

EFFECTO DE LAS AMBIGÜEDADES DEL RELATO DE LA CONQUISTA SOBRE LA IDENTIDAD DE LOS MEXICANOS

Effect of the ambiguities of the Conquest story on the identity of mexicans

Guy Rozat Dupeyron*

Instituto Nacional de Antropología e Historia-Veracruz

RESUMEN: Este escrito bosqueja la historia de una tradición historiográfica que ha permitido leer de forma diferente un acontecimiento central en la historia de México: la Conquista. Pretende mostrar el "efecto social de la propia producción historiográfica" como una forma de ilustrar el desarrollo de la historiografía sobre el tema. Se ofrecen vetas alternas al discurso que por siglos trabajó el relato de la Conquista como hecho fundador y ambiguo de la Nación. Propone temas y conceptos que pueden ser introductorios para los lectores hacia las grandes discusiones que se dieron en el siglo XX sobre los estudios de historiografía del siglo XVI. Es una exposición crítica que polemiza con textos y autores clave dentro de la tradición de los estudios mesoamericanos. Los comenta y analiza bajo la larga duración de los prejuicios instituidos desde el siglo XVI sobre los textos de la Conquista y sus ecos en el paradigma histórico-antropológico.

PALABRAS CLAVE: Conquista, historiografía, siglo XVI, nación.

ABSTRACT: The text sketches the history of a historiographical tradition that has allowed to read, in a different way, a central event in the history of Mexico: the conquest. It pretends to show the "social effect of the own historiographic production", as a way to illustrate the development of the historiography on the subject. Alternative veins are offered to the speech that for centuries worked the account of the conquest as a founding and ambiguous fact of the Nation. It introduces themes and concepts that may be introductory to readers to the great discussions that took place in the twentieth century about the studies of historiography about the sixteenth century. It is a critical exposition that polemizes with texts and key authors within the tradition of Mesoamerican studies. He comments and analyzes them under the long duration of the prejudices instituted from the sixteenth century on the texts of the Conquest and its echoes in the historical-anthropological paradigm.

KEYWORDS: Conquest, historiography, XVI century, nation.

Fecha de recepción:
26 de noviembre de 2016

Fecha de aceptación:
15 de mayo de 2017

* Historiador francés radicado en México. Estudió su doctorado en París X, 1975. Fue profesor-investigador en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), entre 1976 y 1988, y desde entonces está adscrito al INAH-Veracruz. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores, nivel I, y recientemente ha sido nombrado investigador emérito del INAH. Fundador de la Licenciatura de Historia en la ENAH. Ha dirigido más de 30 tesis de antropología y de historia, y publicado 80 artículos y capítulos de libros. Es autor, entre otros, de *Los orígenes de la Nación, pasado indígena e historia nacional* (Universidad Iberoamericana, 2000).
Contacto: grozat@gmail.com

Como el lector podrá darse cuenta, en este ensayo intentamos unir dos aspectos que generalmente no se relacionan en el análisis histórico clásico. Escasos son los historiadores que reflexionan sobre el efecto social de su propia producción historiográfica. Generalmente el argumento de que “hacen ciencia” los coloca automáticamente del lado de los buenos, de los historiadores confiables. Refugiados en la fortaleza de la historia científica, se vuelven intocables e inmunes a toda crítica, ya que no son ellos los que hablan, sino la Historia o las Fuentes. Los documentos que dicen utilizar como fuentes les susurran al oído sus verdades: un contenido realmente claro e inmutable. Es también probable que, tanto más son inseguros, más tendrán tendencia a construir discursos pétreos y se rehusarán a toda confrontación que pudiera mostrar las grietas de su argumentación y las triquiñuelas retóricas que les permiten finalmente asegurar tal o cual juicio.¹

La historiografía contemporánea ha puesto en el centro de su reflexión un elemento que la historia científica había intentado borrar desde mediados del XIX, el historiador como sujeto investigando, produciendo sólo interpretaciones, muchas veces sobre textos que no son más que interpretaciones anteriores de otros, historiadores o no, o incluso sobre documentos que, ellos mismos, son sólo interpretaciones de una cierta realidad o de ciertos eventos. Es así que para el lector final es muy difícil visualizar la larga cadena de interpretaciones que aparentemente justifican la “cientificidad” de lo que está leyendo. Es por esto también que los eventos, los más conocidos, son generalmente el producto de una larga cadena de repeticiones e interpretaciones, que no solamente opacan los problemas ligados al origen de los primeros relatos que constituyeron en texto este evento, sino que impide, por su masividad y omnipresencia, la posibilidad misma del desarrollo de su análisis crítico.

Recuerdo que cuando llegué a la universidad algunos maestros me dijeron —hace mucho, es verdad— que en los trabajos de historia debíamos olvidarnos siempre del “yo” y no utilizar cualquier referencia propia al autor del escrito, como si el escrito se produjera solo y manara naturalmente de los montones de documentos consultados: a más documentos citados, mayor verdad.² Es en medio de todas estas certezas, de esta actitud

¹ Esto probablemente explica por qué en México no hay debates historiográficos públicos y de cierta importancia nacional. La existencia de una *doxa* nacionalista casi sin fallas no permite realmente que éstos se desarrollen. La historiografía marxista fracasó en sus intentos por proponer un relato alternativo al “de la burguesía” y no pudo generar una nueva tradición crítica. Sé que esta afirmación puede incomodar a muchos compañeros investigadores, pero el hecho es que, a pesar de los múltiples intentos de protagonismo de algunos “marxistas” de ayer y algunos contemporáneos, en fin, de gente que se autoproclamaba marxista, todavía falta esa historia nacional “al servicio del pueblo”. El deseo de proponer otra *doxa* igualmente cerrada y totalitaria sólo podía producir relatos poco atractivos, pero que los aparatos de estado mexicanos podían reconocer como suyos y hasta asimilarlos perfectamente.

² Así una reseña del libro *The Other Slavery* de un profesor de la Universidad de California publicada por el diario *El País* el 6 de noviembre de 2016, informa con júbilo a los lectores que: “La investigación, que dedica cien páginas a detallar los archivos y los documentos consultados a lo largo de siete años en España, México o Estados Unidos, revela que...” Es decir

finalmente muy positivista, que el método historiográfico vino a poner el desorden, de ahí el enfurecimiento de muchos canónicos de la ciencia histórica.

Lo que propone la historiografía actual no es el alcance del relato de una investigación analizado en tanto su resultado y conclusiones —siempre consideradas como efímeras— sino más bien mostrar el camino o el método de cómo se llegó a estas conclusiones. Así en este ensayo intentaremos esbozar las relaciones entre ciertas representaciones de la Conquista y el malestar social y existencial de los mexicanos contemporáneos. O si se quiere, a través del examen de algunos elementos de la formación identitaria de los mexicanos, intentaremos pensar el efecto social de la asimilación, a lo largo de los siglos, de unos relatos históricos que pretendían dar cuenta de lo que “ocurrió” en ese momento nacional “fundador”: la Conquista.

PERMANENCIAS NACIONALES

Pero antes de ir más adelante, creo que debemos reconocer que es poco probable que exista en algún país democrático contemporáneo un relato histórico fundador de los orígenes nacionales que esté basado casi exclusivamente en una serie de relatos producidos en los siglos XVI y XVII. Generalmente estos textos se consideran sólo si son integrados a una mítica prehistoria nacional que se puede reconocer con simpatía, pero que los especialistas, los historiadores de los momentos de fundación nacional, distinguen claramente como tales en su construcción de un relato histórico nacional. La presencia documentada de los análisis de este largo trabajo histórico de fundación de un relato nacional por eminentes autoridades académicas no impide que sigan existiendo demagogos de todos colores que buscan hipotéticas purezas originarias para su cocina politiquera.

que a más documentos citados, más revelaciones. Ya el truco había sido utilizado por Christian Duverger en varias obras suyas, pero él sólo mencionaba su afán de investigación sin citar realmente los documentos que supuestamente había encontrado para sustentar sus tesis estrafalarias (véase Rozat y Pantoja, *Historiador*, 2015).

El caso de México es realmente muy extraño y ambiguo ya que no se distingue mucho la verborrea de los demagogos de las sesudas producciones de ciertos profesores universitarios. Podemos así observar cómo a partir del momento de la independencia, las llamadas crónicas del XVI y XVII, y particularmente las que relatan “lo que ocurrió” durante las primeras décadas de la Conquista, han sido incluidas de manera algo precipitada en la, ambigua, categoría historiográfica de “fuentes para la historia”, es decir, para la construcción de ese relato nacional. Y lo que es peor, consideradas sin mucha verosimilitud historiográfica como “fuentes de verdad”, cuando la idea misma de verdad que presidió a su escritura en estos siglos no tenía relación con el concepto de verdad que animó las ciencias históricas desde su florecimiento en el siglo XIX.

En esa época, lo que define esa verdad es antes que todo su eficacia simbólica y moral. Por lo tanto una bonita fábula con eficacia moral probada podría ser considerada como discurso verdadero, y más si se trata del castigo de los malos y el ensalzamiento de los buenos. Estos últimos son siempre, en el caso americano, los españoles, clérigos o laicos, ya que no hay duda alguna de que a pesar de los yerros de ciertos individuos marginales, o marginados por la historiografía, como por ejemplo Nuño de Guzmán, los españoles son el nuevo pueblo elegido. Todos los “otros” serán los malos, muy malos, particularmente esos indios bárbaros que estaban viviendo en una situación pecaminosa e idolátrica, enteramente dedicados al servicio del demonio. Por suerte llegarán los generosos franciscanos, y después otros colegas suyos, para salvarlos de las garras de este formidable “enemigo del género humano”, transformándolos por la gracia del agua bautismal y la predicación evangélica, en dulces y mansas ovejas del señor.³

³ Es extraordinario que no haya llamado la atención a los más agudos de nuestros investigadores la falta de textos que intentarían explicarnos de manera inteligente y creíble cómo se logró esa “maravillosa” transición, fuera de la explicación simplista de que finalmente los indios estaban vacíos de conceptos teológicos fuertes y coherentes como lo eran de toda cultura verdadera. Por su “incuestionable superioridad” el legado cristiano hispánico “naturalmente” vino a llenar ese gran vacío cultural. Tampoco se nos explica

Es decir que el gran problema hoy para repensar la conquista, como cualquier otro momento del relato nacional heredado llamado “historia general de México”, es pensar con mucho cuidado la naturaleza de las fuentes que utilizamos, o se utilizaron, para escribir este u otros eventos a lo largo de los últimos siglos. Cuidándonos particularmente de pensar la mirada con la cual se compusieron y se escudriñaron dichos textos.

LA CONQUISTA COMO PILAR DE DIFERENTES TRADICIONES HISTORIOGRÁFICAS

El primer gran problema para la construcción de una historia realmente nacional sobre la irrupción europea en el altiplano es que el evento que la funda, *la Conquista*, no le pertenece en exclusividad ya que los primeros relatos fueron escritos como legitimación de una empresa de colonización territorial e imaginaria hispana que, contrariamente a lo que se cree, no tenía como objetivo primordial salvar los legados esenciales de las antiguas culturas autóctonas, sino el de negar y acabar con el mundo anterior de la manera más radical posible⁴. Las crónicas e historias de la Nueva España, y otras regiones americanas, lo queramos o no, pertenecieron durante siglos a una “historia general hispana”, y a través de ella a la historia de la expansión cristiana occidental, y es en ese cuadro general que se desarrolló y legitimó su escritura y su recepción.

cómo esas mismas ovejas se transformaban de nuevo, repentinamente, en lobos feroces en las innumerables rebeldías coloniales y de los siglos siguientes.

⁴ Sabemos que aquí proferimos una herejía fundamental que muchos podrán considerar hasta antinacional, ya que la *doxa* sobre “la conquista en México”, haciendo de los dichosos franciscanos unos antropólogos, incluso siglos antes de que pudieran existir la dichosa antropología, pretende que los buenos frailes, conmovidos por la tarea de salvar a sus nuevas ovejas, no solamente les inculcan valores religiosos nuevos, extranjeros, los del cristianismo, y les imponen la cultura cívica hispana, sino que por una extraña alquimia se habrían dedicado también a salvar los elementos básicos de sus antiguas culturas aunque las consideraran fundamentalmente demoniacas (véase: Rozat, *América*, 1995, y otros textos del mismo autor y del Seminario de Historiografía de Xalapa “Repensar la conquista” disponibles en <http://guyrozatrepensarlaconquista.blogspot.mx/>).

Con la constitución de una “historia general de Occidente” a partir del siglo XVIII, ese relato del evento Conquista empezó a cambiar de manos, escapó al mito de la *Hispania Vitrix* para volverse uno de los grandes hitos de una *nueva historia universal*. Es por eso que en las librerías del país, las “historias de la conquista” producidas en México, escasas, cohabitan con muchas otras producidas por otras tradiciones historiográficas que se definen como pertenecientes a esa nueva historia mundial.

En las primeras décadas del XIX, en los años que siguieron al largo proceso de Independencia, el problema para la elite ahora “mexicana”, era el de elaborar un relato histórico capaz de producir un nuevo consenso político identitario. Si según la explicación hegeliana en boga en la época, la historia de la nación era el relato de un pueblo en marcha, construir ese gran relato se volvía difícil porque los individuos que hubieran podido estar incluidos en ese “pueblo” no tenían derecho político real alguno, ni se consideraba que pudieran serles reconocidos en el corto tiempo.⁵ Estaban, además, “demasiado hundidos en su atraso y bestialidad”, como lo afirmaban los prejuicios de la época, para ser vistos realmente como auténticos ciudadanos. El hecho de que se haya declarado el fin de los estamentos y privilegios del antiguo régimen y proclamado la igualdad formal de todos los “ciudadanos” no impedía considerar de nuevo la condición “miserable” del indio-ciudadano, el “supuesto indio” de algunos textos.

Ese concepto jurídico de “miserable”, heredado del antiguo derecho indiano, que ofrecía de hecho una cierta protección jurídica, se volvió ahora moral y ese “miserable” se hizo casi sinónimo de incapacidad congénita.⁶ La posterior raciologización de las categorías sociales en la segunda mitad del XIX

⁵ Es evidente que en este esquema se tuvo que pasar por alto la función fundamental de las masas populares a lo largo de los más de diez años de luchas para alcanzar la independencia. Pero esta manipulación historiográfica, inevitable, aunque sorprende a muchos investigadores contemporáneos, se sostenía en la idea ilustrada de que los seres dependientes —sirvientes, mujeres y, evidentemente, los esclavos— no estaban incluidos en la categoría del *homo politicus* (véase, por ejemplo, Macpherson, *Teoría*, 2005).

⁶ Sobre este punto, véase: Díaz, “Ontología”.

llegó a encerrar al ahora “indígena” en la cárcel de una recia y misteriosa otredad de la cual no podría salir si no fuera por acción del Estado y sus tropas de choque antropológicas, y a condición de despojarse de una vez y para siempre de todo lo que podía hacer aún su especificidad otra, como lo definirá como objetivo del indigenismo Manuel Gamio.⁷

Pero no vayamos tan rápido y regresemos un instante al siglo XIX. Probablemente todos ustedes conocen los llamados de ese grupo de literatos unidos tras la batuta del maestro Manuel Altamirano que pregonaban la urgente necesidad de la construcción de una literatura nacional.⁸ Muchos de estos, ya fuesen de origen “europeo”, “mestizo” o “indio”, no quisieron construir una “cultura mestiza” que les fuera propia. Ellos sólo querían ser auténticos mexicanos con una presencia cultural digna frente al mundo exterior.⁹ Este deseo de construir una literatura mexicana se vuelve evidente. Si ustedes buscan los programas de teatro de la época —la gran diversión de ese entonces—, si consultan las revistas literarias, podrán ver cómo el espacio americano y la presencia cultural de sus antiguos y actuales habitantes eran extremadamente reducidas. Estos ilustrados literatos mexicanos proponían, por lo tanto, que se invitara a artistas extranjeros para

que, en cierta forma, “educaran” a los futuros artistas nacionales y que estos últimos, imitándolos, pero inspirándose en la historia propia, construyeran, por fin, esa literatura nacional, resentida como un vacío no sólo literario, sino, sobre todo, existencial.

Podemos plantear la hipótesis de que ese sentimiento de urgencia surge de una identidad ambigua, ya que muchos habían vivido en carne propia, de manera dolorosa por el color de su piel y origen social, la ambigüedad de esa ciudadanía históricamente vacía.¹⁰ Construir una literatura nacional era, antes que todo, llenar una identidad colectiva jurídica bastante hueca y volver posible un consenso social para la construcción de una futura nación sin tutela extranjera.¹¹

Pero ese proyecto no logrará ser realmente hegemónico porque seguirá existiendo, masivo e impenetrable en gran parte de la opinión, el “problema de las masas indígenas”. Se podrán intentar implementar medidas paliativas e irrisorias como la importación de población europea para transformar y “blanquear” al país, pero este intento fracasará rotundamente por los límites impuestos a esta inmigración y el egoísmo de los grupos dirigentes, que no estaban listos para compartir los frutos de sus privilegios y sus tierras con competidores mejor armados y/o más interesados en hacerlas fructificar.

En las tres últimas décadas del siglo XIX, la *raciología* invadirá definitivamente las recién naci-

⁷ Gamio, *Forjando*, 1916.

⁸ En 1869 aparece el primer tomo del periódico literario *El Renacimiento*; en la “Introducción”, Altamirano se felicita de que el espectro de la guerra civil ya se haya disipado porque “Se necesita la sombra de la paz para que el hombre pueda entregarse a los grandiosos trabajos del espíritu”. Con la paz “se ha verificado una revolución grandiosa en la literatura, y numerosos jóvenes vinieron a aumentar las filas de los primeros apóstoles de esta propaganda”. Se asiste en México, según él, a una gran efervescencia literaria que debería ser “una ocasión de vindicar a nuestra querida patria de la acusación de barbarie con que han pretendido difamarla los escritores franceses, que en su rabioso despecho quieren deturpar al noble pueblo a quien no pudieron vencer los ejércitos de su nación” (*Renacimiento*, 1979, p. 5).

⁹ En su *Introducción*, Altamirano insiste en la calidad de las obras producidas, recordando la “envidiable reputación en Europa” (García Icazbalceta), “la estimación de los sabios europeos” (Francisco Pimentel) y augura que la reciente obra de Joaquín Arróniz, *Historia*, 1867, “no dudamos, será apreciada como lo merece en el extranjero”. Ser reconocido en el extranjero es considerado como un signo de calidad y de originalidad de la producción literaria mexicana, es decir, de una integración gozosa a esa cultura universal cosmopolita que era la de Las Luces.

¹⁰ Ignacio Manuel Altamirano, aunque se describiera como un “indio feo”, jamás buscará utilizar una concepción étnica de sus orígenes. Sabe desde dónde viene y lo que le costó llegar. Pero para él lo importante es el saber y hace suya la utopía de las Luces, cree que la instrucción general de las masas será capaz de borrar todos los orígenes y ser la base de una identidad nacional digna. La pobreza no es una mancha moral, sólo un estado social transitorio. El progreso permitirá la extinción del pauperismo: “Otros me ven desde lo alto de sus carruajes tirados por frisonas, pero me ven con vergüenza. Yo los veo desde lo alto de mi honradez y mi legítimo orgullo”. Este punto de partida le ahorra todo sentimiento de frustración y de resentimiento, puede ser felizmente utópico pensando en la grandeza futura de México de la cual se siente un activo y ardiente protagonista.

¹¹ No debemos olvidar que la generación de Altamirano fue testigo de varias invasiones, como las francesas o la norteamericana, sin olvidar todas las presiones internacionales que periódicamente perturbaban el endeble funcionamiento de las instituciones republicanas de México.

das ciencias sociales, acompañando, no debemos olvidarlo, una nueva división geopolítica del mundo. Nuevos imperios coloniales se constituyen. Las grandes potencias europeas se reparten Asia y África. Sus renovados apetitos sobre las naciones provenientes del antiguo imperio hispano, aunque ahora todas aparentemente independientes, son muy evidentes, y van acompañados de un discurso claramente racista.

Así podemos conjeturar que los miembros de *El Renacimiento* no se sentían “mestizos” sino, más bien, mexicanos a secas, querían ser mexicanos, cualquiera que fuera su color de piel. Luchaban por su acceso a la cultura literaria y científica del antiguo cosmopolitismo que había sido el fundamento utópico de la identidad de los hombres de las Luces, y con ella intentaban abrirse un camino a la modernidad. Muchas veces, comentaristas contemporáneos se sorprenden de que este gran intento cultural fuera capaz de reunir a un grupo de personas de diferentes horizontes ideológicos y sociales y lograra caminar al margen de un funcionamiento político bastante caótico, pero este extrañamiento viene de que no entienden la naturaleza de la empresa, y si no entienden es porque parten de la idea preconcebida de que en esta época ya había simbiosis entre mexicano y mestizo. Esto nos parece un error. Debemos pensar por qué, unos pocos años después de *El Renacimiento*, la figura del mexicano-mestizo se irá imponiendo en México y se volverá una ideología de Estado después de la Revolución, como veremos más adelante.

Creo que una de las causas del camino mestizo escogido por ciertos grupos activos de la inteligencia mexicana es una reacción directa a esa racialización de las ciencias sociales.¹² Como lo muestran las reacciones de Justo Sierra frente a las tesis de Gustave Le Bon, quien a finales del XIX pretendía hablar del mestizaje y del futuro de los pueblos latinoamericanos, en la *Revue Scientifique* de París en 1888.

¹² No debemos olvidar que estos grandes próceres no eran mayoría, y que sólo su recuperación posterior por la academia universitaria y la memoria nacional permitió que opacaran la masividad de las otras voces, muchas veces más conservadoras en lo social y en la posible fundación de una esencia nacional.

En su ensayo “La influencia de la raza en la historia” escribió sobre los pueblos mestizos:

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

Este tipo de afirmaciones no podían no herir profundamente a los intelectuales más implicados en las reflexiones sobre identidad de estas “naciones biológicamente mestizadas”. Justo Sierra, quien participó en *El Renacimiento*, cuando construye su defensa del mestizo lo hace como respuesta a este tipo de artículos “científicos”. Su primer argumento, sin embargo, es también de tipo científico: “estas inducciones no son científicas” ya que lo que falla al sociólogo francés, según Sierra, son sus observaciones. Pero rápidamente el resultado identitario de tales aseveraciones se impone dramáticamente a la conciencia de Justo Sierra, ya que “si eso fuese verdadero”, declara, las conclusiones que deberían sacarse “*serían tan desconsoladoras*” que “*desesperaríamos de nosotros mismos*”.¹³ Con estas últimas palabras, dolorosas y dramáticas, Sierra marca un claro camino para repensar ese mestizaje histórico: luchando contra la visión racista que condenaba sin remisión ese resultado innegable de la historia nacional. Luchando contra esta impotencia consustancial, no solamente se debía imaginar para sí mismo y frente al mundo una nueva identidad nacional sólida, la mestiza, sino que quedaba también por trabajarse en dirección del indio, porque era evidente que las afirmaciones de Le Bon contenían de antemano una condena radical y absoluta de la antigua población americana. Y es por eso que las nuevas generaciones empezarán a intensificar las reflexiones sobre el in-

¹³ Sierra, “Ensayos”, 1979, p. 127 [cursivas nuestras].

dio, sus lenguas y su pasado en los últimos años del Porfiriato, como, por ejemplo, con la creación de la Sociedad Indianista Mexicana.¹⁴

Había mucho que hacer para repensar a este indio como material humano digno en ese nuevo “mestizaje” ideológico. Recuérdese lo que escribía en la segunda mitad del XVIII Cornelius De Paw acerca de los americanos, y que hirió tanto a Clavijero:

una insensibilidad estúpida compone el fondo del carácter de todos los americanos: su pereza les impide estar atentos a las instrucciones, ninguna pasión tiene suficiente poder para agitar su alma y levantarla sobre sí misma. Superiores a los animales, porque tienen el uso de sus manos y de la lengua, son realmente inferiores al menor de los europeos: privados a la vez de inteligencia y perfectibilidad, obedecen sólo a sus instintos. Ningún motivo de gloria puede penetrar en su corazón: su cobardía imperdonable los mantiene en la esclavitud donde los ha hundido, o en la vida salvaje de la cual no tienen la fuerza moral de salir.¹⁵

Pero la réplica del trabajo de años del padre jesuita no está exenta de ambigüedades:

Si al escribir esta disertación nos moviera alguna pasión o interés, hubiéramos emprendido más bien la defensa de los criollos, como que además de ser

mucho más fácil, debía interesarnos más. Nosotros nacimos de padres españoles y no tenemos ninguna afinidad o consanguinidad con los indios, ni podemos esperar de su miseria ninguna recompensa. Y así ningún otro motivo que el amor por la verdad y el celo por la humanidad, nos hace abandonar la propia causa para defender la ajena con menos peligro de errar.¹⁶

Marcando la diferencia radical entre los criollos y el pueblo americano en general, no habla evidentemente de los negros, ya que, como muchos de sus contemporáneos, no los considera verdaderos hombres.¹⁷ Por eso la población africana prácticamente no aparece en toda su obra y podemos pensar que el modelo de historia que propone el jesuita está probablemente al origen de ese olvido de la tercera raíz que los antropólogos constatan desde hace varias décadas.

De todas maneras, su justificación del “amor por la verdad y el celo por la humanidad” parece un poco endeble y muy retórica. Podemos hacer la hipótesis de que la separación retórica de los criollos con los indios es una manera de esquivar las flechas de De Paw, ya que en el desprecio europeo es muy evidente que se incluía al conjunto de los criollos (como ya lo vimos en el juicio definitivo de Le Bon), excluyendo, como siempre, a algunos individuos sobresalientes, recuperados como españoles.

Es evidente que la construcción de la idea mexicano-mestiza debía luchar contra tales juicios negativos, que eran (¿y son aún?) compartidos por muchos connacionales, que siempre afloraban cuando se trataba del indio, de manera particularmente evidente cuando se discutía, a fines del siglo

¹⁴ Al respecto puede revisarse el texto de Bonfil Batalla, “Andrés”, 1965. En 1910, Francisco Belmar, magistrado de la Corte Suprema, solicitó al presidente su aprobación para crear una Sociedad Indianista en los siguientes términos: “He concebido el proyecto para crear una Sociedad Indianista Mexicana que tenga por único y exclusivo objeto el estudio de nuestras razas indígenas y procurar su evolución”. Carta de Francisco Belmar a Porfirio Díaz, fechada el 28 de marzo de 1910, y firmada también por José L. Cossío y Esteban Maqueo Castellanos.

¹⁵ Si nos detenemos en ese juicio definitivo, podremos observar que en ese colectivo “americanos” pueden estar incluidos fácilmente los criollos novohispanos, lo que explica las reacciones airadas de personajes como Clavijero, que finalmente intentan diferenciar a los suyos de las masas aborígenes o de los mestizos. Éste aparentemente parece “defender” sólo a los indios, según los críticos modernos, pero no impide que el verdadero objetivo de la reivindicación sea que no se les confunda con estos otros americanos, los antiguos bárbaros de las crónicas jesuitas del Septentrion.

¹⁶ Clavijero, “Quinta”, 2003, p. 510.

¹⁷ Según Clavijero: “El aspecto solo de algún angolano, mandinga, o congo, debería haber intimado a Paw y apartándolo de la censura que hace del color, facciones y pelo de los americanos. ¿Qué puede imaginarse más contrario a la idea que tenemos de la hermosura y perfecciones de un cuerpo humano, que un hombre pestilente, cuya piel es negra como la tinta, la cabeza y la cara cubierta de lana negra en lugar de pelo, los ojos amarillos o de color de sangre, los labios gruesos y negruzcos y la nariz aplastada? Tales son los habitantes de una grandísima parte de África y de algunas islas de Asia.” Clavijero, “Quinta”, 2003, p. 505.

XIX, sobre la importancia de alfabetizar a las comunidades indígenas.¹⁸

UN MÉXICO MESTIZO

No insistiré en la obra de los gobiernos e intelectuales revolucionarios y postrevolucionarios, todos ustedes saben que se impondrá paulatinamente durante décadas una identidad nacional mestiza.¹⁹ No entraremos en los vericuetos de esa creación que funcionó, más o menos de manera adecuada, durante varias décadas como piedra angular del Estado-partido priísta.

A partir de la segunda mitad del siglo XX, México empezó una gran mutación producto del éxito mismo del país como potencia económica y política internacional. El “milagro mexicano” fue sostenido por una concepción nacionalista compacta pero su éxito desemboca sobre profundas transformaciones globales del Estado nacional. Por ejemplo, se necesita crear un gran sector universitario —una universidad de masas— para sostener las necesidades del crecimiento económico y social, pero en el mismo movimiento las necesidades de estos nuevos sectores culturales entraban en conflicto con ese Estado autoritario dominante y represor.

Así, en cuanto a identidad, las misas cívicas y discursos patrióticos realizados desde esta época en todas las escuelas, no impiden que, si se observa con detenimiento el funcionamiento de la cultura

¹⁸ A mediados del siglo XIX, como lo recordara Altamirano, en ciertas escuelas de primeras letras se reproducían los prejuicios sociales. Los niños eran divididos por “castas” y no solamente ocupaban bancos diferentes, sino que la enseñanza era diferenciada. A los hijos de los “supuestos indios” se les enseñaba más bien moral y religión de manera oral y se interesaban poco en enseñarles a leer. Para que esta situación cambiara se necesitaron muchos años y polémicas sobre la necesidad de una educación popular en la cual intervinieron personas como Ignacio Ramírez, secretario de Instrucción Pública, y quien había sido maestro de Altamirano, que intentó impulsar una nueva educación destinada al mundo indígena.

¹⁹ Al discutir la situación política de su tiempo, en el capítulo V de su obra *Los grandes problemas nacionales*, Andrés Molina Enríquez insiste en que: “La base fundamental e indeclinable de todo trabajo encaminado en lo futuro al bien del país tiene que ser la continuación de los mestizos como elemento étnico preponderante y como clase política directora de la población” [cursivas nuestras].

nacional, se puedan encontrar sin cesar los llamados angustiados de varios intelectuales y funcionarios que se quejan de “la pérdida de identidad del mexicano”. Y el punto origen de este dolor identitario nos parece provenir de la naturaleza y estatuto ambiguo del relato compartido de su momento fundador: la conquista, definido hasta la fecha por tradiciones historiográficas colonialistas, o por lo menos colonizantes.

EL INTENTO DE DESAPARICIÓN DE LA CONQUISTA

Probablemente algunos de ustedes se han dado cuenta de que el relato de la conquista en las últimas versiones de la *Historia general* de El Colegio de México (Colmex), que se puede considerar como una especie de “historia oficial” de México, se ha “esfumado”.²⁰ Pero no creemos que se trate de un simple “olvido historiográfico”; nadie, en fin,

²⁰ La publicación de esa obra no ha sido objeto de investigación historiográfica sistemática a la altura de su importancia nacional. Desde su primera edición, en 1976, se presentó como una historia oficial para ese nuevo México que el movimiento de 1968 había revelado como urgencia nacional y que la evolución general de la cultura en los años siguientes planteaba, aunque de manera algo hipócrita se pretendió que esto no era el objetivo. La generación que empujó esta obra logró imponer, en una institución casi oficial bastante cerrada, una cierta renovación historiográfica, pero tuvieron que asumir compromisos con ciertos sectores nacionalistas arcaicos, cosa relativamente fácil ya que esta generación de nuevos historiadores, a pesar de su coqueteo con el marxismo universitario dominante, seguía siendo profundamente nacionalista. Por eso, en esta primera versión los historiadores no fueron capaces de ofrecer un campo historiográfico claro para pensar la Conquista, lo que les hubiera obligado a enfrentar la mitohistoria salvífica propuesta por los sectores clericales a partir de los años sesenta desde la Universidad Nacional Autónoma de México. Se quedaron en el *pathos* y un interesante pequeño ensayo de epopeya mítica. Explicaciones que fueron fáciles de borrar cuando en el año 2000 se pretendió “renovar” ese relato general. Ya no se necesitaba del evento conquista, o por lo menos desde las alturas de El Colmex se juzgó que los mexicanos, golpeados por la evolución social, no necesitaban pensar de nuevo la conquista para reconstruir sus procesos identitarios. Las ediciones posteriores de esta obra no hicieron más que acentuar esa desaparición del evento conquista, lo que podría ser un error político garrafal si pensamos que dentro de pocos años llegaremos a los 500 años de la destrucción de Tenochtitlán y el pueblo mexicano está en su derecho a exigir al gremio de los historiadores explicaciones sobre lo que ocurrió.

ningún mexicano en su sano juicio puede olvidarse de la Conquista de México, sino que más bien los editores de la versión 2000 y siguientes estaban conscientes de que el antiguo relato dominante, influenciado por las interpretaciones de Miguel León Portilla se había vuelto obsoleto, pero seguía tan dominante que nadie intentó jamás pensar una “conquista diferente”.²¹ Es el dominio de esa versión lo que nos parece el origen de lo que llamamos la “memoria torcida” actual de la conquista.

LA DOXA NACIONALISTA

¿Qué reprochamos finalmente a esa *doxa* nacionalista reformulada drásticamente por el leonportillismo? Sencillamente que su “visión de los vencidos” se haya vuelto, o haya sido elaborada desde su inicio, como una doctrina oficial, única voz posible sobre ese momento de la historia nacional.²² Para el Estado nacional es evidente el papel fundamental

²¹ Esa ausencia mexicana abrió una vía real para que pudieran llegar un cierto número de historias de la conquista provenientes de otras tradiciones historiográficas nacionales, lo que explica, como ya lo dijimos, la omnipresencia en las librerías mexicanas de historias de la conquista producidas por autores extranjeros. Y si no podemos impedir que otras tradiciones historiográficas consideren la conquista de México como uno de los grandes momentos de una cierta “historia mundial”, es cierto que ese desierto mexicano permite que estos autores se sientan con derecho de decir cualquier cosa. Olvidándose del rigor historiográfico en curso en sus países de origen, la *Conquista de México* se puede volver una telenovela o una novela de supermercado que los europeos, por ejemplo, hojean de manera algo distraída en una playa durante las vacaciones.

²² Sería interesante estudiar los procesos de emergencia de esa palabra dogmática desde la década de los sesenta, su “triumfo” y, sobre todo, cómo fueron eliminadas, o por lo menos sacadas del juego intelectual, otras explicaciones que pudieran competir con la suya. Como las presiones sobre investigadores del tamaño de René Acuña, y muchos otros, sin olvidar evidentemente las escaramuzas con Edmundo O’Gorman que no llegaron jamás a un verdadero enfrentamiento teórico o historiográfico, ya que probablemente hubiera obligado a este último a rebajarse en límites que su honor no podía aceptar. Así, cuando renuncia a la Academia Mexicana de la Historia, explicará que está “harto de ofrecer batalla a esos caballeros historiadores del triste silencio, cuyo blasón inscribe la huida y que proclaman en su divisa: ‘No, para mi gusto las polémicas’, como si no fuera cuestión de probidad intelectual y profesional defender lo que se tiene y postula como verdad”.

de ese texto para la constitución de una memoria colectiva. No sólo el autor es colmado de condecoraciones y premios, sino que se puso a su servicio todo el aparato cultural nacional para su difusión. Incluso se logró enviar en forma gratuita uno o varios ejemplares a todas las “bibliotecas” de las escuelas públicas del país.

Es por esto que un día recibí un llamado, a la vez maravillado y angustiado, de un alumno mío de la Escuela Nacional de Antropología e Historia que estaba en la Sierra Tepehuana haciendo sus prácticas de campo. Estaba anonadado por haber oído de la boca de lo que él llamaba un “chamán tepehuano” la versión completa de la conquista tal como la reportaba *La visión de los vencidos*. Como había sido mi alumno, conocía mis recelos sobre ese contenido, pero la autoridad del chamán indígena entraba en competencia con lo que afirmaba su maestro. Le hice parte de mis dudas y le dí cita para su próximo viaje a la capital recomendándole buscar en esta pequeña comunidad, y particularmente en la escuela, un ejemplar de esa obra o de otras del mismo autor.

Pasaron semanas antes de que nos reuniéramos, ya que finalmente se dio cuenta que no había recogido el conjunto de sentidos de una genuina verdad indígena, transmitida sin variaciones desde hace siglos, sino las huellas de unos marcadores fundamentales de la ideología del Estado nacional. Su decepción estuvo a la altura de su entusiasmo. Es probable que en la actualidad ese joven hubiera podido permanecer en esta ilusión memorial si hubiera sido influenciado por la creencia en la existencia de lo que algunos investigadores llaman ahora “el núcleo duro”.²³

²³ Esa noción de núcleo duro es hoy fundamental para la elaboración de nuevas “visiones de los vencidos”. No son realmente alternativas, sino que intentan adaptar los relatos del momento conquista a los gustos de un conjunto de ideologías *light* que intentan presentar “otras” visiones de la historia de México. Lo fundamental es borrar las violencias físicas y morales que desató dicha conquista; no es una casualidad que Miguel León Portilla haya decidido que en 1992 se conmemorara con festejos *light* el “encuentro de dos mundos”. Aunque la idea de núcleo duro no sea una creación suya, sino de algún otro grupo de la UNAM, es evidente que se vuelve fundamental desde hace unos años para “explicar” que a pesar de 500 años de expolio, violencia y represión se pueden encontrar en la cultura global de las masas campesinas

En fin, para terminar de circunscribir la importancia de esta obra, debemos recordar que ha sido publicada decenas de veces en México y en prácticamente todas las lenguas. En resumen, se trata de un éxito planetario como lo muestra también la infinidad de medallas y premios internacionales otorgados a ese universitario.

Es interesante hacer notar cómo dicho autor ha logrado constituir una inexpugnable ciudadela detrás de la cual se parapeta. Habiendo construido la figura de Sahagún y sus hermanos como fuentes de verdad casi absoluta, él se erige como el vocero de estos siervos de dios, y defendiendo la verdad franciscana impone a la vez la verdad leonportillista. Y como nadie en México tendría el mal gusto de criticar o de analizar con mucho cuidado la naturaleza de constitución de la obra franciscana, pocos serán los que se atreverán a pensar la obra leonportillista. De todas maneras, este autor siempre ha rechazado las discusiones y polémicas; si son inevitables intenta mandar a algún secuaz. Sabe que toda polémica mostraría las fisuras y grietas de su pensamiento.

Así reitero que me parece muy importante que algún día un joven historiador se dedique a estudiar con detenimiento la difusión de dicha obra, sus diferentes recepciones y todas las complicidades institucionales que le permitieron constituirse como *doxa*.²⁴

contemporáneas, elementos genuinos de una cultura anterior a la conquista. Y es con esta retórica de la pseudopermanencia que se puede “sustentar” la ficción contemporánea de los “pueblos originarios” de México.

²⁴ Hemos insistido varias veces que un tal estudio sería una tesis importante ya que permitiría esclarecer la naturaleza del momento cultural que permitió que los trabajos conjuntos del dueto Ángel María Garibay-Miguel León Portilla lleguen a la elaboración de la dichosa “visión de los vencidos”. Pero lo más importante desde el punto de vista historiográfico sería mostrar cómo casi toda la obra posterior de León Portilla es un intento desesperado por tapar los inmensos hoyos historiográficos abiertos por el éxito, probablemente inesperado en el origen, de ese texto. Es por eso que el leonportillismo, para sobrevivir, necesita la ayuda desesperada de nuevas generaciones de investigadores, nacionales y extranjeros, para realizar estas “actualizaciones”. Toda esta agitación relativamente estéril no impide que sus autores tengan la impresión de ser muy radicales y muy novedosos. Son refractarios a toda duda sobre lo que puede ser la naturaleza de su trabajo, y ya que re-

pero nosotros, a pesar de todas las probables protestas del autor y de las de sus afiliados, podemos considerar que globalmente *La visión de los vencidos* es un texto que denigra al indio, construye con mucho cuidado, para la memoria nacional y el folclor turístico, una nueva versión de la impotencia del indio mexicano, y que por lo tanto es un texto radical y perfectamente eurocentrista y, para decirlo sin tapujos, racista.²⁵ Pero de ese racismo sutil que, se dice, no existe en México. Es por eso que podemos pensar, sin ninguna duda, que tiene un efecto deletéreo sobre la creación de memorias en México, esa memoria colectiva que sostiene la *doxa* nacionalista, pero también sobre las memorias individuales de cada mexicano.

¿QUÉ PRETENDE *LA VISIÓN DE LOS VENCIDOS*?

El libro empieza con una trampa originaria, y si el lector no desconfía será captado y llevado a donde lo quieren las intenciones del autor. Porque tenemos un autor, ya que está su nombre en la portada y recibe sin vergüenza los múltiples homenajes sobre la obra. Aunque ese autor pretende, con una modestia engañosa, que de hecho no es el autor. Que los verdaderos autores son los indios, ya sean indios directos a través de la figura colectiva y poco clara de los muy famosos “informantes de Sahagún”, o indios a medias, es decir, los “historiadores mestizos” que escribieron, evidentemente, obras también “mestizas”.²⁶ León Portilla se declara inocente de toda culpa que resultara de cualquier interpretación de esta antología, y así, de antemano con ese argumento retórico, rechaza toda polémica crítica

piten la palabra del Maestro, y creen defender a “nuestros indios”, se sienten inevitablemente del lado de los buenos.

²⁵ Es probable que no seamos los primeros en haberle hecho ese reproche, pero su narcicismo le impide pensar un segundo en que esa obra podría ser eurocentrista. Porque en una de las muchas introducciones indica que si bien sabe lo que es el eurocentrismo, “ya lo he superado”. Es evidente que los medios con los cuales logró ese supuesto milagro quedaron siempre desconocidos para su lector.

²⁶ Sobre la ambigüedad del “testimonio” de los “informantes de Sahagún”, véase, por ejemplo: Rozat, “Invención”, 2013.

sobre su trabajo de “compilación”. Él sólo hace resurgir un testimonio que hasta la fecha había pasado más o menos inadvertido. Fácil, muy fácil, va sin decir, pero es mejor decirlo claramente: que la composición de esa antología y la construcción de una supuesta interpretación indígena va en contra de todas las reglas metodológicas de la historia, incluso de la más rancia historia positivista que se puede practicar en la institución donde trabaja. No es un texto de historia, es pura ideología.²⁷

En conclusión, de esta pequeña diatriba contra el leonportillismo debemos recordar cómo la UNAM y algunas otras universidades y centros de investigación se han vuelto un gran lugar de ventrílocuos que repiten y adaptan la presentación de esa *doxa* arcaica. La mayoría de los investigadores, particularmente muchos de los que se pavonean con el título de etnohistoriadores, armados de la coraza nacionalista leonportillista, desprecian todo lo que la reflexión historiográfica ha propuesto desde los últimos veinte años. Por ejemplo, y sólo por mencionar el caso mexicano, pareciera que las dos décadas de publicación de una revista como *Historia y Grafía* han ocurrido en otro planeta, y ninguno de sus textos problemáticos parece haber sido leído por estos “etnohistoriadores”.²⁸

Como lo recalca Hartog, citando a Braudel: “hoy sabemos las inercias de las disciplinas, las rutinas de las escuelas y el peso de las instituciones”,²⁹ y nos parece que las instituciones universitarias, por lo menos en lo que toca a la conquista y por lo tanto a las antiguas culturas americanas, se están ahogando bajo el peso de esta herencia leonportillista, que hoy sólo es parte de una ideología caduca. El hecho de que se siga necesitando de la presencia física del “maestro” en ceremonias oficiales o conmemo-

rativas, congresos *culturalosos* oficiales, parece un indicio de que la senilidad del leonportillismo reencontra el punto de donde salió, no de una investigación histórica, jamás la hubo: León Portilla no es un historiador, sino un simple productor eficaz y tesorero de una ideología de Estado, de un Estado hoy profundamente anacrónico y, por eso, globalmente rechazado.

AMBIGÜEDADES EN LA IDENTIDAD MEXICANA

El imaginario de la conquista interiorizada de muchos mexicanos es muy complejo y ambiguo. Por una parte, el Estado nacional y el sistema de enseñanza han ensalzado a algunos grandes guerreros muertos, como Cuauhtémoc, Cuitláhuac e incluso Tlacaélel, que tienen un pequeño lugar en el panteón de los héroes nacionales. Pero Motecuhzoma³⁰ y la Malinche son generalmente despreciados, uno por entreguista y miserable y la otra por traidora. La reiteración incansable sobre los sacrificios humanos que podían llegar a ser, según algunos autores, verdaderas hecatombes,³¹ la crueldad y opresión de los mexicas, etc., ofrece antepasados violentos, sanguinarios y, finalmente, poco presentables.

Así, el mexicano mestizo no puede realmente mirarse en el espejo de la Conquista³² porque esa raíz indígena está casi siempre estigmatizada. Y en cuanto a la otra raíz, la española, las referencias de moralidad también son más que dudosas: mercenarios siempre violentos, saqueadores y violadores a pesar de todos los esfuerzos de los hispanistas mexicanos y extranjeros que han intentado mos-

²⁷ Se ponen, por ejemplo, en el mismo plano historiográfico textos cuyos géneros son heterogéneos; no hay ninguna discusión sobre la naturaleza de los textos que escoge, recorta y yuxtapone o sobre el papel que juegan estas figuras del indio en la economía simbólica de dichas obras seleccionadas.

²⁸ También es cierto que dicha revista se ha perdido algo en el azul etéreo de los cielos teóricos, pero es evidente que su lectura no ha penetrado aún en una reflexión general alrededor de la conquista.

²⁹ Hartog, *Croire*, 2013, p. 12.

³⁰ Para ese retrato ambiguo del último tlatoani, véase, por ejemplo: “Motecuhzoma profeta”, en Rozat, *Indios*, 1993.

³¹ Como cuentan ocurrió para la consagración del templo mayor en Tenochtitlán, donde se dice que en 1487 se sacrificaron 80 mil cautivos en cuatro días.

³² Navarrete, *Historia*, 2000. En ese libro el autor intenta responder de manera sintética a un cierto número de interrogantes como: “¿Qué fue la conquista española de México? ¿Qué visión tienen los mexicanos modernos de ella? ¿Sigue siendo un *espejo oscuro* donde no les gusta contemplarse? Lo habitual para los mexicanos es ver la Conquista como motivo de vergüenza: se considera una derrota, un episodio lamentable, el principio de la opresión y el sufrimiento...” [cursivas nuestras].

trar, durante siglos, los inmensos beneficios que los desdichados indios recibieron con el humanismo cristiano.³³ Es difícil para el mexicano común, intentando pensarse mestizo, expuesto a estas imágenes y discursos dominantes, lograr pensar de dónde viene. Si la genética lo ha dotado de un fenotipo que lo acerca a lo “blanco” puede lograr torear ese conjunto imaginario castrante, pero si como a millones de mexicanos “su cara no les ayuda”, como comenta una antropóloga amiga mía, será privado de todo beneficio de la presencia occidental y, según los azares de su existencia, se verá siempre devuelto a su único y verdadero origen de “pinche indio”.

La identidad mestiza oscila entre lo blanco y lo morenito, y si se pasa de tueste esa pantalla desaparece, dejando ver lo que esconde desde siempre esta ideología del mestizaje: un racismo vil.³⁴

Hoy los lamentos oficiales de la pérdida de identidad del mexicano ya no son de interés público, el multiculturalismo parece ser la nueva panacea política oficial. Reclamado por los siempre mismos antropólogos comprometidos e indios profesionalizados aliados con los aparatos culturales, piensan poder superar las antiguas contradicciones de la ideología mestiza. Pero el punto de origen sigue siendo el mismo: la Conquista y su inauguración de la figura de la impotencia indígena. Una figura que ha permanecido a lo largo de los siglos cuando se trató de pensar una historia del país y de sus habitantes.

CONCLUSIONES

En la versión “indígena” de la conquista se siguen manipulando los textos del siglo XVI, considerados como simples depósitos de verdad, accesibles de manera inmediata, para obligarlos, fuera de toda

³³ Y si los religiosos evangelizadores son descritos como tan buenos, con cierto humor podemos también hacer notar que, por desgracia, no se reproducían.

³⁴ Cunin sostiene que “Desde los años 70’s, este régimen de alteridad (el mestizaje) ha sido contestado. El mestizaje es ahora considerado como un ‘mito’ que escondería la permanencia de jerarquías raciales y una ideología del blanqueamiento” (Cunin, “Métissage”, 2016). Y si se necesitara decir más, acuérdense de “la rubia superior que todos quieren”.

verosimilitud historiográfica, a sostener una visión mestizante que, como lo acabamos de decir, no es más que el taparrabos del “racismo a la mexicana”.³⁵

Como ya lo dijimos, esa explicación de la conquista pretende encontrar la versión prístina del enfrentamiento americano contada por los propios indígenas, pero al interior mismo de los textos de las crónicas españolas. Y como pudiera generarse alguna duda sobre la legitimidad de estos testimonios, se inventaron la presencia de historiadores mestizos que corroboraron dicha versión. En esta interpretación contemporánea, tanto los indios de a pie como sus jefes son siempre, como lo había afirmado unos siglos antes De Paw, seres primitivos irracionales, asustados por prodigios y supuestos presagios que esperan la llegada de “dioses blancos y barbudos” para entregarse en cuerpo y alma.

Es para apoyar estas proposiciones ambiguas que necesitan, por ejemplo, ensalzar como una especie de Biblia mexicana la obra del franciscano Sahagún, cuando más bien lo que construye el buen fraile —hablando con seriedad— es sólo una enorme serie de dispositivos destructores del pasado americano y de lo que “ve” para construir la primera memoria torcida de la conquista que la evangelización imprimirá a fuego y sangre en los vencidos.³⁶

Es esta memoria inaugurada por los primeros cronistas y evangelizadores lo que constituye aún hoy el basamento del “conocimiento” compartido de la Conquista, por lo que en cierta medida podemos felicitar a los editores de la *Historia general* de El Colegio de México por haberla suprimido, pero lo malo es que, como dice el dicho, “tiraron al bebé con el agua del baño” y la *Conquista* desapareció dejando finalmente todo el espacio imaginario sobre ese momento a la influencia de la interpretación leonportillista y a otras fantasías peores.

³⁵ Fenómeno social que, como bien sabemos, no existe en México ya que somos todos mestizos.

³⁶ Si consideramos el tiempo pasado en escribir sus múltiples obras, nos podemos preguntar qué tiempo le quedaba al buen franciscano para platicar realmente e investigar con sus “informantes”. Y también podemos dudar de eso “de ver la realidad” que lo rodea: son tan fuertes sus prejuicios y sus deseos de transformar radicalmente dicho entorno. ¿Realmente podían ver las culturas antiguas? ¿Estaban armados intelectualmente para verlas?

Y es lo que explica que con un pequeño grupo, que se ha ido ensanchando paulatinamente, hemos organizado desde hace 13 años los seminarios de “Historiografía de Xalapa” a los cuales invitamos a todos los que piensan que a 500 años de la destrucción de Tenochtitlán es tiempo de construir un nuevo relato de la Conquista. Los antiguos pueblos americanos se lo merecen.

FUENTES

- Arróniz, Joaquín, *Ensayo de una historia de Orizaba*, México, 1867. <https://archive.org/details/ensayodeunahisto00arro>
- Bonfil Batalla, Guillermo, “Andrés Molina Enríquez y la sociedad indianista mexicana. El indigenismo en vísperas de la Revolución”, en *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, Sexta época (1939-1966), tomo XVIII, México, 1965.
- Clavijero, Francisco Javier, “Quinta disertación sobre la constitución física y moral del mexicano”, *Historia Antigua de México*, México: Porrúa, 2003.
- Cunin, Elisabeth, “Le métissage en Amérique latine entre racisme et antiracisme”, comunicación presentada en las Jornadas de estudio *Les catégories raciales. Justification savantes, usages politiques et productions épistémologiques*, organizadas por la Maison de Sciences de l’Homme et de la Société, realizadas el 12 de febrero de 2016.
- Díaz, Magdalena, “La ontología del indio miserable”, en http://issuu.com/guyrozat/docs/memorias_del_seminario_de_historiog/3?e=9184915/10027856
- El Renacimiento*, México: UNAM, 1979 (facsimil).
- Gamio, Manuel, *Forjando Patria*, México: Porrúa, 1916.
- Hartog, François, *Croire en L’histoire*, Paris: Flammarion, 2013.
- Macpherson, C. B., *La teoría política del individualismo posesivo*, Madrid: Trotta, 2005.
- Navarrete Linares, Federico, *Historia de la conquista de México*, México: Conaculta, 2000.
- Rozat, Guy, *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*, México: Tava, 1993.
- _____, *América imperio del demonio*, México: UIA, 1995.
- _____, “La invención del testimonio”, en *Graphen. Revista de Historiografía*, año 5, núm. 5, México, 2013, en <http://guyrozatrepensarlaconquista.blogspot.mx/p/graphen-revista-de-historiografia.html>
- Rozat, Guy, y José Pantoja, *El historiador de lo inverosímil*, México: Graphen, 2015. <http://guyrozatrepensarlaconquista.blogspot.mx/p/libros-para-descargar.html>
- Sierra, Justo. “Ensayos y textos elementales de historia”, en *Obras completas*, tomo IX, México: UNAM, 1979.