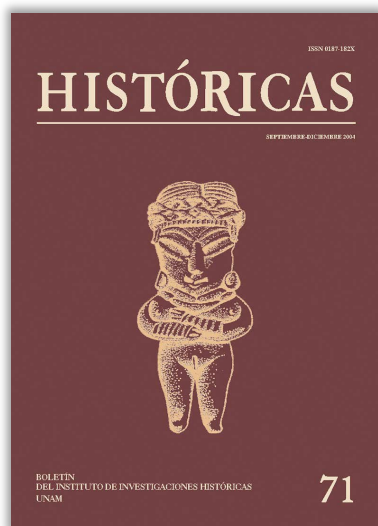




Revista: Históricas. Boletín de Información del Instituto de Investigaciones Históricas

Año: 2004

Número: 71

ISSN edición impresa: 0187-182X [Versión impresa]

ISBN de pdf: [en trámite]

Forma sugerida de citar: Históricas. Boletín de Información del Instituto de Investigaciones Históricas, 71 (2004). <http://hdl.handle.net/20.500.12525/3499>

D.R. © 2024. Los derechos patrimoniales pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510, Ciudad de México

Entidad editora: Instituto de Investigaciones Históricas. Universidad Nacional Autónoma de México

Correo electrónico: departamento.editorial@historicas.unam.mx

"Excepto donde se indique lo contrario, esta obra está bajo una licencia Creative Commons (Atribución-No comercial-Compartir igual 4.0 Internacional, CC BY-NC-SA Internacional, <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>)"



Para usos con otros fines se requiere autorización expresa de la institución: departamento.editorial@historicas.unam.mx

Con la licencia CC-BY-NC-SA usted es libre de:

- **Compartir:** copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.
- **Adaptar:** remezclar, transformar y construir a partir del material.

Bajo los siguientes términos:

- **Atribución:** debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- **No comercial:** usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- **Compartir igual:** si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



REPOSITORIO
INSTITUCIONAL
HISTÓRICAS
UNAM

HISTÓRICAS

SEPTIEMBRE-DICIEMBRE 2004



BOLETÍN
DEL INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS
UNAM

71

Virginia Guedea
Directora

Amaya Garritz
Secretaria académica

Virginia Medina
Secretaria administrativa

María Luisa Flores
Secretaria técnica

Esther Arnaiz Amigo
Coordinadora de biblioteca

Alonso González Cano
Coordinador de cómputo

Javier Manríquez
Jefe de publicaciones

Ramón Luna Soto
Asesor editorial

Investigadores

Claudia Agostoni, Berenice Alcántara Rojas, Alfredo Ávila Rueda, Johanna Broda, Rosa de Lourdes Camelo, Víctor M. Castillo Farreras, Felipe Castro, José E. Covarrubias, Rodrigo Díaz Maldonado, María José García Quintana, Amaya Garritz, Virginia Guedea, Patrick Johansson K., Miguel León-Portilla, Victoria Lerner Sigal, Janet Long Towell, Martha Loyo, Teresa Lozano, Leonor Ludlow, Pilar Martínez López-Cano, Carlos Martínez Marín, Álvaro Matute, Alicia Mayer, Ivonne Mijares Ramírez, José Luis Mirafuentes, Sergio Miranda Pacheco, Josefina Muriel, Federico Navarrete, Sergio Ortega Noriega, Guilhem Olivier, Patricia Osante, Miguel Pastrana, Enrique Plasencia, Ignacio del Río, J. Rubén Romero Galván, Javier Sanchiz, Elisa Speckman, Marcela Terrazas, Ernesto de la Torre Villar, Evelia Trejo, Carmen Vázquez M., Silvestre Villegas Revueeltas, Gisela von Wobeser, Carmen Yuste

Técnicos académicos

Rosalba Alcaraz Cienfuegos, Esther Arnaiz Amigo, Fernando Betancourt M., Cristina Carbó, Rosalba Cruz, Alfredo Domínguez Pérez, Carmen Fragano, Alonso González Cano, Miriam Izquierdo, Roselia López Soria, Javier Manríquez, María Teresa Mondragón Reyes, Salvador Reyes Equiguas, María Luisa Reyes Pozos, Ricardo Sánchez Flores, Juan Domingo Vidargas del Moral

HISTÓRICAS

Virginia Guedea
Directora

Miguel Pastrana
Editor

Rosalba Alcaraz
Secretaria de redacción

Comité editorial
Johanna Broda
Rosa de Lourdes Camelo
Janet Long Towell
Martha Loyo
Teresa Lozano
Carlos Martínez Marín
Álvaro Matute
José Luis Mirafuentes
Elisa Speckman
Ernesto de la Torre Villar

Portada e ilustraciones: Ignacio Bernal, *Tenochtitlan en una isla*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, 168 p., ils., y Román Piña Chan, *El lenguaje de las piedras. Glífica olmeca y zapoteca*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, 220 p., ils. Para cualquier asunto relacionado con *Históricas*, favor de dirigirse a: Dra. Virginia Guedea/Dr. Miguel Pastrana, Instituto de Investigaciones Históricas, Circuito Maestro Mario de la Cueva, Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F. Teléfono y fax: 5665-0070. Página electrónica <www.unam.mx/iih/>. Composición electrónica: Sigma Servicios Editoriales, en tipo Goudy OlSt BT de 11:12, 10:11 y 9:10. Impresión: Hemes Impresores. Tiraje: 500 ejemplares. Portada: Carmen Fragano Ríos. Edición al cuidado de Rosalba Alcaraz.

HISTÓRICAS 71

BOLETÍN DEL INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS, UNAM. SEPTIEMBRE-DICIEMBRE 2004. ISSN 0187-182X

CONTENIDO

PROYECTOS DE INVESTIGACIÓN

- Cantares cristianos. Reacomodos y transformaciones
de una tradición ritual nahua en el siglo XVI
Berenice Alcántara Rojas 2

- Historiografía mexicana del siglo XIX: conciencia histórica
y poéticas del saber
Rodrigo Díaz Maldonado 10

REIMPRESOS

- Elogio a la arqueología
Ignacio Bernal 18

- NOTAS DEL IIH 29

PUBLICACIONES

- Novedades editoriales del IIH* 30

○ PROYECTOS DE INVESTIGACIÓN

Cantares cristianos. Reacomodos y transformaciones de una tradición ritual nahua en el siglo XVI

Berenice Alcántara Rojas

El fin primordial de esta investigación es realizar un análisis comparativo entre los cantares nahuas dedicados a figuras y fiestas cristianas que se encuentran en el manuscrito *Cantares mexicanos*¹ y algunos de los que se hallan en la *Psalmodia christiana* de fray Bernardino de Sahagún.² También intentaré mostrar que estos textos nos dan la oportunidad de acercarnos a dos de las vertientes de una práctica ritual más compleja, cristiana e indígena, a la que se abocaron las elites nahuas en la segunda mitad del siglo XVI, pues les permitían, en mi opinión, experimentar una relación más íntima con las entidades sagradas cristianas y reafirmar su dignidad de acuerdo con una ética político-militar propia en un ambiente de profunda inestabilidad social, política y demográfica. Por ello, el análisis de los cantos será cotejado con la revisión de otras fuentes documentales del periodo en las que aparecen descripciones de rituales indígenas de "canto-baile".³

El problema de los cantares cristianos

1567 [...] Y vinieron los señores de todos los pueblos,
todos vinieron a bailar y vinieron todas sus insignias.

Anales de Juan Bautista

En la mayoría de las fuentes escritas que se conservan del siglo XVI se destaca, o por lo menos se menciona, que una de las principales actividades

¹ Biblioteca Nacional de México, Fondo de Origen, n. 1628 bis. Véase *Cantares mexicanos*, edición facsimilar, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 1994.

² Bernardino de Sahagún, *Psalmodia christiana y sermonario de los santos del año en lengua mexicana*, México, Casa de Pedro de Ocharte, 1583. Varios autores han propuesto que existen relaciones entre estas dos fuentes; se piensa que los *Cantares* fueron recopilados por el círculo de Sahagún y que él y sus colaboradores nahuas debieron conocer algunos de estos cantos a la hora de componer los de la *Psalmodia*; sin embargo, no se han hecho exploraciones sistemáticas sobre las cercanías y las divergencias entre estos dos conjuntos de cantos que se bailaban.

³ En especial las crónicas de varios religiosos y los llamados *Anales de Juan Bautista* (*¿Cómo te confundes? ¿Acaso no somos conquistados?* *Anales de Juan Bautista*, edición de Luis Reyes, México, Centro

religiosas, o “idolátricas”, de los naturales, sobre todo de los nobles, era cantar y bailar en ceremonias públicas y privadas para rendir honores a sus divinidades. Muchas de estas historias registran también que los frailes evangelizadores (en especial Pedro de Gante y Bernardino de Sahagún) se esforzaron por difundir el canto y la música cristianos y por encaminar la práctica nativa hacia la adoración de Dios y de sus santos. Además de esto, estas mismas fuentes atestiguan y denuncian que durante todo el siglo XVI, por lo menos, los nahuas, entre otros pueblos, continuaron bailando y cantando en las plazas, los atrios de las iglesias y a escondidas sus cantares, los viejos y los nuevos.

Los cantares nahuas de raigambre prehispánica han sido objeto de una amplia difusión y estudio, sobre todo en la historia reciente de nuestro país, pues en ellos se han encontrado algunas de las formas de expresión más elevadas que poseyeron los antiguos nahuas y han sido utilizados como valiosas fuentes para el conocimiento del pensamiento de estos hombres.⁴ Sin embargo, los cantares compuestos en tiempos coloniales por frailes y por naturales para ser bailados en las fiestas cristianas no han llamado tanto la atención. En primer lugar porque durante mucho tiempo los textos de evangelización en lengua náhuatl fueron considerados traducciones poco interesantes de materiales europeos, porque solía pensarse que los nahuas que colaboraron con los frailes fueron receptores pasivos y porque estos documentos fueron vistos como muestras contaminadas en las que ya no podía observarse la antigua grandeza.⁵

de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Biblioteca Lorenzo Boturini/Insigne y Nacional Basílica de Guadalupe, 2001).

⁴ En el estudio de los “veinte himnos” rituales que fueron consignados por los colaboradores de Sahagún y que se conservan en los *Primeros memoriales* y en el libro II del *Códice florentino* sobresalen los trabajos de Eduard Seler, “The religious songs of the ancient Mexicans”, en *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology, Labyrinthos*, 1992, v. III, p. 231-301; Ángel M. Garibay K., en *Veinte himnos sacros de los nahuas*, versión, introducción y notas de Ángel María Garibay K., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1958, y Patrick Saurin, *Teocuicatl. Chants sacrés des anciens mexicains*, Paris, Publications Scientifiques du Museum, 1999. En el análisis de los cantares recopilados en las colecciones de *Cantares mexicanos* y *Romances de los Señores de la Nueva España* destacan varios estudios de Garibay y de Miguel León-Portilla; entre ellos: Ángel M. Garibay, *Historia de la literatura náhuatl*, 2 v., México, Porrúa, 1954; *Poesía náhuatl I. Romances de los señores de la Nueva España*. Manuscrito de Juan Bautista Pomar, paleografía, versión, introd. y notas de Ángel M. Garibay K., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1964; *Poesía náhuatl II y III. Cantares mexicanos*. Manuscrito de la Biblioteca Nacional de México, paleografía, versión, introd. y notas de Ángel M. Garibay K., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1965, y de Miguel León-Portilla, *El destino de la palabra: de la oralidad y los códices mesoamericanos a la escritura alfabética*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996; *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1993, y *Quince poetas del mundo náhuatl*, México, Diana, 2003.

⁵ Una visión del proceso de evangelización en la Nueva España en este sentido puede consultarse en Robert Ricard, *La conquista espiritual de México* (1947), México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

A pesar de la exploración pionera de estos materiales en la *Historia de la literatura náhuatl* de Garibay,⁶ no fue sino hasta las últimas décadas del siglo XX cuando los textos de evangelización captaron el interés de algunos estudiosos, la mayoría de ellos norteamericanos, como un sitio privilegiado para explorar la creación de un náhuatl doctrinal, la interacción y negociación intelectual que se llevó a cabo entre los religiosos y los letrados indígenas por ellos educados y el carácter “ambivalente” de estos materiales, que pudo dar pie a distintas interpretaciones y a formas alternativas de religiosidad indígena.⁷

En este nuevo ambiente los cantares cristianos que se encuentran en los *Cantares mexicanos* han recibido un tratamiento analítico escaso; sólo John Bierhorst y Serge Gruzinski han tratado de saldar este vacío con resultados enteramente diversos. Bierhorst analizó todos los cantares de este manuscrito como si se tratara de un mismo género, todos como producciones coloniales y todos con la finalidad de atraer los “espíritus” de afamados nahuas,⁸ mientras que Gruzinski exploró únicamente el *Atequilizcuicatl*, o “canto del tributo del agua”, partiendo de la traducción de Bierhorst, y destacó los elementos con múltiples referentes que lo integran (cristianos, indígenas, políticos, sociales, históricos y literarios), para demostrar así la emergencia de pensadores mestizos, indígenas que mezclaron de manera indisoluble, y a veces poco

⁶ Véase el tomo II.

⁷ Véanse, en particular, los trabajos de Louise M. Burkhart; entre ellos, señalo los más relevantes para este estudio: “A doctrine for dancing: the prologue to the *Psalmody christiana*”, en *Latin American Indian Literatures Journal*, McKeesport, Pennsylvania State University, v. 11, n. 1, Spring, 1995; “The amahuenses have appropriated the text: interpreting a nahuatl song of Santiago”, en Brian Swan (editor), *On the translation of Native American literatures*, Washington, Smithsonian Institution Press, 1992, p. 339-355; *Before Guadalupe. The Virgin Mary in early colonial Nahuatl literature*, Austin, University of Texas Press, 2000; “Flowery heaven. The aesthetic of paradise in Nahuatl devotional literature”, en *Res: Anthropology and Aesthetics*, n. 21, 1992, p. 89-109; “On the margins of legitimacy: Sahagún’s *Psalmody* and the Latin liturgy”, en John Frederick Schwaller (editor), *Sahagún at 500: essays on the quincentenary of the birth of fray Bernardino de Sahagún*, Berkeley, Academy of American Franciscan History, 2003, p. 103-116; “Sahagún’s *Tlauculicatl*, a Nahuatl lament”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, v. 18, 1986, p. 181-218; *The slippery earth: Nahuatl-Christian moral dialogue in sixteenth-century Mexico*, Tucson, University of Arizona Press, 1989, y “The Solar Christ in Nahuatl doctrinal texts of Early Colonial Mexico”, *Ethnohistory*, v. 35, n. 3, 1988, p. 234-256.

⁸ *Cantares mexicanos. Songs of the Aztecs*, traducción, introducción y comentario de John Bierhorst, Stanford, Stanford University Press, 1985. Si bien en el trabajo de Bierhorst existen sugerencias que conviene retomar, como la necesidad de volver a situar estos cantos en su contexto ritual y la pertinencia de voltear a las tradiciones ceremoniales y musicales de otros pueblos de indígenas de América para buscar datos que nos ayuden a comprender mejor este fenómeno, las premisas que sostienen todo su análisis y traducción han sido severamente debatidas y cuestionadas (véase Miguel León-Portilla, “¿Una nueva interpretación de los *Cantares mexicanos*? La obra de John Bierhorst”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, v. XVIII, p. 385-400, y James Lockhart, “Care, ingenuity and irresponsibility: the Bierhorst edition of the *Cantares mexicanos*”, *Nahuas and Spaniards. Postconquest Central Mexican history and philology*, Stanford, Stanford University Press, 1991, p. 141-157).

reconocible, elementos de muy distintas fuentes.⁹ Actualmente un equipo de especialistas coordinado por Miguel León-Portilla y Guadalupe Curiel prepara una nueva edición y traducción del manuscrito *Cantares mexicanos*; sin embargo, por desgracia, sus resultados aún no pueden ser consultados.

La *Psalmodia christiana*, en cambio, al ser el único trabajo suyo que Sahagún logró ver publicado, ha sido tomada en cuenta por casi todos los estudiosos de la obra de este afamado franciscano. Y si bien durante algún tiempo se consideró que era el “menos valioso” de sus escritos y que en él sólo podía hallarse la voz del fraile,¹⁰ acercamientos recientes han mostrado que en muchos de los cantos que la conforman pueden encontrarse distintos elementos simbólicos y rituales mesoamericanos que sería difícil atribuir por entero a Sahagún.¹¹ No obstante, hasta la fecha continúa la discrepancia acerca del grado de participación de letrados nahuas en esta obra y sobre el carácter de esas inclusiones de elementos nativos; para Burkhart estos elementos se hallan articulados de tal manera que constituyen una interpretación indígena del cristianismo; para Suárez Roca son “adornos”, bellas figuras del discurso indígena que Sahagún retomó para simular el estilo de los antiguos cantares y para atraer al público nativo, ya que le parecieron metáforas inofensivas.¹²

Por mi parte, dentro de la investigación doctoral “Cantos para bailar un cristianismo reinventado. La nahuatlización del discurso de evangelización en la *Psalmodia christiana* de fray Bernardino de Sahagún”¹³ me dedico al análisis de esta obra. Mi aproximación a la *Psalmodia* intenta mostrar cómo se entrelazan en ella, a nivel de discurso y de contenidos, los referentes cristianos y los nativos, cómo se relacionan estos materiales entre sí y en qué medida distintas formas de organizar estos elementos se hallan vinculadas con la utilización de diversas fuentes y tradiciones por parte de los autores (textos

⁹ Serge Gruzinski, *El pensamiento mestizo*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 240-293.

¹⁰ Véanse, por ejemplo, los comentarios poco afortunados de Garibay acerca de esta obra (Garibay, *Historia...*, t. II, p. 99).

¹¹ Véanse los trabajos arriba señalados de Burkhart (nota 7) a los que deben sumarse las aproximaciones que dedicó a esta obra Arthur J. O. Anderson (“The ‘San Bernardino’ of Sahagún’s *Psalmodia*”, *Indiana. Contributions to Ethnology and Linguistics, Archaeology and Physical Anthropology of Indian America*, Berlin, Gebr. Mann Verlag, n. 9, 1984; “La *Psalmodia* de Sahagún”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1990, v. 20, p. 19-38, y su introducción en Bernardino de Sahagún, *Psalmodia christiana: Christian psalms*, trad. de Arthur J. O. Anderson, Salt Lake City, University of Utah, 1993).

¹² José Luis Suárez Roca, “Aspectos doctrinales de la *Psalmodia christiana* de Bernardino de Sahagún”, en Jesús Paniagua Pérez y María Isabel Viforcós Marinas, *Fray Bernardino de Sahagún y su tiempo*, León, Universidad de León/Diputación de León/Instituto Leonés de Cultura, 2000, p. 675-687, y José Luis Suárez Roca, “Introducción” a fray Bernardino de Sahagún, *Psalmodia christiana y sermonario de los santos del año, en lengua mexicana*, edición, introducción, versión y notas de José Luis Suárez Roca, León, Instituto Leonés de Cultura, 1999.

¹³ Dentro del Programa de Doctorado en Estudios Mesoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México.

bíblicos, cantos litúrgicos, narrativa hagiográfica y recursos discursivos e informaciones nativas), como un medio de demostrar que en los cantos que integran este libro se encuentran presentes las voces de Sahagún y las de varios letrados nahuas. Cabe señalar que en la mayoría de los cantos de la *Psalmodia* predomina un horizonte de valores cristiano y que son pocos los cantos que se hallan estructurados de acuerdo con premisas espacio-temporales y discursivas indígenas. Curiosamente estos pocos cantos son aquellos que fueron compuestos para las fiestas más importantes y los que guardan similitudes con los cantares cristianos que se hallan en los *Cantares mexicanos*.

Por ello considero que una de las formas de continuar avanzando en el conocimiento de los géneros rituales y de discurso “ambivalentes” que se produjeron en el siglo XVI, gracias a la negociación intelectual entre frailes y naturales, es explorar con detalle las diferencias y similitudes que se han detectado entre estos dos grupos de cantares, ya que esta comparación permitirá establecer con más claridad las conexiones entre los textos producidos bajo la constante vigilancia de un celoso religioso y aquellos que se desarrollaron en un ambiente más “libre” y que eran precisamente los que Sahagún llegó a considerar “heréticos”.

Planteamiento y objetivos

Me parece que la forma más pertinente de abordar este estudio comparativo es partir de una nueva traducción de estos materiales y un análisis filológico y temático que haga posible distinguir, en un primer momento, los elementos nativos y los cristiano-europeos, para dar paso a la exploración de cómo se entrelazan esos contenidos y formas de discurso desde distintos horizontes y con distintos fines.¹⁴

Asimismo considero que para entender la importancia que tenían estos cantares para las elites indígenas que los actualizaban resulta fundamental acercarse a otras fuentes documentales del siglo XVI, en la búsqueda de mayores datos sobre las formas y los contextos en que estos cantos eran ejecutados. No debe olvidarse que los textos que conservamos son un pálido reflejo de lo que fue una actividad ritual muy compleja, pues estas palabras desprovistas de música, sonido, movimientos, atavíos, colores, texturas y olores son sólo un fragmento de una totalidad a la que difícilmente podremos acceder, pero que conviene recuperar en la medida de lo posible.¹⁵

¹⁴ Se ha definido ya un corpus primario de doce cantos.

¹⁵ Debe mencionarse que, a pesar de la existencia de varias fuentes que mencionan el fenómeno, no contamos con información suficiente para rearmar un solo ritual de “canto baile” con todos sus elementos. Los fragmentos dispares a los que tenemos acceso restringen, aunque no anulan, cualquier

Este acercamiento a otras fuentes del periodo permitirá también indagar los móviles que tuvieron los nobles nativos para dedicarse con tanto fervor a la composición y ejecución de estos cantos que se bailaban, pues dichas creaciones no fueron un quehacer ocioso, sino una parte fundamental de la vivencia religiosa y la expresión identitaria de estos grupos.

Desde esta perspectiva el principal objetivo de esta investigación es definir las características de algunos de los cantares cristianos que se hallan en los *Cantares mexicanos* y en la *Psalmodia christiana*, señalando qué elementos los integran y desmenuzando cómo se entramaron las formas de expresión, los contenidos y los símbolos indígenas con los cristianos. A su vez esta operación permitirá llevar a cabo la comparación entre ambos grupos de cantos y mostrar cuáles son sus puntos de cercanía y de divergencia. Todo ello con la intención de demostrar que estos textos constituyen creaciones “ambivalentes” y que por lo tanto contienen interpretaciones y apropiaciones peculiares del mensaje cristiano por parte de los naturales que se dedicaron a su confección.

Como ya se ha señalado, otro de los objetivos, al intentar vincular los resultados de este análisis con la información que arrojen otras fuentes, es insertar estos textos dentro del género ritual nativo, con dos o más vertientes, del que formaban parte. Esos rituales, por lo poco que se sabe, hacían posible una vinculación directa con las entidades sagradas, propiciaban su manifestación en este mundo y reafirmaban las identidades étnicas. De ser así, estos textos al haber sido activados dentro de estos complejos rituales pudieron permitir a los nahuas refuncionalizar el cristianismo dentro de una añeja tradición de “canto-baile” en la cual se establecían relaciones distintas con la divinidad de aquellas que mantenían los europeos a través del canto litúrgico.

De esta forma espero poder contribuir un poco a mejorar nuestro conocimiento de los caminos que siguió esta tradición ritual nahua para permanecer y transformarse en esa segunda mitad del siglo XVI llena de desventajas para sus practicantes.

Ubicación espacio-temporal

Como ya se ha mencionado, este análisis gira alrededor de un corpus de textos nahuas que se compusieron, en su mayoría, en la segunda mitad del siglo XVI y algunos de ellos fueron interpretados con certeza en varios *altepetl* de la cuenca de México. La segunda mitad del siglo XVI se caracteriza por un cambio en las políticas de la Corona hacia sus súbditos indígenas que poco a poco fue minando las garantías que los nobles habían podido conservar y las

intento de reconstrucción de esos complejos contextos de enunciación y ejecución. Y esto vale tanto para los cantares antiguos como para aquellos que fueron interpretados después de la Conquista.

posibilidades de subsistencia de los macehuales. En este periodo el clero secular empezó a reclamar más espacios entre la población nativa en detrimento del dominio de los mendicantes; dos grandes epidemias (1545 y 1576) arrasaron con buena parte de la población nativa y algunos frailes de segunda y tercera generación, como Sahagún y Diego Durán, empezaron a desconfiar con insistencia del cristianismo de los naturales y se dedicaron a indagar sus “idolatrías”, las presentes y las pasadas, legándonos los testimonios documentales más completos que poseemos sobre las sociedades nahuas antes de la Conquista.

Al mismo tiempo, en esos años, a pesar de los poderes mermados, la carestía y la muerte masiva, se produjeron cientos de obras elaboradas por los naturales que recibieron instrucción cristiana en las escuelas de los frailes. De esta época provienen las historias que escribieron y pintaron para pelear por sus privilegios, las construcciones conventuales que alzaron y cubrieron de color y las miles de páginas que escribieron ayudando a los frailes a traducir la nueva doctrina, con la intención de cimentar un orden que fuera cristiano pero no ajeno. Estos hombres asumieron la tarea de hacer, más o menos, comprensibles varios elementos de su cultura materna para sus dominadores y de traducir el orden legal castellano, el urbanismo renacentista y el cristianismo en términos que fueran inteligibles y compatibles con las tradiciones indígenas. Una labor en extremo complicada y hasta hoy poco entendida de la que los cantares cristianos en lengua náhuatl son una de las mejores muestras.

Hipótesis de trabajo y metodología

La hipótesis inicial de esta investigación es que algunos de los cantares cristianos incluidos en la colección *Cantares mexicanos* y en la *Psalmodia christiana* son textos “ambivalentes”, es decir, que en ellos los elementos cristianos y los indígenas se integran en distintos niveles produciendo discursos en los que a veces los referentes cristiano-europeos refuncionalizan a los nativos, en ocasiones los nativos resemantizan a los nativos y a veces ambos procesos se hallan a medio camino; por ello, pudieron dar pie a múltiples interpretaciones según fuera el contexto de su ejecución y la pertenencia étnica y social de los practicantes o receptores.

Como consecuencia de esta hipótesis resulta necesario tomar distancia de las concepciones reduccionistas que consideran la aculturación de los nahuas como un proceso unidireccional e irreversible y llevar a cabo un cuidadoso análisis de los elementos que integran estos cantos a la luz de las dos tradiciones culturales y rituales de las que formaban parte. De ahí la importancia de la recopilación de información sobre sus posibles contextos de actualización, ya que no sólo los componentes aparentemente “prehispánicos”

podían todavía guardar significados indígenas, sino que elementos compartidos en ambas tradiciones, como el carácter sagrado de la luz, las flores, las gemas y las aves, podían contener sentidos divergentes para los frailes y para los “indios” pues, además de aludir a sobreentendidos culturales que cada tradición había generado, estos cantos debían actualizarse, de manera primordial, dentro de un ritual nativo que permitía reactivar las valoraciones indígenas. Considero que en estos cantos bailables se conjuntaban diversos lenguajes simbólicos que estaban más allá de la oralidad y entre los cuales imperaba una “referencialidad mutua”.¹⁶ Por ello, los cantos del corpus seleccionado que llegaron a ser bailados y cantados pudieron hacer posible la construcción de un espacio-tiempo sacralizado, en términos indígenas, en el que los intérpretes pudieron relacionarse de un modo más sólido con los númenes cristianos y reafirmar así su poder político.

Para llevar a cabo esta investigación parto de las consideraciones de Mijail Bajtin en torno al “dialogismo”, o dicho en otras palabras, los distintos tipos de relaciones que se establecen entre “lo propio” y “lo ajeno” al momento de la construcción del discurso. Este autor produjo importantes análisis literarios en los que mostró cómo, en la producción del discurso, dependiendo de la esfera de praxis social, del horizonte del “autor” y de las relaciones de poder en las que se halla inscrito, se retoman, de diversas maneras, los elementos de principio ajenos.¹⁷ Estas cuestiones, en mi opinión, resultan relevantes para el estudio de los textos indo-cristianos.

Asimismo tomaré en cuenta las aplicaciones del concepto de “ambivalencia” o “bivocalidad”, también generado por Bajtin, en los estudios de William Hanks sobre textos mayas coloniales¹⁸ y recuperaré muchas de las aportaciones que ha hecho Louise Burkhart sobre el estudio de la *Psalmodia* y cómo se vincularon las nociones cristianas e indígenas en los textos nahuas de evangelización.

¹⁶ Entiendo por “referencialidad mutua” el hecho de que en los cantos bailables del posclásico tardío, como en las “danzas de conquista” del México contemporáneo, la narración, las coreografías, el sonido, los ritmos, los olores y los atavíos, cada uno con significados importantes de por sí, lograban adquirir su cabal sentido en conjunto, no sólo como un reflejo de una cosmovisión más amplia, sino porque se complementaban unos a otros. A este respecto véase: Jesús Jáuregui y Carlo Bonfigliani (coords.), *Las danzas de conquista I. México contemporáneo*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Fondo de Cultura Económica, 1996 (en especial la introducción). Por ello también suelo emplear el término “canto-baile” para referirme a esta práctica ritual, pues esta expresión ayuda a no perder de vista los diversos elementos que la constituyen.

¹⁷ El “dialogismo” en Bajtin y su aplicación como herramienta hermenéutica en el análisis del discurso puede seguirse sobre todo en los trabajos recogidos en *Estética de la creación verbal* (México, Siglo XXI, 1999) y en *Teoría y estética de la novela. Trabajos de investigación* (Madrid, Taurus, 1989).

¹⁸ De los trabajos de William Hanks pueden mencionarse “Authenticity and ambivalence in the text. A colonial Maya case”, *American Ethnologist* 13 (4), 1986, p. 721-744, y “Language and discourse in Colonial Yucatan”, *Le Nouveau Monde, mondes nouveaux: l'expérience américaine*, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1996.

Finalmente considero que esta investigación participa de la percepción global acerca de las relaciones entre nahuas e hispanos en el siglo XVI propuesta por James Lockhart. Según este autor en muchos fenómenos de convivencia entre naturales y colonizadores se generaron acuerdos gracias a una “confusión”, pues cada parte del proceso pensó que la otra se regía por sus mismas premisas, sin darse cuenta de las divergencias,¹⁹ idea que, en algunos niveles, permite comprender cómo fue que los frailes y los nativos ante una misma práctica, el “canto-baile” por ejemplo, pudieron recurrir a su propia tradición para interpretarla sin percibir por entero las profundas diferencias que existían entre las experiencias rituales de unos y de otros. Así, los religiosos pudieron pensar que habían conservado sólo la forma pero no el sentido de los cantares indígenas, mientras que los practicantes nativos pudieron entender que con los santos cristianos se establecía la misma comunicación directa que había existido con las antiguas divinidades.²⁰

En primer lugar me ocuparé de la traducción de estos textos, su análisis filológico y la identificación de sus principales elementos. Después pasaré al examen de las significaciones cristianas e indígenas que éstos guardan y de la forma en que interactúan entre sí dentro de cada uno de los textos en los que se hallan inscritos.²¹ Posteriormente me concentraré en la comparación de los resultados de la primera etapa, mismos que luego conectaré con los frutos de la indagación en el resto de las fuentes elegidas sobre el modo en que solían actualizarse este tipo de textos y los intereses religiosos, políticos y sociales que las elites nahuas pudieron tener en relación con la composición y la promoción de esta práctica ritual.

Los cantares cristianos en náhuatl que conservamos del siglo XVI son casi lo único que nos queda de una tradición ritual viva y cambiante que se desarrolló en ese tiempo como una respuesta a la predicación cristiana. Conviene por lo tanto detenerse en su exploración para poder avanzar un poco en la reconstrucción histórica de las relaciones que se dieron entre los distintos componentes de la sociedad colonial, en un ambiente de amplia interacción entre ciertos nahuas y ciertos religiosos y sus formas de pensar lo humano y lo divino. En un entorno de carestía, declive y muerte muchos nahuas hicieron del “canto-baile” un quehacer ritual, transformado, a través del cual podían reafirmar su papel de señores de la tierra desde una perspectiva cristiana y nativa. En esta empresa cambiaron e hicieron cambiar el cristianismo que les inculcaron, adaptaron lo que parecía ser extranjero y reacomodaron su propia tradición. □

¹⁹ Lockhart elabora a fondo esta interpretación en *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII* (México, Fondo de Cultura Económica, 1999).

²⁰ Aunque esto, por supuesto, habría que demostrarse.

²¹ Pasos que ya he realizado en el caso de los cantos de la *Psalmodia*.

I

En nuestros días es prácticamente un lugar común afirmar que el siglo XIX fue, por lo menos para la cultura occidental, una suerte de "Siglo de Oro" de la producción historiográfica. Sin embargo, por muy trillada que suene, semejante concepción no deja de contener cierta verdad pues, efectivamente, el pensamiento histórico alcanzó en el siglo XIX, sin menosprecio de otras épocas, algunas de sus más altas objetivaciones. Basta con repasar, a vuelo de pájaro, una pequeña lista de los historiadores de dicha centuria para corroborar lo que digo: Michelet, Guizot y Tocqueville, entre los franceses; Carlyle o Macaulay, por el lado inglés, o bien Ranke, Niebuhr, Droysen o Burckhardt, por parte de los alemanes. Por no hablar de los gigantes del pensamiento filosófico ligado a la historia: Hegel, Comte, Marx o Nietzsche. A esta mínima enumeración podrían añadirse, sin desdoro alguno, por lo menos otra veintena de nombres importantes, siendo exponencial el número de las obras históricas o filosóficas que, con justa razón, reciben en la actualidad el título de clásicos de la historiografía.

México, por supuesto, no es la excepción en cuanto a desarrollo historiográfico. Casi sobra señalarlo, pero es un hecho que en buena medida la imagen que en la actualidad tenemos sobre nuestro propio país es tributaria de las obras producidas por la historiografía mexicana durante el siglo XIX. También en este caso la resonancia de algunos nombres es lo suficientemente poderosa como para ser ignorada: Mier, Bustamante, Alamán, Mora, Zavala, Orozco y Berra, Chavero, Icazbalceta y Sierra Méndez, entre muchísimos otros.

Ahora bien, si pensamos en la historiografía europea, muchos son los trabajos que han explorado los motivos, las circunstancias y el desenvolvimiento de tal auge historiográfico. Desde las primeras décadas del siglo XX aparecen en el viejo continente estudios de gran calidad sobre el tema, como son los de E. Fueter, G. P. Gooch o B. Croce, por citar sólo los más conocidos y tempranos. Este interés en la historiografía decimonónica como objeto de análisis claramente definido generó una línea constante de investigación desde entonces a la fecha. Me explico: pese a las múltiples variantes producto de las distintas escuelas o tradiciones de pensamiento, es posible observar, en Europa y también en Estados Unidos, la presencia continua de trabajos que se ocupan de la historiografía como un fenómeno unitario, producto de un de-

sarrollo complejo pero a la vez orgánico, poseedor de sus propias directrices y pautas evolutivas. Tengo en mente a autores que van desde R. G. Collingwood, F. Meinecke y F. Wagner hasta pensadores más recientes como G. Iggers, H. White o P. Ricoeur. Salvadas las obvias diferencias, todos estos autores tienen en común el haber ofrecido interpretaciones, a veces divergentes pero en su mayor parte complementarias, de un proceso histórico que es entendido como un todo coherente: el desarrollo de la conciencia histórica occidental, particularmente europea.¹

En México, durante el siglo XX, también es posible encontrar un profundo interés por la historiografía decimonónica nacional. Sin embargo, existe una importantísima diferencia en relación con el caso europeo: salvo raras excepciones, dicha historiografía no ha sido vista como un fenómeno unitario. Esto no quiere decir, de ninguna manera, que el tema haya sido descuidado o que no existan muchos trabajos de gran calidad al respecto. Lo que aquí quiero subrayar es que en nuestro país el estudio de la historiografía del siglo XIX ha optado por otro camino: compendios informativos, resúmenes y biografías o trabajos monográficos sobre autores, periodos u obras específicas.

Por lo que respecta a las primeras décadas del siglo XX, como puede verse a través de las brillantes antologías y estudios de Juan Antonio Ortega y Medina y Álvaro Matute,² la historiografía como tal no se encuentra en el centro de la reflexión histórica de la época. Autores como Ricardo García Granados, Antonio Caso, Jesús Galindo y Villa, Alfonso Toro y Gilberto Loyo, por citar sólo algunos, se encuentran más preocupados por cuestiones como la naturaleza científica de la historia en tanto forma de conocimiento y su enseñanza, que por la historiografía propiamente dicha. Tiempo después, historiadores como Edmundo O'Gorman y Justino Fernández se ocuparon desde distintos ángulos, con gran profundidad por cierto, de la historiografía del siglo XIX, aunque

¹ Sobre historiografía europea del siglo XIX, véanse los trabajos de: Benedetto Croce, *Teoría e historia de la historiografía*, trad. de Eduardo J. Prieto, Buenos Aires, Escuela, 1965; Edward Fueter, *Historia de la historiografía moderna*, 2 v., trad. de Ana María Ripullone, Buenos Aires, Nova, 1953, y Georg P. Gooch, *Historia e historiadores en el siglo XIX*, 1a. reimpression, trad. de Ernestina Champourcín y Ramón Iglesia, México, Fondo de Cultura Económica, 1977. Trabajos más recientes son los de Friedrich Meinecke, *El historicismo y su génesis*, trad. de José Mingarro y Tomás Muñoz Molina, México, Fondo de Cultura Económica, 1943; R. G. Collingwood, *Idea de la historia*, 2a. edición, trad. de Edmundo O'Gorman y Jorge Hernández Campos, México, Fondo de Cultura Económica, 1965; Fritz Wagner, *La ciencia de la historia*, trad. de Juan Brom, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1958; Georg Iggers, *The German conception of history. The national tradition of historical thought from Herder to the present*, New York, Wesleyan University, 1968; H. White, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, trad. de Stella Mastrangelo, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, y Paul Ricoeur, *Tiempo y narración*, 3 v., trad. de Agustín Neira, México, Siglo XXI, 1995.

² Álvaro Matute Aguirre, *Pensamiento historiográfico mexicano del siglo XX. La desintegración del positivismo (1911-1935)*, México, Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México, 1999. Juan A. Ortega y Medina, *Polémicas y ensayos mexicanos en torno a la historia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1970.

sólo abordaron aspectos muy concretos, y lo hicieron pensando más en corregir los extravíos metodológicos o de apreciación estética presentes en dicha historiografía, que en su revisión como fenómeno particular.³

Otra variante que es posible identificar a lo largo del siglo XX es la concepción de la historiografía decimonónica más bien como fuente que como objeto o tema de estudio. Así, encontramos una gran cantidad de libros y artículos que recurren constantemente a ella, pero no como un fin en sí misma, sino como ventana hacia las ideas políticas o sociales de su tiempo. Tal es el caso de autores como Luis Villoro, Abelardo Villegas, Charles A. Hale, Andrés Lira o David Brading, entre muchos otros no menos importantes. Esta tendencia resulta plenamente justificada y es, de hecho, perfectamente natural si consideramos que, durante el siglo XIX mexicano, aquello que se denomina "alta cultura" —lo que incluye a la producción historiográfica— se encontraba en manos de un número relativamente reducido de individuos que, en su mayoría, fueron agentes activos de los principales cambios políticos del país. Bajo esta óptica, la importancia de su pensamiento y conciencia del devenir histórico es innegable.

Por último, sobre todo en épocas recientes, ha visto la luz una enorme cantidad de estudios dedicados, ahora sí en específico, al análisis de la historiografía mexicana de la centuria antepasada. La lista es demasiado larga como para intentar resumirla en unos cuantos renglones.⁴ Cabe señalar, sin embargo, que su característica principal es —y lo digo sin demérito alguno para la calidad de dichos trabajos— algo que ya antes había apuntado: son estudios monográficos sobre autores o temas específicos. Sigue pendiente, en mi opinión, una revisión de conjunto, similar a aquellas realizadas por la historiografía europea, que atienda al desarrollo intrínseco del pensamiento historiográfico mexicano del siglo XIX. Dicha ausencia es la razón principal del presente proyecto de investigación.

II

Ahora bien, ¿es posible realizar semejante revisión de conjunto? Estudiar la historiografía mexicana del siglo XIX en su totalidad sería algo en extremo ambicioso y tardado. Pero no por ello se debe renunciar a un panorama am-

³ Véanse, por ejemplo, los trabajos de Edmundo O'Gorman, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1947, y "La dominación española de Orozco y Berra", en *Letras de México*, v. II, n. 1, enero de 1939; y de Justino Fernández, *Coatlícue, estética del arte indígena antiguo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1954.

⁴ Un buen ejemplo de este tipo de trabajos se encuentra en la excelente serie sobre historiografía mexicana publicada por el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, que reúne varios trabajos monográficos sobre diversas obras y autores. Véase bibliografía.

plio que permita, al mismo tiempo, cierta profundidad de análisis. Es por tanto necesario abordar a continuación las principales hipótesis de trabajo que dan forma y limitan la investigación que aquí se propone, lo que a su vez dará pie para ahondar en sus características y propuestas.

Si, como yo creo, la historiografía es la objetivación discursiva de un modo de conciencia histórica, en el caso de nuestro país es posible identificar, desde finales del siglo XVIII hasta finales del XIX, tres modalidades distintas de conciencia histórica. Antes de hablar de cada una es menester identificar los elementos que, para nuestro análisis, componen una conciencia histórica determinada. Siguiendo a Jacques Rancière en su obra *Los nombres de la historia*,⁵ cada discurso histórico realiza un conjunto de procedimientos que él denomina "poética del saber". Esta poética se constituye a través de la articulación concreta que cada obra histórica ofrece de un triple contrato: científico, narrativo y político. Es decir, en cada libro de historia es posible identificar cierto tipo de pretensión de verdad y de adecuación con el mundo como referente; una estructura específica de relaciones narrativas que implica la interacción de personajes, lugares y acontecimientos dentro de un solo relato; y, por último, un compromiso ideológico que se vincula con su propio tiempo y con aquello que se desea para el futuro de la sociedad a la que se dirige y de la cual surge. Éstos son, justamente, los elementos que integrarán el análisis de la historiografía mexicana que propongo. Los procedimientos concretos para la definición y estudio de cada uno de ellos resultan excesivamente técnicos como para abordarlos en este proyecto; basta con decir aquí que se aprovecharán las herramientas de interpretación que han surgido del estudio de la historiografía europea del mismo periodo: planteamientos teóricos como los de H. White, N. Frye, K. Manheim, H. S. Hughes, K. Burke, P. Ricoeur, A. Danto y el propio J. Rancière, entre otros.

Dicho lo anterior, ahora es posible regresar a la separación en tres modalidades de conciencia histórica que antes mencioné para el caso de la historiografía mexicana decimonónica. Pero la conciencia histórica, como ya se vio, no es algo etéreo e inasible, sino que radica en las obras concretas de autores concretos. Por ello es necesaria una selección de autores y obras, pues de no hacerla nuestro estudio seguiría siendo amplio en exceso. Son dos los criterios para esta selección: primero, la conocida importancia en la tradición historiográfica de los autores, punto que no requiere mayor explicación, y segundo, una línea temática compartida, lo suficientemente sólida como para proveernos de abundantes puntos de comparación; ese tema es la Conquista de México. Las razones para esto último son simples: dicho fenómeno histórico ha sido visto por muchos como el hecho fundador de

⁵ Jacques Rancière, *Los nombres de la historia. Una poética del saber*, trad. de Viviana Claudia Ackerman, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993.

nuestra historia por excelencia. Se trata, además, de un conflicto que, a pesar del gran número de personajes y participantes, suele resumirse como el enfrentamiento de dos bandos diametralmente opuestos. De esta forma, la posición que adopta un historiador determinado al momento de elaborar su narración, así como las causas y justificaciones que invoca como principios de explicación, pueden resultar valiosos indicativos de la visión que éste tiene del proceso histórico en su conjunto.

Considerando los criterios antes mencionados, la primera modalidad de conciencia histórica que creo claramente distinguible es la compuesta por Francisco Javier Clavijero (1731-1787), José Domingo Servando Teresa de Mier (1763-1827) y Carlos María de Bustamante (1774-1848). La segunda la integran Lucas Alamán (1792-1853) y José María Luis Mora (1794-1850). La tercera y última la componen Manuel Orozco y Berra (1816-1881), Justo Sierra Méndez (1848-1912) y Genaro García (1867-1920).

La hipótesis general de trabajo es la siguiente: cada uno de los grupos de autores mencionados comparte una serie de elementos característicos, una poética del saber, que los unifica y distingue del resto. Rastrear dichos elementos nos permitirá establecer un mapa general de las preocupaciones, ideas y motivos principales de la historiografía de esa época. También creo que es posible afirmar que los distintos momentos de conciencia histórica no son totalmente independientes entre sí, por lo cual su captación en conjunto revelará las continuidades y rupturas dentro de un mismo plano de historia de las ideas.

Por tradición, la historiografía mexicana del siglo XIX ha sido vista como una respuesta, casi inmediata, a las preocupaciones políticas de ocasión. Esta visión, si bien no del todo equivocada, oculta una parte fundamental del desarrollo de la historia de la historiografía, a saber, sus propios principios de ordenación interna. Ciertamente, la historiografía nunca es ajena a las circunstancias histórico-políticas dentro de las cuales surge, pero también es cierto que existe, además, un contexto intelectual generado por la propia historiografía, en donde las ideas sobre la historia y el devenir histórico se contraponen entre sí. Para aclarar este punto basta con recordar, nuevamente, el caso de la historiografía europea, en donde es posible seguir un desarrollo continuo de ideas que van de la Ilustración al Positivismo, pasando por el Romanticismo, hasta la Escuela Histórica Alemana y el Historicismo. Lo anterior no implica que la historiografía mexicana haya seguido, en su propio camino, un patrón semejante ni mucho menos. Al contrario, y de ahí se deriva nuestra segunda hipótesis de trabajo: la historiografía mexicana posee un desarrollo mucho más complejo que la europea. No se trata aquí de un raptó de nacionalismo de mi parte, sino de un fenómeno histórico muy concreto: mientras que las ideas que conforman la historiografía europea siguieron pautas de difusión e intercambio relativamente ordenadas, que pese a su enorme riqueza y complejidad generaron escuelas de pensa-

miento y tradiciones culturales más o menos unificadas, las cuales discutían entre sí; en México, sucedió algo muy distinto, ya que a un desarrollo autónomo se sumaron los avances teóricos y metodológicos provenientes de Europa y Norteamérica, pero que llegaron en diversos momentos, casi siempre desfases, dando como resultado una curiosa mezcla de antiguas concepciones de la historia con nuevas metodologías y lenguajes.⁶ Así, aunque es prácticamente un hecho que la historiografía mexicana no produjo obras que, en cuanto a coherencia interna y conceptual, compitan al mismo nivel que las europeas, esto no se traduce inmediatamente en pobreza de análisis y simpleza argumentativa. Es precisamente esta complejidad propia de la historiografía mexicana la que se buscará hacer patente en esta investigación.

III

Como resulta obvio por la lista de autores a tratar en la investigación, son necesarias algunas precisiones que despejen dudas en torno a los contenidos concretos del trabajo. En primer lugar señalaré que el lapso temporal que abarca la investigación es ligeramente mayor a un siglo, pues va desde la primera publicación de la *Historia antigua de México* de F. J. Clavijero en 1781, hasta la aparición, en 1901, de *Carácter de la Conquista española en América y en México* de G. García. El resto de las obras que se analizarán se encuentra comprendido en esos años, siendo las principales *Historia de la revolución de Nueva España...* (1813), de Mier, y en especial su famoso apéndice al segundo tomo, entre otros escritos sueltos; *Galería de antiguos príncipes mexicanos* (1821) y *Mañanas de la Alameda de México* (1835-1836) de Bustamante; *México y sus revoluciones* (1836) de Mora; las *Disertaciones sobre la historia de la República Mexicana...* (1844-1849) de Alamán; *Historia antigua y de la Conquista de México* (1881) de Orozco y Berra; y la *Evolución política del pueblo mexicano* (1900) de Sierra Méndez. Como puede verse, no se trata de una selección exhaustiva, pero tampoco pretende serlo. En la mayoría de los casos, estas obras hablan directamente de la conquista y de su influencia posterior en la historia de México, y lo hacen desde un modo específico de conciencia histórica, del cual las considero representativas. Los autores que no dedican sus trabajos directamente al tema de la conquista, en particular Mier y Bustamante, sí incluyen en varias de sus obras los suficientes elementos de referencia como para permitirnos evaluar su opinión al respecto. Por otra parte, cabe señalar aquí que hay textos de otros autores importantes

⁶ Sobre este punto en particular, véase el capítulo II de mi trabajo: Rodrigo Díaz Maldonado, *Manuel Orozco y Berra, o la historia como reconciliación de los opuestos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (tesis de licenciatura), 1998.

que no fueron incluidos en este proyecto debido a que no hablan de la conquista prácticamente nunca (Lorenzo de Zavala, por ejemplo), o lo hacen desde una perspectiva muy similar a la de otros autores sí incluidos (por ejemplo Alfredo Chavero, quien sigue muy de cerca a Orozco y Berra).

Por otra parte, he bautizado a cada modo de conciencia histórica siguiendo un esquema parecido al propuesto por G. W. F. Hegel en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*:⁷ modo original, modo pragmático y modo reflexivo. Aunque este esquema no es totalmente fiel a Hegel, creo que sirve para indicar una de las características principales de cada una de las modalidades. Es decir, para autores como Clavijero, Mier y Bustamante, el estudio de la historia se emprendía para encontrar los orígenes de la patria, y así poder defenderla del exterior o sustentarla como un ser independiente. Cuando autores como Lucas Alamán y José María Luis Mora miraban al pasado, lo hacían sobre todo para buscar el respaldo histórico de sus respectivos proyectos de nación, mientras que para el último grupo lo más importante era la búsqueda de "la verdad histórica" y solamente eso, al margen de los conflictos y pasiones propios de la cosa pública, de sus propias inclinaciones políticas y en beneficio de *todos* los mexicanos.

De este modo, la investigación que propongo se dividirá en tres partes principales, y cada una de ellas contiene un apéndice. Este último estará constituido por el análisis de un autor específico, no incluido entre los grupos principales pero que, por una u otra razón fue importante, ya sea para la conformación de alguno de los modos de conciencia, o bien como motivo de transición entre un modo y otro. Así, el primer apéndice estará dedicado a la visión histórica de Cornelius de Pauw, cuya doctrina profundamente antiamericana irritó al naciente patriotismo criollo, en particular el de Clavijero. Un segundo apéndice lo ocupa el historiador norteamericano William H. Prescott, cuya *History of the Conquest of Mexico* (1843) no sólo obtuvo una amplia y rápida difusión en nuestro país, sino que representa a la perfección la visión romántica que de la conquista se tenía en el exterior en esos años, contrastando notablemente con las posturas de Mora y Alamán al respecto. Finalmente, el último apéndice se ocupará de Alexander von Humboldt, quien se constituyó en modelo de seriedad y objetividad para prácticamente la totalidad de la historiografía "científica" mexicana a lo largo de todo el siglo XIX. Obviamente, en estos apéndices no se busca el mismo nivel de profundidad que en el caso de los otros autores, fungiendo en realidad como puntos de contraste que permitan identificar mejor las características propias de la historiografía mexicana. □

⁷ G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. de José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1974. En particular la "Introducción especial", p. 153-160.

○ REIMPRESOS

Elogio a la arqueología*

Ignacio Bernal y García Pimentel

Advertencia

El trabajo que a continuación se reproduce es el discurso de ingreso del doctor Ignacio Bernal a la Academia Mexicana de la Historia. En unas páginas llenas de un genuino espíritu humanista, el connotado investigador aborda la relación entre la historia y la arqueología sugiriendo interesantes nexos y aportes entre ambas disciplinas.

El texto, que se tomó de la publicación que hizo la Academia de la Historia, presenta diversos problemas, como frases inconclusas, algunas omisiones y otros detalles, que en ocasiones vuelven confusa la lectura; quizá se trate de la transcripción del discurso de Bernal. En todo caso parece claro que él no revisó el trabajo. Si bien en esta reimpresión se ha respetado en lo general el texto, para subsanar en alguna medida estos problemas también se han corregido los errores más evidentes y se han cotejado las citas textuales de algunos autores.

Miguel Patrana

Para mi discurso de ingreso a la Academia he escogido el tema de elogio a la arqueología.

Es difícil decir cuándo empezó el interés por las cosas antiguas. Se podría sostener que Herodoto fue un arqueólogo o que lo fueron los conquistadores romanos que saquearon y admiraron Egipto y Grecia. Más posible es que la arqueología arranque de los célebres anticuarios del Renacimiento, ávidos coleccionistas de mármoles griegos y en general redescubridores del mundo clásico. Más probable aún es hacerla comenzar con Juan Joaquín Winckelmann que, aunque dedicado también al arte antiguo, ya ve las cosas dentro de su contexto histórico. Sin embargo, su principio más bien coincide con los adelantos de la técnica de campo, a partir de los descubrimientos

* Discurso de ingreso a la Academia Mexicana de la Historia, pronunciado el 29 de abril de 1963. Publicado en *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, México, v. XXII, n. 2, abril-junio de 1963, p. 113-134. La respuesta estuvo a cargo de Alfonso Caso.

sensacionales de Boucher de Perthes y sobre todo desde las primeras exploraciones estratigráficas de Pitt Rivers y de la serie de estudiosos que trabajaron en el último cuarto de siglo pasado. Esto quiere decir que la arqueología es joven. Entre otras cosas así se explica la actitud que hacia ella ha tenido y aún a veces tiene el público. En el siglo XIX veía al arqueólogo como una especie de loco desmelenado, vacío de conocimientos pero lleno de fantasía, descubridor de tesoros antiguos a base de inspiración poética. Su fin era a veces comercial pero más frecuentemente lo movía la pasión, esa pasión que celebra Erasmo en su *Elogio de la locura*. En tono ligero me he permitido recordar tan célebre libro con el título de este discurso. No que haya comparación posible entre mi trabajo y el del humanista famoso cuya influencia llega hasta México; sólo se parecen en que ninguno de los dos nos referimos a la demencia que claramente distingue Erasmo de locura, para él sinónimo de pasión, como lo es aquella “locura de la cruz” que cantó Verlaine; y es que, al lado de la razón, el entusiasmo, la pasión, la imaginación, necesitan formar [parte] del equipo del arqueólogo. ¡Aléjese de sus caminos el que no sienta ese impulso vital!

En nuestra época quedan cuando menos dos conceptos acerca de lo que se supone ser la arqueología. Los mencionaré brevemente para pasar al tema que debe ocuparnos.

Muchos creen que la arqueología consiste en exploraciones de campo y en algunas técnicas de laboratorio; para ellos el arqueólogo ya no es el de la novela del siglo pasado, sino que viste ahora casco y botas, y en los países nórdicos usa *shorts* en el verano y fuma una pipa. Lleva, como los turistas, cámaras abundantes y en múltiples bolsas coloca punzones y brochas, lápices y pinceles. Es un descubridor de ciudades o tumbas que camina intrépido por selvas y desiertos. Así los grandes momentos de la arqueología, en libros banales de divulgación, se reducen al encuentro de las joyas de Troya y de Micenas por Schliemann o a los despojos de Egipto por Belzoni, y de Persia por Botta.

Piensan por tanto que una venturosa temporada de campo, una sencilla clasificación de los materiales recogidos y el arqueólogo, ha terminado. En consecuencia la arqueología es un estudio fácil: con poco esfuerzo se puede hacer una aportación útil, que con suerte será sensacional. Hasta cierto punto esto es verdadero pero es altamente falaz, ya que el simple objeto no es arqueología como el simple documento no hace historia. Es cierto que la arqueología por la misma limitación de sus hallazgos corre menos riesgo que la historia de perderse en el detalle y tiene más facilidad a la comparación que lleva a la visión universal, ya que son pocos los materiales, y generalmente de la misma índole, los que se conservan en casi todas partes.

Otros, demasiado pragmáticos, piensan que el arqueólogo debe llenar vitrinas de museos, ayudar a los coleccionistas a distinguir lo falso de lo verdadero, atraer turistas y servirles de guía presentando vastos espectáculos de

ciudades reconstruidas o dar base a algunos de los discursos en los cuales la arqueología como la historia son reducidas al nivel de una política, para elaborar teorías nacionalistas o pensar en ingenuos retornos a glorias pasadas.

Estos fines prácticos tienen a veces su utilidad pero no son valores permanentes. No que la arqueología vaya a ser esotérica y encerrada; debe abrirse al público para integrar la cultura y vivir su vida contemporánea que es, como veremos, la única que tiene. Afirma bien Shotwell, al hablar de Flavio Josefo y de Polibio, que "la mera posesión de un pasado vigoroso es de menos valor que un auditorio crítico".¹ Además "es imposible decidir de antemano si las investigaciones al parecer más desinteresadas no se revelarán un día sorprendentemente útiles en la práctica".²

No voy a ocuparme hoy ni de estos aspectos populares ni de las técnicas de campo ni de la aplicación práctica que pudieran tener, ya que pienso que la arqueología es mucho más. Voy a dedicarme a considerarla como una ciencia histórica, más reciente que otras pero no por ello menos importante. Si ella hablara podría decir, parafraseando la pasión de Erasmo, "Es poco demostrarles que de mí tenéis el principio y el comienzo de la vida; voy a enseñaros ahora cuántas ventajas, cuántos agrados de esta vida son tantos regalos que debéis a mi beneficencia".³

La antropología está basada en el concepto del estudio total del hombre incluyendo su desarrollo como animal, es decir, partiendo del evolucionismo físico o natural y continuándolo con el evolucionismo histórico o cultural. Este criterio no es enteramente nuevo y lo vemos expresado ya en el siglo XVIII pero sobre bases más filosóficas que científicas.

Los grandes teorizantes creadores de la antropología fueron casi necesariamente antihistoricistas, ya que eran sobre todo evolucionistas y al llevar la evolución natural al campo de la cultura humana tuvieron que alejarse de la unicidad aparente de la historia. Así la naciente antropología de fines del siglo XIX al incluir dentro de ella a la arqueología casi olvidó que, a diferencia de la antropología física, la arqueología no es una ciencia natural sino lo que algunos han considerado como el preludio de la historia, una ciencia cultural. Por esto la tendencia que cada día acerca más a la antropología física a la medicina, la anatomía o la osteología, la aleja de la arqueología y, en este sentido, sólo por tradición se les agrupa juntas. En cambio el evolucionismo, sobre todo el que sigue los lineamientos señalados por un Teilhard de Chardin, se vuelve física, biología o culturología y entonces forma realmente no el preludio, sino el marco total de la historia universal. Visto así el evolucionismo tiene de nuevo estrechas conexiones con la arqueología y ambas cien-

¹ Shotwell, 1940, p. 175.

² Bloch, 1949, v. 3, p. XII.

³ Erasmo, 1959, p. 16.

cias toman su lugar en esa grave pero fundamental definición de antropología como ciencia del hombre y de su cultura.

Por ahora, me parece que el valor incomparable de la antropología consiste en la introducción de la etnología (en el sentido europeo) dentro de la historia, lo que casi equivale a que por primera vez la historia se ha vuelto mundial en vez de sólo ocuparse de las altas civilizaciones.

La arqueología como parte de la antropología, según se entiende la palabra en América, podría por tanto discutirse dentro del contexto de esta ciencia y así se ha hecho en general. Pero para mí la arqueología está más íntimamente conectada con la historia, aunque no como prelude a ella sino como parte integrante de ella. No sé si sea irreverente hacia Clío el suponer que una musa tuvo hijos; de ser así, uno de ellos sería la arqueología. En ésta incluyo lo que a veces se llama prehistoria, que me parece una división sin sentido, a lo menos como se usa en nuestro continente, considerándola sinónimo de precerámico o de más antiguo que lo antiguo. La arqueología no se ocupa solamente de los pueblos primitivos sino también de los civilizados. Para ella tiene sólo relativa importancia que se trate de culturas letradas o de aquellas "sin historia", es decir sin documentos escritos. Aparte de la arbitrariedad de esa división que no deja sitio para los pueblos semiletrados, no parece ser una separación particularmente útil ya que precisamente el arqueólogo les está dando esa historia de que carecían.

Por ello vengo ante la Academia Mexicana de la Historia a discutir la arqueología dentro del ámbito de la historia.

La inmensa mayoría de los arqueólogos admite⁴ que la arqueología es parte de la historia pero no siempre la entienden como los historiadores. Pienzan que su misión es "recrear el pasado". La tan repetida frase de Kroeber "la historia no puede relatar lo que realmente sucedió en la totalidad del pasado, porque ello tomaría tanto tiempo como los acontecimientos mismos",⁵ no es exacta si entendemos por historia algo más que una especie de crónica sofisticada.

ἱστορ testigo para los griegos, ἱστορία es etimológicamente "aquello que puede saberse preguntando", y ésta es la acepción en que uso la palabra. No me referiré para nada a historia en el sentido de "lo acaecido de los acontecimientos del pasado" sino al estudio e interpretación de ellos. Igualmente por arqueología sólo entiendo el descubrimiento y estudio científico y la interpretación de los objetos materiales del pasado, no el pasado mismo.

El problema que me ocupa no es el de colocar la arqueología en el campo de la historia, lo que no presenta dificultad, sino el de proponer que la arqueología es historia con la sola diferencia de las técnicas utilizadas y los datos en

⁴ Taylor, 1948, p. 26.

⁵ Kroeber, 1935.

bruto que esas mismas técnicas producen. Mientras el arqueólogo encuentra sus materiales en el campo y recoge objetos, el historiador los halla en el archivo y recoge documentos. Esta diferencia es muy importante pero se refiere a etapas en la investigación que podríamos llamar prearqueológicas o prehistóricas; en efecto, todavía no se trata de arqueología ni de historia, sino de trabajos que, aunque importantísimos, sólo son preparatorios.

Así, me gustaría aplicar a la arqueología la definición que de historia da Huizinga: "es la forma espiritual en que una cultura se rinde cuentas de su pasado".⁶

Como lo hace notar ese autor, con la expresión "forma espiritual" se elimina el problema secundario, pero molesto, de las dos afinidades que tienen las ciencias históricas, por una parte con la ciencia y por otra con el arte, es decir, con la investigación y la forma literaria de escribir los resultados de esa investigación. Sobre todo, deseo destacar el hecho de que la arqueología es una construcción mental a la que los objetos materiales sólo dan su base científica, sin que estos objetos en sí sean arqueología. No se trata de la simple sombra reflejada en los muros de la caverna de Platón sino de la interpretación basada en los datos concretos que da la excavación pero al fin y al cabo interpretación que muchas veces no pasa de ser una hipótesis debidamente fundada en los hechos materiales. Muy importante es la limitación a "su cultura", ya que el arqueólogo las más de las veces estudia otra cultura inconexa con la suya o sólo parcialmente relacionada. Entonces la referencia a *su* cultura no parece caber. Creo que esto es sólo aparente ya que hoy en día, y he de volver sobre ello, todas las culturas conocidas, presentes o pasadas, tienen en el arqueólogo una relación directa y por tanto en muchos modos son una y por tanto *su* [cultura]. Pero sobre todo indica el aspecto necesariamente subjetivo de la arqueología que será diferente según la cultura que la haga, no porque los objetos recobrados sean diferentes, sino porque los intereses del investigador y sus postulados son diferentes, ya que la arqueología la hace el arqueólogo, no los pueblos pasados.

No sólo me refiero al aspecto obvio de que idénticos materiales pueden llevar a distintas conclusiones según la forma en que se estudien, sino a los problemas que el arqueólogo desea investigar. Es aquí donde radica el porqué cada generación tendrá que rehacer su arqueología como cada generación tendrá que rehacer su historia. Nunca podremos pensar igual que en otra época, ya que nuestro mundo, nuestro punto de partida, es otro y por consecuencia nuestros problemas son también otros y necesariamente reflejamos las preocupaciones de nuestro tiempo. Así ha dicho Croce: "toda verdadera historia es historia contemporánea".⁷ Para el historiador esto es una

⁶ Huizinga, 1946, p. 95.

⁷ Croce, 1942.

banalidad; para el arqueólogo aún no lo es porque su ciencia sólo empieza a observar no sólo cómo cada dato nuevo cambia la interpretación de lo anteriormente conocido sino cambia la visión total, como sucede con una pintura con sólo alterar uno de los colores.

Todos esos conocimientos que no son realmente arqueología como fue, sino como la vemos, como nos afecta, condicionan nuestro presente inexistente. Cada vez que el arqueólogo va más lejos en el estudio de una cultura conocida o desentierra otra nueva en cualquier parte del mundo transforma necesariamente, y para siempre, no sólo el conocimiento de esa cultura, lo que podría ser sólo un detalle, sino la historia, ya que ese conocimiento va a afectar el pensamiento de los estudiosos que vengan en cualquier momento futuro aunque sólo se ocupen de aspectos aparentemente lejanos.

Y es que así como Goya no sabía que su futuro sería el impresionismo, los teotihuacanos no sabían que su futuro se llamaría Tula; pero nosotros sí lo sabemos y por ello nuestra visión de Goya o de Teotihuacan tiene que ser diferente de la que pudo tener cualquier contemporáneo de ellos que no podía saber su significado posterior y tenía que verlos con ojos distintos de los nuestros.

Contrariamente a lo que parece a primera vista, la materia de la arqueología no está dada de por sí. Existen los objetos o los monumentos pero son mudos, nada significan, mientras sus implicaciones no sean elaboradas con cuidado. El historiador

tiene que rebuscar y concretar, tamizar y ordenar el material de los hechos, para "llegar a conocer" la materia prima de sus actividades. [...] La visión histórica no es el resultado de un proceso que siga siempre a la elaboración de la materia prima previamente acumulada, sino una operación que va realizándose ya continuamente durante el mismo trabajo de sondeo y excavación, pues la ciencia, en el individuo, no se realiza en la síntesis, sino ya en el análisis. [...] Para poder abordar el análisis, tiene que existir en el espíritu, de antemano, una cierta síntesis. [...] Y aquí es donde reside precisamente el mal. No pocas veces el historiador se lanza a buscar la materia sin un buen planteamiento previo del problema que le preocupa. Y así, descubre materiales que a nadie interesan.⁸

Este párrafo de Huizinga parece escrito para el arqueólogo.

No es por el descubrimiento en sí sino por el uso que de él se hace como se logra verdadera arqueología. Al igual que no pensamos que Herodoto o Tácito, o aun Ranke, sean célebres porque usaron documentos, no pensamos que la gloria del arqueólogo radique en encontrar monumentos (por indispensable que esto sea) sino en saber convertirlos en arqueología, es decir en historia. El simple interés en las antigüedades fácilmente degenera en

⁸ Huizinga, *op. cit.*, p. 19.

curiosidad, en preciosismo o en acopio de datos irrelevantes al igual que la historia puede convertirse en sólo estilo literario o colección de detalles sin significación para nadie. La mejor exploración deja de tener sentido si no es una respuesta a las preguntas científicamente válidas que se le dirigen.

El pasado sólo puede convertirse en arqueología en la medida en que llegue a comprenderse. El que un hecho o un objeto pertenezcan al pasado no los hace arqueológicos; serían sólo arqueográficos. Éste es el punto de vista de un coleccionista interesado en las piezas como tales. Aun aspectos más avanzados, como la construcción erudita de tipologías cerámicas, sólo son comparables a la paleografía de un documento pero todavía no van más allá. Los hechos históricos y los objetos arqueológicos no existen realmente en cuanto ya no son parte de un proceso y han “perdido el nombre de acción”, mientras no tengan sentido cultural ni contenido humano que los haga parte viviente de una civilización.

Como dice Wheeler, “el arqueólogo no escarba cosas sino gentes”, de donde concluye que por muy importantes que sean las labores de campo no puede pretenderse que la pala sea más poderosa que la pluma.⁹

El pasado sin determinación alguna no es más que el caos. Así la materia arqueológica requiere ser determinada conceptualmente con mayor precisión. Pero el pasado es delimitado en cada caso concreto por el tipo de sujeto que trata de entenderlo. Cada cultura tiene *su pasado*. No en el sentido de que este pasado deba aparecer circunscrito por las vicisitudes del grupo exponente de esa cultura, sino en el sentido de que el pasado sólo se vuelve arqueología para él en la medida en que lo entiende.

También por esto la arqueología o la historia están cambiando todo el tiempo, aún en los casos en que no hay nuevos documentos. A veces sabemos más de la historia y la entendemos mejor que personajes cercanos a ella. Cleopatra no hubiera podido informarnos tanto sobre la larga cadena de los faraones, sus predecesores, como lo puede hacer un egiptólogo y Moctezuma sólo podría habernos contado algunas leyendas míticas sobre la cultura teotihuacana.

En efecto, la arqueología parece ser muy moderna. Por ello dice Woolley que “el verdadero interés de los objetos arqueológicos consiste en el hecho de que son nuevos”.¹⁰ Nos dan una nueva dimensión cultural dinámica, ya que entre todos ellos tenemos no la secuencia local o temporalmente limitada que puede darnos la historia, sino la cultura humana universal. Sabemos que en muchos casos las culturas o civilizaciones antiguas ni siquiera se conocieron; luego no tienen nada que ver unas con otras; luego podemos suponer que no hay arqueología universal o que no hay historia universal. Esto

⁹ Wheeler, 1956, p. 13.

¹⁰ Woolley, 1950, p. 13.

no es exacto porque en cuanto las conocemos esas culturas se incorporan a la nuestra y en diferentes modos, grados y formas la condicionan y se agrupan a una civilización moderna universal. “La naturaleza de la cultura lleva consigo el que todo aquello que su espíritu comprenda se convierte en parte de ella misma.”¹¹

Como dice Li Chi en relación con la arqueología sínica: “La misión más importante del arqueólogo es contestar una serie de nuevas preguntas concebidas a la luz de la ciencia moderna pero sólo vagamente visualizadas por historiadores de generaciones pasadas [...] como la referente a la naturaleza y crecimiento de la civilización China”.¹²

Según van cambiando los temas “de moda” se establece un “*consensus omnium*” válido, no sólo para los arqueólogos sino para toda la ciencia contemporánea en formas muy difíciles de entender. Siempre hay algunos temas que preocupan “*in actu*” a algunos arqueólogos, en potencia a todos.

En las otras ciencias sucede lo mismo, pero siendo la arqueología una de las más inexactas sigue ese curso en forma menos previsible haciendo, sin embargo, “avanzar las fronteras del conocimiento por ese pasado en apariencia impenetrable”.¹³ “Los historiadores del antiguo Egipto y Babilonia no son los antiguos egipcios ni los babilonios, sino los modernos arqueólogos. Su hazaña, una de las más grandes en toda la historia de la ciencia, de ensamblar los anales de centurias, que con frecuencia nos dejaron un recuerdo consciente de sí mismas, ha oscurecido la pobreza de las fuentes en que se basa la historia de las civilizaciones más primitivas.”¹⁴

Ya que la arqueología, como he tratado de hacer ver, es en mi concepto una forma espiritual y no los objetos y los monumentos mismos, al igual que la historia no es los acontecimientos sino el conocimiento de ellos, y por otro lado la arqueología es tan moderna, no resulta incomprensible decir que es el más reciente capítulo de la historia, de hecho un capítulo que apenas empieza a escribirse. La arqueología, al haber entrado sólo hace poco en nuestra formación mental, al haber proporcionado a nuestro mundo una nueva visión mucho más amplia de lo que ha sido y por tanto de lo que es, al haber dilatado sus confines mucho más allá de la historia escrita, nos obliga a pensar en nosotros mismos y en los mundos que nos ha creado en términos diferentes de lo que pudo hacerse antes. Ésta es, claro, su aportación fundamental.

Pero aún hay otras de las que sólo mencionaré algunas: nuevo concepto del tiempo, de la perspectiva histórica, del arte.

Entre las muchas cosas que han cambiado en los últimos cien años está en lugar preponderante el concepto del tiempo, el tiempo como factor esen-

¹¹ Huizinga, *op. cit.*, p. 94.

¹² Li Chi, 1957, p. 5.

¹³ Shotwell, *op. cit.*, p. 50.

¹⁴ *Ibidem*, p. 89.

cial en nuestra psicología, no el tiempo “científico”. En este sentido la arqueología ha dado una aportación esencial al pensar moderno, demostrando que las épocas tienen distinto tiempo, no en el sentido estricto de que cada hora siempre tiene 60 minutos sino en el sentido de su aprovechamiento. Entre mejor lo usamos, porque somos más viejos, más corto nos parece el tiempo aunque sea igual en realidad al que de jóvenes nos pareció más largo porque lo utilizamos menos bien. A las culturas humanas les pasa lo mismo; mientras ahora 20 años introducen tremendos cambios en nuestro mundo, un milenio no fue nada para el paleolítico. La arqueología nos ha dado una nueva impresión del tiempo “cultural”, “nuestro tiempo”, el tiempo humano a diferencia del tiempo astronómico.

Nuestro pasado ya no cabe en la cronología bíblica ni en los 4004 años del obispo Ussher, sino que se ha aumentado a cientos de miles, en tal forma que la historia escrita ocupa menos del 2% de la vida de la humanidad.

Como han dicho Bergson y más recientemente Teilhard, es el tiempo el más grande descubrimiento de la ciencia contemporánea como elemento constitutivo de todas las cosas. No diferimos tanto de nuestros antepasados porque conocemos más cosas sino porque hemos descubierto el tiempo y así hemos aprendido a ver todas las cosas en una perspectiva más amplia.¹⁵

Esto nos lleva al tema de la nueva perspectiva histórica.

Los occidentales hemos por fin entendido que somos una civilización, no la civilización, así como que el propio fenómeno de civilización es sumamente reciente en relación con el total de la vida del hombre en este planeta, cada vez más estrecho de anchura y cada vez más hondo en profundidad.

Nos asombramos ante los adelantos técnicos de nuestra época; nos preocupamos ante su frecuente indiferencia humanística o social. El estudio de las civilizaciones desaparecidas cuyos restos existen aún en grandes partes de nuestro planeta puede decirnos mucho sobre nuestras inquietudes. Ellos también tuvieron problemas similares y nuestro conocimiento de los errores que hayan cometido al tratar de resolverlos puede impedir que caigamos en ellos y nuestro fin sea tan trágico como fue el suyo. La arqueología nos muestra que no sólo nosotros sino también esos lejanos antepasados tuvieron sus momentos gloriosos en que lograron inventos tan sensacionales como los de nuestro tiempo. La agricultura y la domesticación de animales, la metalurgia y todas las artes, el lenguaje mismo y cuantas cosas más debemos a pueblos que a veces vanidosamente conside[ramos antiguos].*

Finalmente así como Huizinga¹⁶ piensa que “nuestra historia es por primera vez una historia universal”, Malraux ha insistido en que por primera

¹⁵ Sildiers, 1960, p. 26.

* Oración inconclusa en el original. La reconstrucción entre corchetes es una conjetura del editor, fundada en el sentido del texto.

¹⁶ Huizinga, *op. cit.*, p. 95.

vez la humanidad ha descubierto un idioma universal del arte. No es sólo que se pretenda que al arte o a la historia occidental se hayan sumado todos los demás sino fundamentalmente al hecho de que podemos conocerlos, de que para el público culto y no sólo para unos cuantos especialistas, China y México, Egipto y el Perú, la India y el África negra son libros cuando menos entreabiertos. Ya no juzgamos con un canon único ni apreciamos sólo una herencia estética. Podemos admirar igualmente a Mona Lisa o a Coatlicue, a Nefertiti o a Venus. Las épocas de descubrimiento primero, y la facilidad de transporte y reproducción, han permitido conocer las artes contemporáneas. Pero ¿quién más que la arqueología ha contribuido a que se conozcan las artes antiguas; ella que ha escarbado la tierra fecunda o ha sacado de la inconciencia en que yacían perdidos en bodegas de museos los monumentos de todas las culturas pasadas? Nos ha enseñado a Sumer y a Babilonia, a Memphis y a Tebas, a Delphos y a Micenas, a Palenque y a Monte Albán. El arte etrusco y el maya, el de Benín y el de Anyang pueden por primera vez contemplarse unos a otros maravillados del talento de los hombres y maravillarnos a nosotros, los herederos de todos ellos.

Cuando Bertrand Russell menciona¹⁷ el efecto que la ciencia ha tenido sobre la posición del hombre en el Universo, piensa que por un lado lo ha degradado pero por otro lo ha exaltado aún más. Así la arqueología por un lado ha mostrado lo pequeño del instante que a cada hombre toca vivir en relación con lo largo de la cadena que lo une con su más remoto antepasado sobre la tierra, pero por otro lado le muestra todos los días más claramente el inmenso camino que ha recorrido desde sus humildísimos principios, la unicidad del espíritu humano con sus enormes posibilidades de variación y adaptación y las facultades que nuestro pasado indica que podemos aumentar. “Nuestro gran asunto siendo el de vivir, toda ciencia debe ayudarnos a ello y con este punto de vista no se debería ser negligente de aquella que nos aprende como, antes de nosotros, tantos hombres han vivido sobre la tierra.”¹⁸

Todo lo que he dicho antes no sólo se aplica a México sino que en un país como el nuestro se multiplica en importancia. No sólo la arqueología nos está revelando la mitad de nosotros mismos sino la mayor parte de nuestro pasado. ¿Qué son cuatro siglos de historia en relación con diez milenios? Si lográramos entender nuestra raíz indígena como entendemos nuestra raíz española, comprenderíamos en condiciones mucho más fructíferas a nuestro país que no es sino la combinación de las dos estirpes.

Pero sobre todo la arqueología en México es un campo único desde el punto de vista de la investigación científica. Creo que no se ha, por lo general, visto con bastante claridad este aspecto. En la mayoría de las ciencias el

¹⁷ Russell, 1951, p. 85.

¹⁸ Bloch, *op. cit.*, p. XIII.

investigador mexicano, que a veces ha realizado milagros, está muy limitado por la escasez necesaria, por ahora y por mucho tiempo, de las bases indispensables. No es probable que en un largo periodo cuente con los laboratorios, las bibliotecas, los recursos inmensos necesarios para adelantarse en aquellos campos de investigación ocupados por los países ricos que tienen todas esas posibilidades. El arqueólogo en cambio casi no necesita de ello y además tiene reservas maravillosas que apenas está empezando a explorar. Puede perfectamente, y debe, con los recursos actuales estar a la altura de los mejores de sus colegas del mundo. Se requiere, claro, el apoyo, el aliento que le brinde su sociedad y que ésta no podrá negarle, si se da cuenta de que aquí está uno de los campos más fértiles y evidentes en los que México debe destacar.

Como todo arqueólogo me intereso en tumbas; más aún habiéndome dedicado a Oaxaca, donde son fuente inagotable. Pero no sólo allí sino en todas partes los hombres se han esforzado para preservar más allá de la muerte el recuerdo del ser querido, admirado o temido. Desde el pobre agujero en la tierra hasta las masas aplastantes que erigían los faraones tenemos toda la gama imaginable. Así he visitado con emoción o con interés cuantas me ha sido posible, aunque ya no se trate de explorarlas: tumbas románticas como la de Julieta, tumbas dudosas como las varias que tiene Colón; tumbas de personajes notables, austeras y solas como la del Cid bajo el piso de la catedral de Burgos, o suma de todo un mundo como la del Emperador que aún domina París desde Los Inválidos, o tumbas extraordinariamente bellas como las de los Reyes Católicos en la catedral de Granada; panteones donde una nación ha reunido a sus más ilustres hijos: Westminster Abbey y Santa Croce de Florencia, o cementerios reales que son prodigios de arte, como Saint Denis, o de cristiana humildad, como los Capuchinos de Viena. En algunos, grandes genios han dejado sus obras: Moisés que se venga aplastando a Julio II o unos Médicis sólo recordados por las estatuas incomparables que les donara Miguel Ángel. Hay además aquellos camposantos donde, entre numerosos nombres que ya nada dicen, yacen personajes cuyo recuerdo nos entusiasma. A veces llevan una inscripción conmovedora o profunda. En ninguna parte como en México podría aplicarse con tanta verdad la paráfrasis de la línea escrita sobre la tumba de Michelet: "La arqueología es una resurrección".

BIBLIOGRAFÍA

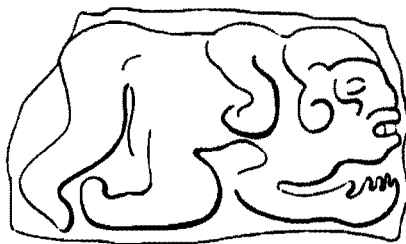
BLOCH, Marc

1949 *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, Paris, Colin.

CROCE, Benedetto

1942 *La historia como hazaña de la libertad*, México, Fondo de Cultura Económica.

-
- ERASME, Didier
1959 *Eloge de la folie*, Paris, Max Leclerc.
- HOURS, Joseph
1960 *Valeur de l'histoire*, Paris, Presses Universitaires de France.
- HUIZINGA, Johan
1946 *El concepto de la historia y otros ensayos*, México, Fondo de Cultura Económica.
- KROEBER, A. L.
1935 "History and science in anthropology", *American Anthropologist*, 35:539-569.
- LI, Chi
1957 *The beginnings of Chinese civilization*, Seattle.
- RUSSELL, Bertrand
1951 *The impact of science on society*, New York.
- SHOTWELL, J. T.
1951 *Historia de la historia en el mundo antiguo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- TAYLOR, Walter W.
1948 "A study of archaeology", *American Anthropologist*, v. 50, n. 3, part 2.
- WHEELER, Sir Mortimer
1956 *Archaeology from the Earth*, Pelican.
- Wilders, N. M.
1960 *Teilhard de Chardin*, Paris, Éditions Universitaires.
- WOOLLEY, Sir Leonard
1950 *Digging up the past*, Pelican. □



○ NOTAS DEL IIH

NOTICIAS

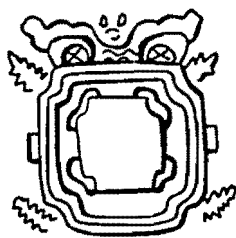
Damos la bienvenida a Berenice Alcántara Rojas y a Rodrigo Díaz Maldonado, quienes se integran al instituto como investigadores en las áreas de México Prehispánico e Historia Moderna y Contemporánea, respectivamente.

PREMIOS Y RECONOCIMIENTOS

El doctor Ignacio del Río recibió el Premio Universidad Nacional 2004 en In-

vestigación en Humanidades, que le fue otorgado por el rector de la Universidad Nacional Autónoma de México el 26 de octubre de 2004.

La doctora Josefina Muriel recibió de Fomento Cultural Banamex la Mención a la Labor en Archivos en la entrega de los reconocimientos correspondientes al X Premio Banamex "Atanasio G. Saravia" de Historia Regional Mexicana 2002-2003 que se llevó a cabo el 31 de octubre de 2004. □



○ PUBLICACIONES

NOVEDADES EDITORIALES DEL IIH

LIBROS

Pilar Máynez, *Breve antología de cuentos indígenas. Aproximación a la narrativa contemporánea*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, 78 p. (Totláhtol. Nuestra Palabra 6).

Lugar preponderante dentro de la literatura indígena que desde hace tres décadas viene generándose en México es el que ocupa el género narrativo. Fábulas, leyendas, cuentos, y hasta novelas, cultivan los escritores en sus respectivos idiomas vernáculos, ya sea retomando la rica tradición oral de las etnias de las que provienen o aventurándose en la creación original que resulta igualmente de gran valor cultural y estético.

El volumen que aquí se presenta es el producto de la investigación realizada por Pilar Máynez durante el segundo año que ocupó la Cátedra Especial Miguel León-Portilla en el Instituto de Investigaciones Históricas. En él se explica la importancia que ha ido adquiriendo esta peculiar expresión literaria en nuestros días y se abordan las características formales y temáticas del cuento como modalidad narrativa más frecuente. Asimismo se incluyen seis relatos en diferentes lenguas indígenas con la correspondiente traducción al castellano que por lo general realizan los propios creadores, anteceditos todos ellos de un comentario crítico.





Virginia Guedea (coord.), *El Historiador frente a la Historia. El Tiempo en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, 236 p. (Divulgación 5).

El Instituto de Investigaciones Históricas organiza, cada año, un ciclo de conferencias El Historiador frente a la Historia, con el propósito de abrir un espacio para discutir diversos aspectos del quehacer histórico en sus relaciones con otras disciplinas. Otro de sus objetivos es difundir los nuevos conocimientos generados por la historia entre quienes se interesan en ella.

“El tiempo en Mesoamérica” fue el tema escogido para este ciclo: alrededor del mismo se articularon los trabajos de los ocho conferencistas que ahora presentamos en este volumen.

Cómo se concibe el tiempo, cómo se articula con el espacio —dimensión inseparable—, qué significados le son atribuidos en las distintas culturas, el ser humano y su necesidad de trascenderlo son los asuntos que tratan los especialistas: además se plantearon la necesidad de reflexionar sobre estas cuestiones, precisamente desde la historia, la antropología, la lingüística y el arte.

Este libro es una contribución importante al análisis del tiempo y sus interpretaciones no sólo en Mesoamérica sino en otros espacios y otros periodos.



María del Pilar Martínez López-Cano, Elisa Speckman Guerra y Gisela von Wobeser (coords.), *La Iglesia y sus bienes. De la amortización a la nacionalización*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, 348 p.

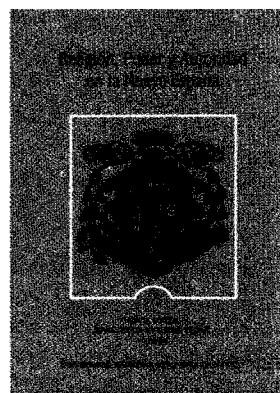
Los bienes eclesiásticos han representado un punto de controversia en las relaciones entre Estado e Iglesia en México. Durante la época colonial, las instituciones eclesiásticas acumularon una gran cantidad de bienes inmuebles y capitales, convirtiéndose en el sector más rico del país. Tal concentración de riqueza resultó perjudicial para la sociedad, a la vez que despertó la codicia del Estado, siempre corto de recursos.

Así, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII y hasta mediados del siglo XIX, primero la Corona española y después los gobiernos del México independiente impusieron una serie de medidas encaminadas a apropiarse de los bienes de las instituciones eclesiásticas. Entre ellas destacan, por su importancia y magnitud, los

préstamos forzosos, la consolidación de vales reales, la desamortización y la nacionalización de bienes eclesiásticos.

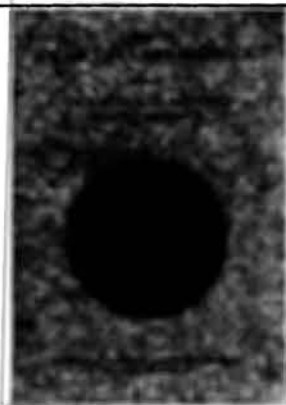
En la presente obra, especialistas con diferentes fuentes y enfoques analizan tanto la riqueza eclesiástica como su apropiación por parte del Estado.

Alicia Mayer y Ernesto de la Torre Villar (editores), *Religión, poder y autoridad en la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, 446 p. (Historia Novohispana 72).



La relación de la Iglesia y el Estado se hizo sentir poderosamente en la vida de la Nueva España a través de la actuación e influencia del clero, que delineó rasgos principales del carácter novohispano y se reflejó en múltiples niveles y espacios del virreinato desde el momento inicial de la conquista. Elevados dignatarios de la Iglesia resultaron ser también altos funcionarios de la Corona y algunos de ellos ejercieron el cargo de virrey, incluso en el periodo tardío de la época colonial, cuando las iniciativas de los Borbones se orientaron a aumentar el poder de la Corona en los asuntos eclesiásticos y a restringir el lugar de los sacerdotes y de la religión en la vida pública.

La impronta religiosa de la cultura explica el papel de la religión y el clero como elementos integradores de una sociedad que tenía profundas diferencias, y en la tarea evangelizadora encontramos funciones creadoras y originales en las relaciones entre frailes e indígenas, entre el pueblo y los caciques, entre las estructuras del poder local y la administración estatal. Sin estas formas no hubiera sido posible para los españoles reestructurar la sociedad novohispana, pero también a partir de ellas Nueva España va cobrando su forma de ser, diferente de la metrópoli.



Obras de Miguel León-Portilla. Tomo II. En torno a la historia de Mesoamérica, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas-El Colegio Nacional, 2004, 542 p.

En este segundo tomo de las *Obras de Miguel León-Portilla* se reúnen aportaciones suyas en torno a varios aspectos de la historia de Mesoamérica. El desarrollo a través de milenios de esta civilización originaria ha sido uno de los temas que más han atraído su atención. Además de haberle dedicado varios libros como *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares* y *Toltecáyotl, aspectos de la cultura náhuatl*, ha inquirido sobre la significación de esta civilización a la luz de la historia universal. Aquí se publican también trabajos suyos sobre temas específicos como la significación del Templo Mayor de Tenochtitlan, los archivos de Motecuhzoma, el juego de pelota, la representación del mundo en los antiguos códices y la importancia que se daba al agua en Mesoamérica. Las obras de León-Portilla son coeditadas por la Universidad Nacional Autónoma de México, a través de su Instituto de Investigaciones Históricas, y El Colegio Nacional, instituciones de las que es miembro desde hace muchos años.

PUBLICACIONES PERIÓDICAS



Estudios de Historia Novohispana, 30, enero-junio 2004.

Sumario

Artículos

Estrategia colonizadora en el Nuevo Santander, siglo XVIII, *Patricia Osante*

Espectáculo teatral profano en el siglo XVI novohispano, *Germán Viveros*

El nuevo orden parroquial de la ciudad de México: población, etnia y territorio (1768-1777), *Ernest Sánchez Santiró*

Utopía inmaculada en la primavera mexicana. *Los sirgueros de la virgen sin original pecado*, primera novela novohispana, 1620, *Jorge E. Traslosheros H.*

Documentaria

Testimonios sobre desastres ocurridos en conventos de monjas, *Josefina Muriel*

Reseñas

Ignacio del Río, *El régimen jesuítico de la Antigua California* (Antonio Rubial García)

Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México,
28, julio-diciembre 2004.

Sumario

Artículos

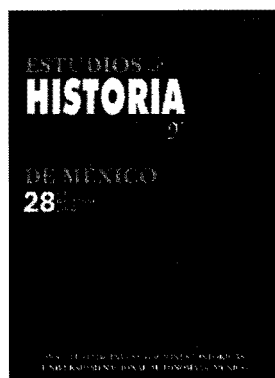
Orígenes e instalación del sistema de jefaturas políticas en México, 1786-1824, *Francisco Javier Delgado Aguilar*

La guardia de la emperatriz Carlota: su trágica aventura en México, 1864-1867, *Laura O'Dogherty Madrazo*

Los gobiernos de la Revolución y la problemática municipal en el Distrito Federal, 1912-1917, *Sergio Miranda Pacheco*

Apuntes para una historia de los testigos de Jehová en México: los orígenes, las primeras disidencias y la consolidación de su movimiento, 1919-1944, *Harim B. Gutiérrez*

Benjamín Argumedo y los colorados de La Laguna, *Pedro Salmerón Sanginés*



Reseñas bibliográficas

Paolo Riguzzi, *¿Reciprocidad imposible?* (William E. Doddy)

Gabriela Cano y Georgette José Valenzuela (coordinadoras), *Cuatro estudios de género en el México urbano del siglo XIX* (Elisa Speckman Guerra)

José María Iglesias, *El estudio de la historia* (Nicole Giron)

Silvia M. Arrom y Servando Ortoll (coordinadores), *Revolución en las ciudades. Políticas populares en América Latina* (Felipe Castro Gutiérrez)

Enrique Cárdenas Sánchez, *Cuando se originó el atraso económico en México. La economía mexicana en el largo siglo XIX, 1780-1920* (Humberto Morales Moreno)

Enrique Cárdenas Sánchez, *Cuando se originó el retraso económico en México. La economía mexicana en el largo siglo XIX, 1780-1920* (Jorge Silva Riquer)

Fabiola García Rubio, *La entrada de las tropas estadounidenses a la ciudad de México: la mirada de Carl Nebel* (Paulina Martínez Figueroa)

Gerardo Gurza Lavalle, *Una vecindad efímera. Los Estados Confederados de América y su política exterior hacia México, 1861-1865* (Víctor Alberto Villavicencio Navarro)

José Francisco Coello, *Los orígenes: cine y tauromaquia, 1896-1945* (María del Carmen Vázquez Mantecón)

La Revolución Mexicana. Crónicas, documentos, planes y testimonios (Pablo Yankelevich)
Siglo XX. Revoluciones, sueños y pendientes (Pedro Salmerón Sanginés). □

historia mexicana

Vol. LIV

octubre-diciembre, 2004

Núm. 2

Artículos

Lara SEMBOLONI *Cacería de brujas en Coahuila, 1748-1751. "De Villa en villa, sin Dios ni Santa María"*

Luis ANAYA MERCHANT *Experiencias políticas e imaginarios sociales sobre la reelección en México, 1928-1964. La transformación de un derecho ciudadano en un principio político y en un tabú social*

Abdón MATEOS *Tiempos de guerra, tiempos de desesperanza. La política de Ávila Camacho hacia España y el exilio republicano en México, 1940-1943*

Crítica

Alan KNIGHT *Eric Van Young "The Other Rebellion y la historiografía mexicana"*

Historia Mexicana

Periodicidad: trimestral (4 números)

País	<u>Instituciones e individuos</u>	<u>Ejemplar*</u>
México	300 pesos	75 pesos
Otros países**	100 dls.	30 dls.

* Vigente o atrasado

** Debe sumar al costo de su suscripción, 20 dólares por gastos de envío

El Colegio de México, A.C., Dirección de Publicaciones, Camino al Ajusco 20,
Col. Pedregal de Santa Teresa, C.P. 10740 México, D.F. Para mayores informes:
5449-3000, exts. 3090, 3138, 3278 y 3295. Fax: 54493083 o Correo electrónico:
emunoz@colmex.mx

...sé como la historia, que escucha a todo el que habla
sin inclinarse ante nadie, para luego entregar la pura verdad
a los que observan.

NAGUIB MAHFUZ, *Akhenatón, el rey hereje*