria mestiza |

Graphen IX

Presentación

En este número conmemoramos de cierta manera los 20 años del Seminario de Historiografía de Xalapa “*Repensar la Conquista*”. Algunos textos se habían rezagado en nuestras carpetas esperando una publicación impresa, pero ya por fin la vía exprés, electrónica, nos permite darlos a conocer sin más tiempo de espera. A lo largo de estas páginas, el lector podrá ver que, más que simples proposiciones de investigación, los autores presentan resultados de sus cogitaciones desarrolladas a lo largo de estos años de reflexiones colectivas. Y son, en cierta medida, proposiciones para una nueva lectura del gran evento que nos ha reunido desde hace tantos años.

Pensando en la organización de este XX Seminario podríamos suponer que ya todo ha sido revisado sobre el tema de la conquista. Pero por desgracia constatamos ahora que casi se han esfumado las escasas polémicas que ceremonias oficiales o marginales, como las nuestras, habían suscitado. Y con cierta tristeza debemos reconocer que no se ha logrado realmente establecer un debate nacional y que, a pesar de los escasos logros, no podemos dar por terminada la revisión de este momento fundamental de la historia nacional. Porque, tal y como lo previmos, hubo bastantes “ruidos” extraños y diversos; y hasta pudimos observar cómo arcaicos discursos sobre el tema fueron desempolvados para presentarlos como “nuevas interpretaciones”. Sin embargo, no se llegó a mostrar cómo el discurso global sobre la conquista se sostenía aún sobre un conjunto bastante racista y de desprecio del antiguo mundo americano.

Esperamos que los textos presentados en este número logren relanzar la preocupación para imaginar un futuro relato de la conquista para sostener nuevas reflexiones sobre las identidades mexicanas.

El primer texto de este número, *Tláloc: su extraña masculinidad. Un comentario*, que presenta Marialba Pastor, nos llama la atención sobre la ambigüedad de uno de los “dioses” del panteón prehispánico. La autora nos recuerda la infinidad de definiciones y representaciones de ese personaje del pasado mesoamericano, cuyas interpretaciones post conquista no clarifican con suficiente atención toda la religiosidad cristiana insertada en

dichas interpretaciones. Con el agravante de que esta figura religiosa se presenta generalmente aislada de todos “los ritos y cultos relacionados” con dicha figura en las prácticas precolombinas.

Por otro lado, José Pantoja en su artículo *Escasez y abundancia en la representación de las civilizaciones americanas* nos plantea una revisión crítica de la narrativa histórica sobre el acontecimiento de la conquista. Partiendo de *La visión de los vencidos* de León Portilla que recupera del discurso histórico nacional, llega al análisis de la obra de Enrique Semo, quien intentó proponer un supuesto nuevo enfoque sobre este gran evento: *La conquista, catástrofe de los pueblos originarios. Volumen I. Los actores: amerindios y africanos, europeos y españoles*. Sin embargo, en el fondo, nos muestra el autor, en ambos textos se trata de recuperar las mismas “representaciones cristiano-medievales de los textos coloniales” para construir una incapacidad historiográfica de los pueblos americanos para poder imaginar su propia historia.

En *El olvido de la metalurgia mesoamericana: una historia de la arqueología*, Mario Fuente Cid intenta responder a una añeja preocupación suya “¿Por qué existe, hoy en día, un desconocimiento de la metalurgia mesoamericana?”. Es una “verdad” bien conocida: los antiguos habitantes del México actual no supieron extraer y trabajar el fierro, lo que explica en gran parte su poco desarrollo científico, particularmente en las armas y las tecnologías agrarias, y por ende la conquista y el fácil triunfo occidental. Pero, protesta nuestro autor: sería suficiente visitar con cuidado los museos para darse cuenta de que esa negación ha sido construida y pertenece al discurso de la incapacidad técnica que ya han planteado los autores anteriores de este número. Finalmente, el autor propone “una serie de hipótesis que, considero, son las que han trabajado en una sinergia tenebrosa para lograr ese efecto de olvido.”

En su texto *Los modos del diablo en Nueva España, alegorías y evangelización en fray Andrés de Olmos*, Itza Eudave sigue deconstruyendo la lógica colonizadora importada por los evangelizadores con la conquista. La inquisición franciscana justificaba su presencia mediante la extirpación de la idolatría que practicaban los neófitos. Retomando los modelos misioneros puestos en obra en la zona de Navarra, la extirpación de idolatría utilizó los textos y prácticas de Martín de Castañega para “evangelizar al llamado “Nuevo Mundo”, adaptando la obra antes mencionada con su *Tratado de hechicerías y sortilegios* de 1553.” Por eso en este artículo el autor analiza el *Tratado de hechicerías y sortilegios*,

centrando su atención en la construcción alegórica de supuestas figuras y símbolos indígenas.

Enrique Atilano presenta en su texto *Entre odores y poetas letrados: prolegómenos a un manual de crítica textual novohispano* un avance de reflexiones en torno a la próxima elaboración de un manual de crítica textual novohispano nacido de las discusiones de la Red de Estudios sobre Crítica Textual: “Los Amigos Florentinos”. Con esta reflexión, este grupo pretende construir “un puente dialógico entre el contexto histórico en el que apareció un manuscrito y las nuevas interpretaciones que sus ediciones impresas disponen para el público interesado en este tipo de contenido.”

En *Immanuel Kant. La historia como razón práctica* Enrique Pérez Morales nos introduce en un ejercicio típicamente filosófico que posiblemente podrá interesar a nuestro auditorio en el cual analiza la manera en que Immanuel Kant concibe la “razón práctica” y su relación con la Historia.

Finalmente, para cerrar este número, compartimos el texto de Guy Rozat *Tlaxcaltecas imaginarios y tlaxcaltecas reales. Dolores identitarios en una patria mestiza*. Este texto fue solicitado por un grupo de jóvenes historiadoras tlaxcaltecas, pero no se llegó a publicar por razones burocráticas. Sin embargo, creemos que tiene lugar en una revista como *Graphen*.

TLÁLOC: SU EXTRAÑA MASCULINIDAD. UN COMENTARIO

Marialba Pastor Llaneza
Facultad de Filosofía y Letras-UNAM
Contacto: llaneza@unam.mx
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8667-0475>

Resumen

En los restos arqueológicos prehispánicos —los únicos que realmente nos aproximan al pasado mesoamericano— observamos tantas y tan diversas representaciones de Tláloc que resulta extraña su definición como dios masculino del agua, la tierra, las lluvias, las tormentas, los rayos, etc., difundida por los cronistas coloniales y los científicos sociales contemporáneos. Pienso que esta definición no dejará de ser extraña mientras los restos de la preconquista se sigan explicando con las interpretaciones posconquista (incluidos los escritos de quienes conforman la llamada tradición indígena) y la etnografía, sin poner suficiente atención en la religiosidad cristiana inserta en ellas.

Palabras clave: Tláloc, Masculinidad, Historiografía, Deidades prehispánicas, Antropología de la sexualidad.

Abstract

In the pre-Hispanic archaeological remains -the only ones that really bring us closer to the Mesoamerican past- we observe so many and so diverse representations of Tlaloc that its definition as a male god of water, earth, rain, storms, lightning, etc., disseminated by colonial chroniclers and contemporary social scientists, is strange. I think that this definition will not cease to be strange as long as the remains of the preconquest continue to be explained with postconquest interpretations (including the writings of those who make up the so-called indigenous tradition) and ethnography, without paying enough attention to the Christian religiosity inserted in them.

Keywords: Tlaloc, Masculinity, Historiography, Prehispanic deities, Anthropology of

sexuality.

Los escritos de los cronistas religiosos y sus discípulos son fuentes de segunda mano porque ninguno de ellos presencié los ritos y cultos relacionados con Tláloc. No vivieron en los tiempos prehispánicos y escribieron de oídas, a veces siguiendo las pistas falsas que les proporcionaron conquistadores y sobrevivientes indígenas que difícilmente habían ocupado cargos de sacerdotes o señores principales quienes, en su mayoría fueron asesinados como parte de la necesaria destrucción cultural y material que requería el sometimiento de los pueblos conquistados.

Utilizar información proporcionada por españoles inexpertos en asuntos de la religiosidad prehispánica, como lo hacen todavía muchos historiadores, antropólogos y arqueólogos, es un error en términos epistemológicos por varias razones. En primer lugar, porque los españoles nombraron, es decir, le dieron significación y se apropiaron de las palabras y las cosas del mundo indígena mesoamericano sin poseer capacidad para comprender lo extraño. En segundo lugar, porque no advirtieron o no les interesó advertir la diferencia entre unos y otros pueblos mesoamericanos los cuales hablaban distintas lenguas y practicaban cultos variados dando por resultado una homologación de ellos.¹ En tercer lugar, porque, tras la Conquista de México, el mundo mesoamericano se leyó en clave cristiana y patriarcal, es decir, androcentrista y misógina; maniquea y escatológica; hipersexualizada y, por lo tanto, obsesionada con lo que consideraron pecados de la carne. En cuarto lugar, porque los evangelizadores buscaron dioses y diosas personificadas, al igual que las deidades grecolatinas y los personajes bíblicos, y esto promovió la adaptación de los mitos y ritos de los paganos por ellos conocidos a los indígenas.

Además, el imperio-centrismo, sobre todo de Cortés y sus fieles repetidores —los cronistas e historiadores posteriores que no dudaron de su relato—, fue aceptado por los frailes y las nuevas generaciones de novohispanos de modo que se creyó que un imperio similar al español, el azteca, había dominado desde hacía dos siglos todo el centro y sur de México. De ahí la idea de la existencia de una religión predominante, la mexicana, con la cual tendieron a asignar un solo modelo a todas las creencias. Así “aztequizaron” el nuevo mundo.

A continuación, voy a tratar de mostrar cómo los cronistas españoles no percibieron que la imagen glífica denominada Tláloc —no la llamaré dios, ni diosa, ni deidad dual—

¹ Entre ellos encontramos la obra de Philip P. Arnold, una de las más completas sobre Tláloc. Ver: *Eating landscape: Aztec and European occupation of Tlalocan*, Niwot, University Press of Colorado, 1999.

estaba asociada estrechamente con la fertilidad por la presencia en cerámica, pintura, arquitectura y escultura de: el rojo de la sangre menstrual; el líquido amniótico del parto; la sangre del sacrificio; el cordón umbilical como principio y fin de la vida; el cuello o anillo y el recipiente uterinos; las culebrillas, las conchas, los caracoles y otros moluscos y crustáceos de procedencia acuática y, sobre todo, el culto a las serpientes que se apareaban en los maizales y proliferaban por todo el territorio con su gran poder de reproducción. Dejaré la revisión historiográfica de Tlálloc así como las explicaciones y los debates contemporáneos para un trabajo más extenso, pero adelantaré algunas consideraciones.

En tanto el periodo cronológico de las representaciones que voy a mostrar abarca entre tres y cuatro siglos antes del arribo de los españoles, es importante señalar que durante ese tiempo el continente americano vivió multitud de desastres naturales, migraciones internas y, por consiguiente, desarrolló numerosas formas de comunicación (lenguajes hablados, pictogramas, logogramas e ideogramas). Así mismo se abrieron amplias rutas comerciales que implicaron el intercambio de todo tipo de mercancías, incluidas imágenes y creencias en fuerzas naturales y sobrenaturales. Por estas razones, el significado de los símbolos que encontramos en los restos arqueológicos difiere según su contexto, aunque estos objetos compartan algunos elementos. De hecho, el propio fraile dominico Diego Durán lo reconoce al decir que había gran variedad de cultos y ritos “según la inventiva de los sacerdotes y persuasión del demonio”.²

En la primera mitad del siglo XX, Miguel Covarrubias asoció la iconografía de Tlálloc con el jaguar bebé motivo de la “madre sapo” símbolo de la fertilidad entre los olmecas (fig. 1)³ quienes han sido considerados poseedores de la “cultura madre mesoamericana”. Si observamos ésta y la figura denominada “cara de bebé jaguar olmeca” con atención, no encontramos razones para tal designación, por otra parte, son asexuadas.

² Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de tierra firme*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Publicaciones, 1995, p. 132.

³ Arnold, *op. cit.*, p. 39.

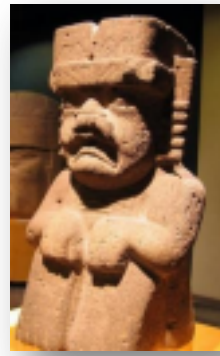


Fig. 1. Madre sapo olmeca (1500-300 A.C.) Fig. 2. Cara de bebé jaguar olmeca (1500-300 A.C.)

Un salto de quince siglos nos lleva a las representaciones atribuidas a Tláloc, aceptadas en general como las más antiguas. Se encuentran en Tepantitla y Tetitla (Teotihuacan), fechadas entre el 100 y el 750 d. C. Al observar el mural de Tepantitla nos preguntamos algo que se desprende de debates contemporáneos: ¿la figura central es la de un dios, una diosa o es un entramado de símbolos que significan algo? Ha sido definido como Tláloc, el dios del agua, la lluvia, los rayos, las tormentas, pero también, como Esther Pasztory advierte, puede tratarse de la representación de una ceremonia a “la gran diosa” relacionada con las lluvias, la abundancia y la cueva.⁴

Alfredo López Austin identifica la parte alta del mural con Tamoanchan y la parte baja con Tlalocan, dos especies de paraísos terrenales. Pero lo que vemos son tres secciones. En la superior, sobre un fondo rojo se distingue el entramado de símbolos que forma una figura, la cual porta una máscara parecida a la cabeza de un pájaro o una serpiente emplumada, con anteojeras, orejeras, bigotera, dientes flanqueados por dos colmillos curvos y un penacho con plumas abiertas a ambos lados. De sus manos brotan chorros de agua. Del gran árbol florido de que está detrás de esta figura también caen gotas de agua. A los lados hay plantas sembradas, pájaros que cantan y dos figuras, estas sí humanizadas, vestidas con una compleja indumentaria. Se ha dicho que son sacerdotes, tlaloques o ayudantes de Tláloc, o desdoblamientos de Tláloc mismo.⁵

La figura central está asentada sobre una base con la representación de olas o ríos sobre montañas. (Figura 3) La segunda sección es una franja de serpientes onduladas y

⁴ El punto de vista de Esther Pasztory ha sido debatido y no totalmente aceptado. *The murals of Tepantitla, Teotihuacan*, New York, Garland STPM, 1976.

⁵ Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, pp. 223-225.

entrelazadas sobre fondo rojo. (Figura 3) En la tercera sección del mural, con el fondo rojo también, se encuentra representada una montaña de la cual emergen las aguas en donde mariposas y figurillas humanas asexuadas se bañan, hablan o cantan y realizan labores cotidianas relacionadas con la siembra y la recolección. (Figura 4) Es evidentemente que el mural se refiere al agua, la agricultura y la fertilidad, no solo por el tema, sino también por los símbolos acuáticos (caracoles, conchas y serpientes) representados que en casi todas las culturas del mundo remiten a feminidad.



Figura 3



Figura 4

En el otro mural, el de Tetitla (Teotihuacan), también se ubican figuras definidas como Tláloc. Están pintadas portando penachos en forma de serpiente emplumada. El pectoral tiene una máscara con ojos humanos, fauces de felino y piedras verdes (la piedra del agua para unos y del sacrificio para otros). De sus manos emerge agua. (Figura 5)



Figura 5

En el mismo gran centro ceremonial de Teotihuacan, el cual se erigió en los márgenes del

río san Juan, se encuentra la pirámide de la Luna. Frente a ella se ubicaba un monolito con elementos acuáticos atribuidos a la diosa del agua Chalchihuitlicue. Es probable que la fecha de elaboración haya sido anterior al 600 d. C. lo cual nos hace pensar en otro contexto cultural, aunque sus referentes al culto al agua y la fertilidad se conservan. (Figura 6)



Figura 6. Chalchihuitlicue

También frente a la Pirámide de la Luna, se encuentra el llamado Templo de Quetzalcóatl con las cabezas de un supuesto Tláloc y un supuesto Quetzalcóatl. El supuesto Tláloc está formado por mazorcas y un par de anillos bordeando sus ojos. Y el supuesto Quetzalcóatl es la cabeza de un felino rodeado de plumas o escamas de serpiente. ¿Por qué ver en ambos dioses? A los lados de estas representaciones sobresalen las grandes serpientes que se hallan en un medio acuático rodeadas de caracoles, algo similar a las de la pintura mural vista antes. (Figura 7)



Figura 7.

Hasta aquí podemos decir que en Teotihuacan las representaciones pictóricas y escultóricas nos conducen a asociarlas con el agua, la tierra, el maíz, la fertilidad y las serpientes. Es

posible que hayan sido elaboradas por su función mágica homeopática y propiciatoria para integrar la naturaleza a la vida cotidiana agrícola y a las relaciones sociales de producción, reproducción y parentesco.

En regiones mixtecas y zapotecas otras esculturas se han identificado también con Tláloc como el dios masculino del agua, la lluvia y las tormentas, cuando la máscara, los colmillos y la lengua bífida, así como la vasija y el infante a la altura del vientre nos podrían remitir a cultos femeninos de fertilidad y reproducción. (Figuras 8, 9, 10 y 11)



Figura 8. Dazui en forma de gota, Monte Albán, Oaxaca.



Figura 9. Pitao Cocijo, cultura mixteca San Juan Achiutla, Oaxaca



Figura 10. Pitao Cocijo, Monte Albán, Oaxaca.

Figura 11. Pitao Cocijo, ¿dios? Mixteco zapoteco del agua, Oaxaca.

Un salto de 800 años, o sea, de 40 generaciones de 20 años, aproximadamente, nos conduce al Templo Mayor de Tenochtitlan donde los miles de objetos encontrados proceden de épocas distintas y de otras regiones, principalmente del sur de México, tal vez por haber sido tributos o haber sido entregados como ofrendas por constituir un lugar central, cohesionador y/o de intercambio. La importancia de la serpiente que, como señalamos antes, es símbolo de la fertilidad, destaca notoriamente. (Figura 12)



Figura 12

Otra pieza vinculada con la fertilidad es el caracol gigante. (Figura 13)



Figura 13

También encontramos un Chac-mool frente al templo de Tláloc con máscara de Tláloc y pectoral de chalchihuites o piedras del sacrificio. (Figura 14).

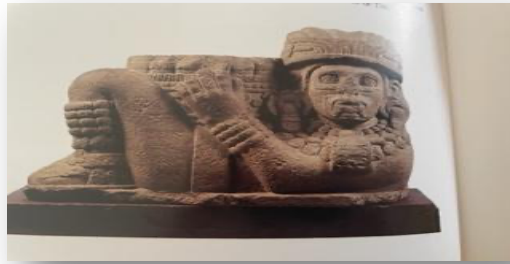


Figura 14 Chac-mool

En el Museo del Templo Mayor, en la sala dedicada a Tláloc, se encuentran numerosas vasijas en forma de útero, máscaras, fauna marina (peces, caracoles, conchas, corales, tortugas, ranas, cocodrilos, etc.) que se asocian al agua, la fertilidad, la vida y los sacrificios sangrientos (uso de pintura roja, piedras verdes, cuchillos de pedernal). (Figuras 15, 16, 17, 18) ¿A pesar de sus distintos atributos, se pueden nombrar siempre con la misma palabra: Tláloc?



Figura15



Figura 16



Figura 17



Figura 18

El descubrimiento de numerosas figuras zoomorfas y humanas asociadas al agua y a fenómenos meteorológicos, denominadas todas ellas Tláloc, no debe separarse de su contexto. No es casual que en el mismo sitio se hayan encontrado grandes monolitos en serie (*tzitzimine*) identificados con diosas fertilidad y mundo femenino como Mayahuel, la llamada diosa verde del maguey; Coyolxauhqui, una figura humana cuyas cuatro extremidades están separadas, con senos y atributos de águila, guerra, muerte (calavera) y vida (cinturón de serpiente); Coatlicue, un conjunto de símbolos que no pueden identificarse con lo humano (a excepción de las cuatro manos) pero sí con la abundancia (reproducción) y la fertilidad por presentar numerosas serpientes o cordones umbilicales, corazones y la cabeza de dos serpientes encontradas⁶ con lengua bífida y colmillos; Yolotlicue, una pieza similar a Coatlicue pero formada de cascabeles de serpiente; y Tlaltecutli, una figura en posición de parto mitad mujer, mitad felino con garras abiertas de cuya falda emergen serpientes. Su lengua roja quizás se conectaba con el vientre indicando el papel central de la sangre en el ciclo de la vida-muerte. Su cabellera en forma de olas remitiría al agua. (Figuras 19, 20, 21 y 22)



Figura 19. Mayahuel



Figura 20. Coyolxauhqui

⁶ Bonifaz Nuño, Rubén, *Imagen de Tláloc: hipótesis iconográfica y textual*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1986, p. 29.



Figura 21. Coatlique



Figura 22. Tlaltecutli

Otro monolito identificado con la diosa Tlaltecutli presenta atributos faciales que comparte con Tláloc. (Figura 23)



Figura 23. Tlaltecutli

Insistimos: la mayor parte de los objetos encontrados hasta ahora en el Templo Mayor — que en muchos casos carecen de células explicativas— se asocian con la fertilidad, el parto, la muerte, el útero y los círculos o ruedas que representan el tiempo cíclico de la reproducción. Presentan múltiples formas, colores (cuando los conservan) y representaciones glíficas en incensarios, vasijas, ollas, etc. ¿Cómo reconocen los arqueólogos, antropólogos e historiadores al famoso dios Tláloc? ¿Lo reconocen por las dos serpientes enroscadas que conforman su nariz, sus ojos (anteojeras) y su boca con dos colmillos de serpiente? ¿Es esto un dios o una diosa, cuando las dos serpientes enroscadas que forman su nariz nos remiten a una de las formas más comunes del apareamiento de estos ofidios? (Figura 24)



Figura 24. Serpientes apareándose.

Desde mi punto de vista, nombrar Tláloc a distintas representaciones que no comparten los mismos atributos, como vemos en el Templo Mayor, es una generalización que nos conduce por un falso camino, el camino de los nombres otorgados por los frailes al mundo indígena, un mundo complejo el cual no podían imaginar en tanto carecían de experiencias similares. Es evidente que en el México prehispánico estas representaciones (Tláloc) tuvieron una función mágica o religiosa, de culto, pero cada pieza debe interpretarse de acuerdo con su momento de elaboración y su entorno, sin los prejuicios cristianos relacionados con la sexualidad y el antropocentrismo (los géneros masculino, femenino o neutro) porque la unidad de los mundos orgánico e inorgánico parece ser una constante en Mesoamérica.

En otras religiones antiguas (Babilonia, Egipto, India, la Grecia Arcaica, etc.) el agua es el principio generador del mundo, y quienes dotan de agua son generalmente potencias femeninas, debido a la relación de la mujer con la sangre menstrual y el calendario lunar, con lo uterino y lo húmedo como fuente del nacimiento, de la vida, la fertilidad y la cíclica reproducción. Pocas veces encontramos dioses masculinos o parejas de varón y hembra. Dicen los españoles que en el Caribe los taínos tenían a la figura híbrida de Atabey como poderosa sobre las aguas y la fertilidad, y los incas le rendían culto a la Pacha Mama (tierra y fertilidad), Mama Cocha (madre de las aguas) y Mamaquilla (la Luna, madre del matrimonio y el ciclo menstrual), las cuales, identificadas como figuras femeninas, serían sustituidas, tras la conquista, por advocaciones de la virgen María, como en México en el caso de Tonatzin Guadalupe.

Podríamos pensar que la presencia de anillos, círculos y ruedas de piedra en esas representaciones indican sacralidad y se refieren al calendario lunar (menstrual), o sea, a la concepción cíclica del tiempo. Así, las plazas destinadas al juego de pelota que encontramos en casi todos los centros ceremoniales mesoamericanos pueden pensarse

como lugares para propiciar la abundancia. Por los grandes anillos de piedra colocados en ambos lados de dichas plazas, en correspondencia con los signos calendáricos, los jugadores debían introducir la pelota, algo que se podría interpretar como un símbolo del coito y, al mismo tiempo, del tiempo circular. Asimismo, las danzas y el depósito de cadáveres en ollas en forma de útero acompañados de diversos restos de organismos acuáticos pueden leerse como expresiones simbólicas de la muerte como retorno de la vida.

Las imágenes integradas de lo masculino y lo femenino (Tláloc-Chalchihuitlicue), híbridas o ambivalentes,⁷ o imágenes que remiten a una sola naturaleza (humana, orgánica e inorgánica) se correspondería con el espacio cerrado del tiempo cíclico donde la ambivalencia implica el permanente cambio y no la creencia en un mundo de binarios (lo masculino y lo femenino, lo bueno y lo malo, lo divino y demoniaco) como opuestos. Ahora bien, la persistencia de cultos relacionados con la agricultura, la fertilidad y la reproducción nos podría hacer pensar que muchas de estas sociedades estaban organizadas en forma matrilineal, es decir, la sangre de la madre determinaba la posesión y la crianza de las hijas y los hijos, al igual que los sistemas de parentesco privilegiaban el ascendiente femenino; lo cual no querría decir que la parte masculina careciera de valor, posición y poder, y que no existieran comunidades patrilineales. De todos modos, estas ideas son producto de una visión patriarcal donde un ser humano (del género que sea) es el centro del mundo.

Por último, me remito a la película documental de Sandra Rozental y Jesse Lerner, *La piedra ausente*, donde narran los problemas gubernamentales para el traslado del gran monolito esculpido en basalto con un peso de 167 toneladas atribuido al dios Tláloc del lugar donde yacía hacía siglos cerca del pueblo de Coatlinchán, Texcoco, al Museo Nacional de Antropología de la Ciudad de México donde se encuentra hoy. Resulta de especial interés el hecho audible de que los habitantes de la región llamen a este monolito la Señora del Agua o Chalchiuhtlicue, como algún día afirmó Chavero, pero los funcionarios lo identifiquen como dios del agua, la lluvia, los montes y la fertilidad. Además de sacar la enorme piedra en contra de la voluntad de dichos habitantes, el arquitecto Ramírez Vázquez y los funcionarios capitalinos la colocaron de pie, en posición

⁷ Rubén Bonifaz Nuño plantea que si hubiera habido dualidad y lucha de contrarios estos se hubieran anulado o inmovilizado entre sí. Para él se trata de una tríada fecunda, donde el tercero es el hombre.). Sin embargo, la manera como la flora, la fauna y los seres humanos se integran en una sola naturaleza no correspondería a la idea humanista-renacentista del hombre como centro y medida de todas las cosas. R. Bonifaz Nuño, *op. cit.*, pp. 137, 139-143, 152.

vertical, con su única cara viendo al Paseo de la Reforma, en lugar de la posición horizontal que como símil o en diálogo con el Iztaccíhuatl había sido esculpida y usada como el altar de un sitio de culto por los prehispánicos probablemente en el siglo III de nuestra era.⁸ El monolito se encuentra en pésimas condiciones, pero en efecto su forma se asemeja más que nada a la escultura de Chalchiuhtlicue. (Figuras 6 y 25)



Figura 25. Tláloc. Museo Nacional de Antropología e Historia.

Bibliografía

- ARNOLD, Philip P., *Eating landscape: Aztec and European occupation of Tlalocan*, Niwot, University Press of Colorado, 1999.
- DURÁN, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de tierra firme*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Publicaciones, 1995.
- PASZTORY, Esther, *The murals of Tepantitla, Teotihuacan*, New York, Garland STPM, 1976.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- BONIFAZ NUÑO, Rubén, *Imagen de Tláloc: hipótesis iconográfica y textual*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1986.
- ROZENTAL, Sandra y LERNER, Jesse, *The Absent Stone* (2013), 1:21:16 mins., www.lapiedraausente.com; <http://vimeo.com/154258509>

⁸ Sandra Rozental y Jesse Lerner, *The Absent Stone* (2013), 1:21:16 mins., www.lapiedraausente.com, <http://vimeo.com/154258509>

ESCASEZ Y ABUNDANCIA EN LA REPRESENTACIÓN DE LAS CIVILIZACIONES AMERICANAS

José Pantoja Reyes
Escuela Nacional de Antropología e Historia
Contacto: joparey@hotmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-8938-771>

Resumen

En la reciente coyuntura de la conmemoración de los 500 años de la toma militar de Tenochtitlán y la consecuente conquista del actual territorio mexicano, se han publicado textos que intentan actualizar la narrativa histórica sobre esos acontecimientos pero en lo general son repeticiones del discurso histórico nacionalista tradicional, en los que se reiteran los tópicos que La visión de los vencidos puso en primer orden, aquellos que aluden a las profecías, presagios, la debilidad de los tlatoanis, el despotismo del imperio azteca, los indios aliados convencidos por la seducción de Cortés, etcétera, argumentos con los que se busca justificar la conquista española. Sin embargo, aparecieron otros textos que han pretendido distanciarse, en primera instancia, de esa versión de la conquista y se propusieron volver a una interpretación de orden material y estructural que explicara la debilidad de las sociedades americanas, como el libro de Enrique Semo sobre la conquista. En este artículo haré una reflexión sobre las representaciones occidentales que anidan en ese tipo de interpretaciones que pretenden ser científicas pero que en el fondo son replicas ideológicas del pensamiento moderno burgués y que al final de cuentas, de manera contradictoria, se sirven de las representaciones cristiano-medievales de los textos coloniales.

Palabras clave: Historiografía, representaciones, prehispánico, conquista, civilización

Abstract

In the recent conjuncture of the commemoration of the 500 years of the military take of Tenochtitlán and the consequent conquest of the current Mexican territory, texts have been

published attempting to update the historical narrative about those events. However, most of these texts are repetitions of the traditional nationalist historical discourse, in which the topics that *The Vision of the Vanquished* established at the forefront of the discourse are reiterated, those that allude to prophecies, omens, the weakness of the tlatoanis, the despotism of the Aztec empire, the allied Indians convinced by the seduction of Cortes, etc., arguments with which they seek to justify the Spanish conquest. Nonetheless, other texts, such as Enrique Semo's book on the conquest, have surfaced, attempting to distance themselves from that version of the conquest and to return to a material and structural interpretation that would explain the weakness of American societies. In this article, I will reflect on the Western representations contained in interpretations claiming to be scientific but that in reality, are ideological replicas of the modern bourgeois thought and in a contradictory way, use the Medieval Christian representations of colonial texts.

Keywords: Historiography, representations, pre-hispanic, conquest, civilization

Un poco de contexto. En anteriores publicaciones y presentaciones dentro del seminario de Historiografía de Xalapa, me he ocupado en identificar la concepción del tiempo en las crónicas de la conquista, particularmente, en las llamadas crónicas indígenas; afirmé que esas crónicas contienen un relato ordenado por el tiempo lineal progresivo de tipo escatológico y expuse que el llamado ciclo cosmogónico de las edades o leyenda de los soles tenía su origen en la tradición franciscana que retoma las concepciones milenaristas de Joaquín de Fiore y no en una supuesta cosmovisión prehispánica.

En ese trabajo, adelanté la idea de que esa concepción del tiempo definió los parámetros con los que los franciscanos supuestamente reconstruyeron los calendarios indígenas prehispánicos. A su vez, propuse que, por consecuencia, habría que tomar más en serio las evidencias arqueológicas que indican la utilización de los calendarios basados en la observación de los ciclos de la luna y de Venus, pues dicho sistema estaría más de acorde con el desarrollo de las civilizaciones agrícolas en América. En esa perspectiva es que se ha propuesto que la importancia de los calendarios lunares obliga a realizar una nueva reflexión, entre otros aspectos, de la sistemas agrícolas, o del lugar de las mujeres y de lo femenino en el sistema social y político en esas sociedades, en tanto que en el discurso historiográfico dominante moderno ha desplazado esos temas hacia un lugar marginal o de

carácter accesorio en favor de representación militarista y, por consiguiente, patriarcal y solar de las sociedades complejas prehispánicas.

Esa reflexión sobre el tiempo y el calendario me ha llevado a revisar los debates, por lo demás bastante añejos, sobre el grado civilizatorio que habían alcanzado las sociedades americanas antes de la llegada de Cristóbal Colon a las islas caribeñas. Una característica relevante de la representación antro-po-histórico moderna que domina el discurso histórico sobre las sociedades no occidentales, incluida la antropología mexicanista, es el de su estructura contradictoria, esquizofrénica como la ha denominado Guy Rozat.⁹ Se trata de una interpretación que al mismo tiempo que proclama los grandes avances en el conocimiento prehispánico en terrenos como el astronómico (por consecuencia del saber matemático), los conocimientos arquitectónicos o lo avanzado de algunas técnicas agrícolas como las chinampas, insiste en señalar la supuesta incapacidad técnico-civilizatoria de los pobladores originarios de América para alimentar a densas poblaciones o para sostener el progreso de “altas culturas”.

Esa supuesta incapacidad civilizatoria, de tipo estructural es uno de los principales argumentos que se usan comúnmente para explicar la “rápida conquista” española y el derrumbe del “imperio” azteca o del “inca” en Sudamérica. La antropología moderna ha empleado ese argumento aplicándolo más allá de los ámbitos productivos y económicos, le ha servido para justificar la representación en la que los indígenas prehispánicos son descritos como pueblos con “mentalidad” débil y con proclividad al sacrificio humano. Así, la supuesta incapacidad técnico-productiva habría sometido a las poblaciones americanas al hambre “crónica y transhistórica”, carencia que no pudieron superar después de varios miles de años y que formó la mentalidad temerosa, que veía el mundo como un universo lleno de amenazas, que los habría llevado a la práctica del sacrificio humano.

Las carencias productivas y necesidades sacrificiales, a su vez, explicarían la formación de Estados e imperios que tendrían como función principal emprender guerras para capturar víctimas sacrificiales que satisficiera a los “dioses hambrientos de corazones humanos” (y diríamos, olvidándose de sus tareas reproductivas) y que los habría debilitado a tal punto que fueron presa fácil de los españoles en el siglo XVI. Esa representación sobre las civilizaciones americanas prehispánicas no sólo sigue vigente, sino que se le reproduce

⁹ Guy Rozat, “Los relatos de la Conquista de México como hoyo negro de una memoria esquizofrenizante”, *Historia y Grafía*, Universidad Iberoamericana, año 24, núm. 47, julio-diciembre 2016, pp. 17-48

y amplifica en coyunturas como la que vivimos recientemente durante las conmemoraciones por los 500 años de la conquista, por lo que, creo, que se hace necesario volver a reflexionar sobre ella y sus consecuencias.

Para comenzar con la reflexión, quiero retomar una idea generativa que Guy Rozat expone en *Indios imaginarios e indios reales* y que él ha ido desarrollando en varias líneas de investigación y diversos trabajos como, por ejemplo, sobre la alimentación prehispánica o las “técnicas” de cultivo en el bosque y sobre la roza-quema de la selva del sureste.

Al inicio del Capítulo I de *Indios imaginarios*, cuando presenta el objeto de análisis de ese apartado, en el que se ocupa de los presagios y signos en la crónicas de la conquista, comenta la interpretación que hace Laurette Sejournée sobre el tema. Guy Rozat nos señala que la autora asoció la aparición de presagios y su manifestación a través de signos y símbolos antes de la conquista con “las manifestaciones evidentes de una crisis interior del mundo azteca”; y nos explica que esa no era una interpretación exclusiva de Sejournée sino que forma parte de una forma de pensar y de representar la dinámica civilizatoria e histórica americana:

Esta hipótesis la encontramos en muchos estudios del contacto entre sociedades americanas y occidentales. Pero no nos parece pertinente porque consideramos que esa hipotética crisis no es más que el núcleo central de un esquema historiográfico moderno que intenta explicar la “fácil victoria española” por una imposibilidad estructural de las sociedades americanas proveniente de un estado de decadencia generalizado. Por esta supuesta “crisis” no supieron oponerse o no pudieron enfrentar victoriosamente a la penetración española.¹⁰

Es decir, que un aspecto (o en este caso proceso), una crisis, que bien podría considerarse como algo coyuntural, en esa perspectiva se le considera como un atributo de las civilizaciones prehispánicas; sociedades que a diferencia de Europa no habrían logrado crear un sistema técnico eficiente ni a establecer sistemas económicos sustentables. Ese supuesto atraso técnico no les resulta sorprendente porque dan por sentado que la civilización occidental es la que encarna el verdadero progreso humano por lo que su despliegue a nivel planetario resulta necesario y es considerado como parte de la misión salvadora de los europeos sobre el resto de los pueblos y culturas.¹¹ La victoria hispánica sobre el imperio azteca sólo sería expresión de esa superioridad civilizatoria.

¹⁰ Rozat, Guy, *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*. Huellas de un largo trabajo en la memoria cristiana, Ediciones Navarra, México, 2018, p. 31

¹¹ Rozat, Guy, *El redentor occidental y sus fantasías técnicas*.

En una reciente publicación sobre la conquista, Enrique Semo resume de forma clara el argumento sobre la supuesta superioridad civilizatoria de occidente:

El factor aislamiento entre el Nuevo y Viejo Mundo durante milenios exige recurrir a tipologías diferentes a las elaboradas para el Viejo Mundo. Con la excepción del arte, la literatura y el folclore, que no admiten este tipo de comparaciones, el desarrollo técnico y económico de las sociedades complejas americanas pertenecía a etapas anteriores al de las sociedades europeas a la hora de la conquista. En 1491, las sociedades más desarrolladas de América son comparables con las sociedades antiguas del Cercano y Lejano Oriente, pero no con Europa de principios del siglo XVI, y además persistían grandes formaciones primitivas de cazadores y recolectores que se habían ya extinguido completamente en Europa y Asia.¹²

Si bien Enrique Semo reconoce la diversidad ecológica y la disponibilidad de recursos naturales con los que contaban los grupos prehispánicos, considera que esos factores no resultaron decisivos para que el desarrollo civilizatorio americano se equipara al de Europa.

Enrique Semo atribuye el atraso americano a dos factores centrales: por un lado, el aislamiento que vivía América con respecto al “Viejo Mundo”, así como en su interior, ofrece diversos datos sobre la orografía, los desiertos, etcétera, que habrían dificultado la comunicación al interior del continente americano, y que también habrían impedido que compartieran recursos y técnicas. Por otro lado, Semo dice que Eurasia aventajó a América gracias a que en esa región predominó lo que, retomando la terminología de Peter Watson, denomina semicultura (es decir, el cultivo por medio de semillas, fundamentalmente cereales) sobre la vegeticultura (tubérculos y raíces) que predominó en América.¹³ Según él, las ventajas que ofrecía el cultivo del maíz se vieron disminuidas porque no desplazó la vegeticultura, y que, además, el cultivo de cereales inició en Mesoamérica cuatro mil años después que en Europa y que su difusión fue lenta.¹⁴

Enrique Semo agrega que la ausencia de animales domesticados para el trabajo (y la alimentación) y el predominio de la vegeticultura impidió que se desarrollara un sistema productivo eficiente como en Eurasia, la diferencia, según él, se volvió abismal si

¹² Semo, Enrique, *La conquista, catástrofe de los pueblos originarios. Volumen I. Los actores: amerindios y africanos, europeos y españoles*, México, UNAM-Siglo XXI, 2019, p. 85

¹³ Semo, Enrique, op. cit., p. 86. Una propuesta contraria a la de Enrique Semo sobre el papel de la vegeticultura en el desarrollo del cultivo en América puede verse en Sauer, Carl O, *Agricultural Origins and Dispersals - The Domestication of Animals and Foodstuffs*, USA, The American geographical society, 1952 y en Palerm Vich, Angel, *Teoría Etnológica*, México, UAQ, 1987.

¹⁴ Gibson no estaría de acuerdo con el saldo negativo que obtiene Enrique Semo en la comparación entre los cereales americanos y europeos, Gibson nos dice que: “Entre todos los cereales del mundo, el maíz ocupa el primer lugar por su combinación de calidad nutritiva, abundante rendimiento y adaptabilidad a diversos medios ambientes» en Gibson, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, México, Siglo XXI, 1984, p. 313.

agregamos a la ecuación la carencia de metalurgia. Asimismo, cuando compara los núcleos civilizatorios americanos nos dirá que el sistema productivo de Andes estaría por encima de Mesoamérica, porque ahí sí domesticaron animales, empero, no lo suficiente como para equipararse al viejo continente. Así, concluye diciendo:

Brillantes artistas, astrónomos, matemáticos, urbanistas, inventores de la escritura y de una compleja organización del Estado, no pudieron hacer nada frente al acero, los caballos, los barcos, los cañones y, sobre todo las epidemias, ante las cuáles la población de América no contaba con defensas. Esa fue el arma más mortífera de los conquistadores.¹⁵

Más allá de que el autor procede anacrónicamente al considerar que las enfermedades fueron utilizadas como un arma en la conquista hispana, confundiéndose con la aplicación planificada que realizó el ejército estadounidense al propagar ciertas enfermedades (como la viruela) en las comunidades indígenas durante la conquista del oeste norteamericano, considera que la responsabilidad de la propagación de las epidemias recae en las poblaciones americanas dado que el “asilamiento” continental en que vivían no les permitió inmunizarse por lo que su incapacidad en aprender las técnicas básicas de la navegación altamar les costó a la larga la difusión pandémica de las enfermedades contagiosas que trajeron consigo los europeos.

Me he detenido en el texto de Enrique Semo, porque es un texto publicado recientemente con motivo de las conmemoraciones de la conquista; y porque, a diferencia de la mayoría de las recientes publicaciones que se dedicaron en un 90% a revisar los presagios y profecías, así como a repetir cosmovisiones y alimentar el ancestralismo *new age* o en actualizar la visión de los vencidos y sus nuevas variantes, Semo se propuso considerar las “condiciones materiales de los contendientes”; y, finalmente, porque se declara como un autor de izquierda, por lo que, en su explicación, la simulación del nacionalismo historiográfico en la que el supuesto “rescate” de la cultura de los pueblos originarios le sirve para encubrir su negación y profundo rechazo a la alteridad prehispánica, quedando ésta última desplazada, sirviéndole como mero complemento. En su texto, Semo retoma sin cortapisas el esquema evolucionista eurocentrista, presentándolo como parte del modelo marxista de los modos de producción.¹⁶

¹⁵ Semo, Enrique, op. cit., p. 132

¹⁶ La pertinencia de la adscripción a la teoría marxista ha sido parte de un largo debate realizado en el siglo XX, protagonizado en parte por las dirigencias revolucionarias socialistas de los países coloniales, como fue el caso del Partido comunista Chino dirigido por Mao Zedong o en las tentativas teóricas de Mariátegui en

Al finalizar su “revisión” el Dr. Semo, después de informarnos que Europa era superior a América en términos civilizatorios y explicarnos que gracias a esa superioridad los españoles conquistaron el continente, no puede evitar preguntarse sobre la situación “económica” en el momento de la conquista pero en lugar de contestar directamente sobre si había crisis o no, tal y como lo hace Laurette Sejournée, vuelve a cuestionar la capacidad estructural de las “sociedades” precolombinas para sostener a la numerosa población que habitaba el continente a la hora de la conquista.

Probablemente el autor, llegado a ese punto, se dio cuenta que su argumento conlleva algunas contradicciones a las que, por lo menos, tiene que señalar. Bajo la lógica de su argumentación, la población americana debió ser numéricamente pequeña dado el grado de desarrollo técnico alcanzado, tal y como ya lo había planteado la antropología mexicanista de la primera mitad del siglo XX (algunos autores habían afirmado, por ejemplo, que en Mesoamérica tan sólo habitaban 4 millones de personas). Sin embargo, Enrique Semo, no ha querido repetir dichas conclusiones reduccionistas, pues reconoce que desde hace tiempo la demografía histórica demostró que había una alta densidad de población en el momento de la conquista, tal y como lo expusieron en su momento Borah y Cook: ¿cómo solucionar dicha contradicción, sin renunciar al esquema eurocentrista del progreso técnico-civilizatorio?

Semo nos dice que no puede dar respuesta a dicha contradicción, probablemente, porque ha tratado de zanjar el tema en sólo sesenta páginas de su libro, faltando información para resolver el problema en la relación entre demografía y técnica.¹⁷ Así, después de que ha valorado 10 mil años de civilización en el continente americano (dejando a un lado los 30 mil años anteriores de poblamiento) en unas cuantas páginas, nos dice que no puede dar una respuesta contundente sobre la relación entre la alta densidad poblacional y el bajo nivel técnico alcanzado en el continente americano, y que, con el actual desarrollo de la ciencia, resulta muy complicado saberlo, pues se requiere de nuevos y largos estudios sobre la producción agrícola, conocimientos agronómicos y análisis de los resultados potenciales de la caza, la pesa y la recolección.

América Latina. No es mi objetivo discutir en este artículo si el marxismo es evolucionista o eurocentrista, o si por su modelo de explicación Enrique Semo es marxista o no, considero que es pertinente señalarlo porque el autor hace referencia explícita a su “marxismo”. Roger Bartra, en su etapa marxista, publicó un libro sobre el Modo de producción asiático en el que se recoge parte de esa discusión. Bartra, Roger, *El modo de producción asiático y el México prehispánico*. México, Grijalbo (Colección 70), 1974

¹⁷ Semo, Enrique, op. cit., p. 131

En realidad, me parece que su respuesta es un recurso retórico, porque no ha considerado los trabajos arqueológicos de las últimas tres décadas como para hacer un balance negativo al respecto. Señalar el problema sólo le sirve para informarnos que conoce del tema, empero, que para él, las aportaciones de la demografía histórica no alteran su valoración sobre el desarrollo técnico americano, ni su caracterización de los modos de producción, mucho menos su explicación sobre la coyuntura de la conquista, ya que:

No hay duda de que la ausencia de algunos factores productivos básicos se manifestó también en la estructura social. Existía una necesidad imprescindible de guerra, pillaje y víctimas para los sacrificios. La clase gobernante mexicana tenía un hambre insaciable de producto excedente. Para imponer y defender su ampliación constante de las fronteras de su imperio. A pesar de sus éxitos iniciales, hacia el final esta expansión pronto empezó a ser fatigosa.¹⁸

La paradoja del Dr. Semo: la abundancia de la población y la escasez de la técnica

Enrique Semo reconoció que quedó atrapado en una paradoja (que el mismo ha construido), de la que en realidad no le interesa Salir, pues como ya hemos señalado (y no hay que perder de vista), dicha paradoja forma parte de una forma más general de pensar y de representar el pasado prehispánico.

A la hora de explicar el porqué del triunfo de los conquistadores europeos sobre las sociedades mesoamericanas, el historiador divide su respuesta en dos partes. En la primera, alude a una explicación de tipo estructural centrada en la comparación del desarrollo civilizatorio entre Europa y América en la que se muestra pesimista con respecto al progreso técnico americano, empero, ofrece una cierta esperanza de futuro para aquellos espíritus dolidos por la conquista: las muertes y la destrucción producidas por la conquista europea, las cuales se justificarían desde el presente, pues ese sufrimiento habría creado las condiciones de la futura liberación humana gracias a que los europeos sacaron del aislamiento a las poblaciones americanas y las encausaron en la ruta del progreso occidental.

En la segunda parte, explica las razones coyunturales que dieron el triunfo a los españoles a través de un modelo bastante común para explicar la caída de los imperios: el de la caída del imperio romano, además de la combinación de la búsqueda obsesiva de excedentes por las élites tenochcas y del incremento de la actividad guerrera que en este

¹⁸ Ibidem, p. 121

caso era justificada por la búsqueda de víctimas para sacrificios religiosos (y no esclavos como “racionalmente” lo harían los romanos), lo que llevaron a la crisis y la caída del imperio. Si observamos con detenimiento lo antes dicho, no hay una distinción entre el nivel estructural y el coyuntural, mucho menos en lo tocante a una crisis suscitada por una situación particular, sino que se trata de una crisis “estructural” producida el desequilibrio entre población y técnica. ¿Pero cómo es que esas sociedades alcanzaron una alta densidad poblacional, si la técnica no da para soportar a una población numerosa?

Al incluir las estimaciones de población proporcionados por Borah y Cook, el esquema de progreso civilizatorio propuesto por Semo se descuadra y no encuentra una razón para que ocurra de esa forma, por lo que, concluye, que hace falta investigar; y se tendrían que esperar los resultados de las futuras investigaciones arqueológicas para resolver el enigma; investigaciones que, por otra parte, él no consideró para armar su cuadro civilizatorio, ¿Qué podría esperar encontrar en esos resultados futuros?, ¿que se echen abajo las estimaciones demográficas y que la lógica del modelo eurocentrista se reestablezca?, o, ¿qué se encuentre algún tipo de factor “no histórico” (milagroso tal vez) que lo explique?

Como podemos observar, los trabajos de la historia demográfica de los años cincuenta pusieron un clavo ardiente en el tranquilo escenario de las investigaciones arqueológicas dominadas por la antropología americanista, en primer lugar, al cuestionar la representación que ubicaba a las sociedades prehispánicas en la “barbarie”. En general, la antropología, disciplina que ha dominado el estudio de lo “indio” desde los inicios del siglo XX, dio por resuelto el tema de la civilización material al asumir como premisa la inferioridad civilizatoria de los americanos y presuponer que el continente estaba semi vacío a la llegada de los españoles, por lo que esto orientó sus investigaciones arqueológicas hacia la ubicación y reconstrucción de centros ceremoniales en la búsqueda de la formaciones estatales. y a remendar los linajes monárquicos y nobiliarios proporcionados por las crónicas, además de encontrar restos materiales que dieran algún contenido material a la denominada cosmovisión religiosa y a las prácticas de sacrificio humano descritas por los religiosos evangelizadores. En general, dejaron de lado por innecesarios los diversos aspectos de la vida material.

Al respecto los arqueólogos Valadez y Rodríguez, dedicados a la arqueozoología y la alimentación prehispánica, comentan que

Desde las primeras investigaciones arqueológicas al inicio del siglo XX se dio el hallazgo de huesos de animales (Gamio 1922; Linné 1934; Moedano 1942; Vaillant 1930), sin embargo, el interés que despertaban se limitó a lo artístico o religioso. ¿Razón de ello?, la certeza de que en esta región no se había dado la domesticación a gran escala, como en el caso del Viejo Mundo, y si no existía la producción sistemática de carne sin duda la desnutrición habría sido lo usual, así que el estudio de los restos animales era sólo tiempo perdido (Valadez 1992; Pérez 2010). En esa época todo estudio sobre las culturas precolombinas y alimentación estaba ligado a los textos coloniales (Benavente 1994; Cortés 1966; Cruz 1991; Díaz del Castillo 1987; Durán 1967; Hernández 1959; Muñoz 1994; Sahagún 1979) que enfatizaban la importancia del recurso animal silvestre al respecto; ello reforzaba la idea de que estos pueblos debían explotar todo animal disponible, hasta los perros o los insectos, lo que provocaba desdén y rechazo por los europeos o sus seguidores (Llamas 1935). Este esquema persistió hasta final de la década de 1960, cuando diversos estudios arqueozoológicos presentaron resultados vinculados con lo alimentario (Flannery 1967; Flannery y Wheeler 1986; Starbuck 1975; Wing 1978).¹⁹

De esta manera, a partir de los años sesenta del siglo XX se inició un cambio en las investigaciones arqueológicas cuyos resultados obtenidos por la demografía histórica podían cuestionar, desde la base de la evidencia material, la representación colonialista que se había afincado en la antropología e historia nacionalista, empero, los resultados no han sido incorporados a las grandes narrativas sobre el pasado prehispánico, o, si lo han sido, tal y como lo ha hecho Enrique Semo, sólo como un recurso retórico sin que por ello se altere de fondo el modelo eurocentrista del progreso civilizatorio.

La paradoja de Borah y Cook: la abundancia de la población y la escasez de recursos naturales

La irrupción de la demografía histórica no sólo fue protagonizada por Borah y Cook y la escuela de Berkeley.²⁰ Algunos historiadores de otras escuelas ofrecieron, también, estimaciones sobre la alta densidad demográfica americana, como fue el caso de Jacques Soustelle, quien arribó a estimaciones parecidas (sobre todo para la ciudad de Tenochtitlan) a los investigadores americanos. La diferencia fue que mientras Borah y Cook hicieron sus cálculos a través del análisis de los registros del tributo arrancado a la población indígena por los españoles, en su investigación Soustelle partió del posible número de viviendas en

¹⁹ Raúl Valadez Azúa y Bernardo Rodríguez Galicia, “Uso de la fauna, estudios arqueozoológicos y tendencias alimentarias en culturas prehispánicas del centro de México”, *Anales de Antropología*, Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas, volumen 48-I (2014), pp. 140-141. [https://doi.org/10.1016/S0185-1225\(14\)70493-X](https://doi.org/10.1016/S0185-1225(14)70493-X)

²⁰ Noble David Cook, *La catástrofe demográfica andina. Perú 1520-1620*, Perú, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2010, pp. 416

las zonas residenciales prehispánicas.²¹ Por diferentes medios se arribó a la misma conclusión: que Mesoamérica tuvo una alta densidad poblacional.

Este tipo de estudios se aplicaron, también, al área andina y arribaron a resultados similares, como ocurrió con las investigaciones que se realizaron en otras áreas de norteamericana, tales como: California, la región del Misisipi o los grandes lagos que han arrojado resultados parecidos.²² Estos estudios son sólo indicativos, dado que hay regiones en los que es difícil aplicar la metodología documental o arqueológica, tanto porque no hay restos materiales en los cuáles basar los estudios, o porque son regiones que fueron tardíamente conquistadas y su composición demográfica fue alterada por el impacto previo de las epidemias, o porque fueron objeto de genocidio.

Por su parte, los demógrafos Borah y Cook, a diferencia del Dr. Semo, asumieron que el desarrollo civilizatorio alcanzó (hasta cierto momento) para alimentar la densa población. Pensaban, por ejemplo, que en el valle de México la producción alimentos alcanzaba para que una persona adulta dispusiera de 900 gramos de maíz, además de frijol y otras plantas, y consideraron que el crecimiento demográfico respondía a existencia de una población muy bien alimentada.²³ Con respecto a la coyuntura de la conquista, suponen que había una crisis productiva que explicaría la conquista militar. Consideraban que la numerosa población para ese momento requería la ampliación de las áreas productivas, sobre todo, en el centro de México; y que por ello hubo una sobreexplotación de las utilizadas hasta entonces.

En su clásica ponencia del XI Congreso Internacional de Historiadores de 1960, Borah y Cook explicaron:

Durante el siglo XVI, de acuerdo con el nivel de técnica agrícola imperante, la población del centro de México sobrepasó seguramente a la cantidad que la tierra podía sustentar a largo plazo. Esta opinión se apoya en el hecho de haber vastas zonas de tierras destruidas o seriamente erosionadas por los métodos, relativamente benignos

²¹ Jacques Soustelle, *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, pp. 26-27

²² Massimo Livi Bacci, *Los estragos de la conquista. Quebranto y declive de los indios de América*, España, Crítica. Grijalbo, 2006.

²³ Sanders ha cuestionado la cantidad disponible para la población, considera que el cálculo debería ajustarse a la baja y propone que se consumía alrededor de 600 gr y también propone que la productividad era baja entre 1.4 t y 600 kg por hectárea (lo que ha sido muy cuestionado porque toma parámetros modernos), pero que permitía sostener a 7 personas adultas; ver: William T. Sanders, "The Population of the Central Mexican Symbiotic Region, the Basin of Mexico, and the Teotihuacán Valley in the Sixteenth Century", en William M. Denevan, (ed.), *The Native Population of the Americas in 1492*, EUA, University of Wisconsin Press, pp. 85-150.

de la coa. La tremenda erosión que se observa en Yanhuitlan, por ejemplo, obedece a la densidad de la población semiurbana: desmontes para levantar casas y solares, y el paso incesante de pies humanos en declives del terreno. Nuestro punto de vista está respaldado, además por los holocaustos de los sacrificios humanos que practicaron los aztecas y prevalecieron en todo el centro de México. Al concluir el siglo XV, la población aborigen del México central estaba condenada al desastre, aunque no hubiera sido obra de la conquista europea.²⁴

Según Cook, la crisis implicó que el consumo de maíz se redujera en general, y estimó que en ciertas áreas, como en el norte del valle de México, el consumo disponible fue de 400 gramos (maíz y frijol) para una población que habían calculado en 250 mil personas; todo ello sin que ofreciera la evidencia que ilustrara dicha reducción. Asimismo, estimó que hubo un descenso en la productividad, pues señala que no debería haber más de 44,977 hectáreas disponibles para el cultivo (que son las que se cultivaban en 1930), y tendrían que haberse producido, al menos, 36,500 toneladas de maíz, empero, no tiene un parámetro histórico para establecer la baja productividad, por lo que utilizó como indicador (aunque lo matizó señalando que estuvo sometido a procesos históricos) la baja productividad que esa área tiene en épocas modernas, que era de 600 kg por hectárea en el año de estudio de Cook.

Si realmente esa hubiese sido la productividad para el siglo XVI, se habría suscitado una crisis profunda en el consumo de alimentos, pues sólo habrían podido disponer de 27,000 toneladas de maíz, con la consecuente necesidad de la guerra, no sólo para conseguir excedentes y víctimas sacrificiales, sino que también, diría yo, para paliar el hambre de la población. Sin embargo, si asumimos como ciertas sus estimaciones de consumo, 400 gr, la tierra cultivable y la cantidad de maíz que se requería, la productividad en el cultivo de maíz, aparte el frijol y las hortalizas asociadas a su cultivo que no pueden ser sumadas en una sola cuenta,²⁵ debería rondar en 8.1 toneladas por hectárea. Esta cifra, si la comparamos con la productividad actual en el país, estaría muy cercana a los rendimientos de las áreas de alta productividad, la cual oscila entre las 11 y 12 toneladas por hectárea, lo que lo pondría por arriba del promedio nacional actual, que es de 3.8 t/h; y la de la mundial, que es de 5.9.

²⁴ Borah, Woodrow y Cook, Sherburne F, "La despoblación del México central en el siglo XVI" en: *Historia Mexicana*, vol. XII, no. 45, jul. sep., 1962, 1, pp. 6-7

²⁵ Además, no están contando el cultivo del amaranto que para ese periodo era ampliamente cultivado en todo el país.

De ahí que de las cifras que propuso Cook no pudieran derivar una baja de productividad y que sus cálculos no abonen al argumento de una crisis de consumo (considerando las cuentas de Cook que una hectárea alimentaria a 5 personas al año). Aún menos si consideramos que el maíz sólo fue una parte de la alimentación, tal y como lo han demostrado estudios recientes sobre los restos humanos, de basureros de distintas localidades, incluidas las de la cuenca de México y del valle de Teotihuacan; también, de los sistemas hidráulicos, y sobre los restos de alimentos recuperados por novedosas tecnologías en las que se analizan los restos de cerámica y los utensilios de cocina.²⁶

A pesar de las dificultades para demostrar su teoría de la crisis y la falta de evidencia para sustentarlo, los demógrafos históricos concluyeron que la producción intensa había presionado con suficiente fuerza la capacidad productiva de la tierra, por lo que la sobrepoblación dio inicio una coyuntura de descenso de productividad y, por consiguiente, también la crisis. Ese modelo explicativo de Borah y Cook, con sus carencias y contradicciones, resultó muy exitoso en el campo de la arqueología, pues ha sido extensamente aplicado para explicar el llamado colapso maya o la caída de Teotihuacán.

Dos modelos en el horizonte de la Economía Política

Como podrá notarse, el problema sobre la representación de las civilizaciones prehispánicas no sólo es un asunto de información o de evidencia relevante, sino que también es importante por el horizonte cultural-ideológico que se construye sobre las representaciones históricas en las que se van fraguando las investigaciones contemporáneas.

²⁶ Algunos ejemplos de publicaciones sobre las temáticas en cuestión, sobre el sistema hidráulico: Teresa Rojas Rabiela, (coord.), *Cultura hidráulica y simbolismo mesoamericano del agua en el México prehispánico*, México, IMTA-CIESAS, 2009. Sobre la paleobotánica: Emily McClung de Tapia, *et. al.*, “Los orígenes prehispánicos de una tradición alimentaria en la cuenca de México”, *Anales de Antropología*, 48-I (2014), pp. 97-121. Sobre el análisis de los restos cerámicos: María J. Novelo-Pérez, *et. al.*, “Pre-columbian culinary landscapes: reconstructing elite gastronomy at Sihó, Yucatán”, 10 octubre 2019, *STAR: Science & Technology of Archaeological*, (Online) Journal homepage, Research, DOI: 10.1080/20548923.2019.1674508; y en Benito Jesús Venegas Durán, *et. al.*, “Análisis e identificación de almidones arqueológicos en instrumentos líticos y cerámica del conjunto residencial Limón de Palenque, Chiapas, México”, *COMECHINGONIA. Revista de Arqueología*, vol. 25, núm. 1, 2021, pp. 25-43. Sobre la zooarqueología: Andrés Ciudad Ruiz, *et. al.*, “Zooarqueología de un basurero doméstico: proteína animal en los patrones de consumo del Grupo IV de Palenque, Chiapas”, *Archaeofauna*, núm. 29, 2020, pp. 23-39, <http://doi.org/10.15366/archaeofauna2020.29.002>

Enrique Semo, como ya señalé, reconoce la riqueza natural (la diversidad ecológica, etcétera), pero no le parece que el factor ecológico sea relevante como factor explicativo, pues su interés está en señalar el atraso tecnológico con respecto a Eurasia, por lo que su modelo es básicamente comparativo. Por su parte, Cook y Borah han considerado que el factor tecnológico puede ser visto como una variable constante, y han puesto el acento en la sobrepoblación y su relación con el entorno ecológico, aunque como hemos expuesto, proceden casuísticamente con la información y han forzado la comparación con épocas modernas (a falta de una historia ecológica y no sólo climática), careciendo de estudios amplios para determinar el impacto de la población en un supuesto deterioro ambiental que habría afectado la productividad y la disponibilidad de alimentos.²⁷

En apariencia, tenemos dos modelos explicativos, uno que pone en el centro la técnica, y el otro, en la población; sin embargo, los dos tienen una matriz común, el de la economía política. De ahí, que en ambos modelos predomine el tono “energético” de la argumentación y de su aparente distanciamiento de la orientación antropológica y de la perspectiva nacionalista; aunque al final volverán a introducir las a la representación global. El modelo tecnológico tiene un arraigo profundo en la sociedad moderna, tanto en los intelectuales como en la vida productiva y en la cotidianidad, el imaginario tecnológico forma parte de estrategias de estado o de proyectos de salvación universal, por lo que es más fácil su aceptación sobre todo en un entorno en el que la civilización técnico-capitalista se ha impuesto y domina la vida social moderna.

Por su parte, la representación basada en la historia demográfica es una aplicación del modelo malthusiano de economía política. La finalidad de dicho modelo era buscar una explicación a las crisis capitalistas modernas y, por lo tanto, ofrecer soluciones que ayudaran a la reproducción capitalista garantizando el crecimiento del mercado y el proyecto técnico-civilizatorio capitalista. Malthus propuso que debería ponerse el acento

²⁷ William T. Sanders en un intento por encontrar un punto de equilibrio en el modelo, en su estudio sobre el valle de Teotihuacan, calculó que la producción por hectárea en el siglo XVI era de 1.4 toneladas en el valle de Teotihuacan (5400 hectáreas cultivables) y que el consumo de maíz por persona era de 600 gramos y propone que la población era la mitad de la estimada por Borah y Cook (135 mil personas y no de 320 mil). El problema de los cálculos de Sanders fue que utilizó como parámetro la productividad agrícola moderna en esa región sin considerar las transformaciones históricas (de uso del suelo, agua, clima, etcétera) por las que la productividad agrícola descendió dramáticamente en el centro-sur de México.

en el control del crecimiento de la población que, según él, era el causante de las crisis en el capitalismo.²⁸

Basados en esa interpretación y promovidas por la ONU, los gobiernos de la mayor parte de los países a la mitad del siglo XX implementaron políticas de control poblacional, ya sea de tipo “voluntario”, tales como la planificación familiar o en su faceta claramente autoritaria, promoviendo (conspirando) la esterilización forzada entre las mujeres de la India y África o, de plano, con la prohibición del número de hijos, tal y como ocurrió en China, pues se consideró que la población, por su crecimiento natural, era el factor que ponía freno al funcionamiento de un sistema productivo racional. La biopolítica se incorporó como fundamento de los estados modernos y dio un horizonte límite de sus funciones reproductivas.

Como podemos observar, para salir del discurso histórico esquizofrénico no es suficiente con tener nuevas informaciones o evidencias y darles la vuelta a los relatos coloniales; tenemos que revisar, también, el horizonte cultural y mental que han producido las representaciones colonialistas y eurocéntricas sobre el pasado prehispánico. La representación contradictoria y paradójica que se construyó a partir del horizonte de la economía política reproduce, aunque en un imaginario distinto, la dicotomía entre abundancia y escasez.

En la representación discursiva de Semo, la riqueza natural contrasta con la incapacidad civilizatoria de los americanos por aprovechar y justificar la conquista como un factor de progreso sin el cual la población originaria seguiría estancada en su escasez primordial. La demografía histórica de Borah y Cook llegó a conclusiones similares partiendo de otro lugar: el de la dinámica poblacional. Para ellos, el crecimiento demográfico fue facilitado por la riqueza natural aprovechada con una técnica simple, empero, la consecuente sobrepoblación precipitó la crisis de productividad que debilitó la estructura socio-político y que facilitó la conquista; para esos autores, y los que han seguido aplicando el modelo, la población amerindia se comportaba bajo parámetros naturales y no sociales o culturales, eran más naturaleza que sociedad. Así, y aunque los modelos explicativos se crearon dentro del campo de las ciencias o del pensamiento científico,

²⁸ Véase: *Marx, Engels y la explosión demográfica: selección de los escritos de Marx y Engels sobre las teorías de Thomas Robert Malthus*, México, Extemporáneos, 1980.

estuvieron afincados en las representaciones fundacionales de la modernidad creadas a partir del siglo XVIII dentro del horizonte de la modernidad burguesa.²⁹

Terminaré este artículo planteando un contrapunto a esas representaciones modernas: el de una visión occidental que pertenece al imaginario cristiano medieval, en el que la representación es una de orden moral.

La abundancia maravillosa de América en el imaginario hispano

El recurso retórico utilizado por Enrique Semo para solventar las paradojas de su discurso me hizo preguntar sobre las fuentes que utilizó para valorar y ubicar a los americanos en la marcha del progreso técnico civilizatorio. Su uso de fuentes me pareció muy indicativo sobre los vínculos de la representación historiográfica del siglo XXI con la de la antropología mexicanista de la primera mitad del siglo XX. Por un lado, encontramos que sus fuentes bibliográficas, que por otra parte no son abundantes, provinieron, básicamente, de la antropología estadounidense; algunos ejemplos son el texto de Fredrich Katz de 1972, *The ancient American Civilisations*. Cuando llega a citar textos editados en México son compilaciones de las que sólo retoma a los autores estadounidenses que participaron en ellas. Es decir, no contiene bibliografía proveniente de la arqueología, como se habría esperado.

Cuando se trata de las fuentes coloniales, sólo consigna a Clavijero únicamente para informarnos sobre el supuesto conflicto entre Tenochtitlán y Tlatelolco en el momento de la formación del imperio azteca. En ese uso de fuentes, la arqueología o las informaciones arqueológicas están filtradas por textos antropológicos y llama la atención, a diferencia de la mayoría de las historias sobre el periodo, que prácticamente no tomó en cuenta las crónicas de la conquista. Si bien lo anterior no es tan importante como para especular sobre los motivos y criterios de selección de Enrique Semo, sí vale la pena preguntarse sobre la relación entre la representación moderna eurocentrista y tecnocentrista que nos propone Semo, así como de la representación de los cronistas coloniales.

En los relatos hispanos de la exploración y conquista de América, la imagen que predomina es la de un mundo en el que reina la exuberancia, tanto si se trata de territorios en donde dominan las selvas o de las regiones desérticas, así como las de las grandes

²⁹ Michele Duchet, *La antropología y la historia en la época de las luces*, México, Siglo XXI, 1976.

serranías o llanuras, en donde se trata sobre el predominio de lo maravilloso. Guy Rozat³⁰ ha trabajado los subsuelos de esa representación plasmada en los relatos coloniales. Esa representación, nos dice Guy, se basaba en descripciones naturalistas de tipo realista moderno que se alimentaban de un imaginario europeo (occidental, mejor dicho) sobre la India, formado en gran parte a una larga duración discursiva proveniente de la antigua Grecia:

El difunto Jacques le Goff, eminente medievalista francés, en un ensayo pionero ya antiguo, nos recordó que el mundo índico parecía para los medievales, vomitar riquezas, ser la fuente de un flujo inagotable de productos de lujo, y esto desde hace varios siglos. Un sueño sobre todo centrado en la existencia de islas, las innumerables “islas afortunadas”, islas felices y colmadas de especias, metales y piedras preciosas, imágenes que estructuraban y sostenían ese gran imaginario de la riqueza del océano indico.³¹

Era un imaginario que compartían e impulsaban Colón, Oviedo, Cortés y Pizarro, Motolinía, Sahagún, las Casas o Alvar Cabeza de Vaca y Lope de Aguirre; era un imaginario que no se agotó en los descubrimientos geográficos ni con la llegada a China o por la confirmación de que América era un continente; su presencia aún la encontramos en Clavijero en el siglo XVIII. Ese imaginario maravilloso también era vinculado estrechamente con la mirada teológica:

A fines del siglo XV llegar a las Indias significaba, antes que todo, llegar al país de las maravillas, unas tierras en las cuales la tradición situaba inmensas riquezas, y como lo subraye antes, islas enteramente de oro y otras de plata, y si eso no fuera suficiente ahí debía encontrarse, según algunos eruditos, nada menos que el paraíso terrenal. Y si había paraíso terrenal, nada extraño tampoco que en las aguas de los 4 ríos que dicha tradición explicaba salían de ese lugar maravilloso e irrigaban todo el planeta tierra, después de recorridos bastante misteriosos, debían rodar rubís, esmeraldas, diamantes y otras tantas piedras preciosas, todos innegables testimonios de la fuerza creadora de la omnipotencia divina.

Así, toda la naturaleza de las Indias era maravillosa: plantas, animales, piedras, hombres, y los textos sobre estas “maravillas de las Indias” atraviesan todas las formas literarias y artísticas de la edad media hasta el siglo XVI.³²

Este imaginario sobrevivió a la conquista y a las exploraciones, porque no se trató sólo de un problema de “información” o de pesos y centavos que habrían de obtener los conquistadores, de los que los españoles se esforzaron por llevar las cuentas, de cuantificar la riqueza (que en la modernidad se volvió un cálculo energético, de cuánta energía usas,

³⁰ Guy Rozat, “El imaginario índico”, en *Preliminares de la conquista*, México, Mar Adentro, 2023, pp. 90-143.

³¹ *Ibid*, p. 108

³² *Ibid*, p. 89.

de cuánta energía consumes) sino que fue un problema sobre el significado, el cual podríamos nombrar como un proyecto de humanidad en el que las representaciones se elaboraban.

El imaginario maravilloso fue un motor, una motivación en la expansión de Occidente en cuya lógica los conquistadores europeos se asumieron como propietarios del mundo al que tenían que subvertirlo y convertirlo en una extensión de su civilización. Asimismo, encontrar y describir el espacio de lo maravilloso les serviría para constatar la culminación del sentido cristiano de la historia en la que los hispanos se asumían como los verdaderos protagonistas. El encuentro de las maravillas era el encuentro con el espacio limítrofe, en donde se reunían espacio y tiempo escatológico, el paraíso terrenal y el fin del tiempo; todo a la misma vez. El territorio, la naturaleza y su gente estarían marcados espiritualmente por el carácter maravilloso del fin del mundo.

Ese imaginario acompañará a los europeos en América durante todo el periodo colonial, más allá del momento de la conquista. Así, tenemos que en 1604, Bernardo de Balbuena, por ejemplo, publicó su libro la *Grandeza Mexicana*, que fue una loa a la Ciudad de México y en el que la describió como a un paraíso maravilloso: por su naturaleza, por su pasado lejano, el gentil y el reciente, así como por su pasado conquistado y el proceso de evangelización cristiana por el que tuvo que pasar. La ciudad es el ejemplo de la “grandeza espiritual de América”. Para Bernardo de Balbuena, el contenido espiritual de la Ciudad de México alcanzó su culminación por los grandes esfuerzos y atributos españoles en establecer una nueva Jerusalén terrenal:

Oh tú, heroica beldad, saber profundo,
Que por milagro puesta a los mortales en todo fuiste la última del mundo;
Criada en los desiertos arenales,
Sobre que el mar del sur resaca y quiebra
Nácar lustroso y perlas orientales³³

Como espacio limítrofe, a lado de la exuberancia de lo maravilloso (la extensión, las montañas de piedras preciosas, los ríos de oro, la vegetación, feracidad de la tierra, la población), los cristianos europeos tenían que señalar, también, la presencia del demonio; una presencia excesiva, empero, explicable por la cercanía del paraíso terrenal: caníbales, monstruos, sacrificios humanos, obstáculos naturales que parecían infranqueables por los

³³ Bernardo de Balbuena, *La grandeza mexicana y compendio apologético en Alabanza de la poesía*, México, Porrúa, Sepan Cuantos, núm. 200, 1985, p. 61

dispositivos que el demonio va desplegando o por misma reticencia espiritual de los nativos.³⁴

Si bien los relatos de la conquista señalaban la extendida presencia del demonio en América como un recurso retórico para legitimar la empresa conquistadora, la figura demoníaca también operaba en el sentido contrario, pues destacaba la presencia milagrosa y, hasta ese momento oculta, de la divinidad cristiana.

Así, Sahagún y Las Casas, aunque en partidos políticos contrarios, creyeron encontrar en la vida social, en las costumbres, en la construcción de ciudades o en algunas de las leyes indígenas las huellas de que los indígenas intuían y practicaban un cristianismo primitivo o precristiano: los logros técnicos, el saber sobre la naturaleza y la vida urbana no podían ser una obra exclusiva del demonio, sino que velaban la intervención divina y por ello, argumentaban, esos indígenas eran objeto de evangelización. De ahí que el recuento de las costumbres sociales y políticas supuestamente precristianas en las crónicas religiosas pertenecieran al nivel de las descripciones de orden moral o jurídico.

En su *Historia General de las cosas de Nueva España*, Sahagún hizo una relación de los diferentes nombres con los que los indígenas distinguían los tipos de suelo, pero no lo hizo para informar sobre los conocimientos indígenas en sí mismos sino para aludir a la abundancia, a la fertilidad de la tierra, es decir, era el recuento de lo que Dios ha provisto para los humanos; además de constatar que los indígenas, al poseer un sistema de propiedad, podían ser considerados para incorporarlos a la civilización cristiana y que dichas categorías de propiedad deberían servir como base para distribuir la tierra según sus atributos a la administración civil y religiosa hispana, las que podían quedarse bajo los señores naturales y tributar, etcétera.

De esa forma, la enumeración de elementos naturales y las descripciones de las calidades civilizatorias no llevan hacia la reconstrucción de un sistema productivo ni a una economía política, sino más bien, formaban parte de una economía simbólica. Una economía simbólica en la que los elementos terrenales formaban parte del espacio

³⁴ Manuel Lázaro Pulido, “Dios permite el mal para el bien. Dos aproximaciones diferentes desde la metafísica del ser y del bien en Santo Tomás y San Buenaventura”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, núm. 21, 2014, pp. 95-103

maravilloso, un sistema simbólico en el que la teología y el imaginario indico eran las bases que articulaban la representación del espacio y tiempo americano.

Por otra parte, en su *Historia de las Indias*, el dominico, fray Diego Durán, puso en boca de Moctezuma I la decisión de ir en busca de la tierra de sus antepasados, ordenando a Tlacaelel (quien fungió como su primer ministro) que reuniera a algunos guerreros y que los enviara a la misión. A lo que Tlacaelel le respondió:

Poderoso señor, no es gobernado y movido tu pecho real por tu propio motivo, ni se mueve tu corazón por negocios humanos, sino, sin ninguna duda, por alguna deidad eterna, causa de todo bien en esta naturaleza criada, por cuya providencia, sapientísimo señor, te mueves a querer emprender una cosa tan grande

Por lo que le recomienda al monarca que mande:

buscar brujos o encantadores y hechiceros que, con sus encantamientos y hechicerías, descubriesen estos lugares porque, según nuestras historias cuentan, ya aquel lugar está ciego con grandes jarales, muy espinosos, y con grandes breñales, y que todo está cubierto de grandes médanos y lagunas, y que está cubierto de espesos carrizales y que será imposible hallarla sino es por gran ventura

Ese encantamiento sirvió, según Durán, para mantener en secreto el paraíso terrenal indígena: “esta (tierra) estaba muy viciosa y amena y muy deleitosa, donde tuvieron todo descanso y donde vivían mucho, sin tornarse viejos, ni cansarse, ni tener de ninguna cosa necesidad”.

Los brujos seleccionados se transformaron en animales para llegar a Aztlán-Culhuacan-Chicomoztoc y, a su regreso, relataron y confirmaron lo que el monarca y su ministro ya sabían; que se trataba de un lugar encantado donde las personas no morían ni envejecían si no querían, y que tenían todo tipo de alimentos en esa tierra paradisiaca:

...el rey mando llamar a Tlacaelel e hizo tornar a referir delante de él todo lo que se había acontecido y dar la parte que, a él en particular, del presente le enviaban, y contándoles la gran fertilidad y frescura de las arboladas y el modo que de buscar lo necesario para el sustento tenían, y cómo andaban en canoas y hacían camellones encima del agua, para sembrar y criar aquellas legumbres que comían, la gran abundancia de muchos géneros y diferencias de pescados que había, como en el presente que traían podían notar, la gran multitud de aves marinas de todo género, la suavidad y melodía que de cantos de aves había de diferentes pajaritos, grandes y pequeños, la diferencia de sementeras que allí había: unas para coger, ya sazoadas; otras, en mazorca fresca y leche, y otras que empezaba a estar en cierne, y otros que nacía, de suerte que en ella no podía haber hambre.³⁵

³⁵ Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de Tierra firme*, Tomo II, cap. XXVIII, México, Porrúa, 2006, pp. 215-224.

Vemos aquí de nuevo la imagen de la abundancia de la tierra reflejada en “la diferencia de sementeras”, y en la variedad de los animales que los acompañaban, que también Sahagún enlistó en su obra y que luego puso en la de la mesa faraónica, llena de múltiples alimentos preparados que Moctezuma II le habría ofrecido a Hernán Cortés. Pero el paraíso indígena guardaba un secreto mucho más valioso que todas las maravillas que encerraba; el buen dominico pondría en el informe de los brujos y hechiceros la profecía en la que Huitzilopochtli les habría anunciado que los españoles llegarían a conquistarlos: develar ese secreto sería, sin duda alguna, la verdadera misión.

Por su parte, los cronistas indígenas siempre fueron cuidadosos de mantener lo políticamente correcto en sus escritos, dedicándose a los problemas del linaje, relatando historias de su pasado ajustadas a los pasajes bíblicos y a las profecías cristianas, esforzándose en mantener el equilibrio entre la presencia demoniaca y la intervención divina. Llegaron a introducir referencias bastante acotadas sobre la abundancia del mundo natural y la riqueza de la tierra, empero, contrastándolas con la escasez en el conocimiento de Dios que tenían sus antepasados. En su crónica *Mexicayotl*, Alvarado Tezozomoc, enunciaba el mito índico, esta vez en voz de Huitzilopochtli, para hacer una transposición discursiva por medio de la cual los aztecas se comportaban como españoles:

...según dicen los antiguos, Huitzilopochtli les dio ese nombre (mexitin). Él les cambio su [antiguo nombre de aztecas, diciéndoles: “Ya no os llamaréis aztecas, sino mexitin” ... Por eso os digo: “Yo os envío a todo el mundo como nobles y señores; y puesto que seréis señores, tendréis [debajo de vosotros a] incontables macehuales, los cuales os tributarán y os darán en abundancia chalchihuites, oro, plumas de quetzal, esmeraldas, corales, cristal de colores y ricas vestiduras. Serán vuestros esclavos y vosotros los mantendréis, pero ellos os darán variadas y preciosas plumas de azulejo, de tlauhquechol y de tzinitzcan. Tendrés cacao de colores y algodón de colores; pues esa es la misión por la que fui enviado”. Tras oír estas palabras, Chalchiuhtlatónac sacó a los macehuales de los siete calpules, los cuales traían consigo los envoltorios de sus dioses.³⁶

Si bien el mito de la abundancia fue enunciado por el demonio, lo que está atrás del discurso de Huitzilopochtli era el mandato del Dios cristiano cuya voluntad primaba, también, en esta tierra, pero que permanecía oculta bajo el despliegue del demonio en América. Argumentando todo esto a su favor, Alvarado Tezozomoc, dirá que los mexicas intuyeron que detrás de las palabras del demonio estaba la voluntad de Dios y que, por ello, siguieron

³⁶ Alvarado Tezozómoc, Hernando, *Crónica Mexicáyotl*, México, UNAM, 1998, pp. 42-43

sus mandatos; en su papel de encubridor, el demonio contribuyó a cumplir el plan divino al empujar a los aztecas a realizar las profecías a cambio de llevarse muchas almas.³⁷

Las descripciones de riqueza y de escenarios encantados llenos de maravillas recorrieron, como ya lo señalamos, los relatos coloniales; y si había cierta escasez, no la había ni en la naturaleza ni en la técnica, que era lo principal (Sahagún insistió en las habilidades y destrezas técnicas de los indígenas, sobre todo de la metalurgia de minerales preciosos), ni tampoco en el sentimiento religioso de los indígenas. El problema era la escasez del conocimiento de la palabra divina que, evidentemente, sería resuelto con la evangelización.

La exaltación de la riqueza natural, e incluso, de un cierto nivel de conocimiento como el astronómico (el calendario) o del conocimiento técnico prehispánico que ofrecen las crónicas, le vino bien a la antropología mexicanista que pudo asimilar la representación mitológica cristiana occidental de los relatos coloniales. En términos discursivos, lo utilizaron como contrapeso para sostener el sentimiento nacionalista promovido dentro de una narrativa-representación que ha negado la particularidad de las civilizaciones americanas y ha reproducido el horizonte colonialista prooccidental con el que se mira, además de valorar el pasado indígena en un país que es económica y tecnológicamente dependiente, ubicado en la periferia occidental.

Por su parte, las representaciones que participan del horizonte de la economía política se sirven de ese imaginario medieval para llenar los vacíos que sus explicaciones paradójicas producen, pues están forzados a explicar lo que ha ocurrido en la conquista; la escasez consustancial o la naturalización de las sociedades prehispánicas encuentra su correlato en el desbordamiento sacrificial (con la presencia dominante del demonio y el miedo en sus imaginarios); las sociedades prehispánicas son presentadas como incapaces de alcanzar la racionalidad suficiente para hacer viable su proyecto civilizatorio. La

³⁷ Pero la figura de Huitzilopochtli no sólo se presenta como un demonio, también nos remite, en este mito, hacia la mitología propia de la cultura grecolatina, rehechas en el imaginario medieval, en la que la técnica y el cultivo estaban asociadas a las divinidades telúricas (como las diosas Demeter o Ceres, Hefestos, Hades, Plutón), las cuales son otorgadas a los humanos a través de la intervención de divinidades áreas o solares, como Hermes-Mercurio entre los griegos y romanos, o Thor, entre los germanos que arrancaban esos dones de sus dioses tutelares y la entregaban a los humanos a cambio de sacrificios de sangre que se realizaban antes de iniciar las cosechas.

economía política no subvierte el relato medieval de la conquista sino que lo refuerza y redondea, con “explicaciones” materialistas.

Paradojas finales

Para un historiador como el Dr. Enrique Semo que trata de ubicarse en la perspectiva universalista de la economía política moderna, la exaltación que hacen las crónicas coloniales sobre la naturaleza americana y la civilidad indígena resulta excesiva y, por lo mismo, las ha desplazado de la explicación principal; sin embargo, enfrentado a las paradojas de su propio discurso, las retomó, pues le sirven para cubrirlas y, a trasmano, reproduce sus mitologías y representaciones cristiano-medievales, creando un nuevo rizo en su paradoja.

No obstante, el historiador Enrique Semo no sólo se ha abandonado a la crítica histórica de las fuentes coloniales, sino que se ha desatendido de los pequeños, pero interesantes, resultados de la arqueología contemporánea con los que es posible fortalecer las nuevas y necesarias preguntas sobre el pasado prehispánico; preguntas que nos llevan más allá del horizonte tecnocrático capitalista que domina el imaginario social actual y que nos ayudan a reflexionar sobre la catástrofe ecológica hacia las que nos encaminamos.

Sin duda que nos debemos esperar para encontrar todas las respuestas a nuestras preguntas. Y creo que tendremos que ser pesimistas sobre los avances de la arqueología, empero, podemos esperar que al disponer de nuevas áreas de conocimiento e informaciones nos ayuden a repensar nuestras representaciones y valoraciones sobre el pasado prehispánico de la misma forma en que las investigaciones de la demografía histórica sacudieron los modelos explicativos aplicados por la antropología americanista en los estudios sobre la civilización material, que, desde luego, habrán de ser valoradas en nuevos marcos mentales que sobrepongan al discurso histórico colonialista predominante.

Termino estas páginas recordando un comentario de Vaillant sobre la civilización azteca, en un libro de 1941, lleno de intuiciones (aunque fracasado en su realización):

Este libro...será un libro difícil de leer. Hay dos razones para esta circunstancia desafortunada: la primera es que los indios no perseguían los mismos objetivos que nosotros, de tal manera que sus normas de vida son diferentes a las nuestras y difíciles de entender; la segunda es que la historia de los indios tiene que reconstruirse con los

datos que hallamos, así que la mayor parte del material, como la técnica que empleaban para hacer utensilios domésticos, no caen en el campo de nuestras lecturas habituales.³⁸

Bibliografía

- ALVARADO TEZOZÓMOC, Hernando, *Crónica Mexicáyotl*, México, UNAM, 1998.
- BALBUENA, Bernardo de, *La grandeza mexicana y compendio apologético en Alabanza de la poesía*, México, Porrúa, Sepan Cuantos, núm. 200, 1985.
- BARTRA, Roger, *El modo de producción asiático y el México prehispánico*. México, Grijalbo (Colección 70), 1975.
- BORAH, Woodrow y COOK, Sherburne F, “La despoblación del México central en el siglo XVI”, *Historia Mexicana*, vol. XII, núm. 45, jul-sep., 1962, pp. 1-12.
- CIUDAD RUIZ, Andrés; VARELA SHERRER, Carlos Miguel y ADÁNEZ PAVÓN, Jesús, “Zooarqueología de un basurero doméstico: proteína animal en los patrones de consumo del Grupo IV de Palenque, Chiapas”, *Archaeofauna*, núm. 29, 2020, pp. 23-39. [phttp://doi.org/10.15366/archaeofauna2020.29.002](http://doi.org/10.15366/archaeofauna2020.29.002)
- COOK, Noble David, *La catástrofe demográfica andina. Perú 1520-1620*, Perú, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2010.
- DUCHET, Michele, *La antropología y la historia en la época de las luces*, México, Siglo XXI, 1976.
- DIEGO DURÁN, Fray, *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de Tierra firme*, Tomo II, México, Porrúa, 2006.
- GIBSON, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, México, Siglo XXI, 1984.
- MCCLUNG DE TAPIA, Emily; MARTÍNEZ YRÍZAR, Diana; IBARRA MORALES, Emilio y ADRIANO MORÁN, Carmen Cristina, “Los orígenes prehispánicos de una tradición alimentaria en la cuenca de México”, *Anales de Antropología*, vol. 48, núm. I, 2014, pp. 97-121.
- NOVELO PÉREZ, María J.; HERRERA PARRA, E. Moisés; FERNÁNDEZ SOUZA, Lilia; ANCONA ARAGÓN, Iliana y JIMÉNEZ ÁLVAREZ, Socorro, “Pre-columbian culinary landscapes: reconstructing elite gastronomy at Sihó, Yucatán 10 octubre 2019”, *STAR: Science & Technology of Archaeological*, (Online) Journal homepage, Research, DOI: 10.1080/20548923.2019.1674508
- PALERM VICH, Angel, *Teoría Etnológica*, México, UAQ, 1987.

³⁸ George C. Vaillant, *La civilización azteca*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 11.

- LÁZARO PULIDO, Manuel, “Dios permite el mal para el bien. Dos aproximaciones diferentes desde la metafísica del ser y del bien en Santo Tomás y San Buenaventura”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, núm. 21, 2014, pp. 95-103.
- ROJAS RABIELA, Teresa, *Cultura hidráulica y simbolismo mesoamericano del agua en el México prehispánico*, México, IMTA-CIESAS, 2009.
- ROZAT, Guy, *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México. Huellas de un largo trabajo en la memoria cristiana*, México, Ediciones Navarra, 2018.
- _____, *Preliminares de la conquista*, México, Mar Adentro, 2023.
- _____, “El redentor occidental y sus fantasías técnicas”, *Palos de la Crítica*, volumen 4, números 1-2, abril septiembre 1988, p. 128-150.
- SANDERS, William T., “The Population of the Central Mexican Symbiotic Region, the Basin of Mexico, and the Teotihuacán Valley in the Sixteenth Century”, en Denevan, William M. (editor). *The Native Population of the Americas in 1492*, Madison, University of Wisconsin Press, pp. 85-150.
- SAUER, Carl O, *Agricultural Origins and Dispersals-The Domestication of Animals and Foodstuffs*, EUA, The american geographical society, 1952.
- SEMO, Enrique, *La conquista, catástrofe de los pueblos originarios. Volumen I. Los actores: amerindios y africanos, europeos y españoles*, México, UNAM-Siglo XXI, 2019.
- SOUSTELLE, Jacques, *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- VAILLANT, George C., *La civilización azteca*, México, Fondo de cultura Económica, 1983.
- VALADEZ AZÚA, Raúl y RODRÍGUEZ GALICIA, Bernardo, “Uso de la fauna, estudios arqueo zoológicos y tendencias alimentarias en culturas prehispánicas del centro de México”, *Anales de Antropología. Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas*, vol. 48, núm. I, 2014, pp. 139-166. DOI: [https://doi.org/10.1016/S0185-1225\(14\)70493-X](https://doi.org/10.1016/S0185-1225(14)70493-X)
- VENEGAS DURÁN, Benito Jesús Moisés; HERRERA PARRA, Esteban y NOVELO PÉREZ, María, “Análisis e identificación de almidones arqueológicos en instrumentos líticos y cerámica del conjunto residencial Limón de Palenque, Chiapas, México”, *COMECHINGONIA. Revista de Arqueología*, vol. 25, núm. 1, 2021, pp. 25-43.

EL OLVIDO DE LA METALURGIA MESOAMERICANA: UNA HISTORIA DE LA ARQUEOLOGÍA

Mario E. Fuente Cid
Escuela Nacional de Antropología e Historia
Correo: fcidme@hotmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-2266-9055>

Resumen

La tecnología metalúrgica apareció en Mesoamérica unos mil años antes de la llegada de los españoles. Para el siglo XIV ya se había extendido desde Sinaloa hasta Tamaulipas, en el norte, y desde Guatemala hasta Honduras, en el sur. La región occidental de Mesoamérica fue donde se desarrolló primero la tecnología del cobre, hacia fines del Clásico, y para el Posclásico Tardío las aleaciones de bronce y otros metales eran bien conocidas. Los bienes metálicos fueron diversos, incluyendo hachas, anzuelos, azadas, agujas, etcétera. Aunque los europeos, desde Colón hasta Motolinia, reconocieron las habilidades metalúrgicas mesoamericanas, existe un quiebre en el conocimiento de esta tecnología a principios del siglo XX. Actualmente, muchos académicos, y público en general, desconocen y niegan la existencia del uso de los metales en esta región del Mundo.

En el presente artículo proponemos diversas hipótesis que explican el olvido y la negación de este proceso tecnológico. Entre ellas encontramos factores como el victimismo centrado en el saqueo de oro durante la conquista, la influencia del evolucionismo que vincula la civilización con el desarrollo del hierro, la representación dicotómica en el muralismo posrevolucionario, la marginación de regiones como la Huasteca, y el chovinismo nacionalista que rechaza la posibilidad de importación de la metalurgia desde los Andes. A la par de todo lo anterior, existe una necesidad de involucrar a los académicos en procesos de divulgación para combatir prejuicios y promover el conocimiento de la metalurgia mesoamericana.

Palabras claves: Metalurgia, Mesoamérica, Evolucionismo, Arqueología, Postrevolución.

Abstract

Metallurgical technology appeared in Mesoamerica about a thousand years before the arrival of the Spaniards. By the 14th century it had spread from Sinaloa to Tamaulipas in the north and from Guatemala to Honduras in the south. The western region of Mesoamerica was where copper technology was first developed toward the end of the Classic, and by the Late Postclassic bronze alloys and other metals were well known. Metal goods were diverse, including axes, fishhooks, hoes, adzes, stingers, and so on. Although Europeans, from Columbus to Motolinia, recognized Mesoamerican metallurgical skills, there is a break in the knowledge of this technology at the beginning of the 20th century. Currently, many academics and the general public are unaware and deny the existence of the use of metals in this region of the world.

In this article we propose several hypotheses that explain the oblivion and denial of this technological process. Among them we find factors such as victimhood focused on the plundering of gold during the conquest, the influence of evolutionism that links civilization with the development of iron, the dichotomous representation in post-revolutionary muralism, the marginalization of regions such as the Huasteca, and nationalist chauvinism that rejects the possibility of importing metallurgy from the Andes. Along with all of the above, there is a need to involve academics in dissemination processes to combat prejudices and promote knowledge of Mesoamerican metallurgy.

Keywords: Metallurgy, Mesoamerica, Evolutionism, Archaeology, Post-Revolution.

Desde el inicio de la licenciatura en Historia, allá en 2011, he dedicado mis preocupaciones académicas al estudio de la metalurgia mesoamericana. He constatado, con tristeza y preocupación, el enorme desconocimiento, e incluso la negación que existe sobre el tema, tanto en el ámbito académico como entre el público en general. Resulta relativamente sencillo demostrar a alguien que la metalurgia mesoamericana existió; cualquier persona puede leer las investigaciones realizadas al respecto o visitar lugares como el Museo Nacional de Antropología para apreciar en vivo las diferentes piezas metálicas del periodo prehispánico. Sin embargo, explicar por qué existe este amplio desconocimiento ha sido sumamente complicado. Durante mucho tiempo he evitado responder a esta pregunta.

La Historia es una disciplina esencialmente afirmativa. No suele hacerse preguntas del tipo *¿Por qué no tal cosa?* Indagar estos no-sucesos es tremendamente difícil, cuando no imposible. Se corre el riesgo de plantear una hipótesis completamente especulativa, imposible de falsear, en el sentido popperiano de la palabra, quedando así un trabajo más cerca de la ficción que de la Historia. Una pregunta de ese tipo es: *¿Por qué existe, hoy en día, un desconocimiento de la metalurgia mesoamericana?* Hoy me enfrento a ella e intentaré resolverla. Intentar responderla implica realizar un rodeo sobre cuándo sí ha quedado clara la existencia de esta tecnología. En este texto, iniciaré con una brevísima descripción de la tecnología metalúrgica en sí, para luego resaltar algunos puntos de su historia desde el siglo XVI hasta inicios del XX, siglo en el que, propongo, existió un corte y olvido de este proceso. Finalmente, propondré una serie de hipótesis que, considero, son las que han trabajado en una sinergia tenebrosa para lograr ese efecto de olvido.

Los metales en Mesoamérica (siglos VII-XIX)

En esta porción del continente los metales empezaron a usarse aproximadamente mil años antes de la llegada de los españoles, cerca del siglo VII. Territorialmente, aparece primero en la llamada área occidental, especialmente en Jalisco y Michoacán. Hacia el siglo X, se inició el trabajo de aleaciones de bronce; y ya para el XIV, la metalurgia mesoamericana abarcaba desde los actuales estados de Sinaloa, Durango y Tamaulipas hasta El Salvador, Honduras y Guatemala.¹

Las investigaciones coinciden en que ésta llegó por vía marítima al pacífico mesoamericano, Michoacán, Colima y Guerrero, desde la Costa andina de Ecuador y Perú.² Para el posclásico tardío (siglos XVI-XVII), la metalurgia estaba tan extendida que prácticamente cualquier sitio de este periodo presentaba algún tipo de objeto metálico en su registro arqueológico. El uso que se le dio a los metales fue diverso, desde elementos suntuarios tales como pinzas, cascabeles o joyería, hasta herramientas de uso cotidiano como las hachas, azuelas, instrumentos agrícolas, agujas, anzuelos, etcétera.

A pesar del desconocimiento generalizado que actualmente rodea a esta tecnología, los españoles no tenían ninguna duda de las habilidades metalúrgicas de los mesoamericanos. Incluso, desde el momento mismo en que españoles y mesoamericanos

¹ Hosler, *Los sonidos*; Horcasitas de Barros, *Una artesanía*; Fuente Cid, «In Tepoztli».

² Hosler, «Los orígenes»; Callaghan, «Prehistoric trade»; Carot y Hers, «De perros pelones»; Rivet y Arsandaux, *Métallurgie*.

tuvieron su primer contacto, en 1502 frente a las costas de Honduras, los registros documentales dan cuenta del metal y materiales para fundición que los mayas de Yucatán estaban comerciando: “Las mercaderías y cosas que traían eran, [...] hachuelas de cobre para cortar leña, y cascabeles, yunas patenas, y grisoles para fundir el cobre; muchas almendras de cacao, que tienen por moneda en la Nueva España, y en Yucatán, y en otras partes”.³

Diversas crónicas y documentos del periodo colonial temprano dan cuenta del conocimiento y la capacidad que los mesoamericanos tenían para fundir metales. Ni para Cortés, Bernal, Motolinia o Torquemada, la metalurgia mesoamericana fue desconocida.⁴ Este conocimiento, inclusive, es aprovechado por Hernán Cortés para fundir oro en secreto, por fuera de las cuentas oficiales, evadiendo así el pago de impuestos.⁵

Documentos coloniales como el *Lienzo de Jucutácato* o las relaciones geográficas de Tutultepeque-Teloloapan,⁶ también cuentan la gran importancia que dieron los españoles a las minas de metales nativas e, incluso, debido a la escasez crónica de hierro, producto del monopolio colonial, la metalurgia mesoamericana ayudó a suplir esta carencia, tal y como lo demuestra el hallazgo de clavos hechos de bronce por plateros indios durante el siglo XVII, así como el empleo de metalurgistas nativos en el suministro del bastimento español o en fenómenos paralelos como la extracción colonial de obsidiana.⁷

En los últimos años de la época novohispana, fines del XVII e inicios del XIX, Guillermo Dupaix registró diversos materiales metálicos en sus famosas expediciones; de los cuales varios de éstos se conservan hoy en día en el Museo Británico. En una carta sobre Xochicalco, Dupaix mencionó que los mesoamericanos “No conocían el uso del fierro, pero usaban de cobre, al que daban cierto temple”.⁸ Marshall H. Saviile también dio cuenta de algunos hallazgos arqueológicos de hachas metálicas en grandes cantidades: “durante la

³ Las Casas, *Historia*, II:81.

⁴ Díaz del Castillo, *Historia verdadera*, 81, 112, 165, 183-84, 195, 467-68, 655; Fernández de Oviedo, *Sumario*, 253-54; *Matrícula de tributos*, 20; *Códice Mendoza*, 40r; Horcasitas de Barros, *Una artesanía*, 53-54; Rivero Franyutti, «Las acepciones del nahuatlismo».

⁵ Zavala, *El servicio*. p. 178.

⁶ Acuña, *Relaciones geográficas: México*; Roskamp, «El Lienzo de Jucutácato»; Horcasitas de Barros, *Una artesanía*, 62-64.

⁷ García Abajo, López-Palacios Villaverde, y Madrigal Cossío, «La reconversión»; Fuente Cid, «Armamento y tributación»; Pastrana y Fournier, «Explotación colonial».

⁸ López Luján, *El capitán*, 27-29, 58, 61-63, 84, 267.

campana del Gral. Porfirio Díaz, los indios proporcionaron tres carretas de hachuelas, que fundieron”;⁹ así como la presencia de metales en diversos objetos.¹⁰

En 1898, por mencionar otro ejemplo, un documento titulado “Notas sobre las minas de Tepuztli”, conservado en Europa, también hace una recapitulación del proceso metalúrgico mesoamericano.¹¹

A inicios del XX, durante la incipiente arqueología porfirista, se declaró que los mexicas “conocieron el oro y la plata, el cobre, el plomo, el estaño y otros metales”. Las notas de Jesús Galindo y Villa, profesor de Arqueología del Museo Nacional, refirieron que múltiples investigadores como Chavero, Blondel, D. Wilson, Max-Müller, Satorus, Wilson, Spencer y Tylor dieron cuenta de los conocimientos en la metalurgia nahua-mesoamericana. Galindo comentó:

Los instrumentos de metal que nos han quedado, y que verosímilmente podemos suponer que fueron para las artes, son cinceles y hachas de cobre, metal muy empleado á falta del hierro, y por consiguiente del acero; pues aquél no lo conocieron sino merced á sus relaciones con los españoles. Las hachas tienen la forma conocida entre los pueblos del antiguo mundo. La fundición del cobre se hacía sin hornos y, según opiniones, conocieron la liga de cobre y estaño que da la dureza del hierro.¹²

Como he intentado mostrar en este apresurado recuento, desde el momento mismo del contacto de europeos y mesoamericanos, hasta fines del largo siglo XIX, fue bien conocida y documentada la metalurgia mesoamericana. Después de la Revolución Mexicana, pese a que los objetos de metal siguieron existiendo en los museos, y nuevos hallazgos fueron hechos, algo sucedió que conspiró en contra de esta tecnología.

Negación y olvido de la metalurgia

No es mi intención hacer un pormenorizado recuento de todas las veces que he sido testigo de la negación de la metalurgia prehispánica, pero sí es importante mostrar algunos ejemplos de esto. En otras participaciones del seminario “Repensar la Conquista” he referido cómo existe una negación por parte de autores como José Luis Martínez, quien

⁹ Horcasitas de Barros, *Una artesanía*, 53.

¹⁰ Saville, *Turquoise Mosaic*, 45, 57, 67, 76.

¹¹ «Notas sobre las minas».

¹² Galindo y Villa, «La escultura», 198, 200.

calificó de “paleolíticas” a las sociedades mesoamericanas, o de Jared Diamond, quien niega la existencia de la metalurgia de bronce y cobre para estos mismos grupos humanos.¹³

En diciembre del 2022, en el contexto de ciertas reformas al CONAHCyT por parte del presidente López Obrador, Isaac Katz, columnista de *El Economista*, egresado y profesor del Instituto Tecnológico Autónomo de México, además de ser condecorado como Caballero de la Orden Nacional del Mérito de la República Francesa y ganador de la medalla al Mérito Profesional, señaló vía *Twitter* que Obrador era: “Un presidente que desprecia el conocimiento y que admira las culturas prehispánicas que se quedaron en la Edad de Piedra”.¹⁴ Para fines expositivos pude haber elegido cualquier otro testimonio, empero, por el “altísimo” perfil del personaje, consideré éste como un buen ejemplo de cómo el gran público desconoce y niega la existencia de la metalurgia mesoamericana.

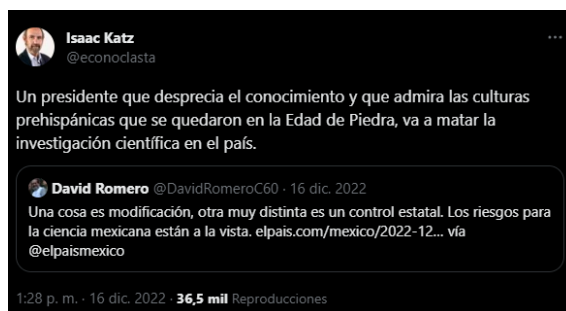


Imagen 1. Publicación de X [antes *Twitter*]

El último trabajo que referiré es el de Kathia Liliana Pérez Reyes,¹⁵ que constituye una de las reformulaciones más recientes de este desconocimiento metalúrgico del que tanto he insistido. En su tesis de posgrado, a partir de un análisis iconográfico, sustenta que, en Mesoamérica, como nunca se utilizó el hierro, el metal no fue utilizado para la fabricación de instrumentos agrícolas; como si la única posibilidad técnica para la fabricación de herramientas metálicas dependiera de este material concreto:

La falta del uso de hierro en los pueblos mesoamericanos determinó la ausencia de herramientas agrícolas hechas a partir de este, su tecnología no dependió de los metales sino de otros elementos como la piedra, hueso, madera y fibras vegetales dadas las condiciones ambientales de esta área.¹⁶

¹³ Martínez, *Hernán Cortés*, 28; Diamond, *Armas*, 416-17.

¹⁴ Recuperado de <https://twitter.com/econoclasta/status/1603834426701774848> consultado el 7 de septiembre de 2023.

¹⁵ Pérez Reyes, «Los instrumentos».

¹⁶ Pérez Reyes, 83.

A lo largo de su exposición Pérez Reyes confunde los glifos de las cabezas metálicas de las hachas por “piedra dura”, desestimando, además, la existencia del bronce. El análisis de la autora es problemático en varios sentidos; mucha de su confusión se debe a que retoma ideas equivocadas de Teresa Rojas sobre útiles de metal confundidos por líticos.

Con su desafortunado análisis, Pérez Reyes reflota estas ideas al retomarlas sin cuestionamiento y sin particularizarlas.¹⁷ La autora no sólo desconoce la diferencia glífica entre distintos tipos de materiales, sino que además, siempre siguiendo a Rojas, refiere la existencia de hachas arqueológicas hechas de obsidiana¹⁸ aun cuando a juzgar por las láminas que presenta¹⁹ se tratan más bien de navajillas, cuchillos y bifaciales, pues como es bien sabido, las hachas de este material son inexistentes en el registro arqueológico, ya que la obsidiana es un vidrio volcánico utilizado para herramientas de corte y que no sirve para instrumentos contundentes como las hachas.

Algunas hipótesis sobre el olvido y negación de la metalurgia

Llegado a este punto queda claro que entre los trabajos decimonónicos y los de nuestra época, algo sucedió que cortó el conocimiento de la metalurgia mesoamericana que ya se tenía. Mi principal hipótesis es que este corte, en términos amplios, se debe al rompimiento de la arqueología porfirista con los intereses postrevolucionarios del siglo XX. No hay una única razón o causa que se pueda identificar claramente sobre esta ruptura paradigmática. Considero que es una mezcla de distintas tramas las que jugaron en contra de la metalurgia mesoamericana, las cuales he agrupado de la siguiente manera:

- Victimismo y énfasis en la orfebrería.
- Evolucionismo e incompreensión de la metalurgia.
- Indios desnudos vs españoles acorazados del muralismo.
- Mesoamérica marginal-Historia unilineal olmeca.
- Chovinismo nacionalista.

¹⁷ Pérez Reyes, 336, 339, 341, 343-344.

¹⁸ Pérez Reyes, 336.

¹⁹ Pérez Reyes, 338.

1. *Victimismo y énfasis en la orfebrería*

Aunque existe una negación generalizada del bronce mesoamericano, sí hay un amplio consenso sobre la existencia de la orfebrería. Nadie negaría, de manera simplista y demagógica, que los españoles “nos robaron el oro”. Esta narrativa ha sido promovida y fortalecida en textos decoloniales como *Las venas abiertas de América Latina* con la famosa frase: “como unos puercos hambrientos ansían el oro”.²⁰ Resulta asombroso constatar que esta idea, presentada como anticolonial, retomada por Eduardo Galeano, fue utilizada también por el historiador Miguel León-Portilla respecto a su refuncionalización abigarrada de los textos coloniales.²¹

No es el momento de detallar aquí las implicaciones del proyecto portillista, pero el robo del oro forma parte de la insistencia en presentar a las sociedades prehispánicas como víctimas, incapaces de comprender el proceso histórico al que se enfrentaron. De esta manera, no se niega la existencia del metal, pero se reduce su importancia a la joyería de oro y de su saqueo durante la Conquista. Episodios como la llamada “Noche Triste”, en donde la codicia europea por el oro les condena a morir ahogados, refuerzan negativamente esta idea.

2. *Evolucionismo e incompreensión de la metalurgia*

Desde el siglo XIX, los materiales arqueológicos han sido utilizados para señalar las etapas de desarrollo humano. Christian Jürgensen Thomsen fue el primero, al inicio de ese siglo, en proponer fechamientos relativos asociados a materiales arqueológicos. Su propuesta tomó forma en las famosas “tres edades” nombradas por cada uno materiales que las caracterizaban: piedra, bronce y hierro. Aunque en su momento significó un avance importante para el fechamiento, a la larga fue evidente que estos marcadores forzaban una visión evolucionista, etapista y desarrollista de la humanidad; además de, por su puesto, eurocentrista.

Aunque es importante y útil establecer “temporalidades” para el estudio de las sociedades arqueológicas, considerando a Jürgensen Thomsen como el fundador de la arqueología científica moderna,²² la conjunción con el esquema de Morgan impactó

²⁰ Galeano, *Las venas*.

²¹ Coordinación de Humanidades, *Visión*, 65.

²² Eskildsen, «The Language», 24.

negativamente en la historiografía mesoamericana al situar al desarrollo del hierro como requisito máximo para alcanzar la “civilización”. La utilización de metales como marcadores manifiesta distintas problemáticas: que no todas las sociedades transcurren por las mismas vías, que ciertas secuencias están planteadas desde una perspectiva puramente occidental, además de que las herramientas líticas siguen utilizándose siglos después de descubierto el cobre, o que el cobre sigue siglos después del bronce, etcétera.

La nomenclatura piedra-bronce-hierro, aun siendo propuesta para la historia arqueológica de Dinamarca, no sólo sigue presente en el imaginario del gran público, sino, más importante aún, en publicaciones académicas de este siglo y del pasado. El descuido en la metalúrgica mesoamericana ha creado un círculo vicioso en el que no hay estudios, porque es una tecnología olvidada sobre de la cual no hay estudios.

Revisando las colecciones del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) es posible constatar que muchos instrumentos están clasificados simplemente como “de cobre”, aun cuando sus distintas tonalidades indican que se trata de aleaciones. Debido a esta falta de estudios muchas herramientas de bronce no han sido positivamente identificadas como tal.²³ No estoy sugiriendo que debamos establecer un calcolítico mesoamericano ni una Edad de Bronce para el posclásico, pero la incompreensión de este fenómeno definitivamente ha jugado en contra de su identificación.

3. *Indios desnudos vs españoles acorazados del muralismo*

Rivera, Camarena y Siqueiros construyeron una imagen dicotómica en la que se presentaba, por un lado, a un conquistador forrado en metal de pies a cabeza, mientras que, por otro, se representó a un indígena desnudo, apenas cubierto con plumas o taparrabos. En gran medida, el muralismo postrevolucionario es responsable de convencernos de la superioridad tecnológica europea basada en el metal y de la ausencia de metales entre los mesoamericanos. La representación del conquistador en las obras de estos muralistas se basó directamente de la iconografía de la conquista. De esta manera, refuncionalizaron los imaginarios coloniales para adaptarlos a los nuevos intereses del estado posrevolucionario.

En otra ocasión ya había señalado cómo:

²³ Fuente Cid, «In Tepoztli», 71-72, 135-36.

De muy poco servirían las explicaciones de los maestros si los libros de texto no estuvieran acompañadas de dramáticas ilustraciones de la conquista [...] Ni siquiera hace falta saber leer: El poder de esas pinturas es tan grande que basta la contemplación para que comuniquen su contundente mensaje.²⁴

En la iconografía de la conquista hay antecedentes, como la famosa serie de la colección *Kislak*, en la que se representa en primer plano la marcha triunfal de la hueste metálica. También, encontramos a los trágicos héroes de la Edad de Piedra enfrentados a los blindados europeos en las descripciones de Martínez, referidas páginas atrás.²⁵ Pero lo cierto es que, como pocas, las obras de Siqueiros, Rivera o Camarena, han sido reproducidas “n” número de veces en cualquier cantidad de medios posibles, volviéndose, así, un ícono del suceso. La trama de cada uno de estos muralistas merece ser estudiada de manera individual. Es necesario revisar detenidamente las fuentes iconográficas que utilizaron como referentes y la manera en la que las seleccionaron. Esta es una tarea pendiente de futuros estudios para la Historia del Arte.

4. *Mesoamérica marginal-Historia unilineal olmeca*

El uso de marcadores culturales para definir un área cultural o el grado de urbanismo ha jugado en contra de la metalurgia mesoamericana. Al definir al área Mesoamericana a partir de una secuencia de ausencias y presencias culturalistas se estableció que si bien dentro de cierta región geográfica delimitada todos son mesoamericanos, hay algunos más mesoamericanos que otros. Áreas como la Huasteca o el occidente mesoamericano han sido caracterizadas como zonas “marginales” al no presentar marcadores típicos de las partes centrales tales como la elaboración de códices, entre otros.

Eduardo Matos Moctezuma, para intentar sanear esta problemática, propone que debe entenderse a Mesoamérica mediante la expansión del Estado como forma de gobierno. Mediante un recurso teórico que supera los alcances de este texto, Matos sugiere que la presencia de urbanismo es el indicativo máximo de que una sociedad ha alcanzado la forma estado y establece una trama Olmeca-Teotihuacán-Tula-Tenochtlán. Por tanto, todo lo que esté fuera de la presencia Olmeca, Teotihuacana o Tolteca no debe ser considerado plenamente mesoamericano.²⁶ Una vez más, la zona occidental y la Huasteca resultan

²⁴ Fuente Cid, «Las Armas en la Conquista», 13.

²⁵ Martínez, *Hernán Cortés*, 28.

²⁶ Matos Moctezuma, «Mesoamérica».

marginadas de este proceso. Pero son estas “subáreas”, paradójicamente, las que presentan un desarrollo más temprano del bronce.²⁷ Concebir la historia mesoamericana de manera monolítica y hegemónica, desde los Olmecas hasta Tula, invisibiliza la metalurgia. La difusión amplia de esta tecnología se dio hacia el posclásico tardío (siglos XIV-XVI). Esto significa que ni Olmecas, ni Toltecas, ni Teotihuacanos, ni aún mayas o zapotecos del Clásico, conocieron los metales.

5. *Chovinismo nacionalista*

Otros aspectos, como el incomprensible chovinismo nacionalista de ciertos colegas, no permite la aceptación de que, por ejemplo, en Mesoamérica realmente no se desarrolló la metalurgia, sino que se importó. Nunca voy a olvidar cómo fue que en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, cierta doctora, que daba cierta materia de Mesoamérica, me respondió que: “respetaba mi opinión, pero que no la compartía”. Cuando yo sólo comenté en clase que esta tecnología había sido traída por vía marítima desde la costa de Ecuador y Perú. Cualquier persona, mediante una búsqueda rápida por internet, puede constatar que la metalurgia andina, habiéndose desarrollado siglos antes que la mesoamericana, había alcanzado un grado de complejidad que podríamos juzgar de “superior” al de estas latitudes. Ésta, quizá, es otra razón por la cual esta tecnología, al no querer quedar en desventaja frente al área andina, prefiere omitirse.

Otra versión de esto, que no he podido rastrear a profundidad, atribuye al “Estado” Tarasco el desarrollo de armamento de metal, lo cual fue, supuestamente, clave para la contención de la expansión mexicana en Occidente. Estas narrativas, más propias de un videojuego al mero estilo *Age of Empires*, carecen absolutamente de sustento documental o arqueológico, ya que como documenté ampliamente en mi tesis de maestría, los mexicas contaban con minas de cobre, estaño y otros metales. Es decir que la metalurgia estaba amplia y profundamente incorporada en la vida cotidiana nahua del posclásico.²⁸

Conclusiones

Como había señalado con anterioridad, no creo que exista una sola razón para el desconocimiento del metal prehispánico. Cada una de estas hipótesis que he planteado juega en sinergia con las demás, y en contra, del pasado mesoamericano. Otras tramas que

²⁷ Stresser-Péan y Hosler, «La región huasteca»; Hosler, *Los sonidos*, 85-196.

²⁸ Fuente Cid, «In Tepoztli».

pueden contribuir al desconocimiento de la metalurgia son la aparente falta de una carrera armamentística de bronce en Mesoamérica y la carencia de traducciones de estudios clásicos, como el de Rivet y Arsandaux. El reconocimiento de la existencia de hachas-moneda ha tenido mejor suerte en el imaginario del metal, estas otras hipótesis de trabajo merecen ser estudiadas a profundidad. A pesar de mis mejores esfuerzos, considero que no puedo dar por concluido el tema. Me pregunto hasta qué punto es necesario seguir investigando un no-suceso como éste que resulta tan especulativo y tan difícil de estudiar. Quizá, una historia intelectual sobre la Arqueología durante el siglo XX pueda proporcionarnos más pistas.

Antes de finalizar, es esencial señalar un último punto: tanto la Historia como la Arqueología, y las personas que nos dedicamos profesionalmente a ellas, hemos fallado al no involucrarnos de manera activa en procesos de divulgación dirigidos a un público amplio. Aunque los estudios sobre metalurgia mesoamericana son relativamente escasos, no son inexistentes. Lo que hace falta son más personas capaces de “traducir” todas estas investigaciones a un lenguaje accesible para un público amplio. Sólo de esta manera podremos combatir los prejuicios negativos sobre el trabajo de los metales en Mesoamérica.

Bibliografía

- ACUÑA, René, *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 1985.
- CALLAGHAN, Richard T, «Prehistoric trade between Ecuador and West Mexico: A computer simulation of coastal voyages», *Antiquity* 77, n.º 298, s. f., pp. 796-804.
- CAROT, Patricia y ARETIHERS, Marie, «De perros pelones, buzos y Spondylus. Una historia continental». *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 38, núm. 108, 2016, pp. 9-50.
- Códice Mendoza*, Facsimilar Digital de la Biblioteca Bodleiana, Ciudad de México, 1535. <https://digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/2fea788e-2aa2-4f08-b6d9-648c00486220/surfaces/68210492-1fd1-499e-acee-188fa1226ca1/>.
- Coordinación de Humanidades (ed.), *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista*, traducción por Ángel María Garibay, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.
- DIAMOND, Jared M, *Armas, gérmenes y acero*, Madrid, Debolsillo, 2013.

- DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Madrid, Real Academia Española, 2011. <https://www.rae.es/obras-academicas/bcrae/historia-verdadera-de-la-conquista-de-la-nueva-espana>.
- ESKILDSSEN, Kasper Risbjerg, «The Language of Objects: Christian Jürgensen Thomsen's Science of the Past», *Isis*, 103, núm. 1, 2012, pp. 24-53.
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo, *Sumario de la natural historia de las Indias*, México, Fondo de Cultura Económica, 1950.
- FUENTE CID, Mario Enrique, «Armamento y tributo indígena: una aportación a la Historia de la Conquista desde los documentos jurídico-administrativos», *Revista de historia de América*, núm. 155, diciembre, 2018, pp. 111-140.
- _____, «In Tepoztli, in Quauhximalli, un estudio de las hachas y otros instrumentos metálicos en el Códice Mendoza», Tesis de Maestría en Historia y Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2022.
- _____, «Las Armas en la Conquista. El Armamento indiano en la Mesoamérica del periodo colonial temprano (1500-1550)», Tesis de Licenciatura en Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2018.
- GALEANO, Eduardo, *Las venas abiertas de América Latina*, México, Siglo XXI editores, 2004.
- GALINDO Y VILLA, Jesús, «La escultura nahua. Algunas notas según los monumentos del Museo Nacional de México», *Anales del Museo Nacional de México*, núm. 8, Tomo I, 31 de marzo de 1904, pp. 195-234.
- GARCÍA ABAJO, Angel Ernest; LÓPEZ-PALACIOS VILLAYERDE, José Antonio y MADRIGAL COSSÍO Yalo Jesús, «La reconversión de los plateros mexicanos en la época colonial: los clavos de la calle Venustiano Carranza», en Paniagua Pérez, Jesús; Arciello, Daniele; Salazar Simarro, Nuria y Fajardo de Rueda, Marta (eds.), *El Paraíso de Fura y Tena: estudios sobre la plata en Iberoamérica. De los orígenes al siglo XIX*, México, León, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto de Humanismo y Tradición Clásica, 2021, pp. 491-513. <http://buleria.unileon.es/handle/10612/13414>.
- HORCASITAS DE BARROS, María Luisa, *Una artesanía con Raíces Prehispánicas en Santa Clara del Cobre. Proceso de cambio de la artesanía en el lapso de doce años y Genealogía de una familia de artesanos del cobre*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Departamento de Etnohistoria, 1981.

- HOSLER, Dorothy, «Los orígenes andinos de la metalurgia del occidente de México», *Boletín del Museo del Oro*, núm. 42, 1997, pp. 3-25.
- _____, *Los sonidos y colores del poder: la tecnología metalúrgica sagrada del occidente de México*, Zinacatepec, El Colegio Mexiquense, 2005.
- LAS CASAS, Bartolomé de, *Historia de las Indias*, vol. II, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1956.
- LÓPEZ LUJÁN, Leonardo, *El capitán Guillermo Dupaix y su álbum arqueológico de 1794*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2015.
https://www.mesoweb.com/es/articulos/sub/Dupaix_album.pdf.
- MARTÍNEZ, José Luis, *Hernán Cortés*, México, Fondo de Cultura Económica-Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.
- MATOS MOCTEZUMA, Eduardo, «Mesoamérica», en *Et al, Historia Antigua de México. El México antiguo, sus áreas culturales, los orígenes y el horizonte Preclásico*, t. I, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, Miguel Ángel Porrúa, 2000, pp. 95-120.
- Matrícula de tributos, Biblioteca Digital Mexicana A.C.*
<http://bdmx.mx/documento/matrícula-tributos>.
- «Notas sobre las minas de Tepuztli», 1898.
<https://amoxcalli.org.mx/facsimilar.php?id=298>.
- PASTRANA, Alejandro y FOURNIER, Patricia, «Explotación colonial de obsidiana en el yacimiento de Sierra de las Navajas», en Fernández Dávila, Enrique y Gómez Serafín, Susana (eds.), *Primer Congreso Nacional de Arqueología Histórica*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1998, pp. 486-96.
- PÉREZ REYES, Kathia Liliana, «Los instrumentos agrícolas, en los códices nahuas del Altiplano Central», Tesis de Doctorado en Historia y Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2018.
- RIVERO FRANYUTTI, Agustín, «Las acepciones del nahuatlismo tepuzque en el español de México», *Anuario de Letras, Lingüística y Filología*, vol. 4, núm. 2, 2016, pp. 297-334.
- RIVET, Paul y ARSANDAUX, Henri, *Métallurgie précolombienne*, París, Institut d'ethnologie, 1946.
- ROSKAMP, Hans, «El Lienzo de Jucutacato. La historia sagrada de los nahuas de Jicalán, Michoacán», *Arqueología Mexicana*, vol. 21, núm. 123, 2013, pp. 47-54.

SAVILLE, Marshall H, *Turquoise Mosaic Art in Ancient Mexico*, New York, Museum of the American Indian, Heye Foundation, 1922.

STRESSER PÉAN, Guy y HOSLER, Dorothy, «La región huasteca: un segundo sitio de producción de aleaciones de bronce en la antigua Mesoamérica», en Olivier, Guilhem (ed.), *Viaje a la Huasteca con Guy Stresser-Péan*, México, Fondo de Cultura Económica-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2008, pp. 296-313.

ZAVALA, Silvio, *El servicio personal de los indios en la Nueva España 1521-1550*, México, El Colegio de México-El Colegio Nacional, 1991.

LOS MODOS DEL DIABLO EN NUEVA ESPAÑA, ALEGORÍAS Y EVANGELIZACIÓN EN FRAY ANDRÉS DE OLMOS

Itzá Eudave Eusebio
Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM
Correo: tlacoyodehaba@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1771-9631>

Resumen

La colonización en América fue justificada teológicamente bajo la idea de la extirpación de idolatrías, para ello, los misioneros franciscanos adaptaron un modelo instaurado desde 1527 en la península hispánica, en la zona de Navarra. Las clasificaciones respecto a otras culturas fueron renovadas con el *Tratado de las supersticiones y hechicerías* elaborado por fray Martín de Castañega, amigo y compañero de Andrés de Olmos, quien llegó a evangelizar al llamado “Nuevo Mundo”, adaptando la obra antes mencionada con su *Tratado de hechicerías y sortilegios* de 1553. Ambos franciscanos eran alumnos de Juan de Zumárraga, quien encabezó los primeros trabajos de evangelización en América. Por lo tanto, seguían la idea establecida en la Biblia sobre la idolatría como eje rector en una guerra “santa” contra los diversos enemigos de su fe. En este contexto, analizamos el *Tratado de hechicerías y sortilegios*, centrandó nuestra atención en la construcción alegórica de figuras y símbolos indígenas, en la narrativa de fray Andrés de Olmos, quien traza los primeros pasos a seguir en la evangelización.

Palabras clave: colonización, alegorías, idolatrías, analogías, conquista, evangelización, traducción, hechicerías, sortilegios.

Abstract

The colonization in America was theologically justified under the idea of the extirpation of idolatries, for this, the Franciscan missionaries adapted a model established since 1527 in the Hispanic peninsula, in the area of Navarre. The classifications with respect to other cultures were renewed with the Treaty of superstitions and sorcery prepared by Fray Martín de Castañega, friend and companion of Andrés de Olmos, who came to evangelize the so-

called "New World", adapting the aforementioned work with his Treaty of sorcery and spells of 1553. Both Franciscans were students of Juan de Zumárraga, who led the first works of evangelization in America. Therefore, they followed the idea established in the Bible of idolatry as the guiding axis in a "holy" war against the various enemies of their faith. In this context, we analyze the Treaty of sorcery and spells, focusing our attention on the allegorical construction of indigenous figures and symbols, in the narrative of Fray Andrés de Olmos, who traces the first steps to follow in evangelization.

Keywords: colonization, allegories, idolatries, analogies, conquest, evangelization, translation, sorcery, spells.

Con la experiencia previa en la tarea de explorar y evangelizar a otros pueblos del mundo, los misioneros franciscanos continuaron su guerra frente a la idolatría en América. Para ello, siguieron un modelo instaurado en la península hispánica desde 1527 en la zona de Navarra,¹ por lo que antiguas clasificaciones y juicios respecto a otras culturas, fueron renovadas con el *Tratado de las supersticiones y hechicerías* elaborado por Martín de Castañega, amigo y compañero de fray Andrés de Olmos, quien llegó tiempo después a evangelizar en el llamado "Nuevo Mundo", adaptando al contexto americano la obra antes mencionada con su *Tratado de hechicerías y sortilegios*,² el cual "excepto por ciertas adaptaciones necesarias para el público mexicano y algunas aportaciones personales de Olmos relacionadas con las finalidades particulares de la evangelización de Nueva España en 1553, sigue en todo punto las tesis y la substancia de su modelo de Logroño".³

Ambos franciscanos, Castañega y Olmos, fueron alumnos de Juan de Zumárraga, artífice de la evangelización encabezada por la Iglesia Católica en América. Al vivir bajo la estricta regla de San Francisco, era lógico que estos autores, siguieran al pie de la letra, la idea establecida en la Biblia frente a la idolatría como eje rector en su imaginaria guerra

¹ Respecto al modelo franciscano y las influencias en la obra de fray Bernardino de Sahagún se pueden consultar: León Portilla (2007 y 2011), López Austin (2011), Baudot (1997 y 2001), Segundo Guzmán (2012) y Sanfuentes (2013).

² Fray Andrés de Olmos, *Tratado de Hechicerías y sortilegios*, Instituto de Investigaciones Históricas, paleografía del texto náhuatl, versión española, introducción y notas de Georges Baudot, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.

³ *Ibid*, p. X.

“santa” contra los diversos enemigos de su fe, los cuales encontraron en las distintas campañas de extirpación y evangelización por el mundo.

En este contexto, proponemos desmenuzar una parte del *Tratado de hechicerías y sortilegios*, centrando nuestra atención en la construcción alegórica de figuras y símbolos indígenas ocupados en la narrativa de fray Andrés de Olmos, quien trazó los primeros pasos a seguir en la colonización, reconstruyendo los significados de algunos símbolos con ese objetivo, continuando con la antigua tarea de evangelización, adaptando a otro espacio y contexto, analogías, figuras y símbolos cristianos al describir el mundo indígena.⁴

Para conocer el contexto del cual provenía este religioso, recordemos que nació en Burgos por el año 1480; en su juventud ingresó al monasterio de Valladolid, dedicado al estudio y las prácticas cristianas conventuales. Llegó a la antigua Tenochtitlán en diciembre de 1528, luego de su caída, como consecuencia de la guerra de un ejército indígena encabezado por los españoles en su paso a la antigua ciudad en el lago, en contra de los antiguos mexicas. Así que se integró a la empresa colonial en la etapa de construcción de la ciudad sobre las ruinas de la antigua, en la invención de una nueva sociedad bajo los paradigmas cristianos e imperiales, y también en la edificación de nuevos modelos de vida.

Olmos fue fundador del Colegio de Tlatelolco, en donde realizó su trabajo “para redactar los primeros cuestionarios, para organizar las primeras encuestas y para preparar las primeras planificaciones de la obra”.⁵ De esta manera, entre 1536 y 1539, colocó las piedras angulares en la colonización cultural americana, trabajando como profesor, evangelizador y constructor del nuevo orden moral para los territorios ocupados.

Su investigación para la apropiación del mundo indígena nahua lo llevó a recorrer lugares como Tlaxcala, Huexotzinco (en Cholula), Tepeaca o Tlalmanalco cerca de los volcanes, buscando y registrando información para su labor evangelizadora. Para el año de 1539, está ya en Hueytlalpan, tierra totonaca, para continuar su labor como evangelizador y extirpador de idolatrías, realizando procesos inquisitoriales con el mismo fin, para después continuar su trabajo en el Totonicapan o Huasteca. De esta forma, teniendo un amplio territorio y almas por convertir, el franciscano señaló en el prólogo de su *Tratado de hechicerías y sortilegios* que:

⁴ Cfr. Eudave, 2020.

⁵ *Ibid.*, p. XIII.

A gloria y alabanza de Nuestro Señor Iesu Christo y alumbramiento de las animas de estos naturales y nuevos cristianos, y a confusión del enemigo antiguo nuestro adversario, tomé el trabajo de sacar del dicho libro lo que pareció hacer más al caso para estos, dejando lo demás como lo podrán ver cotejándolo y añadiendo en lengua mexicana algunas otras cosas o maneras que la experiencia muestra haber diversas (formas) de ejercitar (de) los hechiceros en esta nueva España.⁶

Sobre el *Tratado*, se debe explicar que el manuscrito de la obra que ahora analizamos se encuentra en la Biblioteca Nacional, y de acuerdo con el análisis de Ángel María Garibay, el documento no está completo. También se sabe que fue ocupado por otros cronistas como Jerónimo de Mendieta o Juan de Torquemada. El objetivo central en dicha obra era explicar quién es, para identificarlo y saber cómo opera el máximo enemigo de la fe cristiana: el diablo. Reapareciendo, así, en el contexto americano como ejemplo del mal, lo contrario del bien asociado al dios de los conquistadores europeos. Símbolo que también se ha ocupado como herramienta de miedo y control social.

De acuerdo con Guy Rozat, el *Tratado* de Olmos:

no tiene prácticamente nada que ver con el mundo prehispánico y las creencias americanas, pero sí muestra la finalidad de construir este corpus de textos, este imaginario, con el cual se impuso, por medio de la predicación, la existencia de esta figura central de la conciencia cristiana”.⁷

En este escenario, podemos imaginar la sorpresa y el temor de algunos colonizadores, para quienes, sostenidos en antiguos pensadores de su filosofía, afrontaban lo desconocido en su tarea. Por ello, el religioso cronista, recuerda lo establecido en la Biblia cuando escribe: “Dize Dios por Jeremías: mira que di mis palabras en tu boca; mira que te puse oy sobre las gentes y sobre los reynos para que arranques y destruyas, derrames y disipes y edifiques y plantes”.⁸

Siguiendo con el pensamiento anterior, Olmos nos da su interpretación sobre estas instrucciones al explicar que: “aquí Dios muestra claro al obrero de su viña a arrancar primero las malas yerbas de los vicios, heregías, hechizerías y abusiones y supersticiones, y después a plantar las virtudes y poner en la yglesia personas buenas y suficientes”.⁹ Así, con la analogía más común en el mundo respecto al trabajo de quien siembra y cosecha, el extirpador como todo campesino, sabe que para poder sembrar hay que cuidar la tierra,

⁶ *Ibid.*, prólogo, fol.388r, p. 3.

⁷ Guy Rozat Dupeyron, *América, imperio del demonio. Cuentos y recuentos*, Universidad Iberoamericana, *Historia y Grafía*, México, 1995, p. 85.

⁸ Fray Andrés de Olmos, *op. cit.*, p. 4.

⁹ *Ibidem*.

quitando las yerbas que no permiten la buena cosecha, preparando el terreno para plantar su pensamiento.

Este trabajo fue permanente para la orden seráfica en América, dado que en palabras de Olmos: “esta maldita llaga crece, o reverdece, y yo me voy llegando al fin, pareciome escribir lo que alcanzo, aunque no sea sino abrir la senda a que los que más saben en todo la hagan campo y la declaren mejor”.¹⁰ En su narrativa, el religioso señala que el objetivo de su obra era el de dejar las bases de una tarea a largo plazo en la colonización de los pueblos invadidos en un contexto en el que, de acuerdo con el fraile: “esta Nueva España se va mezclando de diversas naciones, y donde ay muchedumbre ay está la confusión”.¹¹

Por lo tanto, el religioso se ve obligado a intervenir, agregando: “deseo con esto avisar a los unos y a los otros simples, en tal manera que así como a algunos se les pega la lengua o costumbre corrupta, la tal ponzoña y pestilencia o semejante no se pegue o traspase de unos en otros, para lo cual evitar imploro humildemente el socorro de Dios”.¹²

Siguiendo con el *Tratado* de Olmos, desmenucemos ahora la “Exortación al indiano lector”, donde claramente se dirige a los indígenas en vías de colonización, en una primera explicación de lo que es el mal encarnado en el demonio, de sus formas y modos de intervención en el mundo, así como el qué hacer ante las diversas caras que puede manifestar y los contextos en los que suele aparecer. Olmos, sabedor del valor de la palabra entre diversos pueblos y culturas, recupera formulas discursivas indígenas, pero filtrando ideas que podemos identificar abiertamente como parte de su ideología cristiana, lo anterior se puede encontrar en su narrativa, como en el siguiente párrafo donde paternalistamente escribe:

Mi amado hijo, despierta, mira, conoce, ábrete para formar tu entendimiento, para entender, saber lo que te quiero decir, lo que te quiero declarar, lo que te quiero revelar. Si de verdad has sido bautizado, si has recibido el agua del único verdadero Dios, llamado *baptismo sancto*, en su morada entonces has nacido, te has purificado, has sido socorrido.¹³

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, p. 5.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, p. 7.

El llamado de atención es para quienes, desde su percepción, han sido socorridos y salvados por las huestes de Dios en la tierra, para que los nuevos seres coloniales, ya bautizados e informados de la nueva Fe instaurada, se den cuenta que:

por ello has sido salvado de manos de tus enemigos, de los grandes parásitos, de aquellos que se arrastran por la basura, de las bestias carniceras, de los hombres-búhos, de los Diablos que cayeron del cielo porque eran orgullosos, presuntuosos, vanidosos, ellos que estaban cerca, muy próximos y al lado del único verdadero Dios, no le han obedecido, han caído desde allá, sobre nosotros, por el aire. Y algunos por todas partes en esta tierra. Pero, aun, otros también fueron a caer allá en el lugar de los muertos, en un lugar llamado ynfierno: un lugar malo, un lugar funesto.¹⁴

Sobre estas líneas, nos interesa señalar el uso de algunas figuras simbólicas y de alegorías ocupadas en las narrativas de la conquista para explicarse y apropiarse de un mundo diferente. Recordemos que una alegoría es una “ficción en virtud de la cual un relato o una imagen representan o significan otra cosa diferente”. En este caso, la palabra *Tlacatecolotl* u hombres-búho es una palabra y concepto que en el pensamiento indígena representa otra cosa distinta a como sería ocupada para representar al diablo.

Esto nos lleva a pensar en las diversas alegorías para explicar al mal, lo malvado, lo negativo y prohibido en el pensamiento cristiano que se impuso en América, siendo que para los indígenas, el búho es un ave ligada a la noche, a lo oscuro, a los conocimientos guardados en la memoria de los pueblos. Sin olvidar la capacidad de transformación que las personas llamadas nahuales tendrían en la cosmovisión de distintos pueblos:

Un aspecto de suma importancia en las cosmovisiones indígenas es la noción del mal, reelaborada a partir de la idea difundida por la catéquisis colonial, para adaptarla a su sistema conceptual. Entre los nahuas de Chicontepec (Veracruz), el Bien y el Mal no son concebidos como absolutos éticos en oposición, sino como contingencias cuyo sentido negativo o positivo depende del contexto en el cual se desarrollan las conductas, de acuerdo con el patrón del pensamiento prehispánico; en este marco ideacional se explican las creencias en torno a *Tlacatecolotl*.¹⁵

De acuerdo con lo anterior, es necesario repensar en las diferentes lecturas respecto a lo bueno y lo malo, ya que, en la lengua náhuatl, no existe la idea del mal, sino que, más bien, se habla de “lo que no está bien” (*Ahmo cualli*), que fue otro de los nombres ocupados para

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Felix Baez-Jorge, *Tlacatecolotl y el Diablo. La cosmovisión de los nahuas de Chicontepec*, Secretaría de Educación y Cultura de Veracruz, México, 1998, p. 12.

nombrar al demonio cristiano. De esta forma, las percepciones respecto al bien y el mal evidentemente no correspondían entre las filosofías indígenas y la cristiana.

Además, hay que poner atención en el uso de una alegoría de origen nahua para explicar que la caída de los diablos, antes ángeles, se debía a que eran desobedientes, orgullosos, presuntuosos y vanidosos, por lo tanto: “ellos que estaban cerca, muy próximos y al lado del único verdadero Dios, no le han obedecido, han caído desde allá”. Así, en el proceso de traducción se ocupa un símbolo de lo sagrado indígena, el que está junto y cerca a la vez, *Ipalmohuani*, otra forma de nombrar a lo sagrado, a la divina dualidad que da sentido a la vida en el pensamiento nahua.

El fraile se explicaba la caída de los símbolos indígenas al ser equiparados y denostados desde la percepción filosófica de los cristianos, al pretender estar cerca y junto del que para ellos es el único dios, de ahí el error y pecado de la ignorancia del que acusarán a los indígenas americanos. Y, por si fuera poco, otra alegoría sería necesaria para el argumento de Olmos, enfatizando que los diablos, los hombres-búho, al ser castigados fueron a caer en el lugar de los muertos, el Mictlán, explicado analógicamente como el infierno, “un lugar malo, un lugar funesto”, superponiendo aquí la idea cristiana respecto a la muerte y el lugar al que en esta filosofía supuestamente se van quienes se alejan de la verdad de su Dios.

En su narrativa, el diablo de Olmos es un diablo cristiano. Más de una vez le veremos emplear el término in *tlacatecolotl*, “el hombre-buho”, que es una designación perfectamente indígena, con otro significado y valor. Sin embargo, en la mayor parte del *Tratado* se ocupa: “la palabra diablo que permite ahorrarse toda confusión generadora de sincretismo. Y dicho diablo, en más de una ocasión (parece ser) un diablo [...] fraguado por una política colonial”.¹⁶

Siguiendo lo anterior, comprendemos el constante uso de alegorías ligadas a lo negativo, malo, o como cosa del diablo, en las narrativas coloniales al describir el mundo indígena. Por ello, Olmos, fundador en el proceso de sustitución simbólica mediante la escritura, explica en sus palabras dirigidas a los indígenas en vías de colonización, cómo son y cómo se presentan los diablos, diciendo:

¹⁶ Georges Baudot, introducción y notas al *Tratado de Hechicerías y sortilegios*, México, UNAM, 1990, p. XXV.

Collar mío, pluma preciosa mía, quizá no hayas oído contar como ellos, los hombres-búhos, juntan todos sus poderes, hacen todo lo que pueden, para apoderarse, para hacerse dueños de alguien, para mofarse de él, para gobernarlo, para someterlo, para agarrarlo con lazos, en un agujero, en una cuerda, y así con ellos se llora, se es afligido, roto, atormentado, horrorosamente quemado.¹⁷

Estas imágenes son un ejemplo de lo que le puede suceder a quien se deja seducir por el mal, ya que demuestran miedo a la aflicción, al tormento y a ser quemado. Para ello, opera el miedo, antigua herramienta de control social y piedra angular en la filosofía cristiana en la cual el temor de Dios es lo principal. Sostenido, además, en la permanente idea del bien frente al mal, en este pensamiento se cuentan con ciertos instrumentos para vencer a los diablos, ya que según el franciscano:

Dios concede los santos sacramentos para que no se caiga en pecado, para que sea salvado aquel que abre su cofre, su petaca (su corazón, su espíritu), su corazón querido (su alma), y cuando la guerra sobrevenga, destruirá solo entonces, vendrá a eliminar las bestias feroces, los Diablos.¹⁸

Siguiendo con su narrativa, el franciscano explica que quien abre su corazón y su alma a Dios podrá ser salvado, empero, los que no se arrepientan serán eliminados en la guerra, señalando en primera persona que: “entonces ante ti, aquí, vino, mandado, enviado por él, su rostro, su cabeza, su pluma de quetzal, aquí sobre la tierra, su jade precioso”;¹⁹ ocupando elementos simbólicos propios de la filosofía indígena, pero para transmitir la idea cristiana de la atención que se debe tener con su Dios: “para que lo escuches, lo honres si de verdad eres tú un buen cristiano”.²⁰

Por lo tanto, quien ha escuchado ya las enseñanzas cristianas, pero sobre todo, quien ya ha sido bautizado, puede ser ayudado: “si no tienes el corazón doble, si no tienes la lengua doble [...] Y ahora si de verdad, de buen corazón, perteneces a Dios allá, detrás de ti, detrás de tu espalda, de tu hombro, relegaras al espantoso, al horroroso, al desgraciado, al funesto, al mal, al injusto mundo diabólico”.²¹ Cabe resaltar que en adelante, Olmos no vuelve a ocupar la palabra-idea *Tlacatecolotl*, sino que ahora dice “diablo o diablos”, así como las diversas características y juicios negativos que podemos observar en la anterior cita, al ocupar adjetivos siempre negativos, para visibilizar pedagógicamente la enseñanza

¹⁷ Olmos, *Op. cit.*, p. 7.

¹⁸ Olmos, *Op. cit.*, pp. 8-9.

¹⁹ *Ibid.*, p. 9.

²⁰ *Ibidem.*

²¹ *Ibidem.*

detrás de estas figuras del mal frente al bien para quienes ya tendrían por obligación relegar del diablo y sus artimañas.

Entonces, fray Andrés se encarga de explicar que “la brujería, el robo, la seducción o las cosas del Diablo” y, sobre todo, “como se han engañado los que no son buenos cristianos, los que no tienen buena creencia”.²² Estas capacidades de convencimiento para engañar y embaucar a las personas, sobre todo a quienes no son cristianos, se debía de acuerdo con Olmos a lo:

mucho (que) sabe el Diablo, (pues) nació hace mucho, mucho tiempo. Hace muchísimo tiempo que engaño a cristianos que por ello fueron quemados, fueron muertos en la plaza del mercado. Algunos con piedras, con palos, con el alacrán y la ortiga, fueron golpeados por los señores, los padres que se llaman inquisidores, por aquello que se llama la Sancta Inquisición que busca lo que anda oculto en la vida de las gentes.²³

Develando, así, otra imagen de miedo, manifestación del temor al dios cristiano y al castigo a quienes no adoptaran dicha filosofía; explicando cómo serían castigados y juzgados, situación en la que el mismo:

Dios consiente en que esto se conozca bien para que él, el malo, sea despreciado y juzgado en público, en el templo y en el mercado. Pero para que nadie diga que no conoce su falta, las cosas mal hechas, entonces se juntarán aquí todos los modos que tiene el Diablo para engañar a las gentes. Te suplico mucho, hijo mío querido, de poner el mayor cuidado para no escuchar al revés.²⁴

Entonces, para que nadie diga que no le avisaron de cómo es el Diablo, sus acciones, y por lo tanto las cosas “mal hechas”, se mostrarán como ejemplo para todos, las formas de engaño que ocupa para embaucar a la gente, enfatizando en no escuchar al revés las indicaciones, advertencia dada ante la realidad de dicha empresa, debido a que la tarea evangelizadora nunca logró extirpar del todo las formas religiosas indígenas, las cuales se mezclaron y se readaptaron a las nuevas realidades y contextos. Pero, también, debido a que muchas veces las nuevas normas morales y sus rituales no fueron comprendidos del todo por los pueblos colonizados, sino más bien reinterpretados y asimilados desde sus propias cosmovisiones, generando otras prácticas del cristianismo.

En este contexto, desmenucemos, entonces, el pasaje en el que el fraile explica “de cómo el demonio desea ser honrado”, explicando que “este hombre-búho se nombra, se

²² *Ibidem.*

²³ *Ibidem.*

²⁴ Olmos, *Op. cit.*, pp. 10-11.

llama verdaderamente por una multitud de nombres: mal ángel Diablo, Demonio, Sathán”;²⁵ realizando aquí la operación para superponer los significados del mal a un concepto indígena para explicar, después, por qué fue expulsado del cielo. Entonces, se entiende que aquel desobediente ángel caído pecó al querer igualarse al que, ocupando una fórmula indígena, es el dador de la vida, el dueño “del junto y del cerca”, él que está en el centro, buscando sentarse en su estera, es decir en su lugar de poder. Por todo lo anterior fue expulsado, así que aquellos seguidores del cristianismo tendrían que trabajar en no ser como éste, vanidosos, orgullosos y presuntuosos, ya que podrían sufrir las mismas consecuencias.

En su introyección de lo que representa el símbolo del mal, para que los indígenas americanos aprendieran a identificar al diablo, fray Andrés de Olmos lo describe con las siguientes características: “Como un ladrón, como un bandido, como un malhechor que se apodera de todo sin distinción, como si no fuera humano, sin tregua, va de un lado para otro, si se le ve, él que es tan ingenioso, el que es tan temible, nadie debe aventurarse a seguirlo”.²⁶ Así, con los juicios de valor desde la moral cristiana se enfatizó en visibilizar las formas de ser y accionar existentes en todas las sociedades humanas, empero, que esta filosofía se encargó de clasificarlos como personas fuera de la ley de los hombres y de la de su dios. De esta forma, los juicios para clasificar a las personas ligadas a lo demoniaco pasaron a ejemplificar lo que está mal de acuerdo con la construcción del nuevo orden colonial. Determinando quién entra y quién queda al margen del nuevo tiempo-espacio, no sin advertir que se debe tener cuidado ante el ingenio del diablo y no aventurarse en seguirlo.

Y para que quedara claro, Olmos reafirmó en su descripción las características de este personaje, señalando que:

muy repugnante es el Diablo. Él no es bueno, no es justo, es odioso, negro; se introduce en el corazón de los hombres, se insinúa en el hueco de sus oídos, y de verdad bien se echará de ver, bien se podrá dar uno cuenta de que con se yerra. Pero, para no caer en el lazo, en la cuerda que el tiende con la mano, hay que pensar al instante con todo corazón en el único Dios e invocarlo con fe: *Per Signum Pater Nostrum. Ave Maria Credo Salve.*²⁷

²⁵ *Ibid.*, p. 13.

²⁶ *Ibid.*, p. 15.

²⁷ *Ibidem.*

Para ejemplificar nuevamente en los juicios el poder de los diablos, se hace referencia a la introducción en el corazón de las personas de otras formas de ser y estar en el mundo no cristianas; otras prácticas religiosas que quedaron catalogadas como negativas y siendo el resultado del poder del símbolo de la maldad para los cristianos, hablando al oído y convenciendo al pecador. De acuerdo con esta filosofía, el bien triunfa sobre el mal y, para no caer en la tentación, bastaba con pensar desde el corazón en el único Dios según los cristianos, invocándolo con una oración a la virgen María y persignándose.

En su narrativa retórica, el fraile también debía establecer la presencia del diablo entre los indígenas, lo que representa para la vida en el mundo según los preceptos cristianos, ocupando en su descripción el juicio frente a lo errado que estaban los antepasados al practicar sus propias creencias y rituales. Así, Olmos explica a los indígenas en vías de colonización lo siguiente: “Sabréis que hace ya mucho tiempo, de cuando los abuelos, el Diablo penetraba en una piedra, en un palo, en una persona que servía de intermediario, para hablar, para engañar mucho”.²⁸

Con estas palabras, el narrador establece que el error de los indígenas al practicar costumbres no cristianas venía desde el pasado en las costumbres heredadas culturalmente, colocando, así, la etiqueta de malvados a quienes continuarán rindiendo culto a lo sagrado a través de representaciones en piedra o madera, así como a las personas que tenían el encargo de realizar los antiguos ceremoniales enseñados por los ancestros.

En su pedagogía de choque, el religioso ocupa diversas analogías para explicar lo que pasa a quienes deciden seguir el camino del mal, engañados por los demonios. Para ello, ocupa ejemplos ligados a su historia e imaginarios; historias que funcionan para mostrar el poder y engaños de los que es capaz el demonio, demostrando el arrepentimiento ante el pecado y el castigo por ello. En este hilo de cosas, el franciscano recupera el recuerdo de un evento sucedido en la antigua Roma donde un hombre llamado Gilberto que: “había huido de Dios para dedicarse al Diablo, se consagro a él, hizo juramento de estar a su lado, si le fuera favorable para permitirle hacer todo lo que quisiera, todo aquello que él deseaba en su corazón”.²⁹

²⁸ *Ibid*, p. 17.

²⁹ *Ibidem*.

De acuerdo con estas palabras, pretender tener todo lo que el corazón desea es mal visto, lo mismo pasa con el deseo carnal, pecado permanente en América, debido a que: “también mucho intenta engañar (el Diablo) al que mucho desea la falda, la camisa (la mujer), al que mucho frecuenta el huso, el cuchillo de tejer (la mujer) para pecar”.³⁰ En su narrativa, Olmos ocupa figuras metafóricas del pensamiento indígena, para incorporar la filosofía cristiana cuando explica que la misma suerte, ante el engaño del diablo, habría corrido el antiguo rey Salomón, quien:

a causa de ellas, las mujeres consagradas al Diablo, que él deseaba; así ellas adoraban dioses y así él levanto en muchas partes templos dedicados al Diablo para que allí hubiera lugar de reunión, e hizo, escribid muchas invocaciones [...] Luego, después de su muerte, ellas servían para introducir diablos en los cuerpos.³¹

Así, la historia de un antiguo rey, pecador de otros tiempos por retomar y difundir lo sagrado femenino, cuestión negada en el cristianismo, se traslada a América para clasificar las costumbres indígenas en torno al amor y sus afectividades; un intento por demostrar e imponer la idea de que en el cuerpo también podía habitar el demonio, característica achacada a las mujeres desde la Biblia misma.

En sintonía con lo anterior, al ser fundador del trabajo evangelizador, Olmos comenzó el largo proceso colonial de superponer ideas propias de su imaginario y utilizar alegorías para describir elementos de origen indígena con el objetivo de mostrar que estaban equivocados en su percepción del mundo. Por ello, señaló que:

se enoja Dios si, como un tlacuache, te vas a encontrar a un médico engañoso, acaso un lector de destinos (adivino), para que te diga si vas a sanar o no, o acaso las cosas que te pasaran. Esto es triste, afligidor, vergonzoso, espantoso. No irás a llorar para que te digan si has nacido bajo un buen signo de destino, si acaso debes luchar, si acaso debes construir tu casa, o aun lo que debes hacer, porque así muchísimo ofendes a Dios.³²

En estas líneas, el franciscano ocupa la figura de un animal mítico para el pensamiento indígena, el tlacuache, que anda con calma y por las noches sigiloso, animal sabio que regaló el fuego a los humanos. Enfatizando en que quienes consultan a los lectores de los destinos caen en la vergüenza del pecado, remarcando el hecho de que querer saber el destino de quienes nacen, así como los posibles escenarios de su vida para poder vivir de

³⁰ *Ibidem.*

³¹ *Ibid.*, p. 19.

³² *Ibid.*, p. 21.

acuerdo con las antiguas enseñanzas indígenas que afligían y espantaban a los europeos y que, por lo tanto, debían ser extirpadas.

De la misma manera, juzgó las creencias en símbolos y figuras por parte de los indígenas, despreciando manifestaciones de la vida que se explicó como supersticiones, por lo que, al construir el nuevo sistema de vida colonial, Olmos ordena al indiano lector que: “Tampoco te irás a espantar si por casualidad te sale al paso en tu camino una serpiente, o acaso un lagarto que inclina la cabeza, o acaso un pájaro que canta, o acaso una bestia fiera”.³³

Sobre estas palabras, debemos repensar en el significado que podría tener una serpiente, ya que en ambos mundos su contenido es muy distinto. Mientras que para el europeo simbolizaba al mismísimo diablo, para los indígenas, su presencia indicaba otras cuestiones dependiendo del lugar y contexto; siendo un animal ligado a la tierra, símbolo del conocimiento. Lo mismo implica repensar qué significa el canto de un ave o los movimientos de ciertos animales más allá de los juicios y resignificaciones desde el paradigma cristiano imperial.

El canto de las aves fue visto de formas disímiles ante los posibles significados y valor que daban los religiosos europeos o el que tendría para las culturas y filosofías indígenas. Y no sólo ello, Olmos también retomó elementos culturales clasificados como negativos, desde su percepción del mundo, al decir que: “Tampoco irás a creer en los sueños, en la palabra engañosa, en las cosas malas cuyo recuerdo han dejado tus padres, tus abuelos, ciegos que no creían en el verdadero Dios, que no lo conocían. Y ahora descubre la falta, tú que la conoces”.³⁴

Entonces, la consulta de los sueños, presente en distintas culturas indígenas, fue juzgada también como algo engañoso y equivocado. La misma suerte tuvieron otras formas de ver y vivir en el mundo enseñados por los ancestros, los padres y abuelos que “pecaron” por el desconocimiento del dios cristiano, situación que la persona en vías de colonización ya debería desterrar al conocer la nueva Fe; situación que no sucedió, tal y como lo señaló el propio Olmos en su obra.

³³ *Ibidem.*

³⁴ *Ibidem.*

Para cerrar este acercamiento al *Tratado de hechicerías y sortilegios*, analicemos cómo es que Olmos ocupa otra analogía en otras historias que ejemplifican los engaños, deseos y conjuros del Diablo trasladados a su aparición en América:

engañando a aquellos que desean muchas cosas, y entonces, enseguida, los que no salían, salen, los que no vivían, viven, los que no corrían, corren. En cuanto ellos, ellos mueren de hambre, los desesperados, los desdichados, ya no se ocupa de ellos aun cuando les había dicho palabras de engaño, cuando les había dicho que tendrían con que comer, que vivirían ociosos, que serían respetados, famosos, al entrar a su hogar.³⁵

De acuerdo con estas palabras sostenidas en la filosofía cristiana: “así pasó con uno llamado Balam, hombre engañoso, hombre con grandes deseos de llamar al Diablo, de su parte y partido, y en quien todos tomaban ejemplo. Entonces, en secreto hace sus conjuros el Diablo, para que luego, después, para siempre sean tirados al lugar de los muertos”.³⁶ Por lo tanto, Balam, hombre jaguar, al continuar las creencias y costumbres indígenas se sumaba, sin saberlo, al partido del demonio, al realizar ceremonias y ofrecer cantos, palabras a lo sagrado, juzgados y explicados por la pluma del religioso como conjuros al Diablo.

Esta situación la vivieron todas las personas que como Balam, continuaron practicando sus ceremonias y rituales en cuevas, ríos y montañas; espacios ligados a la región de los muertos, lugar resignificado desde la lógica del evangelizador como el infierno mismo. En este contexto es que los religiosos justificaron su labor en América, imperio del demonio, como describió Rozat en su momento: “porque es evidente que la figura demoniaca está en el centro del mito de fundación cristiano; sin él no hay pecado, ni redención necesaria, ni Iglesia posible, sin él la presencia española no tendría objeto y todos los esfuerzos de retórica desarrollados por los juristas y teólogos españoles se vuelven vanos y pueriles”.³⁷

Finalmente, como el mismo Olmos explica en su obra, el trabajo que comenzó y que dio sentido a su vida fue el de buscar el “alumbramiento de las animas destes naturales y nuevos christianos, y a confusión del enemigo antiguo nuestro adversario”;³⁸ labor que consiguió parcialmente, dado que los indígenas adaptaron e incorporaron la filosofía y doctrina cristiana a las filosofías y creencias propias, elaborando otra cosa, confusión que

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Guy Rozat, *América, imperio del demonio*, México, UIA, 1995, p. 85.

³⁸ Olmos, *Op. cit.*, p. 3.

duró por lo menos unos 300 años, entre la colonización y las resistencias indígenas, continuando antiguos cultos dedicados a los llamados adversarios del cristianismo; los demonios que simbolizaban las diversas maneras de ser y estar indígenas en sus distintas manifestaciones religiosas, permitiendo incluso lo que llamaron como idolatrías paliadas,³⁹ resultado de un encubrimiento que no extirpó del todo la vida y las costumbres indígenas.

Bibliografía

- BAEZ-JORGE, Felix, *Tlacatecolotl y el Diablo. La cosmovisión de los nahuas de Chicontepec*, Secretaría de Educación y Cultura de Veracruz, México, 1998.
- BAUDOT, Georges, introducción y notas a Fray Andrés de Olmos, *Tratado de Hechicerías y sortilegios*, 1990.
- _____, *La pugna franciscana por México*, Patria-CONACULTA, México, 1990. b.
- _____, “Los franciscanos etnógrafos”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 27, UNAM-IIH, México, 1997.
- _____, “Los precusores franciscanos de Sahagún del siglo xiii al siglo xvi en Asia y América”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 32, UNAM-IIH, México, 2001.
- EUDAVE EUSEBIO, Itzá, “A imagen y semejanza. La colonización del ser y el saber indígenas en la *Historia general de las cosas de Nueva España*”, en Benites María Jesús y Loreley El Jaber (comp.), *Modernidad, colonialidad y Escritura*, Editorial de la Universidad Nacional de Tucumán, 2020.
- _____, “Idolatrías paliadas: la imaginaria e inconclusa evangelización de los indios”, en *Dossier: A 500 años de la caída de Tenochtitlán. Colonización y resistencias en América*, Itzá Eudave y Diana Roselly (coords.), revista *Intervención y Coyuntura*, México, 2021.
- LEÓN PORTILLA, Miguel, “Primeros años de Sahagún en Tlatelolco”, en Rubén Romero Galván y Pilar Máynez (coords.), *El Universo de Sahagún. Pasado y presente. Coloquio 2005*, IIH- UNAM, México, 2007.
- _____, “Memoriales, relaciones, crónicas e historia. Sahagún en la historiografía del XVI”, en *El Universo de Sahagún. Pasado y presente. Segundo Coloquio 2008*. Rubén Romero Galván y Pilar Máynez (coords.), IIH- UNAM, México, 2011.

³⁹ Cfr. Itzá Eudave Eusebio, “Idolatrías paliadas: la imaginaria e inconclusa evangelización de los indios”, en Itzá Eudave y Diana Roselly (coords.), *Dossier: A 500 años de la caída de Tenochtitlán. Colonización y resistencias en América*, Revista *Intervención y Coyuntura*, México, 2021. <https://intervencioncoyuntura.org/categorias/la-marea-de-los-dias/a-500-anos-de-la-caida-de-tenochtitlan/>

- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, “Estudio acerca del método de investigación de fray Bernardino de Sahagún”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 42, UNAM-IIH, México, 2011.
- OLMOS, Fray Andrés de, *Tratado de Hechicerías y sortilegios*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, paleografía del texto náhuatl, versión española, introducción y notas de Georges Baudot, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.
- ROZAT DUPEYRON, Guy, *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*, México, Universidad Veracruzana-INAH-Benemérita Universidad de Puebla, 2002.
- _____, *América, imperio del demonio. Cuentos y recuentos*, Universidad Iberoamericana, Historia y grafía, México, 1995.
- SEGUNDO, Miguel Ángel, “Trabajar sobre las ruinas del otro: temporalidad india y sentido del paganismo en la Historia General de fray Bernardino de Sahagún”, *Revista Fronteras de la Historia*, vol. 17, 2012, pp. 15-42.
- SANFUENTES OLAYA, *Develando el Nuevo Mundo. Imágenes de un proceso*, Pontificia Universidad de Chile, Santiago, 2013.

ENTRE OIDORES Y POETAS LETRADOS: PROLEGÓMENOS A UN MANUAL DE CRÍTICA TEXTUAL NOVOHISPANO

José Enrique Atilano Gutiérrez
Posdoctorante CONAHCYT-UAZ
Correo: jenrique.atilano@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8476-4646>

Resumen

Este artículo tiene como objetivo ofrecer algunas reflexiones en torno a la próxima elaboración de un manual de crítica textual novohispano, y cuyas primeras discusiones nacieron entre los colegas que conforman la *Red de Estudios sobre Crítica Textual: "Los Amigos Florentinos"*.¹ La necesidad de cuestionar el impacto de las herramientas teórico-metodológicas que los especialistas de este periodo utilizan en sus ediciones y las posteriores líneas de investigación historiográficas que de éstas se desprenden, es una tarea que siempre debe de estar en constante actualización para los nuevos lectores e interesados en estos temas.

Palabras clave: ediciones críticas, época novohispana, manuales, crítica textual, historiografía.

Abstract

The purpose of this article is to offer some reflections on the forthcoming elaboration of a textual criticism manual for the novo-Hispanic period, whose first discussions were born among the colleagues who make up the Network of Studies on Textual Criticism: "Los Amigos Florentinos" (The Florentine Friends). The need to question the impact of the theoretical and methodological tools used by scholars of this period in their editions and the subsequent lines of historiographical research that arise from them, is a task that should always be constantly updated for new readers and those interested in these topics.

¹ Dichas reflexiones tuvieron un espacio de discusión en el *Seminario de Ecdótica: Los Amigos Florentinos-Coloquio inaugural* que realizó los días 24 y 25 de junio de 2023 en la ciudad de Zacatecas, México.

Keywords: critical editions, novo-Hispanic period, manuals, textual criticism, historiography.

Las intervenciones manuscritas en la copia se refieren también a las formas gráficas, las convenciones ortográficas, la puntuación o la organización misma del texto (divisiones, títulos o rúbricas, etc.). La función de los letrados (clérigos, graduados de las universidades, maestros de escuela, etc.), empleados por los libreros o impresores, fue decisiva...tanto para normalizar la lengua impresa...como para asegurar la mayor corrección posible de las ediciones.

Roger Chartier, *Las revoluciones de la cultura escrita*.

Introducción

De las principales líneas de investigación con las que el periodo novohispano cuenta para dar a conocer los diversos géneros y formas textuales que circularon entre actores sociales e instituciones durante los tres siglos que duró están la ecdótica y las ediciones críticas. En la actualidad, este tipo de trabajos son vitales para la historiografía novohispana, ya que nos ayudan con lecturas e interpretaciones contemporáneas que pueden justificar, hasta cierto sentido, las líneas de investigación con las que abordamos este tipo de corpus documentales.

Al respecto, cabe hacer el énfasis que estudiar las fuentes documentales novohispanas presenta dos principales vertientes: la primera es aquella que se preocupa por recuperar la materialidad discursiva,² es decir, que a través de la ecdótica, la paleografía y la crítica textual traduce y/o actualiza el contenido de un documento que, en su mayoría, presenta limitaciones de consulta física (deterioro de papel por causas naturales, por agentes externos o circunstancias químicas) y que difícilmente puede ser consultado de primera mano; la segunda es aquella que se preocupa por contextualizar el orden discursivo del documento³ en función del uso de teorías y metodologías historiográficas que permitan dar cuenta de los horizontes de recepción que dichos textos tuvieron en su momento, así como de la importancia que éstos ocupan al interior de los debates historiográficos novohispanos.

² Véase: Roger Chartier, *Las revoluciones de la cultura escrita*, traducción de Alberto Luis Bixio, México, Gedisa, 2018.

³ Véase: Michel Foucault, *El orden del discurso*, traducción de Alberto González Troyano, México, Tusquets, 2010 (1970).

Otro aspecto a considerar en las investigaciones en materia novohispana tiene que ver, precisamente, en la utilidad y sentido que las ediciones publicadas tienen en pos del tipo de lectores para los que se elaboran estos trabajos. Específicamente, en este artículo nos centraremos en los lectores medianamente especializados, es decir, en aquellos estudiantes de estudios superiores y/o de posgrado que utilizan las ediciones de manuscritos novohispanos como herramientas de aprendizaje ecdótico, filológico e historiográfico.⁴ Esto es así, porque nos dimos cuenta de que son en los trabajos de titulación donde los estudiantes tienen sus primeras aproximaciones académicas y/o profesionales y requieren de herramientas teórico-metodológicas que traten de manera específica los múltiples escenarios y obstáculos que se presentan al realizar su propia edición y obtener el grado.

Así, en junio de 2023, en la ciudad de Zacatecas, se conformó una red de estudios ecdóticos en la que se discutieron diversos tópicos en relación a las líneas de investigación y herramientas académicas que se están produciendo actualmente en materia de historiografía novohispana.⁵ Una de las principales necesidades que se discutieron en las sesiones de trabajo de dicha red fue la elaboración de un manual de crítica textual novohispana mexicano que sirviera como punto de referencia teórico-metodológica y que brinde a sus lectores diversos consejos para resolver los principales obstáculos de intervención material y discursiva presentes en los *corpus* de estudio.

Si bien dicha tarea tiene sus grandes responsabilidades y es un trabajo a mediano plazo, lo cierto es que se cuentan con los elementos suficientes para discutir algunos puntos importantes que ayuden en la creación de este instrumento académico. Para lograr el objetivo de nuestra exposición, este artículo está dividido en tres apartados: el primero compete al ámbito teórico-metodológico, en el que se abordará un breve estado de la cuestión sobre las principales corrientes metodológicas en las que la crítica textual se ha especializado desde el siglo XIX hasta los actuales derroteros de intervención en la elaboración de ediciones digitales de manuscritos novohispanos. El segundo, compete al

⁴ Manuel Pérez dice al respecto: “En este sentido, el presente proyecto [la colección de libros *El Paraíso en el Nuevo Mundo*] orientará su metodología de trabajo hacia la producción de ediciones que proporcionen a los lectores medianamente especializados la infraestructura necesaria para comprender mejor el texto; es decir, una edición que vaya más allá de las versiones ‘diplomáticas’ (simple y llana transcripción del texto) y apunte a la creación de elementos para la investigación [ecdótica], en Manuel Pérez (coord.), *Libros desde el Paraíso. Ediciones de textos indios*, Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2016, p. 10.

⁵ Las universidades y centros académicos participantes fueron: Universidad Autónoma de Zacatecas, Centro de Actualización del Magisterio (Zacatecas), Universidad Autónoma de San Luis Potosí, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa y la Escuela Nacional de Estudios Superiores de la UNAM-Morelia.

campo de la experiencia editorial, aquí, se brindarán algunos ejemplos que permitan dar un preámbulo al tipo de problemas y soluciones que un manual de edición de crítica textual novohispana debe de contemplar. El tercer apartado compete a las reflexiones finales, en donde se ponen a discusión algunos horizontes de expectativas editoriales que están siendo atendidos por la *Red de Estudios sobre Crítica Textual: “Los Amigos Florentinos”* respecto a los espacios y herramientas de apoyo para los estudios ecdóticos e historiográficos novohispanos.

I. De teorías y metodologías filológicas: repensando los estados de la cuestión ecdóticos

I.1. Metodologías europeas

Cuando evocamos la ayuda de la filología⁶ para la elaboración de ediciones críticas o de manuales metodológicos sobre manuscritos históricos, ésta nos brinda tres formas, complementarias entre sí, para iniciar este tipo de proyectos: 1) buscar en el pasado el mayor número de tradiciones y versiones escritas de una obra (*collatio*), 2) complementar el sentido de producción de dichos testimonios con base en la reconstrucción de su contexto histórico (*recensio*),⁷ y 3) comprender el proceso interno de la elaboración de un texto. Habría una cuarta vertiente de estudio, que es la de analizar el impacto de la recepción de los manuscritos en los lectores a través del tiempo (*historiografía*). Lo anterior nos permite comprender que una investigación filológica con tintes historiográficos está en la constante búsqueda del conocimiento y de la materialidad del pasado a través de las huellas y testimonios de sus objetos de estudio.⁸

De igual manera, el estudio de la ecdótica consiste en tener en cuenta algunas características de forma y contenido sobre sus principales escuelas filológicas por medio de las cuales podemos comprender los criterios de selección metodológica que

⁶ La filología es la ciencia que se interesa por el estudio de la estructura de los textos escritos en su versión impresa o manuscrita, así como los cambios que el lenguaje sufre a través del tiempo. En ese sentido, también es entendida como una técnica disciplinar llamada crítica textual que se aplica a textos escritos para reconstruirlos, interpretarlos y proponer un horizonte de lectura definido.

⁷ Podemos decir que dependiendo de las áreas de investigación e interés que se deseen analizar de un texto, la filología podrá adaptar sus herramientas de análisis, como lo hace en la filología clásica (textos grecolatinos), la filología de letras romances o románicas (textos en lenguas neolatinas), la filología germánica (textos góticos, alemanes, anglosajones, escandinavos) y la filología medieval-humanística (textos de los siglos V a XVI). En esta investigación doctoral nos interesamos por el último grupo de textos.

⁸ Al respecto, véase: Carlo Ginzburg, *Aún aprendo. Cuatro experimentos de filología retrospectiva*, traducción, edición y presentación de Rafael Gaune Corradi, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2021.

pretendemos utilizar al momento de realizar nuestras propias ediciones. Esboceemos las que consideramos más emblemáticas.

En primer lugar, tenemos a la escuela *lahmanniana*, representada por el filólogo alemán Karl Lahmann (1793-1851) quien ponderó la *recensio*⁹ y la *emendatio*¹⁰ como las principales operaciones para realizar su método. En segundo lugar, está la escuela *bederiana*, cuyo origen surgió como una postura crítica al método de Lahmann y tomó su nombre del filólogo, Joseph Bédier (1855-1952), quien propuso la noción del *bon manuscrit*.¹¹ En tercer lugar, tenemos a la “nueva filología”, cuyos orígenes se encuentran en Italia durante la década de 1930 a partir de los trabajos de Benedetto Croce (1866-1952) y Giorgio Pasquali (1885-1952), quienes caracterizaron a los testimonios individuales de una obra ya no como meros portadores de errores ortográficos o simples versiones ampliadas de los mismos, sino como rasgos identitarios de un manuscrito en particular.

Finalmente, tenemos a la escuela filológica española, quien retomó algunos de los postulados de la escuela italiana. Entre sus primeros representantes destacaron los trabajos editoriales a obras medievales hispanas realizados por el filólogo Ramón Menéndez Pidal (1869-1968),¹² así como los de Antonio Solalinde (1892-1937),¹³ Tomás Navarro Tomás (1884-1979)¹⁴ y Américo Castro (1885-1972).¹⁵ A partir de 1970, Rafael Lapesa,¹⁶ José Manuel Blecua,¹⁷ Emilio Arcos¹⁸ y Miguel Ángel Pérez Priego,¹⁹ en su posición como herederos de la escuela hispana, se centraron en el factor del *usus scribendi* de una obra al momento de elaborar la edición crítica de un texto; es decir, pensaron en la reconstrucción de la lengua del autor y de su época por medio de la recopilación de todos los testimonios

⁹ En la filología es el análisis de las variantes de todos los testimonios escritos recopilados y la posterior filiación de éstos a la obra original. Véase: Alberto Blecua. *Manual...op. cit.*, p. 31

¹⁰ Miguel Ángel Pérez Priego define la *emendatio* como la “reconstrucción del arquetipo mediante la enmienda de errores y la selección de variantes, a partir de la filiación de testimonios y del valor de las distintas ramas establecidas”, en *La edición...op. cit.*, p. 12.

¹¹ Según Pérez Priego, Joseph Bédier consideraba que el *bon manuscrit* era aquella copia ideal, mas no original, que debía corregir y depurar los errores evidentes del texto en cuestión. Véase: *ibid.*, p. 15.

¹² De su extensa bibliografía, seleccionamos la siguiente: *Catálogo de Crónicas Generales de España* (1896); *Notas para el romancero del Conde Fernán González* (1899); *Manual elemental de gramática histórica española* (1904); *Cantar del mío Cid: texto, gramática y vocabulario* (1908-1912); *El idioma español en sus primeros tiempos* (1942); *La lengua de Cristóbal Colón* (1942).

¹³ Autor de: *Alfonso X el Sabio*, prólogo, selección y glosario de Antonio G. Solalinde, 2 ts., Madrid, Jiménez-Fraud editor, 1922.

¹⁴ Autor de: *Manual de pronunciación española*, Madrid, Sucesores de Hernando, 1918.

¹⁵ Autor de: *El pensamiento de Cervantes*, Madrid, Librería y casa editorial Hernando S.A., 1925.

¹⁶ Autor de: *Introducción a los estudios literarios*, Madrid, Cátedra, 2008 (1979).

¹⁷ Autor de: *Historia y textos de la literatura española*, 2 ts., Zaragoza, Librería General, 1951.

¹⁸ Autor de: *Fonología española*, Madrid, Gredos, 1965.

¹⁹ Autor de: *Historia del libro y edición de textos*, Madrid, UNED, 2018.

escritos conocidos de una obra, dando como resultado una reconstrucción documental, acorde a los intereses de la edición requerida, ya sea arquetípica o modernizada.²⁰

Las teorías filológicas antes mencionadas tienen aspectos útiles para la realización del manual de crítica textual que ya hemos referido. Así, del método lachmanniano nos interesa el concepto de *error*, cuyos sinónimos inmediatos son los de *variante* y *versión*. Para este modelo existen dos acepciones del manuscrito original: uno es el “códice real” o manuscrito autorizado por el autor, y el otro es el de “texto ideal”, que presenta la voluntad discursiva del autor, empero, que fue intervenido por alguien distinto a él.²¹ Con lo anterior, se piensa que el texto original —de existir— debe estar desprovisto de errores y que, si los tuviera, serían por culpa de las subsecuentes copias que corrompieron su escritura. No obstante, desde la perspectiva lachmanniana, tanto el manuscrito original como el autor son indispensables en la corrección y elaboración del arquetipo ideal, mientras que las copias y sus copistas, pero no los editores, pertenecen al campo del error y la corrupción. Es por este motivo que esta metodología filológica apuesta por la reconstrucción de un texto original perdido, pero no ológrafo.²²

Por su parte, lo que nos llama la atención de la propuesta de la escuela filológica española, es que fue de las primeras en cuestionar seriamente la manera en la que la filología debía de proceder en sus ediciones. La principal llamada de atención fue hecha por Alberto Blecua en un artículo en el que revisaba la transmisión textual de *El Conde*

²⁰ Uno de los representantes más destacados de la escuela hispana en Latinoamérica fue el filólogo argentino, Germán Orduna (1926-1999), presidente y fundador de la revista *Incipit* (1981), cuyos temas tienen que ver con la filología, los métodos de edición y la crítica textual. Para el caso de México, referimos a los trabajos de Ernesto de la Torres Villar, Edmundo O’Gorman y Eulalia Guzmán; así como se puede consultar la revista electrónica *Nueva revista de filología hispánica* editada por el Colegio de México.

²¹ Para autores como Bredier, este concepto fue conocido como manuscrito idiógrafo. En términos generales, estos contienen correcciones realizadas por el autor y es posible ver su intervención en el mismo. Esta acotación es importante pues, así, con este concepto, nos referiremos al ejemplar de la *Relación* consultado en la Biblioteca de Palacio Real de Madrid. Alberto Blecua. *Manual...op. cit.*, pp. 79-ss.

²² Un ejemplo se encuentra en los trabajos de reconstrucción histórica que hizo Edmundo O’Gorman a los escritos de fray Toribio Motolinía. O’Gorman hizo una trilogía de estudios para aproximarse al *Libro perdido*. En su primera edición, la *Historia de los indios de la Nueva España*, concluye que ésta no pudo ser escrita por Motolinía, sino que más bien por otro franciscano, fray Martín de Ojacastró en el contexto de la Junta Eclesiástica de 1544. Luego, en su segundo trabajo, los *Memoriales*, reconstruyó fragmentos de la obra extraviada a partir de los manuscritos de Alonso de Zorita. Y en el último de sus trabajos, el *Libro perdido*, suma las versiones anteriores para presentar un texto inédito o arquetípico. De allí se entiende que este tipo de trabajos eruditos buscan, en lugar de estudiar las particularidades de cada obra, encontrar los “autógrafos” o manuscritos originales a partir de los errores cometidos por los copistas o el contexto histórico que impidió su conservación. Véase un resumen de sus estudios en: Edmundo O’Gorman. *La incógnita de la llamada ‘Historia de los indios de la Nueva España’ atribuida a fray Toribio Motolinía*, México, Tierra Firme-FCE, 1982.

Lucanor, tomando como referencia los trabajos hechos por Knust en el siglo XIX.²³ Blecua mencionaba que hay que tomar en cuenta, en primer lugar: a) *fontes criticae* o el acopio y análisis de los testimonios reproducidos de la obra, b) *collatio codicum* o colación y cotejo de todos los testimonios entre sí para determinar las lecciones o versiones y, c) *examinatio* y *selectio* de las variantes más adecuadas para realizar la edición.

En segundo lugar, viene la *constitutio textus*, entendida como la conformación crítica del contenido del manuscrito. Ésta se divide en: a) la *emendatio ope codicum*, que es una selección más exhaustiva y fina del punto anterior, b) *divinatio*, que es la reconstrucción de la obra con la intención de mejorarla, c) *dispositio textus*, proceso en donde se atiende la modernización, así como la transliteración de las grafías, acentuación, puntuación y signos diacríticos de la obra, d) *apparatus criticus*, donde la noción de “variante” o “testimonio” adquiere un valor positivo en función de la autenticidad o corrección del texto y, e) corrección de pruebas, resultado del apartado anterior.²⁴

Por lo hasta aquí dicho, la propuesta hispana es la que mejor se adapta a nuestros intereses, puesto que el manual de crítica textual novohispana ya referido espera brindar las herramientas metodológicas suficientes para reconstruir filológicamente tanto la lengua como la obra de un autor del periodo novohispano en función de los intereses de estudio de los interesados. Sobre esto último, también reconocemos que existirán casos específicos de manuscritos y obras que requerirán de un nivel de trabajo más especializado, por lo que, en el futuro, se tendrán otro tipo de herramientas y guías de trabajo que atiendan este tipo de situaciones.

De momento, en tanto que estamos pensando en un manual de crítica textual que circulará como referencia bibliográfica académica y de semiprofesionalización, las propuestas de análisis de trabajo se enfocarán en la refundición ortográfica de un manuscrito, así como los aspectos temáticos a considerar en un estudio preliminar de contextualización sobre la vida del autor y de su(s) obra(s). Por ende, la propuesta de un manual de crítica textual se justifica con la hipótesis de trabajo de que un manuscrito es un texto no cerrado que puede ser actualizado, con la finalidad de dar a conocer su contenido a lectores para los que originalmente no estaba dirigido, y, por lo tanto, se hará hincapié en

²³ Alberto Blecua, “La transmisión textual del *Conde Lucanor*”, Barcelona, Universidad Autónoma, 1980.

²⁴ José Manuel Blecua. *Manual...op. cit.*, pp. 34-ss.

que cada edición que se realiza a un manuscrito responde a momentos contextuales determinados e intenciones personales y/o institucionales ligadas a su editor.²⁵

1.2. Metodologías mexicanas

a) Siglo XIX

En función de las teorías y metodologías arriba descritas, es necesario mencionar, aunque de manera breve, los proyectos académicos e institucionales que en México se han gestado en torno al mundo de la crítica textual novohispana.

Durante los tres siglos que duró el periodo novohispano, tenemos incontables registros escritos que circularon en los diferentes medios de comunicación institucionales indianos. Los intereses por los que un texto u obra eran editados y publicados son varios, incluso, se tienen registros de escritos que fueron reproducidos sin la autorización oficial debida.²⁶ Esto nos habla de la necesidad de hacer llegar la información a diversos puntos de los virreinos o gobernaciones y dar cuenta de los sucesos políticos, sociales, económicos o religiosos que se registraban al interior de las comunidades novohispanas.

Para el caso de México, tenemos tres principales canales de comunicación escrita que se han editado profusamente: el de los conquistadores,²⁷ el de los religiosos²⁸ y el de los oficiales regios.²⁹ Este triángulo discursivo ha sido un punto de referencia para reescribir la historia del pasado nacional, en el entendido de que se intenta construir una genealogía que dé cuenta de los diversos procesos de identidad nacional de nuestro país.³⁰ Así, dependiendo de las ideologías políticas vigentes, la historia del México novohispano ha sido repensada bajo distintas ópticas: desde aquellas en las que se considera que no hay

²⁵ Alberto Blecua dice al respecto: “los casos en los que uno o más autores refunden una obra anterior y para aquellos otros en que el copista se atreve a alterar determinados pasajes, añadiendo o suprimiendo detalles estilísticos de relativo interés, o bien cambiando la sintaxis. Se trata, pues, de casos en los que el copista conscientemente altera el modelo adaptándolo a su gusto.” en *Manual...op. cit.*, p. 111.

²⁶ Véase: Roger Chartier, *La mano del autor y el espíritu del impresor (siglos XVI-XVIII)*, Buenos Aires, Editorial Katz, 2008, capítulo 4: “Textos sin fronteras”, pp. 89-122.

²⁷ Numerosas son las ediciones que contamos sobre las *Cartas de relación* de Hernán Cortés. Una de las ediciones más recientes es: Hernán Cortés, *Relación de 1520*, transcripción, introducción, sumario, índices y glosario de Luis Fernando Granados, México, Grano de Sal, 2021.

²⁸ Véase nota 22.

²⁹ Una lectura general a la participación de oidores de audiencia novohispana la encontramos en: María Luisa Rodríguez-Sala y Verónica Ramírez Ortega, *Alonso de Zorita, Vasco de Puga y Tomás López Medel*, México, IIS-UNAM, 2019.

³⁰ Véase: Edmundo O’Gorman, *México: el trauma de su historia*, México, Cien de México-CONACULTA, 1997.

una ruptura identitaria entre el pasado indígena y el presente,³¹ así como aquellas en las que se cuestionan los horizontes imaginarios de aquellos sujetos que reescribieron el pasado mesoamericano para encajarlo a la historia occidental.³² En esa intensa discusión historiográfica ha tenido diversos bandos: liberales contra conservadores, demócratas contra republicanos, partidos de izquierda contra partidos de derecha; cada caso ha intentado justificar y construir su propio relato identitario, lo que ha significado que un mismo país tenga diversas historias.

Para este artículo, lo que nos interesa destacar son los trabajos de recolección, compra de manuscritos, copiado y edición de obras novohispanas de algunos eruditos decimonónicos.³³ Los nombres más importantes al respecto son los de José Fernando Ramírez (1808-1871),³⁴ Manuel Orozco y Berra (1816-1881),³⁵ Joaquín García Icazbalceta (1825-1894),³⁶ Vicente Riva Palacio (1832-1896),³⁷ Alfredo Chavero (1841-1906)³⁸ y Francisco del Paso y Troncoso (1842-1916),³⁹ por mencionar algunos. El común denominador de estos eruditos historiadores y políticos fue el de recuperar el pasado escrito novohispano para poder estudiarlo y darlo a conocer a nuevos lectores que estuvieran interesados en los albores de la historia mexicana. La principal referencia bibliográfica que sintetizó estos esfuerzos fue la colección de libros conocida como *México a través de los siglos* (1884), en la que se daban noticias, ensayos y estudios monográficos sobre los sucesos acaecidos desde la historia prehispánica y terminando en el periodo de la Reforma de Juárez.

Lo que llama la atención de esta obra es el manejo de los documentos con los que los especialistas justificaban sus estudios e iban construyendo las narrativas que se adecuaban

³¹ Véanse los trabajos publicados por Miguel León-Portilla sobre la figura de fray Bernardino de Sahagún.

³² Véase: Guy Rozat Dupeyron, *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*, México, Ediciones Navarra, 2018.

³³ Véase: José Enrique Atilano Gutiérrez, “El proceso de invención documental franciscana en México: Joaquín García Icazbalceta y su trabajo de edición”, *Graphen. Revista de historiografía*, núm. 8, pp. 5-22.

³⁴ Véase su colección de *Obras completas* que editó Ernesto de la Torre Villar en 5 tomos en el IIH-UNAM (2001).

³⁵ Entre sus múltiples publicaciones, véase: *Geografía de las lenguas y carta etnográfica de México*, México, Imprenta de J. M. Andrade y F. Escalante, 1864.

³⁶ Entre sus múltiples publicaciones, véase: *Bibliografía mexicana del siglo XVI. Catálogo razonado de libros impresos en México de 1539 a 1600. Con biografías de autores y otras ilustraciones*, México, Fondo de Cultura Económica, 2017 (1886).

³⁷ *El libro Rojo*, 2 ts., México, A. Pola Editor, 1906 (1870).

³⁸ *Homenaje a Cristóbal Colón. Antigüedades mexicanas publicadas por la Junta Colombina de México en el cuarto centenario del Descubrimiento de América*, México, Secretaría de Fomento, 1892.

³⁹ *Papeles de la Nueva España*, México, varios volúmenes, Madrid, est. Tipogr. “Sucesores de Rivadeneyra”, 1905.

a los intereses políticos de sus escritores. En ese sentido, el mundo de lectores para los que *México a través de los siglos* estaba destinado era el mismo al que pertenecían sus autores: descendientes de aquella tríada institucional ibérica (religiosos, políticos, hacendados y/o personas con alta influencia económica y social) que veían reflejados sus propios ideales históricos en cada uno de los tomos de dicha colección. Así lo escribe Alfredo Chavero en la «Introducción» al tomo I de *México a través...*:

Salváronse, sin embargo, las razas protegidas primero por los muros inexpugnables de las montañas, después bajo el hábito del amor y caridad de los misioneros, más tarde al amparo de las leyes protectoras de los monarcas de España; y con las razas salváronse el tipo y la lengua, esas dos cifras preciosas en la ciencia de la humanidad. Sirvieron los bosques de baluarte á los monumentos más admirables, y la tierra, como madre amorosa, ocultó con su polvo inscripciones, ídolos y jeroglíficos. Los frailes consultaron las tradiciones, aprendieron los cantares y las arengas, se sieron razón de las viejas costumbres, y todo lo trasladaron á crónicas, que en su mayor parte no han visto la luz sino hasta nuestros días.⁴⁰

De esta manera, lo importante para la recién nación mexicana independiente era nutrir la idea de patria, a partir de la idea de que el pasado indígena y los restos arqueológicos e históricos que permanecieron dormidos durante el periodo novohispano, o que fueron traducidos al imaginario occidental, aún mantenían la espera de ser (re)descubiertos para que los eruditos historiadores dieran a conocer el verdadero valor del pasado mexicano:

Pero nuestra historia antigua se había salvado; y lo que en el olvido pudo perecer, hoy acaso va á levantarse á nuestras manos, que si guiadas más por la audacia que por el saber, muévense también al resorte del amor de la patria, que abraza el deseo de conservar los viejos recuerdos y las añejas hazañas, como en el salón condal del castillo almenado se guardan los retratos de todos sus señores, la espada del combate del conquistador y el laud de la castellana.⁴¹

El pasado tangible y material del México prehispánico, así como las tradiciones indígenas que habían sido conquistadas por imaginarios cristianos caballerescos, permanecerían en un periodo de hibernación antropológica y ecdótica latente desde los diversos sitios arqueológicos y archivos públicos y privados del país en los que historiadores y especialistas en el rescate de la memoria fueron reconstruyendo un caleidoscopio nacionalista mexicano.

b) Siglo XX

⁴⁰ Alfredo Chavero, *México a través de los siglos*, Tomo I, «Introducción», México, Editorial Cumbre, 1953, p. IV.

⁴¹ *Ibidem*.

Para la etapa del México contemporáneo, la edición de fuentes documentales novohispanas se adscribió tanto al trabajo académico, así como al de divulgación y difusión científica. En ese sentido, la dinámica de interpretación sobre los registros documentales novohispanos cambió, ya que, en su mayoría, éstos eran trabajados desde las líneas de investigación que las mismas academias ponían como ejes de análisis. Ahora el pasado indígena y novohispano quedaba sujeto a los lineamientos teórico-metodológicos de estos grupos intelectuales en los que, por dar algunos ejemplos, se estudiaba el pasado económico prehispánico desde la mirada marxista⁴² o, también, se imaginaba el trabajo de escritura y descripción realizados por los frailes desde la óptica antropológica, desfasando los horizontes interpretativos teológico-retóricos del siglo XVI. Este tipo de trabajos, como se puede observar, deja en un segundo plano el trabajo filológico y ecdótico de los documentos.

Por otra parte, lo que se caracterizó en este siglo fue el aumento en la diversidad de ediciones publicadas sobre una obra novohispana específica, ya sea desde su modalidad como facsímil, edición diplomática, crítica, anotada, de rescate, comentada, bilingüe, políglota, etcétera. Esto significó un caldo de cultivo importante, sobre todo, para los centros de investigación académicos y universidades que cuentan con programas de estudios de educación superior y a nivel posgrado. La característica de este tipo de trabajos radica en que, a diferencia del grupo antes mencionado, se le da preferencia al análisis ecdótico y filológico con los cuales se piensa intervenir un corpus documental determinado. Al respecto, Manuel Pérez, coordinador de la colección de ediciones novohispanas *El Paraíso en el Nuevo Mundo*, comenta lo siguiente:

Al parecer, las colecciones que producen ediciones más o menos fiables incluyen tanto ediciones de corte universitario (es decir, aptas para fundamentar un trabajo académico) como aquellas dirigidas a un selecto grupo de eruditos; aquí se pretenderá justamente eso, pues la colección “El Paraíso en el Nuevo Mundo”, que aquí se presenta, encontrará su público en el mundo académico, tanto entre especialistas como entre investigadores en formación, tanto entre filólogos como entre historiadores, antropólogos, geógrafos o historiadores del Derecho.⁴³

⁴² Pedro Carrasco, Johanna Broda (et al), *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, México, SEP-INAH, 1976.

⁴³ Manuel Pérez (coord.), *Libros desde el Paraíso...op. cit.*, p. 11.

Desde la perspectiva que nos plantea Manuel Pérez, podemos caer en cuenta que el mundo de la edición de documentos novohispanos, a partir del siglo XX, se profesionalizó académicamente. Algunos ejemplos mexicanos de estos cuerpos colegiados editoriales son:

1. Los proyectos editoriales de códices y crónicas coordinados por las direcciones del INAH.⁴⁴
2. Las colecciones de documentos, textos y obras novohispanas publicadas por el Fondo de Cultura Económica en colaboración con diversas universidades.⁴⁵
3. Las ediciones (críticas, analíticas, filológicas) publicadas por la UNAM, en específico, las de los institutos de investigaciones históricas,⁴⁶ jurídicas⁴⁷ y filológicas.⁴⁸
4. Los proyectos de rescate editorial novohispano coordinados por El Colegio de México.⁴⁹
5. El proyecto editorial *Mundus Symbolicus* de El Colegio de Michoacán.⁵⁰
6. Las ediciones publicadas por el cuerpo académico de la Unidad Académica de Estudios de las Humanidades del Doctorado en Estudios Novohispanos de la Universidad Autónoma de Zacatecas.⁵¹
7. Las ediciones de literatura novohispana publicados por la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.⁵²
8. La colección *El Paraíso en el Nuevo Mundo* coordinada por la Universidad Autónoma de San Luis Potosí y la editorial Iberoamericana-Vervuert.⁵³

⁴⁴ Véase el proyecto digital *Códices de México. Memoria y saberes*: <https://www.codices.inah.gob.mx/pc/index.php>

⁴⁵ Desde la década de 1950 se tuvo la idea de editar texto novohispanos con la finalidad de que los lectores pudieran conocer mejor el pasado de México.

⁴⁶ Destacamos las ediciones analítica de Edmundo O’Gorman a las obras de Motolinía, Bartolomé de las Casas e Ixtlixóchitl.

⁴⁷ Véase: Luis René y Alonso Guerrero Galván, *Los nahuas y el libro de los guardianes y gobernadores de cuauhtinchan (1519-1640)*, México, IJ-UNAM, 2019.

⁴⁸ Véase el proyecto de investigación *Estudios del Pensamiento Novohispano*: <https://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/>

⁴⁹ Véase el proyecto de investigación *Catálogo de Textos Marginados Novohispanos “María Águeda Méndez”*: <https://ctmn.colmex.mx/>

⁵⁰ <http://etzakutarakua.colmich.edu.mx/docencia/cet/colectivos/Mundus/proyecto/participantes.htm>

⁵¹ La Dra. María Isabel Terán Elizondo, académica de tiempo completo de esta unidad, está gestionando un proyecto digital llamado *Biblioteca Novohispana* en la que pondrá en acceso abierto el mayor número de obras e investigaciones sobre la cultura letrada novohispana de los siglos XVI-XIX.

⁵² Se destaca la colección de obras dramáticas completas de Juan Ruiz de Alarcón que se publica desde 2012.

⁵³ Actualmente, la colección cuenta con 17 textos publicados: <https://www.iberoamericana-vervuert.es/EditorialColeccion.aspx?C1=El%20Para%3%ADso%20en%20el%20Nuevo%20Mundo>

El listado anterior sólo cubre una pequeña parte de los proyectos públicos y privados que en últimas fechas se están dando a conocer dentro del campo historiográfico novohispano mexicano. Lo importante de ello es conocer las diversas vertientes metodológicas con las que el pasado novohispano está siendo estudiado, editado y difundido entre los canales académicos y de investigación científica actuales.

Por lo tanto, el manual de crítica textual novohispana del que hemos venido hablando debe de realizar una lectura pormenorizada, tanto de las corrientes teóricas propias de la ecdótica y la filología, así como de las diversas propuestas y adecuaciones nacionales en pos de crear una propuesta lo más completa posible en cuanto a los criterios editoriales con los que se trabajarán los diferentes tipos de textos novohispanos, crear grupos de documentos tomando como punto de partida la temporalidad de éstos (XVI-XIX), así como poner a discusión y actualización los parámetros que conformarán el aparato crítico de cada edición.

II. Contextos de investigación editorial novohispanos: puntos de encuentro y diálogo

El poner a consideración la elaboración de un manual de crítica textual novohispana es porque existe una red de trabajo que desde lo individual hasta en colectivo cuenta con las suficientes experiencias y medios necesarios para sintetizar sus propuestas de análisis y elaborar un instrumento que dé identidad a su trayectoria crítica. En ese sentido, la *Red de Estudios sobre crítica textual: Los Amigos Florentinos* ha decidido llevar a cabo este compromiso editorial a través de la convención de sus miembros y, así, proponer una lluvia de ideas que a mediano plazo culminen en la formación de su propio manual.

Los miembros que conforman esta red son académicos de distintas universidades de México que han sido reconocidos por su trayectoria en la recuperación y edición de textos novohispanos (siglos XVI-XIX). Entre los intereses en común que comparten y que son el eje vertebral de este grupo de trabajo tenemos el compromiso por elaborar un estado de la cuestión sobre los proyectos de crítica textual en México, el establecimiento de convenios académicos a partir de las líneas investigación a las que pertenecen sus miembros, realizar actividades de difusión y divulgación sobre los avances de las investigaciones individuales y/o colectivas que se vayan generando, y, por supuesto, la elaboración de un manual de crítica textual novohispana que dé cuenta de los pormenores de la cultura letrada de los siglos XVI al XIX.

Ahora bien, respecto a los alcances que un manual de crítica textual con las características que se han señalado debe de tener, Alberto Blecua dice lo siguiente: “La crítica textual se ejerce sobre un texto concreto que ha sido compuesto y se ha transmitido en unas determinadas circunstancias históricas y, como tales, nunca idénticas. Crítica textual e historia de la transmisión son, por consiguiente, inseparables.”⁵⁴ De acuerdo con lo anterior, los trabajos de crítica textual deben de dar cuenta de las diversas formas en las que un documento ha sido transmitido a lo largo del tiempo. En ese sentido, y para los intereses de este artículo, la disciplina historiográfica también debe de ser un saber inseparable en el trabajo de la crítica textual y deberá apoyarse en las metodologías de la historia del libro, de la lectura o de la circulación de la comunicación escrita.

Lo antes dicho lo encontramos sintetizado en los trabajos publicados por la Dra. María Isabel Terán Elizondo, miembro fundador de la *Red de Estudios sobre crítica textual: Los Amigos Florentinos*, quien con una trayectoria de más de treinta años académica se ha especializado en el rescate y la edición de textos novohispanos. Y es, precisamente, una de sus más recientes publicaciones, la que nos servirá como ejemplo en este artículo para dar cuenta del tipo de experiencias ecdóticas y filológicas que un manual de crítica textual novohispano debe tener presentes.

*II.1 Manuel Quiroz y Campo Sagrado*⁵⁵

Isabel Terán nos cuenta que decidió dar a conocer la obra de Manuel Quiroz mientras realizaba una estancia de investigación documental en el Archivo General de la Nación (AGN) de México. Aquel “deseo de rastrear y estudiar su obra se fue materializando gracias a las facilidades que brinda la Internet para hacer búsquedas en diferentes bibliotecas del mundo a través de los catálogos en línea, y de los acervos digitales”.⁵⁶

Así, mientras reunía información y documentos sobre este personaje, llegó a intuir que la extensa obra de Manuel Quiroz (cerca de 40 manuscritos con distinta índole discursiva) tuvo una escasa fortuna editorial, ya que la mayoría de ésta no mereció el honor

⁵⁴ Alberto Blecua, *Manual de crítica textual*, “Advertencia preliminar”, Madrid, Castalia ediciones, 2018 (1983), p. 12.

⁵⁵ Las ideas de este apartado son una lectura a la siguiente publicación: María Isabel Terán Elizondo, *Religión, rey y patria. La obra poética de Manuel Quiroz y Campo Sagrado (1784-1821)*, México, Factoría ediciones, 2017. Extiendo un grato y enorme agradecimiento a la Dra. Isabel Terán por permitir que la lectura y discusión a los estudios introductorios de sus obras editadas sea la punta de lanza para iniciar el estado de la cuestión de este manual de crítica textual novohispana.

⁵⁶ *Ibid*, p. 15.

de imprimirse. Aparte, otra hipótesis que Terán Elizondo relacionaba con el escaso éxito editorial de Quiroz:

se debe a las limitaciones técnicas de las imprentas de entonces no habrían sido capaces de resolver la complejidad tipográfica y gráfica que requería la impresión de un texto compuesto de elaborados dibujos a color, laberintos verbales, jeroglíficos y adornos caligráficos; pero, en parte, también, porque de haber estado en condiciones de salvar ese escollo, el autor hubiera requerido del patrocinio de un acaudalado mecenas que pudiera cubrir los gastos de producción de un libro que seguramente hubiera resultado bastante costoso.⁵⁷

En ese sentido, con lo hasta aquí mencionado se puede pensar que para que un letrado del siglo XVIII alcanzara cierto prestigio en el mundo editorial debía de tener los siguientes aspectos cubiertos: una flexibilidad literaria para saber escribir distintos géneros discursivos y un carisma social que le hiciera allegarse de círculos de personas que pudieran costear sus escritos.

Para Terán Elizondo, el valor que tiene la obra poética “textual” de Mariano Quiroz, está en que ésta

responde a las necesidades del contexto histórico...como obra poética de circunstancia, e incluso de elaboración por encargo [en la que] el amor, el temor y la veneración a Dios, la devoción a la Virgen y los santos, y los distintos aspectos de la doctrina, estaban en primer término, enseguida tenía el respeto y la lealtad al rey y a sus representantes civiles y eclesiásticos, y a continuación la “patria”, que en sus poemas equivale a la tierra mexicana, en otras a la Nueva España, y en algunas más a la ciudad de México.⁵⁸

Y es que si bien era cierto que algunos de los escritos de Quiroz y Campo Sagrado hablaban sobre personajes novohispanos importantes de la época:

Sólo dos de las obras dedicadas a algún personaje llegaron a publicarse, se trata de las oraciones panegíricas luctuosas a la muerte de Bernardo de Gálvez, dedicada a la viuda, doña Felicitas de Saint Maxant, y al deceso de Carlos III, ofrecida a don Luis Gutiérrez Páez, ambos personajes importantes y acaudalados de la sociedad novohispana de su época.⁵⁹

Aun y teniendo estos datos, la editora señala que no es posible deducir qué tipo de relación tuvo Manuel Quiroz con sus homenajeados o mecenas, ni qué papel jugaron unos u otros en la impresión —o no— de las obras que les dedicó.⁶⁰

⁵⁷ *Ibid.*, p. 13.

⁵⁸ *Ibid.*, pp.17-18.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 29.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 27.

Otro elemento importante sobre la circulación de las obras de Quiroz es que:

por alguna circunstancia desconocida el autor no recibió ni sus obras ni las correcciones de [los] censor[es], o que, habiéndolas recibido, no realizó las enmiendas señaladas y, de tal manera, no obtuvo las licencias de impresión; o bien, que aunque acató las sugerencias y obtuvo las licencias, no contó con el apoyo de un mecenas o de los medios para imprimirlos.⁶¹

Lo anterior nos permite pensar en las intrincadas relaciones que las sociedades cortesanas del siglo XVIII llegaron a implementar con la finalidad de imponer sus influencias y demostrar los límites de sus poderes sociales.

Por lo tanto, para Terán Elizondo está más que claro que Manuel Quiroz no gozó de “ningún tipo de reconocimiento como poeta a pesar de que era solicitado para componer versos para homenajes civiles y piezas dramáticas para las fiestas patronales o litúrgicas de varios pueblos”,⁶² lo que dio como resultado que sus obras no llegaran a imprimirse y terminaran dispersas en repositorios, bibliotecas y/o colecciones públicas y privados nacionales y extranjeros. De esta manera, la editora de Quiroz y Campo Sagrado espera que con su edición pueda ayudar a “contribuir, ampliar y revalorar el catálogo de autores y obras de la Literatura novohispana, periodo de nuestra historia literaria que sigue en proceso de construcción.”⁶³

Consideraciones finales

La responsabilidad al momento de proponer una nueva edición sobre un documento ya conocido tiene su reconocimiento. En primer lugar, porque se están tomando dos posiciones específicas: la de investigador, por un lado, y la de editor, por el otro. Así, proponer la elaboración de un manual de crítica textual es crear un puente dialógico entre el contexto histórico en el que apareció un manuscrito y las nuevas interpretaciones que sus ediciones impresas disponen para el público interesado en este tipo de contenido. En este sentido, este tipo de trabajos tienen la finalidad de actualizar obras del periodo novohispano que aún están en los estantes de bibliotecas y archivos públicos o privados, y esperan a ser transformadas en la memoria escrita de sociedades del pasado.

⁶¹ *Ibid.*, p. 26.

⁶² *Ibid.*, p. 115.

⁶³ *Ibid.*, p. 18.

Haciendo una paráfrasis al texto de Roger Chartier, *La mano del autor y el espíritu del impresor*, podemos decir que el tanto el proceso de publicación, así como el de edición y de análisis de los manuscritos, producen decisiones que modifican las lecturas de los textos, dando pie a la necesidad de crear instrumentos que contextualicen los horizontes interpretativos de dichas fuentes documentales para, así, comprender mejor los contextos de la cultura letrada novohispana. Éste es el derrotero que pronto se espera cubrir con la elaboración de un manual de crítica textual novohispano que guíe las lecturas y abone en los criterios de intervención ecdótico-filológico de los corpus documentales a trabajar.

Bibliografía

- ATILANO GUTIÉRREZ, José Enrique, “El proceso de invención documental franciscana en México: Joaquín García Icazbalceta y su trabajo de edición”, *Graphen. Revista de historiografía*, núm. 8, pp. 5-22.
- BLECUA, Alberto, “La transmisión textual del *Conde Lucanor*”, Barcelona, Universidad Autónoma, 1980.
- _____, *Manual de crítica textual*, “Advertencia preliminar”, Madrid, Castalia ediciones, 2018 (1983).
- CARRASCO, Pedro y BRODA, Johanna (*et al*), *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, México, SEP-INAH, 1976.
- CHARTIER, Roger, *La mano del autor y el espíritu del impresor (siglos XVI-XVIII)*, Buenos Aires, Editorial Katz, 2008
- _____, *Las revoluciones de la cultura escrita*, traducción de Alberto Luis Bixio, México, Gedisa, 2018.
- CHAUVERO, Alfredo, *México a través de los siglos*, Tomo I, «Introducción», México, Editorial Cumbre, 1953.
- CORTÉS, Hernán, *Relación de 1520*, transcripción, introducción, sumario, índices y glosario de Luis Fernando Granados, México, Grano de Sal, 2021.
- FOUCAULT, Michel, *El orden del discurso*, traducción de Alberto González Troyano, México, Tusquets, 2010 (1970).
- GINZBURG, Carlo, *Aún aprendo. Cuatro experimentos de filología retrospectiva*, traducción, edición y presentación de Rafael Gaune Corradi, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2021.

- GUERRERO GALVÁN, Luis René y GUERRERO GALVÁN, Alonso, *Los nahuas y el libro de los guardianes y gobernadores de cuauhtinchan (1519-1640)*, México, IIS-UNAM, 2019.
- O’GORMAN, Edmundo, *La incógnita de la llamada ‘Historia de los indios de la Nueva España’ atribuida a fray Toribio Motolinía*, México, Tierra Firme-FCE, 1982.
- _____, *México: el trauma de su historia*, México, Cien de México-CONACULTA, 1997.
- PASO Y TRONCOSO, Francisco del, *Papeles de la Nueva España*, México, varios volúmenes, Madrid, est. Tipogr. “Sucesores de Rivadeneyra”, 1905.
- PÉREZ, Manuel (coord.), *Libros desde el Paraíso. Ediciones de textos indios*, Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2016.
- RODRÍGUEZ-SALA, María Luisa y RAMÍREZ ORTEGA, Verónica, *Alonso de Zorita, Vasco de Puga y Tomás López Medel*, México, IIS-UNAM, 2019.
- ROZAT DUPEYRON, Guy, *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*, México, Ediciones Navarra, 2018.
- TERÁN ELIZONDO, María Isabel *Religión, rey y patria. La obra poética de Manuel Quiroz y Campo Sagrado (1784-1821)*, México, Factoría ediciones, 2017.

IMMANUEL KANT. LA HISTORIA COMO RAZÓN PRÁCTICA

Enrique Pérez Morales
FES-Iztacala UNAM

Contacto: quique.historiador@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1802-687X>

Resumen

A diferencia de la filosofía racionalista de René Descartes, o la filosofía empirista de John Locke, para la filosofía idealista de Immanuel Kant el ser humano no se reduce a una simple “razón pura” (*res cogitans*), es también una “razón práctica”: voluntad de acción ético-moral. En el presente escrito se analiza la manera en que Kant concibe la “razón práctica” y su relación con la Historia.

Palabras clave: razón pura, razón práctica, voluntad, acción moral, historia filosófica, Ilustración.

Abstract

Unlike the rationalist philosophy of René Descartes, or the empiricist philosophy of John Locke, for the idealist philosophy of Immanuel Kant the human being is not reduced to a simple “pure reason” (*res cogitans*), it is also a “practical reason”: will to ethical-moral action. This writing analyzes the way Kant conceives of "practical reason" and its relationship with History.

Keywords: pure reason, practical reason, will, moral action, philosophical history, Enlightenment.

Introducción

El siglo XVIII europeo, el llamado “Siglo de las Luces” o “Ilustración”, produjo grandes cambios no sólo en lo político y social, sino, sobre todo, en la cultura, la filosofía y el conocimiento. Sin embargo, a pesar de que el movimiento Ilustrado se esparció

prácticamente por toda Europa, esto no significó que fuera interpretado y apropiado de la misma forma por todas las sociedades del “Viejo continente”. Mientras que en Francia el pensamiento filosófico giró en torno al racionalismo individualista de René Descartes, y en Inglaterra se siguió el camino marcado por John Locke y el empirismo sensualista, en Alemania, de la mano de Immanuel Kant, la reflexión filosófica tendió a un tipo de idealismo subjetivo: el “idealismo alemán”.

A diferencia del racionalismo francés o el empirismo inglés, en el idealismo alemán uno de los grandes temas de reflexión filosófica fue el asunto de la moral como práctica, como voluntad de acción ética colectiva (social). En este sentido el trabajo filosófico de Kant marca una ruptura revolucionaria con sus antecesores: el ser humano no es una simple “razón pura”, es también “razón práctica”, es decir, “voluntad” de acción ético-moral, el “deber ser”. De aquí la importancia y relación que el filósofo prusiano observa entre la Filosofía y la Historia, ya que ésta última, como producto de la razón práctica, enseña “la marcha regular de la voluntad humana en el juego de la libertad”. El presente texto tiene como objetivo analizar lo que Kant entiende por “razón práctica” y su relación con la Historia.

La teoría kantiana de la moral. De la razón pura a la razón práctica

La filosofía desarrollada por Immanuel Kant (Königsberg, Prusia, 1724-1804) como síntesis de racionalismo y empirismo, gira en torno al juicio o “crítica de la razón”. Por medio de un cuestionamiento filosófico riguroso, intenta delimitar los alcances y los límites de la razón, aquella facultad inherente al ser humano (y de la cual el pensamiento de la modernidad tenía amplias expectativas) que, en términos generales, funciona como el *organón* o instrumento a través del cual se formulan juicios y se conoce el mundo. Kant lleva a cabo dicha tarea por medio de la formulación de tres preguntas fundamentales: *¿Qué podemos saber?*, *¿Qué debemos hacer?* y *¿Qué podemos esperar?* De esta manera, afirma el filósofo prusiano: “se puede considerar la exigencia de la razón según un doble aspecto: primero en un uso teórico, luego en su uso práctico”.¹⁶⁹ Este doble aspecto de la razón no se trata, para nuestro filósofo, de dos tipos de razones distintas, sino de dos usos distintos de la misma y única razón que, para él, es la “última piedra de toque de la verdad”.

¹⁶⁹ Immanuel Kant, “¿Cómo orientarse en el pensamiento?”, en Kant, *Por la paz perpetua y ¿Cómo orientarse en el pensamiento?* (Barcelona, Ediciones Brontes S.L.: 2011), p. 107.

Así pues, a la pregunta “¿qué puedo saber?” (que representa el aspecto teórico de la razón) Kant le da respuesta en su magna obra *Crítica de la razón pura* (1781). Aquí, el filósofo de Königsberg realiza una reflexión profunda sobre el “dogmatismo empirista” que, basado en un “realismo ingenuo”, tendía a considerar que solamente las cosas exteriores son fundamento de nuestro conocimiento. Dicho en otras palabras, lo que Kant criticará es que basarse solamente en conocimientos empíricos sobre el mundo, o *a posteriori*, es dar por sentado demasiado rápido las ideas y categorías que posibilitan dicho conocimiento. Así, en la *Crítica de la razón pura* —para Kant “puro” significa “vacío de contenido empírico”—, el filósofo prusiano argumenta a favor de que la razón en su uso teórico se ocupa en general no tanto de los objetos en sí mismos, sino de nuestro modo particular de conocerlos en cuanto éste (el conocimiento) debe ser posible *a priori*.¹⁷⁰

Es cierto que los objetos, dice Kant, están allí en la realidad, sin embargo, antes que nada, es nuestra propia razón la que los determina y los reduce a objetos de conocimiento. La relación entre nuestra razón y los objetos que ella conoce se basa en la mediación de nuestras *ideas* antes que en la presencia de lo “real”. Las ideas son la expresión de la razón pura, son, para Kant, “el concepto de una perfección no encontrada aún en la experiencia”. Las ideas no se ubican en la realidad en sí, no existen objetivamente en “lo real” ya que son producciones de la razón (no pertenecen a la región del *nóumeno*, de la *cosa-en-sí*, sino del *fenómeno*), sin embargo, desempeñan una función clave para la organización sistemática del conocimiento científico. El filósofo prusiano insiste que la idea no debe tenerse «por quimérica y desacreditarla como un hermoso sueño, aunque encuentre obstáculos en su realización. Basta que nuestra idea sea exacta para que salve los obstáculos que en su realización encuentre».¹⁷¹

En su artículo “¿Cómo orientarse en el pensamiento?” (1786), Kant caracteriza la *idea* como un tipo de «creencia racional»:

Toda creencia, incluso la histórica, tiene que ser por cierto racional (pues la última piedra de toque de la verdad es siempre la razón); sólo es creencia racional la que no

¹⁷⁰ Pedro Donoso “Introducción”, en Kant, *Crítica de la razón práctica* (Madrid, Mestas, 3ª edición: 2008), p. 10. Kant no niega la experiencia empírica como parte del conocimiento; más bien, apunta que el conocer es un acto por el cual el objeto es aprehendido por el sujeto a través de ciertas leyes lógicas *a priori*. Dichas leyes son de dos especies: a) formas de intuición, a saber, el tiempo y el espacio; b) categorías del entendimiento (sustancia-accidente, causa-efecto, etc.). La combinación de estas leyes permite el conocimiento de las cosas. Así, para Kant, no es posible el conocimiento científico de la *cosa-en-sí* sin la mediación de estas leyes *a priori* o *ideas puras*.

¹⁷¹ Kant, *Ueber Pädagogik*, en Ileana P. Beade, “Libertad y Naturaleza en la Filosofía kantiana de la Historia”, *Dáimon. Revista Internacional de Filosofía*, no. 54 (2011), p. 33.

se funda en otros datos que los que están contenidos como tales en la razón pura. Ahora bien, toda creencia es un tener por verdadero personalmente suficiente, pero con conciencia de su insuficiencia real. [...] La creencia racional que radica en la exigencia de su uso desde el punto de vista práctico podría ser llamada un postulado de la razón [...]. Una creencia racional pura es, por tanto, el indicador o la brújula por la que el pensador teórico puede orientarse en sus incursiones racionales en el campo de los objetos inmateriales.¹⁷²

La postulación de la *idea pura* como base de la posibilidad de conocimiento será esencial para el posterior desarrollo kantiano de la teoría moral y, por ende, de su concepción de la Historia. Sin embargo, antes de entrar en ese tema, hay que hacer notar dos importantes implicaciones de dicha postulación. 1) Las ideas *a priori*, cuya verdad puede ser conocida con independencia de la experiencia, son, por esta razón, universales y necesarias; y 2) dado que la razón puede operar sin la experiencia, por esto mismo reviste de cierta independencia. La implicación es que la razón permite concretar la autonomía del sujeto en cuanto ser racional: el hombre tiene independencia de acción frente al mundo. Con esto, Kant rechaza y se aleja del mecanicismo empirista para adoptar una postura orgánica de la existencia y de la razón humana. En otras palabras, para Kant el ser humano no es sólo un ser pensante (*res cogitans*), como lo creía Descartes, es, además, *voluntad* (ética-moral) y *sentimiento* (estética).

Ahora bien, ¿cómo concebir las ideas sin que estas queden reducidas a meras especulaciones del entendimiento? Para Kant, la única manera en que estas categorías especulativas tomen forma objetiva es concebirlas bajo un punto de vista práctico. Dicho en otras palabras, las ideas toman forma si y sólo si, se les consideran con relación a la *voluntad*, que siempre remite al nivel histórico-moral humano. La *voluntad*, tal como la concibe nuestro filósofo prusiano, «es la facultad, o bien para producir objetos conformes a nuestras representaciones, o bien de determinarse a sí misma en la producción de estos objetos, es decir, de determinar su causalidad».¹⁷³ Así pues, la voluntad, aquella capacidad de la razón que prescribe acciones como medios para llegar a un fin, responde a la pregunta «¿qué debo hacer?», ocupándose, de esta manera, del deber ser: designa la necesidad objetiva de la acción. La voluntad, como corolario de la razón práctica, queda plenamente identificada como un *acto moral*.

¹⁷² Kant, “¿Cómo orientarse en el pensamiento?”, pp. 110 y 112.

¹⁷³ Kant, *Crítica de la razón práctica*, p. 31.

Para Kant, entonces, la razón pura siempre remite a su uso práctico y este último se identifica inevitablemente a la moral. La razón pura, dice, “es práctica por sí sola, y da (al hombre) una ley universal que llamamos *ley moral*”.¹⁷⁴ Pero este uso práctico de la razón, aunado a la ley moral que establece, no refiere a una ética material sino a una ética formal, es decir, disciplinará el “*qué hacer*”, regulará el *cómo* hemos de actuar. Según Kant, el hombre sólo actúa moralmente cuando lo hace por *deber*.¹⁷⁵

Es en su *Crítica de la razón práctica* (1787) donde el filósofo prusiano desarrolla su teoría moral. Kant identifica plenamente la conducta moral y la voluntad con el ejercicio de la razón. Asevera que la razón práctica es igual al uso moral de la razón y, al mismo tiempo, es la racionalización de la moral, del deber y la voluntad (la razón práctica, igualmente, se ocupa de los principios determinantes de la voluntad). Así pues, la ley moral y la voluntad no son dictadas por la naturaleza, sino por el propio hombre.

La ley moral kantiana es una moral autónoma cuyo principio supremo es la libertad: es la razón quien se impone sus propias leyes (*imperativos categóricos, máximas o postulados*) y, por tanto, es el hombre quien en su independencia de acción determina su acto moral (deber) en torno a ellas. De esta manera dice Kant, «la ley moral no se concibe como objetivamente necesaria, sino porque para todo ser dotado de razón y voluntad debe tener el mismo valor». ¹⁷⁶ Esto es, que la ley moral exige un convencimiento subjetivo que, a su vez, debe tener una aceptación intersubjetiva.

En la razón práctica ideas puras como “Progreso”, “Justicia”, “Igualdad” o “Libertad”, por ejemplo, funcionan como *postulados* (“creencias racionales”) que, aunque no existen en la realidad en sí, sólo reciben su plena significación y realidad objetiva cuando son identificadas como un deber moral al cual debe dirigirse la acción humana. La única manera de objetivarlas, de dotarlas de “realidad”, es a través de la acción, de la práctica,

¹⁷⁴ *Ibid*, p. 55.

¹⁷⁵ Kant distingue entre “acciones contrarias al deber”, “acciones conformes al deber” y “acciones por deber”. Solamente las últimas poseen valor moral. El político que dice la verdad actúa *conforme al deber*. Pero no por eso actúa moralmente: puede hacerlo únicamente para ganar votos, que es lo que le interesa. Según Kant, el político actúa moralmente cuando dice la verdad *porque ése es su deber*, independientemente de que gane o pierda votos al hacerlo. De este modo afirma Kant: “una acción hecha por deber tiene su valor moral, no en el propósito que por medio de ella se quiera alcanzar, sino en la máxima por la cual ha sido resuelta; no depende, pues, de la realidad del objeto de la acción, sino meramente del principio de la voluntad”. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Madrid, Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País: 1992), pp. 29- 31.

¹⁷⁶ Kant, *Crítica de la razón práctica*, p. 61.

del *deber*. El uso práctico de la razón, por tanto, es su uso moral, es, en otras palabras, el ejercicio de una “buena voluntad”. En “¿Cómo orientarse en el pensamiento?” Kant afirma:

En efecto, el uso puro y práctico de la razón consiste en la prescripción de leyes morales. Ahora bien, todas estas leyes llevan a la idea del bien supremo posible en el mundo: la moralidad, la cual sólo es posible por la libertad; por otra parte, esas leyes conducen también a lo que no sólo depende de la libertad humana, sino también de la naturaleza, a saber, a la mayor felicidad, en la medida en que ésta se encuentre repartida en proporción con la moralidad. Por consiguiente, la razón exige admitir semejante bien supremo dependiente, y, por la consecución del mismo, exige admitir una inteligencia suprema como bien supremo independiente; no lo exige, por cierto, para derivar de ello autoridad obligatoria de las leyes morales, ni los móviles para respetarla; [...] la razón lo exige sólo para dar realidad objetiva al concepto de bien supremo, es decir, para impedir que ese bien, junto con la moralidad entera, sea tenido por puro ideal.¹⁷⁷

Lo que nos muestra esta visión kantiana es que nociones como “Bien Supremo”, “Libertad” o “Igualdad” a pesar de ser conceptos especulativos cuyo conocimiento objetivo o científico no es posible, una vez aprehendidos por la razón práctica (es decir, identificadas con la moral y la voluntad) nos permiten abrigar la esperanza de que tales nociones son posibles, alentándonos, de tal modo, a actuar de manera consecuente con dicho fin. He allí la función de la voluntad y la moralidad como fuerzas liberadoras y creadoras del hombre.

Una vez expuestos los fundamentos de la razón práctica en la teoría kantiana, estamos en mejor posición para comprender su Filosofía de la Historia, o, como el mismo Kant la llama “Historia filosófica” o “Historia profética”.

La “Historia filosófica”. Sobre el progreso del género humano

Además de sus textos científico-epistemológicos, Kant ocupó también mucho de su esfuerzo intelectual en reflexionar en torno a la moral y el género humano. Las ideas producto de dichas reflexiones quedaron plasmadas en diversos textos políticos, jurídicos e histórico-filosóficos que dejan ver su preocupación por uno de los temas centrales de la época Ilustrada: la Libertad y el Progreso del género humano. El texto en el cual se centrarán nuestras consideraciones respecto a este tema se titula “Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita” (1784). Sin embargo, para tener una panorámica más amplia sobre el sentido conceptual de “Libertad”, “Progreso” e “Historia”

¹⁷⁷ Kant, “¿Cómo orientarse en el pensamiento?”, p. 112.

en Kant, debemos hacer un tipo de lectura cruzada obligatoria con otros textos de igual trascendencia.

Pues bien, en “Idea de una historia universal...”, Kant desarrolla un enfoque filosófico de la historia que, alejándose un tanto de la historia empíricamente concebida, trata de encontrar un hilo conductor *a priori* en los hechos humanos. Así pues, establece una serie de nociones fundamentales que le permite discernir un sentido oculto en el aparentemente caótico desarrollo de los acontecimientos:

Cualquiera que sea el concepto que se tenga sobre la *libertad de la voluntad*, desde el punto de vista metafísico, las manifestaciones *fenoménicas* de la misma, es decir, las acciones humanas, están determinadas por leyes universales de la Naturaleza [...] Por muy profundamente ocultas que puedan estar las causas de esos fenómenos, la historia (que le ocupa de narrarlos) nos permite esperar que se descubrirá una marcha regular de la voluntad humana, cuando considere en *conjunto* el juego de la libertad. De este modo, lo que nos llama la atención en los conjuntos singulares, por la confusión e irregularidad que impera en ellos, podría conocerse, sin embargo, como un desarrollo constantemente progresivo, aunque lento, de disposiciones originarias del género humano en su totalidad.¹⁷⁸

Kant considera que este hilo conductor *a priori* no es otra cosa que una “*intención de la Naturaleza*”, un plan oculto (especie de mano invisible) que otorga al desarrollo de los acontecimientos un *fin teleológico*: el desarrollo de las disposiciones naturales del hombre. Dicho *fin* es caracterizado por nuestro filósofo tanto en términos morales como en términos político-jurídicos: «El mayor problema de la especie humana, a cuya solución la Naturaleza constriñe al hombre, es el establecimiento de una sociedad civil que administre el derecho de forma universal». ¹⁷⁹ A esta cuestión regresaremos un poco más adelante.

Ahora bien, ¿cómo influye la Naturaleza en este proceso hacia el progreso moral y político de la especie humana? Kant afirma que el medio del que se sirve la Naturaleza para que el hombre alcance su *fin* es el *antagonismo*. Caracteriza este antagonismo como una “*insociable sociabilidad*”, es decir, que la inclinación del ser humano a vivir en sociedad es inseparable de una hostilidad (el egoísmo, la envidia, la venganza, la discordia, por ejemplo) que amenaza constantemente con disolver esa sociedad. Esta insociabilidad, que a primera vista parece un freno del progreso humano, es, paradójicamente, la que impulsa

¹⁷⁸ Kant, “Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita”, en Kant, *Filosofía de la historia. Qué es la Ilustración* (Argentina, Caronte Filosofía: 2004), p.17. Para Kant las llamadas “disposiciones originarias del hombre” sólo podrán ser completamente desarrolladas por la *especie*, no por el individuo; el sujeto de la historia, pues, es concebido como un sujeto colectivo (social).

¹⁷⁹ Kant, “Idea de una historia universal...”, p. 22.

el desarrollo de las capacidades y talentos individuales y colectivos al punto que contribuye al logro de una convivencia armónica, pues fuerzan a idear medios para contrarrestar sus efectos perjudiciales. El *antagonismo* acabará por conducir a la institución de leyes públicas destinadas a minimizar sus secuelas negativas en el orden social:

¡Demos, pues, gracias a la Naturaleza por la incompatibilidad, por la envidiosa vanidad que nos hace rivalizar, por el anhelo insaciable de acaparar o incluso de dominar! Cosas sin las que todas las excelentes disposiciones naturales dormirían eternamente en el seno de la humanidad sin llegar a desarrollarse jamás. El hombre quiere concordia, pero la Naturaleza sabe mejor lo que le conviene a su especie y quiere discordia.¹⁸⁰

En efecto, como habíamos mencionado, el desarrollo del género humano, para Kant, se halla orientado a la creación de una constitución política basada en el concepto de Derecho, esto es, una *constitución republicana* en la que pueda darse «la mayor libertad, junto a la más escrupulosa determinación y protección de los límites de esa libertad, con el fin que pueda coexistir con la libertad de otros».¹⁸¹ De esta manera, puede decirse que Kant concibe la historia como un desarrollo teleológico orientado hacia la libertad. Sólo a través de una creciente libertad en lo que denomina el *uso público de la razón*¹⁸², será posible el perfeccionamiento progresivo tanto de las instituciones como de las disposiciones morales del ser humano.

El progreso que Kant propugna no es un progreso material como el defendido por la Ilustración francesa o inglesa (esto es, una creciente acumulación de conocimientos técnicos y científicos para la dominación de la naturaleza y, por ende, el mejoramiento material de la condición humana), sino un progreso específicamente moral que busca ganar mayor libertad y bienestar común (uno de sus ideales sería alcanzar la “paz perpetua” entre las naciones). Solamente con la “Ilustración del pueblo”, en donde los individuos sean conscientes de los derechos y obligaciones que le corresponden para con el Estado, se llegará al progreso ¿En qué orden, únicamente, se puede esperar el progreso hacia mejor? se pregunta el filósofo prusiano:

¹⁸⁰ *Ibid*, p. 21-22. En su ensayo “Por la paz perpetua” (1795), Kant desarrolla de manera más amplia la idea del “antagonismo” como motor de la historia. La idea de antagonismo será retomada tanto por la dialéctica de Hegel (*la astucia de la razón*) como por la dialéctica materialista de Karl Marx (*la lucha de clases*).

¹⁸¹ Kant, “Idea de una historia universal...”, p. 22.

¹⁸² Kant, “¿Qué es la Ilustración?”, p. 33-39. Para Kant existe un nexo indisoluble entre libertad y obediencia a la ley. La libertad que tiene en mente implica la sujeción de los individuos a un conjunto de leyes públicas destinadas a preservar y garantizar sus derechos naturales (Beade, “Libertad y Naturaleza...”, p. 30). Esa concepción kantiana sobre la libertad se puede resumir en una de sus frases más famosas: “¡razonad todo lo que queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced!”.

La respuesta es la siguiente: no por el curso de las cosas de *abajo* hacia *arriba*, sino de *arriba* hacia *abajo*. Esperar que, mediante la educación de la juventud, con la instrucción doméstica y más tarde escolar, de la escuela elemental a la superior, en una cultura espiritual y moral fortalecida por la enseñanza religiosa, se llegase a formar buenos ciudadanos, sino dados al bien, capaces de sostenerse y progresar siempre, he aquí el plan.¹⁸³

Solamente un Estado conformado por miembros de la comunidad en los que ellos sirvan tanto como súbditos (en el sentido de ser obedientes a la ley) pero también como legisladores (como creadores de sus propias leyes), podrá realmente garantizar la libertad y el desarrollo de las disposiciones del género humano. Es lo que Kant llama *voluntad legisladora*: los individuos, a través de su voluntad, celebran un *contrato* por el cual constituyen un Estado que a través de leyes (constitución) garanticen la libertad de sus miembros y, por ende, el desarrollo de sus disposiciones.¹⁸⁴ Si bien se alcanza a percibir en el pensamiento kantiano una innegable influencia del iusnaturalismo y del contractualismo francés (Rousseau), la suya es una concepción orgánica del Estado: el Estado es voluntad y tiene como fin último ser el garante del desarrollo de las disposiciones humanas. La constitución de este Estado orgánico, al que Kant llama *respublica noumenon*, es un deber del hombre:

La idea de una constitución en armonía con los derechos naturales del hombre, a saber, aquella en que los que obedecen a la ley, al mismo tiempo, reunidos, deben dictar leyes, se halla en la base de todas las formas de Estado, y el ser común que, pensando con arreglo a ella por puros conceptos de la razón, se llama ideal platónico (*respublica noumenon*), no es una vana quimera, sino la norma eterna de toda constitución política en general y que aleja de todas las guerras [...], por esto constituye un deber trabajar por ella.¹⁸⁵

Y con esto hemos llegado al punto principal de la filosofía de la historia kantiana. Si bien parece que Kant con su idea de “*fin de la Naturaleza*” establece un determinismo histórico, ésta debe entenderse como una *idea de la razón práctica*. En efecto, al caracterizar el progreso humano como una intención de la Naturaleza, debemos interpretar esto no como un fin necesario en sí mismo (teleológico-mecanicista), sino como un *postulado a priori*.

Para Kant la razón teórica es incapaz de afirmar la existencia de un “progreso” (de allí su rechazo en hacer una historia empírica) o de una Naturaleza teleológica, por eso *debemos* asumir dicha existencia atendiendo a las ventajas que este supuesto reporta para

¹⁸³ Kant, “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor”, en Kant, *Filosofía de la Historia* (México, Fondo de Cultura Económica: 2012), p.115.

¹⁸⁴ Kant, “Idea de una historia universal...”, p. 28.

¹⁸⁵ Kant, “Si el género humano se halla en progreso...”, p.113.

el uso práctico de la razón: el progreso del género humano tenemos que asumirlo en carácter de *voluntad y deber*. Dicho en otras palabras, la *idea* de una *Naturaleza teleológica* es una necesidad práctica, un postulado de la razón práctica, a fin de que sea posible para nosotros confiar en la factibilidad del progreso histórico y actuar de manera consecuente para alcanzar tal progreso moral y jurídico.

Consideraciones finales

Como bien afirma Ileana Beade, en el pensamiento kantiano asumir la *idea* de una Naturaleza providencial no implica afirmar una determinación real de la Naturaleza sobre la Historia, ya que esta *idea* nada nos dice, en rigor, acerca de lo que de hecho sucede en el plano empírico-histórico, sino que expresa *cómo debemos pensar* los acontecimientos de manera tal que podamos confiar en el progreso de nuestra especie, comprometiéndonos con ello a la realización de acciones orientadas a promoverlo.¹⁸⁶ Así, Kant logra aplicar los principios de su teoría moral a la interpretación de la historia: una historia de la razón práctica, de la voluntad moral del hombre, y, desde luego, una filosofía de lo que *debe*, precisamente como posibilidad moral, sucederle al género humano.

Finalmente, Kant reivindica al ser humano como un ente activo, creador y forjador de su propio destino. Para el filósofo prusiano el ser humano no sólo es aquel *cogito* cartesiano que se sitúa en el mundo de manera mecánica, es, sobre todo, voluntad y sentimiento. Sin duda, su filosofía, a pesar de tener sus bases en el empirismo y el racionalismo del siglo Ilustrado, poco a poco se aleja de él para sentar las bases del idealismo alemán. De Fichte, pasando por Shelling hasta llegar a Hegel y más allá, la influencia de Kant se deja sentir permitiendo el surgimiento de una filosofía crítica y original que entenderá la realidad de otra manera.

Bibliografía

- BEADE, Ileana P., “Libertad y Naturaleza en la Filosofía kantiana de la Historia”, *Daímon. Revista Internacional de Filosofía*, no. 54, 2011, pp. 25-44.
- KANT, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Mestas, 3ª edición, 2008.
- _____, *Filosofía de la Historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012.
- _____, *Qué es la Ilustración*, Argentina, Caronte Filosofía, 2004.

¹⁸⁶ Beade, “Libertad y Naturaleza...”, art. cit., p. 33.

_____, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País, 1992.

_____, *Por la paz perpetua; ¿Cómo orientarse en el pensamiento?*, Barcelona, Ediciones Brontes S.L., 2011.

TLAXCALTECAS IMAGINARIOS Y TLAXCALTECAS REALES. DOLORES IDENTITARIOS EN UNA PATRIA MESTIZA¹

Guy Rozat
INAH-Veracruz
Contacto: grozat@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3263-9672>

Resumen

Para explicar mi interés por Tlaxcala se pueden argüir de varias razones académicas y no solamente porque he escrito y enseñado durante años sobre el tema de la conquista, y por lo tanto me topé más de una vez con Tlaxcaltecas, aunque no siempre fue fácil distinguir si se trataba de tlaxcaltecas reales o tlaxcaltecas imaginarios. Otra razón de mi interés podría ser debido al hecho de que fue en este pequeño estado de Tlaxcala donde tuve mis primeros encuentros con ese *México profundo* tan querido por Guillermo Bonfil, cuando, recién llegado a México, acompañaba, hace 40 años, a una compañera antropóloga que estudiaba las danzas tradicionales de este estado.² Íbamos por pueblitos y rancherías encontrando las cuadrillas de danzantes, observando y registrando sus tradiciones y, evidentemente, compartiendo algo de su vida cotidiana y alimentos.

Palabras clave: Tlaxcala, Mestizos, Historiografía, Muñoz Camargo, Alva Ixtlilxóchitl

Abstract

To explain my interest in Tlaxcala one can, argue from several academic reasons and not only because I have written and taught for years on the subject of the conquest, and therefore I came across Tlaxcalans more than once, although it was not always easy to distinguish whether they were real Tlaxcalans or imaginary Tlaxcalans. Another reason for my interest could be because it was in this small state of Tlaxcala where I had my first

¹ Este texto fue presentado como ponencia en el *Foro Historia de Tlaxcala: entre estigmas y mitos* que se llevó a cabo los días 8, 9 y 10 de octubre del 2014 en el Jardín Botánico de Tizatlán, en la ciudad de Tlaxcala capital. Este texto nos pareció todavía vigente y por eso lo retomamos para este número de *Graphen*.

² Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo: una civilización negada*, México, Fondo de Cultura Económica, 2019.

encounters with that deep Mexico so dear to Guillermo Bonfil, when, recently arrived in Mexico, I accompanied, 40 years ago, a fellow anthropologist who was studying the traditional dances of this state. We would go through small towns and ranches, meeting the dancing groups, observing, and recording their traditions and, evidently, sharing some of their daily life and food.

Keywords: Tlaxcala, Mestizos, Historiography, Muñoz Camargo, Alva Ixtlilxóchitl

Tanto mi aspecto físico general como mi español champurrado me incluían en la categoría de “gringo”. Ese término, que aborrecía en esa época, me parecía que imponía una extraña barrera con los asistentes. Pero, finalmente, entendí rápidamente que, de hecho, en ella se incluía a todos los no mexicanos. De todas maneras, estas pequeñas estancias fueron muy enriquecedoras. También, tengo que contarles que en uno de estos viajes nos reunimos con antropólogos e historiadores de Tlaxcala y, al hilo de la noche y de los brindis con ron, que era lo que hacíamos en esos años, nuestros amigos tlaxcaltecas empezaron a abrir sus corazones y quisieron a toda fuerza convencernos de que no eran traidores. Para mí, recién llegado de otro lejano mundo, era evidente que no lo eran, pero aunque yo les afirmé con fuerza que para nada yo podría considerarlos como tales, esto no calmaba el flujo de dolor identitario que la herida imaginaria de esa pretendida traición les provocaba.

Lo doloroso de estas protestas fue, para mí, durante los días siguientes —y hasta la fecha—, un importante motivo de reflexión sobre la identidad no sólo de los tlaxcaltecas, sino, también, de la constitución de la identidad de los mexicanos en general. Porque es evidente que esa identidad doliente particular de los tlaxcaltecas sólo podía existir en el cuadro más general de una identidad nacional ambigua y también bastante dolorosa.

Historiador e historiógrafo

Hace 60 años que empecé a estudiar la historia de México, al principio, no tanto porque creyera que pudiera yo escribir algo “nuevo” sobre esa larga Historia, sino, más bien, porque rápidamente me di cuenta de que muchas partes de ese relato nacional eran muy ambiguas y me parecían que habían sido redactadas con una tinta bastante colonial.

Última precisión antes de ir más lejos. Muchas veces me siento con la necesidad de aclarar que soy más un historiógrafo que un verdadero historiador. Esto significa que me

considero como una especie de detective que busca, más que encontrar una “verdadera” historia; intentar aclarar cómo los historiadores, antiguos y modernos, se sacan de la manga trozos de textos, discursos imaginarios, testigos, imágenes, explicaciones, en fin, generan grandes interpretaciones a fin de constituir sus obras “científicas”.

Esta lupa del historiógrafo intenta mostrar, finalmente, los tejes y manejes que producen Historia. El historiógrafo no se deja fascinar, por muy brillantes que sean, por las grandes reconstrucciones del pasado, sino que intenta entender cómo éstas se vuelven posibles en la mesa del historiador, y, después, son aceptadas por los pueblos, así como multiplicadas y repetidas de manera incesante por las instituciones de educación y de cultura durante varias generaciones. Es decir, que llama la atención sobre estas explicaciones históricas bien conocidas y que no tienen, a veces, otro fundamento que su eterna repetición. Como decía la abuelita de mi ayudante: «repite muchas veces una mentira y se volverá verdad». Resumiendo, es muy probable que todas las grandes verdades de la historia mexicana, y de otros países, sean siempre fábulas inventadas en diferentes momentos y, por lo tanto, el trabajo del historiador-historiógrafo es el de dar cuenta de la mecánica de esa invención, de su permanencia y de su reconfiguración a lo largo de los siglos.

Las fuentes de historias

Al origen de la historia de México, como de la historia de muchos otros países, existen obras “clásicas”, “fundamentales”, “imprescindibles”, sobre las cuales casi nadie se interroga, ya que se han vuelto obras canónicas, casi “palabra de Dios”, y más si han sido escritas o compiladas por santos varones o personajes eminentes. Son las fuentes de verdad de las cuales mana una supuesta “historia verdadera”.

Si lo piensan ustedes un instante, pueden entender cómo los primeros cronistas, frailes, misioneros, soldados, administradores, etcétera, que “cuentan cosas” sobre estas tierras y sus habitantes no destinan sus escritos a la gente americana autóctona. Sino que, más bien, siguen generalmente órdenes de sus superiores y son destinadas a la Corona. Son escritos que sirven para la inclusión y administración de los nuevos territorios en el imperio hispano. Por lo tanto, estos textos “de historia” proponen un relato escrito para y por el vencedor, y esto no es un defecto colateral, sino su objetivo principal.

Todo esto quedaría muy claro si no intervinieran en México, o en Perú, por ejemplo, algunos otros personajes curiosos, cuyos intereses pudieran parecer más ambiguos; los supuestos “historiadores mestizos”. Por ejemplo, todos ustedes conocen la *Historia de Tlaxcala* escrita por ese famoso “mestizo” Muñoz Camargo.³ Conocen a este personaje que evidentemente sólo puede ser el hijo de una princesa tlaxcalteca y de un conquistador hispano; lo de hispano equilibrando lo de princesa. No vamos aquí a dudar de que cuando ocurrió la conquista, se hayan mezclado los bravucones hispanos con las bellezas americanas; los temperamentos ardientes de unos y otras produjeron muchos frutos, ya sea por consentimiento o por violencia.

Es decir, que no podemos negar que estos movimientos de conquistas y de colonización producen una población biológicamente mestiza. Pero sí podemos interrogarnos con mucho cuidado sobre la naturaleza de esa etiqueta “mestizo” aplicada a un cierto individuo y, más aún, sobre un tipo de escritura de historia. Esta etiqueta nos obliga a pensar cuál sería la diferencia de ese género de historia con la otra, la de la historia “a secas”, y más si este supuesto “historiador mestizo” se considera a sí mismo —más bien— como hispano, y marca su clara diferencia con los “indios”.

Es interesante que durante los siglos coloniales la categoría mestizo no parece reivindicada por los tlaxcaltecas, al contrario, se tiene la impresión de que 20 o 30 años después de la conquista los nuevos “verdaderos tlaxcaltecas” reivindican, más bien, una radical autoctonía en el sistema de la doble república, de la misma manera que los españoles construyen sus jerarquías, inventan y consolidan su poder colonial. En los antiguos pueblos autóctonos decimados por terribles epidemias, ciertos individuos aprovechan la coyuntura histórica para inventarse linajes y una antigua nobleza. Es muy probable que pequeños hispanos sin alcurnia sólo tengan éxito en su estrategia de ascensión social en la república de indios, y más si pretenden haberse casado con princesas indias, estándoles vetado el camino en el mundo hispano por su oscuro origen. Ello sin olvidar que ese trabajo de reacomodo se confirma a través del derecho hispano y de sus instituciones.

La escritura de una historia propia de estos grupos que dominan ahora la república de indios se vuelve imprescindible. Es por esa situación de urgencia social que podemos

³ Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala (Ms. 210 de la Biblioteca Nacional de París)*, paleografía, introducción, notas, apéndices e índices analíticos de Luis Reyes García; con la colaboración de Javier Lira Toledo, México, UATx-CIESAS, 2013.

desconfiar mucho de toda esta documentación que encontramos sobre ciertos linajes y fundaciones antiguas. Durante dos siglos, la fabricación de falsos títulos de posesión de tierras y poderes diversos se multiplica para justificar el ascenso y dominio de nuevas familias. No se extrañen, no es una especialidad tlaxcalteca ni americana. Los especialistas de la Edad Media europea consideran que probablemente más de la mitad de los textos y cartularios medievales de los archivos de los conventos son apócrifos. Palabra muy bonita para decir que son “falsos”, ya que fueron redactados muchas décadas, y, a veces, siglos, después de los eventos relatados. Hasta la burocracia romana, para imponer su poder a los poderes reales de toda la cristiandad, se inventó un texto llamado la «Donación de Constantino», en el cual, se suponía, que el primer emperador “cristiano”, Constantino, había entregado la supremacía del poder a dicha iglesia.⁴

La necesidad de una *Historia de Tlaxcala* se inscribe en esa dinámica de reivindicación y afirmaciones del poder de las nuevas élites coloniales autóctonas, mezcladas o no biológicamente, con hispanos. Este debe ser nuestro punto de partida, porque, además, en esa época, la historia no tiene por finalidad primera decir la verdad; una historia así sólo nacerá en el siglo XIX. Antes bien, la historia es un relato con finalidades morales justificando las jerarquías sociales.

Ésta es una historia teológica antes que todo, ya que es Dios quien manda en el mundo; él establece y destruye los reinos en función de sus designios secretos. Es por eso que los españoles, más conscientes durante todo el periodo de la Colonia, reconocen que, de hecho, es Dios quien permitió la conquista; y, si la permitió, de la misma manera Dios es ahora el garante de la legitimidad del orden político colonial establecido. Es por esto que los eruditos que intentaron construir una “historia indígena” hicieron de la cristianización el punto central de su historia, retomando las grandes articulaciones bíblicas de la Historia Sacra.

En resumen, todos los que intentan escribir historias en los siglos XVI y XVII tienen, por finalidad última, incluir las tierras americanas recién encontradas en una historia general salvífica que es la del cristianismo.

⁴ La falsedad del documento fue establecida por Lorenzo Valla hacia la mitad del siglo XV. Había sido probablemente forjado por los clérigos de la curia romana hacia la mitad del siglo VIII cuando los papas quisieron volverse también príncipes y tener estados propios. Ver: Lorenzo Valla, *Refutación de Constantino*, edición de Francisco Sevillano y Antonio Biosca, Madrid, Akal, 2011.

¿Mestiza la historia de Tlaxcala?

Esta ciudad juega un papel importante y ambiguo en la memoria colectiva de México, y la presentación de dicho texto como mestizo, como todo lo que toca a esta ciudad, nos interpela.

Para ciertos historiadores nacionalistas del siglo XX, la figura del “historiador o cronista mestizo” es necesaria para construir un puente directo para una supuesta transmisión de la “palabra” indígena, porque éstos siempre necesitan inventarse depositarios-transmisores —siempre muy dispuestos— de verdades ancestrales. De ahí la importancia de éstos, no tanto como historiadores y de que estas obras se estudian poco, sino como mestizos indispensables al “trufrú retórico” que necesitan realizar para apuntalar la ideología del México Mestizo.

Como aquí no buscamos refundar el viejo nacionalismo mexicano, nuestra mirada puede ser algo “crítica”. No es que no haya que leer esa obra, *La Historia de Tlaxcala*, al contrario, debemos releerla con nuevos lentes, es decir, pensar su composición, su destinación, su lógica textual, sus fuentes, su “horizonte de producción”, el papel social desarrollado por su autor, etcétera. Entran en esta crítica radical, también, los personajes ostentados, sus acciones, las justificaciones históricas que se nos presentan. No hay una línea del texto que pueda ser investida de verdad *a priori*. Finalmente, tenemos que olvidarnos de la estampilla “mestiza” si queremos entender algo de su contenido, porque es evidente que su sola presencia introduce un sesgo fundamental en la comprensión de la obra.

Mi punto de partida es considerar que esa obra no es “mestiza”, ni puede serlo, y esto aunque haya sido escrita por alguien producto del primer mestizaje que ocurrió en los primeros años de la conquista, ya que existe consenso de que tuvo una madre americana. En buena lógica son los investigadores que la consideran mestiza, los que deberían explicarnos cuáles son los criterios de historicidad específicos que fundarían esa práctica historiográfica mestiza porque la historia, al contrario de lo que a veces se dice, no mana con la leche.

¿Que sería ser tlaxcalteca en el siglo XVI?

Muchos autores han confundido una voluntad de participar de la constitución de una identidad tlaxcalteca en el siglo XVI, con la defensa del antiguo mundo americano, y de una supuesta identidad anterior. Pero, creo, que tenemos que pensar que esa identidad tlaxcalteca que nos ofrece Muñoz Camargo es una invención discursiva típicamente occidental, y no puede ser otra cosa, porque en esa elaboración mítica se trata de incluir el ente Tlaxcala, recién creado, a través del discurso de la alianza con los hispanos, y su supuesta “república aristocrática” indígena en la gran gesta de la conquista. Inventándose como nuevo grupo en el poder colonial, también tiene que inventarse ancestros dignos de figurar en la lógica teológica del poder hispano.

Aunque lo hubiera querido —y toda su obra demuestra que esta idea descabellada jamás le pasó por la mente—, no hubiera podido defender los antiguos valores y costumbres americanas. Tiene, como ya lo dijimos, que participar de ese movimiento general de creación de legitimación colectiva, emprendido por ciertos grupos de la nueva elite indígena en su acceso a la cima del poder colonial. También, me parece que para que hubiera sido posible que emergiera una escritura mestiza positiva, productora de identidad, hubiera sido necesario que existiera, en la primera mitad del siglo XVI, una cultura global en la cual esa idea del mestizo —que es la nuestra desde el siglo XX—, existiera y fuera suficientemente positiva para justificar la creación de una “historicidad mestiza”; lo que está lejos de ser el caso en el siglo XVI.

Ya que —entre otras cositas menores—, se hubiera tenido que reconocer, en esta época, que la naturaleza del papel de la mujer era igual o similar al del hombre en la concepción y reproducción de los sujetos. Un mestizo armónico debería así considerar un cierto equilibrio entre este hombre y esta mujer. Estamos muy lejos de esto en la tradición hispana de la época, y generalmente occidental, que beben de las mismas fuentes grecolatinas.

La mujer es, antes que todo, un ser incompleto; su papel en la generación es ambiguo; pocos piensan que ofrece un elemento positivo, y la convicción general compartida es que la hembra es sólo un terreno fértil para que se desarrollen “los espíritus” contenidos en el semen del macho. Todo lo apreciable, lo positivo en la formación de un individuo proviene del padre, pero, al contrario, la mayoría de los defectos en los productos humanos están

generalmente asociados a la naturaleza femenina —física o moral— que impidió que se desarrollasen positivamente las potencialidades del semen del macho.⁵

La mancha de la bastardía

La existencia de dos “Martín Cortés” me parece un síntoma de esa imposibilidad de reconocimiento auténtico, inmediato, del mestizo. Llama la atención que Cortés haya dado a dos niños el mismo nombre; el primero, hijo de la barragana⁶ Malinche, y, el segundo, hijo de la heredera hispana, su mujer legítima. Si tienes ya un hijo llamado Martín: ¿por qué llamar otro con el mismo nombre? ¿Solo para honrar a tu padre 2 veces?

Hernán Cortés, oficialmente, se casa 2 veces; y las dos veces con europeas. Considerando el temperamento bastante “generoso” de Cortés, sabemos que tenía sus barraganas y sus queridas y que le nace por lo menos una hija. Tampoco se sabe, y es sintomático de la época en la cual las mujeres cuentan tan poco y más si nacen como productos adulterinos, si esa hija, Catalina Pizarro, nació en 1514 o 1515, en Santiago de Cuba; o algunos años más tarde en la Nueva España. Es, aparentemente, la primera de sus bastardos, por lo menos, de los conocidos. El segundo es nuestro Martín Cortés, nacido en 1522, hijo de La Malinche; otro será Luis Cortés, nacido en 1525, hijo de otra mujer española, también poco conocida. Además de éstos, parece que Cortés tuvo otra hija, Leonor, con “la hija de Moctezuma II”; y otra más con una princesa azteca desconocida según el testimonio de Bernal; y, probablemente, muchos otros y otras, que las biografías del gran fecundador hispano olvidaron mencionar.

Triunfador, Cortés se casa en abril de 1528 con doña Juana Ramírez de Arellano de Zúñiga, hija del conde de Aguilar y sobrina del Duque de Béjar. Esa unión y el título de Marqués del Valle consagran su inclusión en la aristocracia. Con esta aristócrata procrea, por lo menos, seis vástagos. El tercero es el que nos interesa aquí: el llamado Martín. Es el único sobreviviente y el único hijo legítimo; el otro hijo, Luis —otro Luis—, muere a pocos días de nacer. Este segundo hijo llamado Martín será el que se volverá el segundo Marqués del Valle. Cortés se preocupará, también, por conseguir enlaces matrimoniales dignos para

⁵ En el caso de la aparición de algunos defectos monstruosos en el recién nacido, durante siglos se los atribuyeron a la mujer y a sus “pecados”.

⁶ Concubina.

sus hijas con la hispania de alcurnia; trabando alianza con diversos segmentos de la nobleza castellana, necesitados del dinero de los “indianos”.

Cortés se considera a sí mismo como *hidalgo*, es decir, que aspira a ser reconocido como de una cierta nobleza; aunque en España existen centenas de miles como él existen soldados sin fortuna o casi existen, que pretenden ser “hijos de algo”. La diferencia es que él, Cortés, se forjó un destino excepcional y siguió vivo para disfrutarlo. Su padre se llamaba Martín; y, llamando a sus dos hijos Martín, se puede suponer que pretende establecer una relación entre su éxito presente y lo que pretende ser sus raíces “nobles”. Es su triunfo político-militar que le permite reforzar la supuesta antigua nobleza originaria y, también, le permitirá afianzar ese nuevo poder político con sus alianzas con la aristocracia hispana.

Pero lo que queremos pensar aquí no son sus éxitos como macho fecundador y/o su ascensión social, sino el hecho de tener dos hijos, poniéndoles el mismo nombre, Martín, lo que no puede ser una casualidad. Me parece que con el primero, nacido en un tiempo aún de guerra y furor en el cual su poder, no estaba aún afianzado ni su vida asegurada; ponerle el nombre de Martín al hijo de “La Malinche”, era establecer una genealogía directamente en relación con sus orígenes; aunque la madre haya sido una mujer indígena, pero princesa según Bernal. Años después, su triunfo reconocido y titulado, puede re-empezar a construir una nueva línea genealógica mucho más relevante, pero, esta vez, con una española aristócrata. Llamar a su hijo Martín —otra vez—, me parece una manera de borrar el origen ambiguo del primer intento genealógico. Es cierto que el primer Martín será legitimado como sus dos primeros bastardos, Luis y Leonor, por medio de una Bula de Clemente VII en 1529, y podrá, así, adquirir derechos reconocidos; pero el que sucede efectivamente a Hernán Cortés como marqués será el segundo Martín, no el “mestizo”, el primogénito.

Lo que pretendo decir aquí es que un bastardo, aun en ciertos casos oficialmente reconocidos por la Iglesia y el Estado, sigue siendo un bastardo, y si tiene derechos como “reconocido”, es preminentemente por la sangre de su padre, pero, sigue efectiva la descalificación de la mancha uterina. Y el abandono de la madre, “La Malinche”, de ese bastardo reconocido, a pesar de todos sus méritos ganados en la conquista, es bien otro síntoma de la poca consideración a las progenitoras.

La retórica exaltación del mestizo

La exaltación del mestizo es una necesidad del modelo nacionalista mestizante del siglo XX. No podemos confundir la mezcla realmente ocurrida en el siglo XVI y posteriores, entre indios, españoles y también africanos, con la construcción ideológica de un nacionalismo mestizante en el siglo XX.

Hoy es evidente que la ideología del mestizaje en el nacionalismo mexicano es el taparrabos del racismo contemporáneo. Construido sobre ese sofisma: no puede existir racismo en México, ya que, en cierta medida, somos todos mestizos; en las venas de cada mexicano corre, en proporciones diversas, sangre india, negra u otra. Aunque eso sea exacto, no podemos confundir el producto de esas mezclas que fascinaron al discurso clasificador ilustrado con la representación del mestizo en la ideología nacional del siglo XX.

La preocupación por practicar la mezcla de “razas” proviene del mundo animal. Ahí sí se trataba de mejorar animales como borregos, caballos, perros, etcétera. Pero, para Occidente, en lo humano la idea de la mezcla repugnaba sistemáticamente, tanto en lo físico como en lo moral, retomando las maldiciones contenidas en el Antiguo Testamento para la protección de la pureza del pueblo elegido (Deuteronomio 7, 1-4)⁷. Ya desde el siglo XV sabemos cómo se extiende la sospecha sobre los judíos conversos.

De hecho, desde el siglo XVI hasta la segunda mitad del XIX, los tres paradigmas de la representación “mestiza” dominante en Occidente fueron: “animalidad, hibridez, esterilidad”. Cuando se trataba de mestizos humanos dominaban las imágenes asociadas con la degeneración fisiológica, biológica, intelectual y moral. En Europa se publica una abundante literatura, a partir de la segunda mitad del XVIII, obsesionada con la unión ilícita, sexual y moralmente reprobada entre amos y esclavos, hombres blancos y mujeres salvajes, etcétera. El producto de esa unión, el mestizo, se encuentra, así, en el centro de una red de prejuicios desfavorables. Innumerables novelas —francesas, inglesas y españolas de la primera mitad del XIX—, son estructuradas sobre este “peligro del mestizo”. Nacido por el mal bajo el signo de Satanás, el mestizo es un monstruo físico y

⁷ En el texto del Deuteronomio, 7, Yahvé promete a los israelitas la posesión de la tierra prometida y les anuncia que siete pueblos poderosos intentarán aplastarlos pero ellos los vencerán. Pero no deberán jamás mezclarse con éstos: “Tu no contraerás matrimonio con ellas, tu no darás tu hija a sus hijos ni tomarás su hija para tu hijo”.

moral; en él se reencarna todo el potencial simbólico de la figura de Caín, el primer asesino.⁸

En la segunda mitad del XIX, teóricos racistas intentan aún demostrar que la hibridación es un obstáculo de la evolución óptima de la especie humana. Si los hombres se cuidan de las mezclas aleatorias en sus rebaños, tanto más deberán cuidar a su propia reproducción. La raciología nacerá de esas premisas. Un sociólogo francés de finales del siglo XIX, Gustave Le Bon, puede escribir que los mestizos:

jamás han hecho progresar una sociedad, el único papel que pueden hacer es degradar, rebajando a su nivel a las civilizaciones de las que los hizo herederos el azar. De eso tenemos un ejemplo que perdura todavía en las actuales poblaciones hispanoamericanas. La mezcla de la ardiente raza española del siglo XVI con razas inferiores ha dado origen a poblaciones bastardas, sin energía, sin porvenir, y completamente incapaces de contribuir con el más débil contingente al progreso de la civilización.⁹

Este “científico social” no hace más que recuperar una idea común desde la segunda mitad del XVIII, cuando, por ejemplo, ya Cornelius De Paw escribía, hablando de los americanos:

una insensibilidad estúpida compone el fondo del carácter de todos los americanos: su pereza les impide estar atentos a las instrucciones, ninguna pasión tiene suficiente poder para agitar su alma y levantarla sobre sí misma. Superiores a los animales, porque tienen el uso de sus manos y de la lengua, son realmente inferiores al menor de los europeos: privados a la vez de inteligencia y perfectibilidad, obedecen sólo a sus instintos. Ningún motivo de gloria puede penetrar en su corazón: su cobardía imperdonable los mantiene en la esclavitud donde los ha hundido, o en la vida salvaje de la cual no tienen la fuerza moral de salir.¹⁰

Sin embargo, al mismo tiempo que escribió Le Bon, las cosas comienzan a cambiar. A pesar del crecimiento de la racialización de las explicaciones históricas, el mestizo, en ciertos espacios literarios y estéticos, paulatinamente irá apareciendo más y más como una síntesis de los contrarios, su imagen se modifica radicalmente.

Colocado en el confluente de las razas, se vuelve investido de una función mediadora y de casi una misión crística. La historia ideológica y simbólica del mestizaje está hecha de la alternancia y de la inversión de dos grandes conjuntos de imágenes: una lleva hacia el infierno, la otra es redentora.

⁸ Robert Muchembled, *Historia del Diablo: Siglos XII-XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

⁹ Gustave Le Bon, “L’influence de la race dans l’histoire”, *Revue Scientifique*, abril, 1888, París.

¹⁰ Cornelius de Pauw, *Recherches philosophiques sur les américains...*, Berlín, 1768,

El mestizo del XVI

Pero, si regresamos al mundo del siglo XVI, las ideas sobre la concepción humana en el mundo hispano son aún muy arcaicas. Se repite todavía lo que Aristóteles o Hipócrates habían escrito. Si los partidarios de Hipócrates consideraron que el macho y la hembra emiten, ambos, un semen extraído de todas las partes del cuerpo y, muy particularmente, del cerebro, los seguidores de Aristóteles, al contrario, consideran que el licor expendido por la mujer durante el coito, no tiene ninguna esencia vital.

El principio generador sólo existe en el semen del macho bajo la forma de un fluido etéreo y sutil. El papel de la hembra se reduce a la entrega de sangre menstrual, materia bruta e inerte, pero necesaria para la formación y el alimento del feto. El macho era, finalmente, el ser que engendra en otro ser; la hembra no era más que el ser quien porta, y de quien sale el ser engendrado. El principio de Aristóteles descansa, por lo tanto, sobre la superioridad del macho en el proceso de reproducción. Tomás de Aquino, el gran maestro de la escolástica medieval, recoge la herencia de Aristóteles.

Así, se podía decir que, en tiempos de la conquista, “Cortés tuvo un hijo en Marina”. Es en la semilla del macho que se encuentra la casta, la sangre, la estirpe, el honor, etcétera. Pero, no siempre puede fructificar la semilla; ésta puede degenerar por la falta de fertilidad del mismo terreno. Así, toda falla en la concepción proviene de la culpa de la madre, por lo que se la condenará cuando alumbrara un infante con defectos físicos importantes. La producción del monstruo se podía así adjudicar a la madre pecadora.

En resumen, y regresando a nuestra *Historia de Tlaxcala*, los conceptos de historiador mestizo y, más aún el de historia mestiza, ya no son operativos; y mucho menos para analizar producciones culturales del siglo XVI. Debemos olvidarnos de él de una vez —y para siempre—, así como de las biografías, o por lo menos, de lo poco que se sabe de estos supuestos “mestizos”, además que el análisis de su obras contradicen la posibilidad de tal apelación.

Por otra parte, la unanimidad casi perfecta de los testimonios, como por ejemplo los de los derechos de la madre de Don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, otro famoso historiador

“mestizo” que Edmundo O’Gorman propone en el “apéndice VIII” de las *Obras completas* de ese historiador, nos llama poderosamente la atención.¹¹

Otra vez la verdad de los textos, la unanimidad de los testimonios; no quiere decir que lo que se dice en ellos sea auténticamente verdadero, sino que asistimos a la construcción social de esa verdad. En ninguno de los textos del XVI y XVII que nos propone O’Gorman aparece la idea del mestizo, aunque realmente, desde nuestro punto de vista actual, lo son, e incluso, aunque a lo largo de las generaciones la parte genuina de “sangre india” originaria se vaya perdiendo, no les impide reclamar su estatuto de descendientes de hijas de emperadores o reyes como Moctezuma o Nezahualpilli para reforzar su estatuto social de gobernantes en la “república de indios”.

Por eso, tanto Don Alva Ixtlilxochitl como Muñoz Camargo reconstruyen una historia en su propio beneficio y el de su casta. Tienen que sacarse de la manga sus grandes ancestros epónimos o, por lo menos, reconstruirlos de tal manera que esa figura se vuelva autoridad y fuente de derecho. Este último historiador, por ejemplo, da un lugar preeminente en la “alianza de Texcoco con Cortés”, a un tal príncipe Ixtlilxóchitl y a su supuesta cristianización temprana por Cortés; cuando para el relato anterior no hay fuentes que lo corroboren, e incluso, se puede llegar a pensar que ese historiador “se inventó” a ese príncipe, o, por lo menos, recrea enteramente a un personaje muy adaptado a los objetivos del relato.

Pero ya es tiempo de concluir y, creo, que podemos intentar construir un catálogo de lugares problemáticos, más que proponer conclusiones definitivas.

Es evidente que lo más problemático es la naturaleza misma del fundamento de la identidad tlaxcalteca. Hoy es probable que todos, o por lo menos la mayoría de ustedes, se sientan tlaxcaltecas, pero, si entraran en discusión entre ustedes mismos, podrían encontrar diferencias tan considerables sobre la naturaleza de esta identidad que pareciera que esta cosa común podría esfumarse frente a la casi imposibilidad de definirla y circunscribirla. Pero no se asusten, esto no es ningún defecto específico de la *tlaxcaltequidad*, es la suerte de todas las identidades colectivas.

¹¹ Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas. Incluyen el texto completo de las llamadas Relaciones e Historia de la Nación Chichimeca en una nueva versión establecida con el cotejo de los manuscritos más antiguos que se conocen*, edición, estudio introductorio y un apéndice documental por Edmundo O’Gorman, 2 tomos, México, IIH/UNAM, 1975.

Espero que no se molesten, pero me parece que la primera gran constitución de lo tlaxcalteca fue, antes que todo, el resultado de una construcción jurídica hispana: los tlaxcaltecas aliados de Cortés en la conquista. Aunque la investigación deberá aportar elementos novedosos sobre las posibles formas identitarias tlaxcaltecas de antes de la invasión hispana, no creo que se pueda llegar a conocer con exactitud si existió, antes de esa, una identidad previa que fuese realmente tlaxcalteca, y si no es el efecto colateral del reflejo necesario e inevitable del discurso de legitimación hispano.

Se ha intentado proponer que fue el antagonismo imperial mexicana el que, en cierta medida, fue el artífice de esa primera supuesta identidad tlaxcalteca por su política imperial de opresión. Aun queda, para mí, muchísimo por esclarecer sobre el funcionamiento de esta relación antagonica entre “tlaxcaltecas” y “mexicas” antes de la invasión, porque, también, las identidades mexicas son muy ambiguas y fueron muy manoseadas para la construcción de la identidad nacional.

Pero al contrario, es innegable que una cierta identidad tlaxcalteca se consolide durante —y después— del encuentro bélico y, particularmente, con la serie de privilegios de los cuales se van a beneficiar estos “tlaxcaltecas”, obrando al interior y en la defensa del nuevo poder colonial. En esa época decirse y sentirse tlaxcalteca era algo muy positivo —social e individualmente—. Pero es un título que no va a quedarse atado sólo a un origen histórico antiguo, a una reivindicación de autoctonía, porque se puede volver fácilmente tlaxcalteca, sin haber nacido ni tener relaciones con esa región.

Los historiadores del norte de México, donde grupos de “tlaxcaltecas”, organizados y reconocidos como tales, aseguran la defensa de la frontera de la colonización; y se dan cuenta que pronto los “tlaxcaltecas” son individuos originarios de muchas otras regiones de la Nueva España. Defensores de la fe y del reino; el título de tlaxcalteca ofrece una serie de privilegios que protege a estos mestizos e indios de las ambiciones y violencia de los grandes terratenientes y de la burocracia regional, ya que, de hecho, dependen directamente del virrey. Son como una hermandad al servicio directo del estado español, como los jesuitas eran una hermandad al servicio del papa e independiente de la jerarquía religiosa local.

Es por esto, probablemente, que esta primera forma de identidad es dinámica, positiva y ligada directamente al servicio de los valores morales del cristianismo, lo que explica la importancia de lo religioso en esa identidad.

Podemos pensar que esa forma de identidad tlaxcalteca atraviesa, sin muchos problemas, todo el periodo colonial y que sirve a la pujanza social y consolidación de ciertos individuos o grupos familiares en la región. Sería interesante estudiar cómo los individuos que se reclaman de esta identidad, a finales del siglo XVIII, participan o no de los valores de la Ilustración, cuyo primer objetivo es el fin de todos los privilegios y estamentos, y, por lo tanto, nos permitiría entender la participación de los tlaxcaltecas en las guerras de Independencia. El crecimiento paulatino de una nueva identidad colectiva nacional en la segunda mitad del XIX hace tambalear todos los remanentes de las antiguas corporaciones y privilegios; es la época en la cual va a aparecer, con tantas dificultades, el Estado libre y soberano de Tlaxcala.

La relación ambigua de la identidad nacional con las identidades y comunidades indígenas que intentan mantener fuera del juego político debió provocar fuertes movimientos de resquebrajamiento y reorganización al interior de esta rancia identidad tlaxcalteca.

La Revolución Mexicana, sus ideales liberales y su apoyo al desarrollo del capital agrario, también va a provocar unas fuertes sacudidas en lo que se puede pensar como la reorganización de la identidad tlaxcalteca de fines del XIX, ya que México se vuelve oficialmente un país mestizo orientado hacia el futuro, y lo tlaxcalteca se fundamenta, simbólicamente, en títulos indígenas antiguos. El Estado, volviéndose imponente en el agro, probablemente provoca que la antigua identidad popular tlaxcalteca se refugie aún más alrededor de las iglesias, lo que explica que muchas de las manifestaciones contemporáneas de la representación de lo tlaxcalteca sigan muy unidas al mundo parroquial.

Y si hubiera que resumir todo lo que he dicho, podríamos pensar que si la identidad tlaxcalteca tiene problemas, la identidad nacional mexicana tiene los mismos; si no es que más, y toda revisión histórica de la *tlaxcaltequidad* tiene que ser puesta en paralelo con la constitución histórica de la nación mexicana. No hay salvación en una identidad regional aislada que pudiera ofrecer soluciones propias, y la constitución de una nueva identidad nacional necesita del trabajo de todos los mexicanos, ya sean nortños, jarochos o tlaxcaltecas para el fortalecimiento del país.

Bibliografía

- ALVA IXTLILXÓCHITL, Fernando de, *Obras históricas. Incluyen el texto completo de las llamadas Relaciones e Historia de la Nación Chichimeca en una nueva versión establecida con el cotejo de los manuscritos más antiguos que se conocen*, edición, estudio introductorio y un apéndice documental por Edmundo O’Gorman, 2 tomos, México, IIH/UNAM, 1975.
- BONFIL BATALLA, Guillermo, *México profundo: una civilización negada*, México, Fondo de Cultura Económica, 2019.
- LE BON, Gustave, “L’influence de la race dans l’histoire”, *Revue Scientifique*, abril, 1888, Paris.
- MUCHEMBLED, Robert, *Historia del Diablo: Siglos XII-XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- MUÑOZ Camargo, Diego, *Historia de Tlaxcala (Ms. 210 de la Biblioteca Nacional de París)*, paleografía, introducción, notas, apéndices e índices analíticos de Luis Reyes García; con la colaboración de Javier Lira Toledo, México, UATx-CIESAS, 2013.
- PAUW, Cornelius de, *Recherches philosophiques sur les américains...*, Berlín, 1768,
- VALLA, Lorenzo, *Refutación de Constantino*, edición de Francisco Sevillano y Antonio Biosca, Madrid, Akal, 2011.