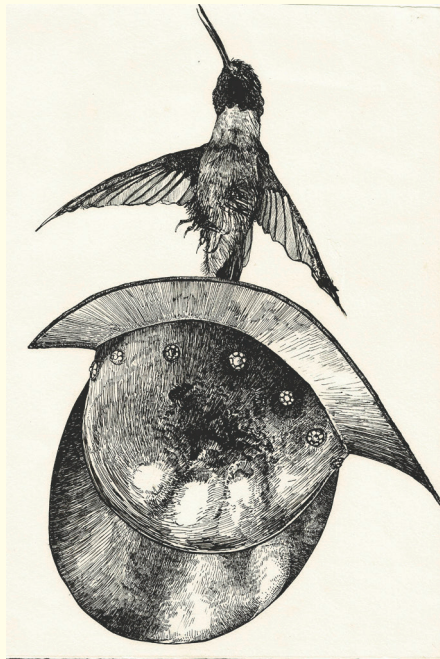


Año 06 · Núm. 11 · julio - diciembre 2021

Graffylia, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras



Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Año 06 · Núm. 11 · julio - diciembre 2021

*G*raffylia, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras



Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

JOSÉ ALFONSO ESPARZA ORTIZ
RECTOR

JOSÉ CARLOS BERNAL JUÁREZ
SECRETARIO GENERAL

HUGO VARGAS COMSILLE
DIRECTOR GENERAL DE PUBLICACIONES

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

ÁNGEL XOLOCOTZI YAÑEZ
DIRECTOR

FRANCISCO JAVIER ROMERO LUNA
SECRETARIO ACADÉMICO

RICARDO A. GIBU SHIMABUKURO
SECRETARIA DE INVESTIGACIÓN Y
ESTUDIOS DE POSGRADO

MÓNICA FERNÁNDEZ ÁLVAREZ
SECRETARIA ADMINISTRATIVA

CLAUDIA IVONE VÁZQUEZ VALERDI
COORDINADORA DE EVENTOS Y DIFUSIÓN ACADÉMICA

ARACELI TOLERO OLIVAR
COORDINADORA DE PUBLICACIONES

CINTILLO LEGAL

Graffylia, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras. Año 06, Número 11, julio-diciembre 2021. Es una publicación semestral editada por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, con domicilio en 4 Sur número 104, Centro Histórico, Puebla, Pue., C. P. 72000, teléfono (222) 2295500, ext. 5492, <http://graffylia.buap.mx>. Editor responsable: María Guadalupe Huerta Morales, graffylia.ffyl@correo.buap.mx. Reserva de derechos al uso exclusivo: 04-031712053700-203. ISNN: EN TRÁMITE. Ambos otorgados por el Instituto Nacional de Derechos de Autor de la Secretaría de Cultura. Responsable de la última actualización de este número, Coordinación de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la buap, Dra. María Guadalupe Huerta Morales, domicilio en Av. Juan de Palafox y Mendoza No. 229, Centro Histórico, Puebla, Pue., C. P. 72000, graffylia.ffyl@correo.buap.mx. Fecha de última modificación, julio de 2021.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación. Esta difusión no cobra a sus autores por publicar sus artículos. Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la difusión sin previa autorización de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Portada: Huitzil, 2021
Autore: Víctor Térrez

DIRECTORIO

DIRECTORA DE LA REVISTA
MARÍA GUADALUPE HUERTA MORALES

SECRETARIA
MARÍA GUADALUPE HUERTA MORALES

COORDINADORES DEL NÚMERO
FERNANDO HUESCA RAMÓN, CLAUDIA TAME
DOMÍNGUEZ & MARÍA GUADALUPE HUERTA MORALES

COORDINADOR EDITORIAL
DAVID VALDEZ VÉLEZ

REVISIÓN Y CORRECCIÓN DE ESTILO
RODRIGO WALLS CALATAYUD

ASISTENCIA EDITORIAL

MARIJOSE GONZÁLEZ RUIZ
MARITZA CANDIA DÁVILA
MARÍA DEL ROSARIO VÁZQUEZ GÓMEZ
ÁNGEL ANTONIO ALFARO GONZÁLEZ
DANIELA MOZO PADILLA
ANAYENZI PICAZO GONZÁLEZ

DISEÑO
MARA EDNA SERRANO ACUÑA
JOSÉ LUIS AVELINO OTERO

MAQUETACIÓN
DULCE MARÍA AVENDAÑO VARGAS

COMITÉ EDITORIAL

JUAN CARLOS CANALES FERNÁNDEZ
ROMÁN ALEJANDRO CHÁVEZ BÁEZ
ALEJANDRA GÁMEZ ESPINOSA
RICARDO A. GIBU SHIMABUKURO
ALEJANDRO PALMA CASTRO
ALEJANDRO RAMÍREZ LÁMBARRY
ALICIA RAMÍREZ OLIVARES

COMITÉ EDITORIAL CIENTÍFICO

JUAN CARLOS AYALA BARRÓN
(UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE SINALOA)

PAMELA COLOMBO
(ESCUELA DE ESTUDIOS SUPERIORES EN CIENCIAS SOCIALES, PARÍS)

JOSÉ RAMÓN FABELO CORZO
(BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA)

MARÍA DEL CARMEN GARCÍA AGUILAR
(BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA)

ERNESTO LICONA VALENCIA
(BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA)

JOSEFINA MANJARREZ ROSAS
(BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA)

LILIANA MOLINA
(UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA, COLOMBIA)

LILIAN PAOLA OVALLE
(UNIVERSIDAD DE BAJA CALIFORNIA)

ANTOLÍN SÁNCHEZ CUERO
(CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS, MADRID)

RUBÉN SÁNCHEZ MUÑOZ
(UNIVERSIDAD POPULAR AUTÓNOMA DEL ESTADO DE PUEBLA)

STEFANO SANTASILIA
(UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE SAN LUIS POTOSÍ)

KARLA VILLASEÑOR PALMA
(BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA)

INDICE

PRESENTACIÓN

Graffylia Número II	6
Maria Guadalupe Huerta Morales Fernando Huesca Ramón Claudia Tame Domínguez	

ESTUDIO

L'assedio dell pallazo di Axayacatl e la funzione dell'oro; tra la realtà fattuale e la retorica della storiografia rinascimentale	10
Dario Testi	
Aguirre, la ira de Dios, Werner Herzog y el ethos del conquistador.	28
Claudia Tame Domínguez	
Dos aproximaciones al ambiente de los lógicos novohispanos del siglo XVI.	38
Juan Manuel Campos Benítez	
Lorenzo Boturini: historia univesal y la conquista de México	52
Fernando Huesca Ramón	
Sobre la conquista: un acercamiento a la cultura mazateca.	70
Sonia Fernana López Roque	
Neocolonialism, violence, and indigenous rights in Mexico	82
Osiris Sinuhé González Romero	

ENTREVISTA

Un acercamiento al proyecto Ayuujk. Resistencia, autonomía y libertad de la cultura mixe (Entrevista a Luz Lazos Ramírez).	96
Fernando Huesca Ramón y Claudia Tame Domínguez	

GALERÍA

<i>Haikus</i> (2021)	108
Victor Térrez	
<i>Conquista</i> (2021)	109
Victor Térrez	

RESEÑAS

Tlamatiliztli: sabiduría viva y sintiente. Continuidades, discontinuidades y actualidades.	114
Vladimir Ilich Hernández Gómez	
<i>Idea de una nueva historia general de la América septentrional.</i> Lorenzo Boturini: el erudito e infatigable historiador gentilico del Valle de México	122
Estefanía Silva Cabrera	
El cuerpo en su construcción	129
Guadalupe Concepción Figueroa Flores	
De risas, detinos y metamorfosis o el Tezcatlipoca de Guilhem Olivier. Una recuperación de motivos a modo de reseña de su libro <i>Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca</i>	132
Berenice Amador Saavedra	

Graffylia Número 11

María Guadalupe Huerta Morales
Fernando Huesca Ramón
Claudia Tame Domínguez

La Conquista, como evento histórico o como serie de procesos de cambio cultural violento y repetitivo, marca un horizonte y un enfoque crítico para la consideración del presente latinoamericano y para el estudio de su génesis en múltiples dimensiones discursivas y materiales. La visión lineal y colonizadora alrededor del proceso de civilización de los pueblos supuestamente "bárbaros" e "idólatras" forma parte de la narrativa legitimadora de la Conquista; la exposición de los documentos y narrativas de los vencidos y la variedad y riqueza de sus producciones culturales son parte de un ejercicio consciente de memoria histórica y de compromiso ético hacia el laberinto de vestigios y relaciones rizomáticas con el presente.

La Conquista y sus ramificaciones en el discurso y la materialidad de los territorios americanos no son un hecho histórico único y aislado. Sus implicaciones en la gestión de comunidades y en la conducción de los procesos económicos pasan por las luchas de Independencia, la Guerra de Reforma, la Revolución Mexicana y la inserción de México en el mercado global en la era neoliberal y de capitalismo posfordista. Por ello, la consideración de la historia como apertura y como totalidad de procesos permite tanto la inserción crítica del discurso, como la confrontación de horizontes en una inmersión abierta a las nuevas luchas del presente.

En este volumen de *Graffylia* buscamos reflejar la complejidad y relevancia de la Conquista a partir de diversas contribuciones que van desde la historiografía, el análisis cinematográfico, la lógica, la ciencia histórica y la filosofía de la historia, hasta la hermenéutica decolonial y la pedagogía intercultural. La sed de oro y la técnica militar alrededor de la Conquista; el *ethos* del conquistador y el (des)equilibrio con la Naturaleza; la evolución de la lógica y del legado de Aristóteles en el Nuevo Mundo, así como los ecos de Lutero en las Américas; la ciencia histórica de Vico y la inserción de la América Septentrional en la Historia Universal, además de la reivindicación del mundo bárbaro y la gentilidad; la cultura mazateca, el legado indígena y originario de María Sabina y la cultura del hongo sagrado; los derechos de los pueblos indígenas y enfoques decoloniales en la epistemología; la Educación Popular y decolonial y la interculturalidad como resistencia política son temáticas que forman parte de las contribuciones "L'assedio del pallazzo di Axayacatl e la funzione dell'oro; tra la realtà fattuale e la retorica della storiografia rinascimentale" (Dario Testi), "Aguirre, la ira de Dios, Werner Herzog y el *ethos* del Conquistador" (Claudia Tame Domínguez), "Dos aproximaciones al ambiente de los lógicos novohispanos del siglo XVI" (Juan Manuel Campos Benítez), "Lorenzo Boturini: Historia Universal y la Conquista de México" (Fernando Huesca Ramón), "Sobre la Conquista: un acercamiento a la cultura mazateca" (Sonia Fernanda López Roque),

Graffylia, Revista
de la Facultad de
Filosofía y Letras

Año 6 · Núm. XI · julio - diciembre 2021

"Neocolonialism, violence, and indigenous rights in Mexico" (Osiris Sinuhé González Romero) y "Un acercamiento al proyecto Ayuujk. Resistencia, autonomía y libertad de la cultura Mixe" (Entrevista a Luz Lazos Ramírez). Las reseñas "Tlamatiliztli: sabiduría viva y sintiente. Continuidades, discontinuidades y actualidades" (Vladimir Ilich Hernández Gómez), "El cuerpo en su construcción" (Guadalupe Concepción Figueroa Flores) y "De risas, destinos y metamorfosis o el Tezcatlipoca de Guilhem Olivier. Una recuperación de motivos a modo de reseña de su libro *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*" (Berenice Amador Saavedra), presentan una selección de textos contemporáneos sobre la filosofía y el mundo indígena anterior a la Conquista y su relevancia epistemológica, ética, histórica y política. "Idea de una nueva historia general de la América Septentrional. Lorenzo Boturini: el erudito e infatigable historiador gentilico del Valle de México" (Estefanía Silva Cabrera) invita a la lectura del autor milanés como parte de un trabajo historiográfico crítico y actualizado. Finalmente, el artista poblano Víctor Térrez presenta la serie *Conquista*, compuesta de ocho grabados y una selección de *haikus* alusivos al tema.

Esperamos contribuir al diálogo entre horizontes y saberes e invitar al público a una profundización en la Conquista y en sus implicaciones.

Wejën kajën – "Despertar al conocimiento", "Tejer saberes" (Lengua Ayuujk).

COATLICUE

I

*Mi voraz hambre de ajenas vidas
Demando tu existencia entre mis fauces
para perpetuar la estabilidad de tus pies.
Todo se mueve.*

¿Crees que el mundo seguirá ahí para ti?

*Tal poder sólo es conferido a los dioses,
porque nosotros perpetuamos la acción.*

*Nada es gratis y demandamos sacrificio:
corazones, cuerpos y sangre.*

*El orden y el movimiento son contradictorios.
La realidad es cambiante, todo muere
y la vida es la hermosa prueba de esto.
Sin la existencia, la muerte no tendría sentido.*

*Respiro y es la razón de mi ansia:
soy el mundo, la tierra,
la madre de todos,
el apetito
y la vida.*

II

Mis hijos se matarán.

*Veré caer sus sueños y esperanzas.
Sus muertes cobrarán sentido en la existencia
del firmamento, porque ahora serán estrellas.*

*Existen durante la noche y mueren al nacer el sol.
La victoria del hijo del sol permanecerá
en todos los corazones
hasta que la existencia
misma termine.*

III

*Cada día es una colosal batalla,
una donde no hay lujos de descanso.*

Mañana puede no existir...

*Lucha, devora, traga, vive, existe.
Grita entre montañas para que el eco
Regrese a ti, así sabrás que estás vivo.*

ESTUDIO

L'ASSEDIO DEL PALAZZO DI AXAYACATL E LA FUNZIONE DELL'ORO: TRA LA RE ALTÀ FATTUALE E LA RETORICA DELLA STORIOGRAFIA RINASCIMENTALE

*El asedio del palacio de Axayacatl y la función
del oro: entre la realidad fáctica y la retórica
de la historiografía renacentista*

The Siege of the Palace of Axayacatl and the
Function of Gold: between Factual Reality and
the Rethoric of Renaissance Historiography

Dario Testi¹

SOMMARIO

In questo saggio analizziamo ciò che alcuni autori hanno menzionato sui singoli proiettili di armi da fuoco fatti di metalli preziosi come giada, oro e argento durante la conquista del Messico (1519-1521). Una delle citazioni è inclusa in una cronaca dell'umanista contemporaneo Cervantes de Salazar. Possiamo trovarne un altro nei documenti relativi a ciò che Andrés de Tapia testimoniò durante il processo di Hernán Cortés (1534). Pertanto, nel nostro articolo esaminiamo la possibile affidabilità di quegli episodi, così come il loro significato potenzialmente metaforico nel contesto dello stile storiografico rinascimentale. Poi li confrontiamo con un caso simile che Juan de Oznaya citò nel suo resoconto della battaglia di Pavia (1525) a cui partecipò.

Parole Chiave: Conquista del Messico, Palazzo di Axayacatl, Armi da fuoco individuali, Andrés de Tapia, Cervantes de Salazar.

RESUMEN

En este ensayo analizamos algunas citas en las que algunos autores mencionaron los proyectiles de armas de fuego individuales hechos de metales preciosos como el jade, el oro y la plata durante la Conquista de México (1519-1521). Una de las citas está incluida en una crónica del humanista coetáneo Cervantes de Salazar. Podemos encontrar otra en los documentos relacionados con lo que testificó Andrés de Tapia durante el juicio de Hernán Cortés

¹ Instituto de Humanismo y Tradición Clásica, Associação Ibérica de História Militar. Il presente contributo rientra nelle linee di ricerca del Gruppo di ricerca riconosciuto "Humanistas" (HUMTC) dell'Universidad de León, Spagna. Si ringrazia Daniele Arciello per la traduzione dell'abstract

(1534). Por lo tanto, en nuestro artículo examinamos la posible fiabilidad de esos episodios, así como su significado potencialmente metafórico en el contexto del estilo historiográfico renacentista. Luego los comparamos con un caso similar que Juan de Oznaya citó en su relato sobre la Batalla de Pavía (1525) en la que participó.

Palabras clave: Conquista de México, Palacio de Axayacatl, Armas de fuego individuales, Andrés de Tapia, Cervantes de Salazar.

ABSTRACT

In this essay we analyse what some authors mentioned about individual firearms projectiles made from precious metals such as jade, gold and silver during the Conquest of Mexico (1519-1521). One of the quotes is included in a chronicle of the coeval humanist Cervantes de Salazar. We can find another one in the documents related to what Andrés de Tapia testified during the trial of Hernán Cortés (1534). Thus, in our article we sift through the possible reliability of those episodes, as well as their potentially metaphorical significance in the context of Renaissance historiographical style. We then compare them with a similar case that Juan de Oznaya cited in his account about the Battle of Pavia (1525) in which he took part.

Keywords: Conquest of Mexico, Palace of Axayacatl, Individual firearms, Andrés de Tapia, Cervantes de Salazar.

1 INTRODUZIONE

La ricerca dell'oro fu uno dei principali fattori che motivarono l'esplorazione e la conquista delle Indie Occidentali da parte della Corona di Castiglia, è il caso delle due campagne cortesiane² che implicarono la sottomissione di quello che oggi è il Messico centrale. Tuttavia, alcuni autori che dedicarono le proprie opere alle imprese di Cortés, già dal XVI secolo, misero in evidenza che il bisogno di ottenere il metallo poteva rappresentare uno svantaggio per i *conquistadores*, sotto numerosi punti di vista. Li spinse a partecipare ad un'impresa che sembrava al di fuori della loro portata, motivando poi alcuni di essi a tradire il proprio ufficiale superiore oltre a compiere un massacro ai danni dei nativi che in quell'occasione erano indifesi, compromettendo una parte essenziale degli obiettivi strategici della missione. Quell'oro tanto bramato, poi, fu una causa primaria di scontento, e quindi di divisione, e condusse persino numerosi di essi alla morte, nella ritirata della cosiddetta *Nocte Triste*.

Gli stessi autori istituirono una sorta di contrappasso, facendo del metallo e, in generale, dei preziosi, tanto l'oggetto delle bramosie di quei soldati spagnoli quanto l'origine della loro sconfitta e caduta, nel 1520. Cervantes de Salazar e Tapia introdussero dunque l'aneddoto dei proiettili realizzati con oro, argento e giadeite. Da un lato non era impossibile che i castigliani,

² L'aggettivo "cortesiano" è una traduzione letterale dell'omografo spagnolo che, sebbene non sia registrato nel dizionario della Real Academia Española, in ambito accademico si utilizza per fare riferimento a Hernán Cortés.

messi alle strette nell'assedio del palazzo di Axayacatl, ricorressero a quello che oggi definiremmo *munizionamento non convenzionale*. Dall'altro, simili dettagli parrebbero il prodotto dello stile storiografico rinascimentale, che prevedeva l'inclusione di elementi di finzione quali *topoi* letterari, temi retorici e messaggi moralistici che, in questo caso, avevano lo scopo di sottolineare i gesti disperati a cui gli spagnoli erano costretti.

Nel presente lavoro analizziamo il modo in cui tali autori ricostruirono, giudicarono e raccontarono la parabola della ricerca dell'oro, dall'isola di Cuba ai fatti della *Noche Triste*. In questo contesto fattuale e concettuale passiamo dunque al vaglio dei sopracitati aneddoti, studiandone tanto la plausibilità fisica come la possibile valenza metaforica. Per lo scopo abbiamo consultato le principali fonti letterarie, concentrandoci principalmente sulle cronache di López de Gómara, Cervantes de Salazar e Díaz del Castillo, ovvero le più corpose sull'argomento, oltre alla testimonianza di Tapia. Contestualizziamo poi la vicenda del proiettile d'oro nello stile storiografico dell'epoca citando un altro esempio, fornito in questo caso da Oznaya, veterano della battaglia di Pavia. Abbiamo poi fatto accenno alla bibliografia specializzata in merito alla critica letteraria e storiografica, per ricostruire il significato di eventuali valenze metaforiche degli aneddoti in questione. Abbiamo tradotto le citazioni che provengono dalle cronache spagnole a partire dalle edizioni critiche citate in bibliografia cercando, dove possibile, di mantenere la struttura originale della frase, senza escludere le ripetizioni.

2 LE CAUSE DELLE SPEDIZIONI D'OLTREMARE

Com'è ben noto, cause di ordine differente erano alla base delle campagne espansive nel Nuovo Mondo. Seppur in maniera diversa, riguardavano tutti i soggetti che vi erano coinvolti: la Corona e le autorità pubbliche, sia in Spagna che nei territori coloniali, gli ufficiali e le truppe, gli equipaggi navali e ogni genere di lavoratore che partecipasse all'impresa. In questo paragrafo accenniamo brevemente ai moventi che soggiacevano alle operazioni d'oltremare degli iberici, sottolineando il ruolo che l'oro ebbe nel motivare la conquista e la colonizzazione delle Indie Occidentali.

Cervantes de Salazar scrisse che Cortés, prima di salpare per lo Yucatan da Capo San Antonio, la punta più occidentale di Cuba, arringò i suoi uomini ed elencò gli obiettivi che erano all'origine di quella spedizione; era il 1519. Ricordò inoltre la "conversione di una moltitudine così grande di infedeli" il che, dalla sua prospettiva, determinava per i *conquistadores* il ruolo di "apostoli", che erano pronti a mettere a repentaglio le loro stesse vite per liberarli dal "giogo di Satana".³ Díaz del Castillo mise in evidenza l'efficacia dell'azione

3 Francisco Cervantes de Salazar. *Crónica de la Nueva España*. I. II, c. 22. Determinate pratiche religiose, sociali e sessuali dei nativi erano inaccettabili per i cristiani dell'epoca, e i cronisti sottolinearono quella che reputavano essere un'origine luciferina delle stesse. Alcuni, a partire dal cosiddetto *conquistador anónimo*, scrissero infatti che era il diavolo a comunicare coi sacerdoti locali attraverso i loro idoli. *Conquistador anónimo, Relación de algunas cosas de la Nueva España, y de la gran ciudad de Temestitán México*, p. 387. In un'illustrazione della *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, dell'ultimo quarto del XVI secolo, possiamo apprezzare dei demoni alati che abbandonano i templi dati alle fiamme dai missionari. Diego Muñoz Camargo, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, f. 240v. López de Gómara ricordò con orgoglio che la conquista spagnola determinò l'eradicazione della poligamia, della sodomia, dell'idolatria, dell'antropofagia rituale e del sacrificio umano dai territori sottomessi alla Corona di Castiglia. Francisco López de Gómara, *La Conquista de Méjico*, Dedic. Nel presente lavoro facciamo ricorso alle seguenti abbreviazioni per le citazioni delle opere anteriori al XVIII secolo: c.: capitolo; cant.: canto; d.: decade; f.: folio; l.: libro; r.: relazione; tr.: trattato; v.: verso.

salvifica che fu il frutto dell'attività pastorale degli spagnoli e menzionò la "conversione di tanti milioni di anime che sono stati salvati e che ogni giorno si salvano, che precedentemente erano perduti all'inferno".⁴

Numerosi autori non mancarono poi di sottolineare che fra i moventi che spingevano gli europei ad attraversare l'Atlantico, giungendo così a contatto con popolazioni agguerrite in territori sconosciuti, vi fosse anche la ricerca della gloria per l'individuo, la sua famiglia, il regno e il monarca. Nell'arringa che già abbiamo citato, Cortés disse ai suoi che si offriva loro un'opportunità per "rendere illustri le vostre persone, nobilitarsi e dare lustro alla vostra nazione, conquistare la gloria e la fama perpetua".⁵

Tuttavia, è innegabile che gli iberici, dai massimi vertici politici e militari sino agli individui più umili, fossero mossi alle imprese d'oltremare anche da un bisogno molto più tangibile.⁶ Cronisti e veterani non tentarono di nascondere l'interesse per i metalli preziosi, le pietre, le terre e la manodopera servile locale che spronava tanto i soldati come i loro ufficiali. Senza porre il focus sui giudizi di valore, Díaz del Castillo ricordò che "tutti gli uomini desiderano l'oro, e quanto più ne hanno, tanto più ne vogliono".⁷

4 Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*, c. I. Questi aspetti della cosiddetta conquista spirituale, che potrebbero apparire pretestuosi alla luce della critica attuale, erano in linea con certi aspetti della religiosità dell'epoca. Le campagne belliche, secondo alcuni autori, erano interpretate come una fase propedeutica alla conversione dei nativi. Per esempio, il cronista portoghese Eanes de Zurara analizzò le spedizioni schiaviste dei lusitani lungo la costa atlantica dell'Africa. Nella *Crónica de Guinea*, che si pubblicò nel 1453, scrisse che le anime degli indigeni schiavizzati "sono condotte al vero cammino di salvezza, purificate con l'acqua del battesimo e unte con l'olio santo". Il fatto che alcuni di essi morissero era ritenuto un male minore, posto che spiravano quando già erano stati convertiti e le loro anime erano salve. Gomes Eanes de Zurara, *Crónica de Guinea*, cc. II e XXVI. Nel 1615 Torquemada confermò un concetto affine e affermò che Cortés era uno strumento della provvidenza divina, dato che la conquista "fu opera di Dio, per poter introdurre più agevolmente la Legge e il Vangelo, che doveva essere piantato in questa nuova vigna che si scopri per la salvezza di tante anime". Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, I, IV, c. CV.

5 F. Cervantes de Salazar, *Crónica... op. cit.*, I, II, c. 22. Lo confermò indirettamente il marchese di Pescara, Fernando d'Ávalos, in occasione della battaglia di Pavia, del 1525. Giovio riportò infatti una sua celebre frase: "gli spagnoli non vanno alla guerra come operai secondo il costume dei soldati mercenari, ma sono usati a combattere per la gloria, per i trionfi e per la reputazione". Paolo Giovio, *La vita del marchese di Pescara*, I, V, c. 4. Le imprese dei conquistadores erano tanto celebrate da essere immortalate nell'araldica: Diego de Ordáz ricevette una montagna per il proprio scudo in virtù della scalata del Popocatepetl; Juan de Salamanca lo stendardo di Cihuacoatl quando lo uccise sul campo di Otumba; lo stesso Cortés l'immagine di Tenochtitlan e dei sovrani vinti, a seguito della resa della capitale. B. Díaz del Castillo, *Historia verdadera... op. cit.*, cc. LXXVIII, CXXVIII y CCIV.

6 La Corona, per esempio, già nella prima metà del XVI secolo partecipò ad una tale sequenza di guerre, su una serie di fronti tanto diversi nonché lontani tra loro, da richiedere una parte importante dei metalli preziosi provenienti dalle Indie Occidentali, il che non faceva che aumentarne la richiesta. L'argomento è ben noto e ampiamente trattato; per una panoramica generale si consiglia la lettura di Chabod ed Elliot. Federico Chabod, *Carlo V e il suo impero*, pp. 114-127; John H. Elliott, *La Spagna imperiale, 1469-1716*, pp. 225-235.

7 B. Díaz del Castillo, *Historia verdadera... op. cit.*, c. CVI. Cervantes prese parte alla battaglia di Lepanto, del 1571, in qualità di archibugiere e combatté dunque in un contesto polemico completamente distinto. Scrisse comunque quella che possiamo considerare una massima comune tra i soldati dell'epoca, ovvero che "alla guerra mi trascini / oh mia triste povertà; / ma se avessi dei quattrini, / non ci andrei, no, in verità". Miguel de Cervantes, *Don Chisciotte*, I, II, c. 24. Altri autori, come Fernández de Oviedo, denunciarono i misfatti che alcuni conquistadores, in determinate zone, compirono ai danni dei nativi. Riguardo al Darién, la regione che attualmente costituisce la frontiera tra Panama e la Colombia, e dove assistette in prima persona alle violenze perpetrare da Pedrarias Dávila, disse di un veterano che "mori gonfio, tanto giallo come l'oro che andò a cercare", istituendo una sorta di contrappasso dantesco. Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra-firme del Mar Océano*, I, XXIX, c. 1. Lo confermò Benavente, che ricordò con rammarico la moltitudine di spagnoli che, a suo giudizio, "per questa brama nera e disordinata dell'oro di questa terra sta bruciando all'inferno". Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, tr. I, c. 3.

3 LA SPARTIZIONE DEL TESORO DI AXAYACATL E LA RIBELLIONE DI TENOCHTITLAN

Dopo aver analizzato i moventi, passiamo dunque a ricostruire brevemente i fatti e le possibili cause che portarono gli spagnoli a subire un assedio nel cuore di Tenochtitlan. I *conquistadores* al seguito di Hernán Cortés, una volta sbarcati in Messico, riuscirono nell'intento di assoggettare numerose popolazioni locali, motivandole a siglare un'alleanza invece di combattere, oppure piegandone la resistenza *manu militari*.⁸ Dallo Yucatan risalirono lungo la costa atlantica; dall'area totonaca puntarono poi contro il nucleo politico ed amministrativo di quello che oggi, in una maniera non del tutto corretta, viene definito *impero azteco*.⁹

Cortés riuscì ad accedere alla capitale ma senza dare inizio ad una guerra aperta, per poi sequestrare con l'inganno Montezuma, la sua massima autorità politica, militare e religiosa.¹⁰ Il sovrano, che in un primo momento accolse i castigliani in qualità di ambascieria di un potente sovrano straniero, li alloggiò nel palazzo di suo padre, Axayacatl.¹¹ In una camera occulta rinvennero il suo tesoro, del quale si impossessarono nel momento in cui occuparono la città; Díaz del Castillo stimò un valore di 600.000 Pesos.¹²

Il totale dei beni ottenuti durante la campagna si spartì. Includeva i preziosi che si saccheggiarono al nemico e quelli che si ottennero pacificamente dagli alleati locali sotto forma di tributo o doni, così come il tesoro di Axayacatl. Un quinto spettò al re, il cosiddetto *quinto reale*, posto che militavano formalmente ai suoi ordini e sotto i suoi vessilli. Un altro quinto andò al capitano, oltre ai beni necessari a risarcire l'investimento iniziale a cui aveva dovuto far fronte per finanziare parte dell'esercito, della flottiglia e dei vettovagliamenti. Il resto si divise tra i combattenti a seconda del grado, del ruolo e dei servizi

8 La bibliografia che verte sulla conquista del Messico è oltremodo numerosa; sull'analisi degli aspetti militari si consiglia la lettura di Hassig, Bueno Bravo, Cervera Obregón, Testi ed Espino López. Ross Hassig, *Mexico and the Spanish Conquest*; Isabel Bueno Bravo, *La guerra en el imperio azteca*; Marco Antonio Cervera Obregón, *Guerreros aztecas*; Dario Testi, *La conquista de México desde una perspectiva militar (1517-1521)*; Antonio Espino López, *Vencer o morir. Una historia militar de la conquista de México*. Riguardo le biografie di Hernán Cortés, suggeriamo Pereyra, Bannassar e Mira Caballos. Carlos Pereyra, *Hernán Cortés*; Bartolomé Bannassar, *Hernán Cortés*; Esteban Mira Caballos, *Hernán Cortés*.

9 Il cosiddetto *impero azteco* era in realtà una lega di tre città principali, Tenochtitlan, Texcoco e Tlacopan, per cui viene definito comunemente *confederazione della Triplice Alleanza*. L'espressione più corretta resta comunque *Excan tlahtoloyan, ovvero il governo delle tre sedi in lingua nahuatl*. Sull'argomento si veda María del Carmen Herrera Meza, "El nombre náhuatl de la Triple Alianza", *Estudios de Cultura Náhuatl*. Lo stesso termine azteco è un'elaborazione successiva di alcuni autori spagnoli, come Durán. Derivò dal fatto che il popolo in questione, che si autodefiniva *mexica* o *tenochca*, affermava di aver avuto origine presso Aztlan. Per ulteriori dettagli rimandiamo alla lettura di Miguel León-Portilla, "Los aztecas. Disquisiciones sobre un gentilicio", *Estudios de Cultura Náhuatl*.

10 Il nome del sovrano della confederazione era Moctezuma Xocoyotl, il cui titolo in lingua *nahuatl* era *huey tlaotani*, ovvero grande oratore. Per un'analisi delle sue imprese militari si veda Robert Barlow, "Las conquistas de Moctezuma Xocoyotzin", *Estudios de Cultura Náhuatl*.

11 Il termine spagnolo palazzo si traduce normalmente *reggia*, ma in questo caso usiamo il sostantivo *palazzo* col suo significato di residenza dell'autorità pubblica, al modo del Palazzo Vecchio di Firenze.

12 Per un'analisi del tesoro di Axayacatl, realizzato col supporto delle fonti letterarie e documentali dell'epoca, si veda Cuevas Góngora, che ridusse il valore totale a circa 213.000 Pesos. David Cuevas Góngora, "El tesoro perdido de «Moctezuma»", *Baetica. Estudios de Arte, Geografía e Historia*, p. 291. È importante tenere a mente che le forze spagnole percepivano uno stipendio nel Vecchio Mondo, e si potevano dunque considerare una delle prime forme moderne di truppe professionali al servizio di uno stato nazionale. Non dobbiamo confonderle coi mercenari che tanto erano comuni nei conflitti dell'Europa occidentale, quali i lanzichenecchi alemanni, gli stradioti balcanici o i picchieri elvetici. Geoffrey Parker, *The Army of Flanders and the Spanish Road*, p. 37; Idan Sherer, *Warriors for a Living*, pp. 27, 29-33. Nel Nuovo Mondo, invece, non ricevevano forma alcuna di compenso e combattevano a loro spese o, secondo un'espressione che era comune nella documentazione dell'epoca, "a su costa y minción".

prestati.¹³ Gli uomini rimasero insoddisfatti, posto che il compenso ricevuto non era sufficiente neanche a ripagare il costo affrontato per armarsi ed equipaggiarsi, vettovagliarsi e ricorrere ai cerusici in caso di malattia o ferimento.¹⁴ La truppa ricevette circa 100 Pesos secondo Díaz del Castillo ed era una cifra irrisoria, considerando che lo stesso autore affermò posteriormente che una balestra costava tra i 50 e i 60, un archibugio 100, una spada 50 e un cavallo 1.000.¹⁵

L'oro si fuse in lingotti, non prestando attenzione alla pregiata manifattura degli artefatti.¹⁶ Alcuni ufficiali ebbero l'accortezza di ordinare che si realizzassero delle catene col metallo giallo, affinché si potessero trasportare senza impacciare le mani né compromettere dunque l'uso delle armi, in caso di una necessità che in quelle condizioni non pareva improbabile.¹⁷

Quando Diego Velázquez inviò in Messico un esercito incaricato di togliere a Cortés il comando del suo contingente, agli ordini di Pánfilo de Narváez, il capitano marciò rapidamente sino alla costa e lo sconfisse con un colpo di mano notturno, per poi unire le due forze spagnole e fare ritorno a Tenochtitlan. La capitale si era ribellata a seguito di un massacro che la guarnigione di Pedro de Alvarado aveva commesso nel corso della festività religiosa del Toxcatl, eliminando parte della nobiltà locale. Il piano di Cortés di occupare la confederazione e mantenerne il controllo senza scatenare una guerra aperta era fallito, forse a causa della cupidigia di Alvarado. Alcuni autori affermarono infatti che il luogotenente, preoccupato anche del malcontento della truppa dovuto alla iniqua divisione del bottino, venne spinto all'azione dalla bramosia dei gioielli e delle decorazioni d'oro dei nobili coinvolti.¹⁸

13 Díaz del Castillo scrisse che dal totale "in primo luogo si tolse il quinto reale e poi Cortés disse che gli togliessero un altro quinto come a sua maestà [...] disse che aveva affrontato una certa spesa nell'isola di Cuba, che impiegò per la flotta, che lo sottraessero dal totale [...] per coloro che erano rimasti a Villa Rica, che erano settanta [...] per il frate della Mercede e il sacerdote Juan Díaz e i capitani e quelli che avevano i cavalli, un compenso doppio, e poi archibugieri e balestrieri". B. Díaz del Castillo, *Historia verdadera... op. cit.*, c. CV. Tapia affermò che "questo testimone vide sottrarre i detti gioielli d'oro e piume con oro e altre cose molto gradite a sua maestà [...] tolto il quinto di sua maestà, fu diviso tra gli spagnoli e compagni [...] e che questo testimone ebbe la sua parte e gli diedero quattrocento Pesos". "Algunas declaraciones de Andrés de Tapia", 15 giugno 1534, *apud* José Luis Martínez, *Documentos cortesianos*, p. 352.

14 Díaz del Castillo usò l'espressione *matasanos*, letteralmente *ammazzasani*, per riferirsi a un cerusico dalle dubbie competenze professionali. Menzionò poi l'*unto de indio*, ovvero il grasso sciolto dei nativi che era impiegato per cauterizzare le ferite dei cavalli, dato che occludeva i vasi sanguigni ed arrestava l'emorragia. B. Díaz del Castillo, *Historia verdadera... op. cit.*, cc. XXXIV e CLVII.

15 *Ibid.*, cc. CV e CLVII.

16 In un'illustrazione del cosiddetto *Códice Florentino* di Sahagún possiamo apprezzare un orefice locale che sta fondendo i gioielli d'oro in uno stampo con l'ausilio di un attizzatoio. Bernardino de Sahagún, *Códice Florentino*, l. XII, c. 18, f. 28r. L'INAH ha confermato nel 2020 che un lingotto d'oro, dal peso di 1,930 kg, rivenuto nel 1981 nei lavori di costruzione della Banca Central (Bancén), potrebbe, il condizionale è nostro, essere stato realizzato dagli spagnoli di Cortés e poi perso durante la *Noche Triste*. "Confirman que «tejo de oro» del MNA, si es del expolio español en la llamada «Noche triste»". Sull'argomento si consiglia la lettura di Leonardo López Luján, José Luis Ruvalcaba Sil, "El tejo de oro y la noche triste", *Arqueología mexicana*.

17 Díaz del Castillo affermò che "molti dei nostri capitani ordinarono la fabbricazione di grandi catene d'oro agli orefici di Montezuma". B. Díaz del Castillo, *Historia verdadera... op. cit.*, c. CV. In spagnolo usò il termine *plateros*, degli artigiani specializzati nella lavorazione della plata, ovvero l'argento, che in italiano sarebbe argentieri.

18 Le cause che mossero gli spagnoli al massacro della nobiltà locale erano dibattute all'epoca e continuano ad esserlo da parte della comunità scientifica; per una visione d'insieme della questione si consiglia di consultare García Loaeza, che lo definì "atto di guerra unidirezionale". Pablo García Loaeza, "Telling violence: the Toxcatl massacre at the Templo Mayor in sixteenth-century sources", *Journal of Iberian and Latin American Studies*, p. 119. Le opzioni si possono ridurre a due, come fece già López de Gómara: "alcuni dicono che [Alvarado] fu informato che quegli indiani, in quanto capi della città, si fossero radunati lì per organizzare l'ammutinamento e la ribellione che in seguito

Assediati nel palazzo di Axayacatl, gli uomini di Alvarado furono soccorsi da Cortés, che venne circondato a sua volta e non ebbe l'opportunità di sconfiggere le forze nemiche, né di motivarle ad accettare una resa o, almeno, una tregua che gli permettesse di ritirarsi dalla capitale. I cronisti sottolinearono come non ci fosse modo di detenere in via definitiva gli attacchi dei nativi, che riprendevano con rinnovato vigore nonostante le perdite che subivano.¹⁹

4 STRUMENTI DI FORTUNA: I PROIETTILI DI GIADA, D'ORO E D'ARGENTO

I castigliani erano isolati nel cuore di Tenochtitlan. Per i fanti, e soprattutto i civili e i feriti, non ci sarebbe stato modo di ripiegare, né di trasportare l'artiglieria o il tesoro di Axayacatl. Non v'era possibilità alcuna di ricevere ausilio dagli avamposti caraibici, dalla colonia atlantica di Veracruz o dagli alleati locali. L'opzione di arrendersi non era contemplata, posto che in tal caso sarebbero stati catturati e sacrificati,²⁰ tuttavia stavano rapidamente esaurendo viveri e munizioni. Analizzando le implicazioni della situazione di estreme precarietà e necessità in cui vivevano i castigliani, alcuni autori riferirono degli aneddoti di grande interesse e che focalizzeremo nel presente paragrafo.

4.1 CERVANTES DE SALAZAR E I COLPI DI GIADA

Cervantes de Salazar chiarì lo stato precario in cui si trovavano gli spagnoli e, impiegando forse un'iperbole più che illustrando una realtà fattuale, spiegò che "ogni giorno erano più disperati e non avevano più polvere da sparo e nemmeno palle, tanto che in mancanza di esse mettevano *chalchuites* nei loro archibusi, che sono pietre fini come smeraldi, molto pregiate tra gli indiani e persino tra gli spagnoli".²¹ *Chalchihuitl*, che anche secondo Diaz del Castillo era una "pietra verde dal grandissimo valore",²² è un termine *nahuatl* che probabilmente designava la giada.²³

attuaronò", e sarebbe dunque un attacco preventivo volto ad evitare di subire a sua volta un assalto a sorpresa. "Altri, che dapprima andarono a vederli ballare una danza così acclamata e famosa, e vedendoli così ricchi, finirono col bramare l'oro che portavano con sé". F. López de Gómara, *La Conquista de Méjico*, op. cit., c. CIV.

¹⁹ Sepúlveda specificò che "al posto dei morti ne accorrevano altrettanti". Juan Ginés de Sepúlveda, *De rebus hispaniorum gestis ad novorum orbem mexicumque*, l. VI, c. 20. López de Gómara sostiene che "gli indiani [erano] molti, e si davano il cambio, mentre [gli spagnoli] erano pochi e non solo si stancavano, bensì collassavano". F. López de Gómara, *La Conquista de Méjico*, op. cit., c. CV. Angleria aggiunse che "anche se ad ogni cannonata dieci cadevano trapassati, alle volte dodici di loro, e saltavano in aria a pezzi, non per questo desistevano". Pedro Mártir de Angleria, *Décadas del Nuevo Mundo*, d. V, c. 5. Durán spiegò infatti che gli autoctoni "chiamavano «xuchimiquitzli» la morte di chi moriva in guerra, che significa «morte radiosa, beata e fortunata». Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme*, c. LV. Un cantare *nahuatl* confermò indirettamente le parole del domenicano, mettendo in luce la propensione dei nativi a quella che si potrebbe definire resistenza zelota: "orgogliosa di sé stessa / si erge la città di Messico-Tenochtitlan. / Qui nessuno teme la morte in battaglia / [...] solo a questo aspira il mio cuore / la morte in battaglia". Miguel León-Portilla, *Cantos y crónicas del México antiguo*, pp. 148 e 149.

²⁰ Presso i popoli della zona non era contemplata la resa, posto che i guerrieri catturati sul campo di battaglia erano sacrificati; dalla cattura, e non dall'uccisione, derivava la gloria militare, l'ascensione sociale e il privilegio economico. Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, l. I, c. 2; J. de Torquemada, *Monarquía indiana*, op. cit., l. II, cc. 63 e 69; T. de Benavente, *Memoriales*, l. I, c. 24; l. II, c. 14. Sull'argomento si raccomanda la lettura di Jorge Canseco Vincourt, *La guerra sagrada*.

²¹ F. Cervantes de Salazar, *Crónica...* op. cit., l. IV, c. 119.

²² B. Diaz del Castillo, *Historia verdadera...* op. cit., c. XL.

²³ I cronisti potevano riferirsi alla giada, allo smeraldo e al turchese. Molina la definì "esmeralda basta", ovvero "smeraldo grezzo". Alonso de Molina, *Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana*, f. 19r. Torquemada scrisse che lo stesso Cortés era chiamato *chalchihuitl* a Tlaxcala, cioè *capitano dal grande valore*, riferendosi a una pietra preziosa del colore dello smeraldo molto apprezzata dai

Analizziamo brevemente alcune proprietà meccaniche dell'arma e delle sue componenti, al fine di stabilire se fosse fisicamente possibile ricorrere alla giadeite per realizzare munizioni. Le armi da fuoco individuali comunemente in uso nel primo quarto del XVI secolo, che attualmente denominiamo archibugi (*arcabuces*) ma che all'epoca nelle fonti letterarie erano ancora chiamate schioppi (*escopetas*), dal latino *sclopus*,²⁴ avevano una storia abbastanza estesa alle loro spalle. Introdotte verso la metà del XIV secolo, avevano subito un lungo processo evolutivo che aveva interessato forme e dimensioni, materiali impiegati per la fabbricazione della canna, e finanche le miscele ideate per le componenti della polvere pirica. Riguardo i colpi, nel XVI secolo il piombo era il materiale comunemente impiegato, assieme allo stagno.²⁵ Erano metalli facili da fondere, densi e si deformavano a contatto con la vittima, lacerando una superficie maggiore del suo corpo.²⁶

Incamerare una pietra preziosa in un'arma da fuoco presentava i suoi svantaggi meccanici. L'archibugio, sebbene fosse realizzato artigianalmente e quindi non avesse un calibro standardizzato, impiegava comunque proiettili sferici dal diametro corrispondente. Nel momento in cui le polveri nella camera di scoppio erano accese, il gas generato dall'esplosione propellava il colpo proiettandolo verso l'obiettivo. Se il diametro della palla non combaciava con quello dell'anima della canna, aveva luogo una dispersione dei gas

nativi. J. de Torquemada, *Monarquía indiana*, op. cit., l. IV, c. 37. Sahagún fece chiarezza e descrisse gli smeraldi o *quetzalitzli*, di un verde acceso, senza macchie, lucidi, trasparenti e splendenti; *quetzalchalchiuitl*, anch'essi di un verde acceso, trasparenti e senza macchie; *chalchihuites*, che non sono trasparenti e hanno venature bianche; e *xiuitl*, turchesi di bassa qualità. B. de Sahagún, *Codice Fiorentino*, op. cit., l. XI, c. 8. Il *chalchihuitl* in *nahuatl* sarebbe dunque la giadeite; sull'argomento si consiglia la lettura di Squier, che riassunse i dati su questa pietra che vennero raccolti da alcuni degli autori dell'epoca, oltre a Thouvenot, Pérez Campa e Taube. E. G. Squier, "Observations on a Collection of Chalchihuitls from Mexico and Central America", *The American Naturalist*; Marc Thouvenot, *Chalchihuitl: Le jade les Azteques*; Mario Pérez Campa, "El jade y la turquesa en el México prehispánico según las fuentes históricas", *Arqueología*; Karl Taube, "La jadeita y la cosmovisión de los olmecas", *Arqueología Mexicana*.

24 Nella sesta decade del XV secolo, papa Pio II scrisse "quasi tonitru sonitus exauditur, quem vulgus scoppium appellat", cioè "si sente il suono del tuono, che la gente comune chiama schioppo". Enea Silvio Piccolomini, *Commentarii rerum memorabilium quae temporibus suis contigerunt*, l. IV, c. 25. È anche plausibile che i castigliani avessero portato sino a Tenochtitlan delle armi che ebbero molti nomi ma che possiamo definire *moschetti* -o *archibugi*- *da posta*, ovvero una versione di grandi dimensioni, dal peso che poteva superare i 30kg, e che era stata ideata per appoggiarsi alle mura delle città o alle impavesate delle navi. Per fare un esempio, Contarini affermò che i cristiani "posero gli archibugi da posta sopra le [im]pavesate" delle galee nella battaglia di Lepanto, nel 1571. Gianpietro Contarini, *Historia delle cose successe dal principio della guerra mossa da Selim ottomano a' Venetiani fino al di della gran giornata vittoriosa contra Turchi*, f. 48r. Rispetto dell'assedio del palazzo di Axayacatl, Castillo scrisse che i *conquistadores*, mentre si ritiravano, trasportavano un *huehuei tlequiquiztli*, che letteralmente si può tradurre *gran tromba di fuoco*. Cristóbal del Castillo, *Migración de los mexicanos al país de Anahuac, fin de su dominación y noticias de su calendario*, f. 7v. Questa espressione nell'edizione di Paso y Troncoso è stata adattata come "trascinavano il grande archibugio". *Ibid.*, p. 102.

25 Nel XIV secolo si fece riferimento all'uso del ferro, del piombo e del bronzo, per esempio in un trattato sulla fistola anale ad opera del cerusico inglese Arderne. Robert Coltman Clephan, *An Outline of the History and Development of Hand Firearms*, p. 19. Nella documentazione fiamminga dell'inizio della centuria successiva si menzionarono armi che incameravano colpi di piombo oppure di pietra. Nei registri in questione troviamo i sostantivi *lotbüchsen*, considerando che *lot* significava piombo, e *steinbüchsen*, laddove *stein* si traduce *pietra*. Lotar Weber, *Preussen vor 500 Jahren in kulturhistorischer, statistischer und militairischer Beziehung*, p. 628; Robert Coltman Clephan, "An Outline of the History of Gunpower and that of the Hand-Gun", *Archaeological Journal*, p. 153. Quando nel 1514 si apprestò la flotta di Pedrarias Dávila per il Darién, la Corona ordinò un quintale e mezzo di stagno per fondere le palle per gli archibugi, oltre a 300 quintali di piombo per l'artiglieria. "Relación de lo que será menester para el viaje que, mediante Dios, se ha de hazer para la Tierra Firme, y lo han de comprar los oficiales de Sevilla, para oprestar el viaje de Tierra Firme", apud Manuel Serrano y Sanz, *Orígenes de la dominación española en América, Estudio histórico*, p. CCCXIX.

26 Attualmente, la cosiddetta *pallottola a espansione* è progettata per espandersi a fungo all'impatto col bersaglio, col medesimo proposito.

che alterava le proprietà del tiro, come la gittata e la precisione. Risulterebbe quindi poco vantaggioso caricare un archibugio con una giada. È anche improbabile che i tiratori avessero le competenze per scolpirla, per darle una forma sferica, oppure che avessero avuto il tempo di affidare il compito agli artigiani locali.

Alcuni cronisti descrissero l'uso dell'antenato dello *sharpnel*, cioè artiglieria caricata a pallettoni per esplodere una mitraglia contro gli innumerevoli obiettivi rappresentati dai nativi.²⁷ Non è improbabile che i castigliani caricassero l'archibugio con una palla di piombo e alcune pietre, per espellere una rosa dalla bocca dell'arma e riprodurre l'effetto mitraglia; non è poi impossibile che facessero ricorso alle giade una volta esauriti i ciottoli.²⁸ È anche plausibile supporre che le pietre dure si rompessero con l'esplosione, accrescendo il numero di frammenti che il tiratore proiettava contro il bersaglio, a discapito però della capacità di penetrazione. Dopo tutto, Torquemada, un profondo conoscitore delle realtà locali, contraddisse l'affermazione di Cervantes de Salazar e di Díaz del Castillo e scrisse che "il *chalchihuite* è una pietra che tra gli indiani è molto apprezzata e tra i castigliani no".²⁹

Il suo uso in ambito bellico rimane comunque un'ipotesi difficile da dimostrare. Nell'opera di Cervantes de Salazar non mancarono esagerazioni letterarie, apparizioni ed eventi miracolosi, nonché un elemento tipico della storiografia rinascimentale, ovvero l'invenzione di dialoghi e discorsi diretti, tanto che Graulich lo definì "instancabile creatore di discorsi".³⁰ Non è dunque improbabile che inventò l'aneddoto per rendere l'idea della disperazione dei castigliani, al di là della sua plausibilità meccanica e della sua possibile valenza tecnica.

4.2 ANDRÉS DE TAPIA E I COLPI D'ARGENTO E D'ORO

Cervantes de Salazar non fu l'unico autore a citare l'uso che fecero gli archibugieri spagnoli, come *extrema ratio*, di materiali non convenzionali per la fusione del munizionamento. Andrés de Tapia, luogotenente di fiducia di Cortés che partecipò personalmente all'assedio del palazzo di Axayacatl, riferì un dato analogo seppur diverso, e procediamo dunque all'analisi e all'interpretazione della sua affermazione.³¹ Durante il secondo processo a cui il capitano venne sottoposto, disse:

27 Díaz del Castillo spiegò che Pedro de Alvarado: "ordinò di accendere le polveri di un cannone che era carico, il quale aveva una palla e molti pallettoni [...] uscirono la palla e i pallettoni e uccisero molti indiani". B. Díaz del Castillo, *Historia verdadera...* op. cit., c. CXXV. López de Gómara confermò che "aveva pallettoni assieme alla palla". F. López de Gómara, *La Conquista de Méjico*, op. cit., c. CV; e Cervantes de Salazar che "la palla era grande e aveva molti "pallettoni" F. Cervantes de Salazar", *Crónica...* op. cit., l. IV, c. 110. I tre autori sostennero poi che il cannone sparò per miracolo, posto che il colpo si era inceppato e non c'era apparentemente modo di esploderlo.

28 Hall citò l'episodio di Samuel de Champlain, risalente al 1609, che uccise due capi mohawk e ne ferì un terzo caricando l'archibugio con quattro colpi, sottolineando dunque come uno svantaggio delle armi lunghe ad anima liscia, la mancanza di precisione, alle volte potesse divenire un vantaggio. Bert S. Hall, *Weapons and Warfare in Renaissance Europe*, pp. 144 e 145.

29 J. de Torquemada, *Monarquía indiana*, op. cit., l. IV, c. 52.

30 Martín Graulich, "La mera verdad resiste a mi rudeza. Forgeries et mensonges dans l'*Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* de Bernal Díaz del Castillo", *Journal de la Société des Américanistes*, p. 88.

31 Dedichiamo più spazio alla biografia di Andrés de Tapia data l'importanza della sua affermazione nel presente testo, ma anche perché è un autore minore e poco noto. Nacque attorno al 1485 a Medellín, in Estremadura, la stessa città che diede i natali a Cortés. Nel 1517 raggiunse Cuba il cui governatore, Diego Velázquez de Cuéllar, era un suo parente. Sin dalle primissime fasi della conquista del Messico fu uno dei luogotenenti del capitano, "il più leale" per J. Luis Martínez.

Questo testimone ha visto che mancava tutto, tanto le munizioni quanto gli spagnoli stessi, perché molti erano feriti e altri erano morti; e questo testimone disse un giorno al detto Sig. Fernando che mancavano le palle per l'artiglieria e che non c'era piombo per farne, e che il detto Sig. Fernando rispose a questo testimone e ad un attendente dicendo "siano del mio argento e oro, perché si facciano palle con cui ci difendiamo".³²

Da un punto di vista puramente bellico e tecnico, non è implausibile che gli spagnoli facessero ricorso all'oro e all'argento per realizzare i proiettili per le armi da fuoco, vista la quantità di metallo prezioso a disposizione e l'estrema difficoltà che li stava vessando. Non era poi fisicamente impossibile, posto che fondono ad una temperatura più bassa del ferro, per esempio, o del rame, considerando i materiali di cui disponevano.³³ Al di là della sua valenza metaforica, resta comunque un'opzione più plausibile rispetto alla giadeite.

5 IL CONTRAPPASSO DELLA NOTTE TRISTE E LE POSSIBILI IMPLICAZIONI METAFORICHE DELL'ORO

Sulla base degli aneddoti che introdussero Cervantes de Salazar e Tapia, gli spagnoli erano costretti in qualche modo a "restituire" ai nativi quei preziosi dei quali si erano appropriati, seppur attraverso il lampo degli archibugi, dei moschetti e dei falconetti.³⁴ I fatti successivi contribuirono ulteriormente alla caratterizzazione metaforica dell'oro e delle conseguenze della sua stessa presenza rispetto alle sorti dei castigliani. Il metallo, che pareva una garanzia di emancipazione rispetto alla condizione di povertà e privazioni che li aveva spinti a partecipare all'impresa, divenne lo strumento indiretto della loro sconfitta e caduta. I cronisti dell'epoca istituirono dunque una sorta di corrispondenza diretta tra l'avarizia e la morte violenta, inserendo ulteriori giudizi morali e contenuti retorici riguardo il metallo prezioso, che analizziamo in questo paragrafo.

I *conquistadores*, ormai impossibilitati a sostenere l'assedio, optarono per abbandonare la capitale in una notte di pioggia, nel tentativo di passare inosservati e raggiungere la terraferma. Furono avvistati dalle sentinelle azteche mentre attraversavano il lago su di una strada rialzata, interrotta su più punti, e vennero attaccati in massa. Intrappolati in una lingua di terra, non

Documentos cortesianos, op. cit., p. 350. Partecipò al secondo processo al quale questi venne sottoposto (1529-1545), in qualità di testimone oculare. Nel 1534 affermò che conosceva Cortés da circa 15 anni, ovvero dal 1519, e nella sua deposizione non mancò di sottolineare che "questo testimone era presente". "Algunas declaraciones de Andrés de Tapia", 15 giugno 1534, apud J. Luis Martínez, *Documentos cortesianos, op. cit.*, pp. 349-351. Al 1539 risale invece la sua *Relación*, un resoconto delle fasi salienti dell'impresa cortesiana ma che si interruppe in occasione della sconfitta di Pánfilo de Narváez, del 1520. Anche in questo caso, l'autore scrisse in prima persona, sia singolare che plurale, non mancando dunque di sottolineare che presenziò almeno alcuni di quegli episodi. Per un'analisi più approfondita della bibliografia di Tapia e della storia della *Relación*, si consiglia di consultare l'introduzione di Vázquez Chamorro all'edizione critica dell'opera. Andrés de Tapia, *Relación de algunas cosas de las que acaecieron al muy ilustre señor Don Hernando Cortés*, pp. 59-64.

³² "Algunas declaraciones de Andrés de Tapia", 15 giugno 1534, apud J. Luis Martínez, *Documentos cortesianos, op. cit.*, p. 354.

³³ In ordine crescente, lo stagno fonde a 232 °C, il piombo a 327,4 °C, l'argento a 961 °C, l'oro a 1.064,8 °C, il rame a 1.083 °C e il ferro a 1.538 °C. Fran Cverna, *Thermal properties of metals*, pp. 488 e 489.

³⁴ Parrebbero dunque profetiche le minacce che gli aztechi proferivano agli spagnoli sotto assedio, ovvero "qui lascerete l'oro che ci avete sottratto". F. López de Gómara, *La Conquista de Méjico, op. cit.*, c. CIV; ma anche "ah, cani, qui lascerete l'oro e i gioielli che avete rubato!" F. Cervantes de Salazar, *Crónica... op. cit.*, l. IV, c. 101.

avevano modo di avvalersi del proprio potenziale bellico e caddero vittime del panico,³⁵ rompendo la coesione e subendo perdite ingenti ad opera dei nativi.³⁶ Al mattino, i raggi del sole mostrarono la strada lastricata di cadaveri: si era conclusa la *Nocte Triste*.³⁷

Gli autori attribuirono parte della responsabilità della sconfitta allo stesso Cortés. Prima di abbandonare la capitale presentò infatti ai suoi uomini l'opzione di prelevare tutto l'oro che volessero da quella sezione del bottino che non sarebbe stato possibile trasportare, lasciando al libero arbitrio della soldatesca una questione dalle importanti implicazioni tattiche.³⁸ Le conseguenze furono gravi, posto che i soldati, soprattutto i veterani del contingente di Narváez, si caricarono a tal punto da non riuscire neanche a combattere, cadendo inermi per opera dei guerrieri avversari o affogando.³⁹

Esiste l'opzione che quest'ultimo dettaglio fosse un'esagerazione letteraria che col tempo divenne un mito, volta a rappresentare quegli uomini come tanto avidi da essere disposti ad affogare assieme all'oro dal quale non vollero separarsi, neanche sul punto di morte. Tale dettaglio sarebbe stato funzionale ai fini retorici dei cronisti in questione. Alcuni autori ci videro infatti una punizione per il tradimento che perpetrarono ai danni di Narváez, una sorta di castigo della provvidenza, posto che l'oro e le promesse di Cortés divisero l'esercito del comandante rivale ancora prima di arrivare alle armi, e motivarono poi gli sconfitti a militare sotto i suoi vessilli.⁴⁰

Cervantes de Salazar disse che il capitano tentò di correggere il suo errore in corso d'opera, ma ormai non v'era rimedio: "date al diavolo l'oro se

35 Aguilar, che quella notte era presente, scrisse che "dato che tutti eravamo in fuga, non c'era nessuno che aiutasse e desse una mano a un suo compagno, nemmeno a suo padre, né un fratello al proprio fratello". Francisco de Aguilar, *Relación breve de la Conquista de la Nueva España*, p. 185.

36 Muñoz Camargo disse dei nativi che "vista la moltitudine di persone, di notte e nell'oscurità, si uccidevano a vicenda senza poterlo evitare: e cominciarono a scagliarsi e a colpire i nostri così crudelmente e con così grande ira, impeto e coraggio e furore, che non sembravano altro che leoni fieri e feroci e affamati". Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, I. II, c. 6.

37 Torquemada asserì che "ormai tutto era passare sui corpi morti e ascoltare voci di dolore". J. de Torquemada, *Monarquía indiana*, op. cit., I. IV, c. 71.

38 Díaz del Castillo scrisse che il capitano riferì ai suoi uomini che "avevamo in questa stanza e sala più di settecentomila Pesos d'oro, e poiché avete visto che non è possibile pesarne o raccoglierne di più, ai soldati che ne volessero prelevarne, da questo momento glielo concedo, visto che deve essere perso tra questi cani". B. Díaz del Castillo, *Historia verdadera... op. cit.*, c. CXXVIII. Cervantes de Salazar formulò un giudizio analogo: "Cortés (che non avrebbe dovuto), non potendo portare il tesoro che era in una camera, disse e addirittura rese pubblico nei quartieri, affinché tutti lo sapessero, che chi volesse portare con sé oro, argento e gioielli poteva farlo, e che ciascuno prendesse ciò che volesse, che diede loro licenza, il che fu la causa (posto che gli spagnoli sono avidi) che quella notte morirono più per preservare l'oro che per difendere sé stessi, perché è vero che molti, se non si fossero caricati, avrebbero potuto correre e saltare e salvarsi, anche se avessero perso l'oro, e sarebbe stato più logico, e non che per preservarlo perdessero l'uno e l'altro". F. Cervantes de Salazar, *Crónica... op. cit.*, I. IV, c. 119. I giudizi espressi fra parentesi sono dell'autore.

39 López de Gómara spiegò che "quelli di Narváez, che ne erano affamati, si caricarono più che poterono; tuttavia costò loro caro, perché nel tragitto, con il carico, non potevano combattere né camminare; e così, gli indiani ne uccisero molti, li trascinarono e mangiarono. [...] Chi ne prese di meno, combatté meglio, poiché era senza impaccio e si salvò. [...] Della nostra gente, tanto più moriva, quanto più si erano caricati di vesti e d'oro e di gioielli, perché si salvarono solo coloro che portavano meno oro e chi andava avanti o senza paura; cosicché l'oro li uccise e morirono ricchi". F. López de Gómara, *La Conquista de Méjico*, op. cit., c. CX. Cervantes de Salazar confermò che a Cortés "dispiaceva di aver distribuito l'oro, poiché era stato la causa della morte dei più che erano spirati, perché per difendere e salvare ciascuno la sua parte, non si erano nemmeno difesi, né avevano soccorso gli altri". F. Cervantes de Salazar, *Crónica... op. cit.*, I. IV, c. 123.

40 Cervantes de Salazar spiegò infatti che "chi ne prese meno ne uscì più ricco, perché ne era meno impacciato [...] (gli uomini di Narváez, dato che erano affamati d'oro) misero mano a tal punto che ben pochi scapparono" e aggiunse che "fu la causa che in seguito si dicesse che tutti o la maggior parte di coloro che erano stati traditori di Pánfilo de Narváez erano finiti miseramente". *Ibid.*, c. 119.

deve costarvi la vita!"⁴¹ Díaz del Castillo, che assieme a un plotone mantenne l'ordine e si ritirò combattendo, scrisse che "di quelli di Narváez, tutti gli altri rimasero carichi d'oro sui ponti".⁴² Fernández de Oviedo commentò che il metallo era servito dunque "a fondare castelli di vento nella sabbia".⁴³

Gli autori citati si formarono in un orizzonte mentale e religioso che ancora portava i segni del provvidenzialismo medievale, in base al quale la storia era concepita come un cammino orientato da Dio e che seguiva le sue leggi e la sua volontà.⁴⁴ L'oro pareva assumere una valenza ordalica, posto che portava gli spagnoli a rischiare la propria vita ed a sacrificare quella dei nativi per ottenerlo, a combattere tra di loro per difenderlo ed a morire senza lottare pur di non separarsene. Si potrebbe addirittura avanzare l'ipotesi che sia stato uno strumento di Dio per punire i *conquistadores* per la stessa avidità che gli umanisti non mancavano di sottolineare, e alle volte di criticare. Per l'oro si imbarcarono, combatterono, si divisero, spinsero i nativi alla ribellione e morirono. Così si concluse quella che aveva tutti i presupposti per essere la parabola evolutiva di soldati avidi e senza scrupoli, che i cronisti identificarono con Alvarado e con gli uomini di Narváez.

In questo contesto letterario, retorico, religioso e morale più che storico, i proiettili di giada, d'oro e d'argento potrebbero essere un elemento anedddotico volto a rimarcare la futilità di quei beni materiali nonché la loro negatività, posto che poco dopo li avrebbero condotti a perire. Erano dei temi che nel XVI secolo avevano un'antica tradizione. Possiamo infatti stabilire un parallelismo col balteo d'oro di Pallante, che Turno strappò alla sua vittima come preda bellica, ma che fu all'origine della sua morte.⁴⁵ Un altro aneddoto pertinente riguarda l'uccisione di Al-Musta'sim, l'ultimo califfo abbaside, ad opera dei mongoli di Hulagu Khan, nel 1258. Marco Polo, assieme ad ulteriori autori coevi, spiegò che Hulagu, una volta presa Bagdad, venne a conoscenza della torre in cui si custodiva oro e argento, "si che giammai non se ne trovò tanto insieme". Si stupì poiché il sovrano aveva a sua disposizione quei preziosi che non aveva investito nella difesa della sua città, per avarizia, condannando la sua gente alla sconfitta: "[ché] non soldavi tu cavalieri e genti per difendere te e la terra tua, e la tua gente?". Lo rinchiuse dunque nella torre, invitandolo a nutrirsi e condannandolo così a morire di stenti: "da che tu ami tanto l'averlo, io te ne voglio dare a mangiare".⁴⁶

41 *Ibid.*, I. IV, c. 126.

42 B. Díaz del Castillo, *Historia verdadera... op. cit.*, c. CXXVIII...

43 G. Fernández de Oviedo, *Historia general y natural... op. cit.*, I. XXXIII, c. 14. Hassig avanzò l'ipotesi azzardata che in verità poteva trattarsi di un piano di Cortés per sbarazzarsi di Alvarado, ufficiale che riteneva inaffidabile, e degli uomini di Narváez, sui quali non poteva fare affidamento per via della loro labile devozione alla causa. R. Hassig, *Mexico and the Spanish Conquest, op. cit.*, p. 117.

44 Torquemada, da un lato, scrisse riguardo a Dio: "siete il Creatore di tutte le cose, per cui siete anche il loro Signore". J. de Torquemada, *Monarquía indiana, op. cit.*, carta nuncupatoria; Francisco Xavier Cacho, "El pensamiento teológico en la obra de Torquemada", in Miguel León-Portilla (coord.), *Monarquía Indiana*, pp. 367 e 369. Dall'altro, espresse anche il concetto che "tutto in questa vita è inganno, e il più fermo è senza fermezza, e quello che sembra un favore è finzione e bugie", per cui per l'uomo timorato doveva risultare complesso mantenere la retta via, nonostante le distrazioni costanti. J. de Torquemada, *Monarquía indiana, op. cit.*, carta nuncupatoria.

45 Leggiamo nell'Eneide: "Turno adesso trionfa, lieto della sua spoglia. / Oh mente umana, ignara del futuro destino, / che non sai conservare una giusta misura / se il successo ti esalta. Verrà il tempo in cui Turno / desidererà ricomprare a gran prezzo / la vita di Pallante, e odierà questa spoglia / e questo giorno!". Verg. A. 10, 500. Sull'argomento si veda Gian Biagio Conte, "Il balteo di Pallante", *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*.

46 Marco Polo, *Milione*, c. XXIV. Per un'analisi dettagliata dell'aneddoto e delle fonti che lo riportano, si rimanda a Le Strange e Boyle. Guy Le Strange, "The Story of the Death of the last Abbasid Caliph, from the Vatican MS. of Ibn-al-Furāt", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain*

Quest'ultimo concetto si reiterò nel Nuovo Mondo, dove si diffusero le informazioni riguardo ufficiali o alte sfere istituzionali e religiose che erano giustiziati dai nativi versando oro fuso nelle loro bocche, per saziarne metaforicamente la sete.⁴⁷

6 JUAN DE OZNAYA E IL PROIETTILE D'ORO SUL CAMPO DI PAVIA

I fatti d'arme di Tenochtitlan non furono l'unico caso in cui vennero menzionati colpi d'archibugio realizzati fondendo metalli preziosi; in questo capitolo analizzeremo dunque un altro esempio, praticamente coevo, per mettere ulteriormente alla prova l'affermazione di Tapia. Juan de Oznaya, attorno al 1544, redasse una relazione sulla battaglia di Pavia, del 1525, alla quale partecipò.⁴⁸

In generale, rispetto alla pugna, gli autori dell'epoca concordano nel riconoscere il ruolo fondamentale che i tiratori di Spagna ebbero nella sconfitta della cavalleria pesante francese e delle fanterie elvetica e alemanna.⁴⁹ Oznaya si riferì nella sua opera anche alla prigionia del re di Francia, Francesco I.⁵⁰ A tal riguardo, scrisse del gesto goliardico di un archibugiere spagnolo, un tale Roldán, che in italiano potremmo tradurre Rolando o Orlando, che pronunciò un discorso al cospetto del monarca:

Signore, sappia Vostra Altezza che ieri, quando ho saputo che si sarebbe dato battaglia, ho fatto sei palle d'argento e una d'oro, per i vostri *messieurs*, e una d'oro per voi. Di quelle d'argento, penso che quattro siano state impiegate bene, perché non le ho usate se non per cotte di broccato o cremisi. Molte altre palle di piombo le ho sparate alle genti comuni; *messieurs* non ne ho trovati più, per questo mi sono avanzate due delle loro. Quella d'oro eccola

& Ireland; John Andrew Boyle, "The Death of the Last 'Abbasid Caliph: a Contemporary Muslim Account", *Journal of Semitic Studies*.

47 Nel 1599, ad esempio, un'alleanza guidata dagli jibaros rase al suolo Logroño e Sevilla del Oro, in Ecuador, in opposizione ad una nuova tassazione. Quirruaba, il capo degli insorti, catturò il governatore spagnolo e lo sottopose a questa forma di supplizio. Michael J. Harner, *The jivaro. People of the sacred waterfall*, p. 21. Theodor de Bry, poi, dedicò un'incisione dell'opera di Benzonei a un episodio generico dei nativi in rivolta che versano il metallo nella gola dei castigliani, dal titolo "Indi Hispanisaurum sitientibus, aurum liquefactum infundunt". Girolamo Benzonei, *Americae pars quarta*, f. 20r.

48 Nato Juan de Carabajal, fu scudiero di Fernando d'Avalos nel fatto d'arme di Pavia; al suo ingresso nell'ordine dominicano prese il nome di Juan de Oznaya. Jorge Martín García, "«Su muy maravillosa plática». Estilo directo y verdad retórica en una relación de Juan de Oznaya", in Pedro Manuel Cátedra García, Juan Miguel Valero Moreno (coords.), *El Renacimiento literario en el mundo hispánico*, p. 186.

49 Riguardo i 200 archibugieri che il marchese di Pescara scorporò dal quadrato di fanteria spagnola e mandò incontro alla gendarmerie nemica, agli ordini di Pedro Fernández de Quesada ed a supporto della cavalleria imperiale, Sandoval scrisse: "al cui arrivo persero numerosi francesi i cavalli e la vita". Prudencio de Sandoval, *Historia del emperador Carlos V, rey de España*, I, XII, c. 29. Quando poi la formazione iberica venne allo scontro con quella tedesca, lo stesso autore disse dei tiratori: "cominciarono a sparare con tanto ordine che sembrava che ne fossero presenti seimila, quando non ce n'erano più di seicento. La furia era così grande che i nemici non potevano fare due passi avanti, bensì cadevano così fitti che le picche, cadendo l'una sull'altra, sembravano un canneto abbattuto dal vento". *Ibid.*, c. 31. Le fonti italiane non espressero opinioni discordi sull'argomento. Giovo descrisse il momento in cui la temibile fanteria svizzera entrò nel raggio d'azione dei tiratori: "mentre che circondata intorno dagli archibugieri era salutata da lungi quasi che da una certa perpetua pioggia d'archibugiate". P. Giovo, *La vita... op. cit.*, I, VI, c. 3. Guicciardini confermò che "la scoppietteria spagnola dette negli svizzeri, e li volò di sorte che fece fare il medesimo alla gente d'arme". Francesco Guicciardini, *Storia d'Italia*, I, XV, c. 15.

50 Posteriormente lo stesso aneddoto venne riportato nell'opera di Prudencio de Sandoval, la cui editio princeps risale al 1604-6. Benedettino, fu vescovo di Tuy e di Pamplona, nonché cronista reale. P. de Sandoval, *Historia... op. cit.*, I, XII, c. 32.

qui, e ringraziatemi per la buona volontà, che certamente desideravo darvi la morte più onorevole che sia stata data a un principe.⁵¹

Formulò dunque con arroganza un concetto che, in qualche modo, era in un precario equilibrio tra rispetto, sfida e spregio, che tanto era comune nella soldatesca dell'epoca verso i propri superiori.⁵² Risulta curioso il fatto che un archibugiere, molto probabilmente di umili se non umilissime origini, potesse comparire al cospetto di un re che, seppur recluso, era uno dei monarchi più importanti d'Europa e del mondo. Parrebbe anche sarcastico il fatto che considerasse che il suo piano potesse considerarsi onorevole dal punto di vista del sovrano.⁵³ Oznaya scrisse dunque che gli astanti risero di gusto.⁵⁴

Ci troviamo in presenza di un altro aneddoto che, seppur plausibile, parrebbe elaborato dal cronista per veicolare un messaggio poliedrico più che per narrare una realtà fattuale. Il proiettile d'oro di Roldán ha un significato metaforico diverso rispetto a quello di giada di Cervantes de Salazar o ai modelli d'oro e argento di Tapia: stavolta non era il disperato tentativo di truppe assediate e tagliate fuori dai rifornimenti. Resta comunque il fatto che un autore, molto ben informato sulle vicende che analizzò, fece riferimento a quello che parrebbe essere un espediente letterario ma che, al tempo stesso, non apparisse inattuabile né, dunque, necessariamente metaforico.⁵⁵

51 Juan de Oznaya, "Historia de la guerra de Lombardía, batalla de Pavia y prisión del rey Francisco de Francia", en Miguel Salvá (ed.), *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, c. XI.

52 Miguel Martínez, *Front Lines. Soldiers' Writing in the Early Modern Hispanic World*, p. 55. Blanco Fombona dedicò un paragrafo del suo saggio sui *conquistadores* alla cosiddetta *arroganza spagnola*, che definì *connaturale*; spiegò che "neanche la maestà del re riesce a piegarne l'orgoglio". Rufino Blanco Fombona, *El conquistador español del siglo XVI*, pp. 35-38. Si possono citare alcuni esempi che sembrerebbero suffragare tale affermazione. Numerosi autori, tra cui Unamuno, ricordarono il motto medievale che i membri dell'altissima nobiltà aragonesa, a quanto pare, proferivano al cospetto del re: "ognuno di noi vale tanto quanto voi, e tutti uniti più di voi". Miguel de Unamuno, *Ensayos*, p. 131. Díaz del Castillo sostenne poi che un soldato di guardia degli alloggi di Montezuma, uno degli uomini più importanti al mondo, non si sforzava abbastanza per contenere le proprie flatulenze. B. Díaz del Castillo, *Historia verdadera... op. cit.*, c. XCVII. Infine, la contessa d'Aulnoy, nel suo viaggio in Spagna del 1679, scrisse di un cuoco che non accettava rimproveri, affermando di essere "tanto nobile come il re e anche un po' di più". Marie-Catherine Aulnoy, *Relación que hizo de su viaje por España la señora condesa D'Aulnoy en 1679*, p. 81. Eppure, lo stesso Blanco Fombona contestualizzò simili manifestazioni di questo fenomeno ricordando che "ogni popolo nella sua epoca di splendore si insuperbisce". R. Blanco Fombona, *El conquistador... op. cit.*, pp. 35-38. Dopo tutto, Roldán rappresentava un soldato vittorioso che si trovava al cospetto di un re che era stato sconfitto proprio da uomini di umili origini come lui.

53 Tra la fine del Medio Evo e l'inizio dell'Età Moderna, certi ambienti culturali che definiremmo *tecnofobici* disprezzavano infatti che un umile tiratore armato di archibugio disponesse di uno strumento che gli permettesse di abbattere un nobile cavaliere dalla distanza, senza dargli l'opportunità di contrattaccare. Per citare alcuni esempi, Ariosto, che visitò il campo di Ravenna a seguito della battaglia del 1512, disse che l'archibugio era "si astuto in mal far". Ludovico Ariosto, *Orlando Furioso*, cant. IX, v. 28; rispetto all'artiglieria scrisse: "Oh maledetto, oh abominoso ordigno, / che fabbricato nel tartareo fondo / fosti per man di Belzebù maligno / che ruinar per te disegnò il mondo, / all'inferno, onde uscisti, ti rasigno". *Ibid.*, v. 91. Guicciardini definì l'artiglieria "piuttosto diabolico che umano strumento". F. Guicciardini, *Storia d'Italia*, *op. cit.*, I, 1, c. 3. Gioivo, che sostenne che lo stesso re di Francia gli raccontò nel dettaglio le dinamiche della battaglia di Pavia, affermò che "i molti e onoratissimi spesse volte capitani e cavalieri, senza poter vendicarsi, erano per tutto abbattuti da fantaccini ignobili e privati". P. Gioivo, *La vita... op. cit.*, I, VI, c. 3. Cervantes definì l'artiglieria "indemoniati strumenti" e scrisse che "penso che il loro inventore abbia nell'inferno il premio della sua diabolica invenzione". Aggiunse che "per causa sua un infame e codardo braccio può togliere la vita a un prode cavaliere, e senza sapere né come né dove". M. de Cervantes, *Don Chisciotte*, *op. cit.*, I, I, c. 38.

54 J. de Oznaya, *Historia... op. cit.*, c. XI.

55 Martínez definì l'attendibilità di questo aneddoto "difficile da dimostrare, se non del tutto assente", essendo quindi una via di mezzo tra le *facetiae* dei colti umanisti e le esagerazioni della tradizione orale e scritta degli autori soldato dell'epoca. M. Martínez, *Front Lines... op. cit.*, p. 55. A tal proposito, Beuchot espresse un giudizio che possiamo riferire anche alla storiografia rinascimen-

La differenza principale tra l'aneddoto di Tapia e quelli di Cervantes de Salazar e di Oznaya, che contribuisce a sottolinearne l'importanza per la presente analisi di quei fatti del 1520, sta nel fatto che il primo non lo inserì in una cronaca. Nel 1534 il *conquistador* era infatti un testimone, che depose ad un processo i cui atti non erano concepiti per essere dati alle stampe. Non era alla ricerca di elementi che gli permettessero di far sfoggio della propria erudizione storica, epica, religiosa e letteraria, o che rendessero i suoi scritti di maggior gradimento per il dedicatario o, in generale, il lettore. La prima ipotesi al riguardo suggerisce quindi che non elaborò uno stile retorico per veicolare un messaggio moralizzante attraverso l'uso di elementi aneddotici, il che contribuirebbe a rendere meno improbabile l'eventuale veridicità dell'affermazione sui suddetti proiettili. La seconda ipotesi è che inventò questo dettaglio ma per un fine diverso, ovvero per convincere il giudice delle condizioni di estrema necessità in cui versavano i castigliani, così come della dedizione di Cortés alla causa.

CONCLUSIONI

Abbiamo visto che l'oro, assieme ad altri preziosi e ulteriori beni materiali e non, era uno dei moventi che spingevano la Corona di Castiglia e i suoi sudditi a intraprendere le campagne di conquista nel Nuovo Mondo. La sete d'oro, tuttavia, portò gli iberici a penetrare in un contesto polemologico che non erano in condizioni di dominare, e rimasero per giunta insoddisfatti dalla spartizione del bottino. Tale bisogno, a quanto pare, spinse un ufficiale spagnolo, probabilmente scontento anch'esso, a commettere la strage che provocò quelle ostilità che ne avrebbero determinato la sconfitta nella *Noche Triste*. Fu poi la stessa sete a motivare una parte importante del contingente di Cortés a condannarsi alla disfatta, caricandosi d'oro fino a perdere la possibilità di opporre un'efficace resistenza armata al nemico.

Abbiamo visto che gli autori di opere storiografiche, tra il XVI e il XVII secolo, non erano soliti distinguere nettamente tra quelli che oggi chiameremmo verità e finzione, storia e mito, retorica e realtà fattuale. Di conseguenza, inventavano discorsi ed aneddoti ma restavano comunque fedeli al criterio di verosimiglianza, il che complica le indagini critiche. Alcuni fecero ricorso all'uso dei proiettili d'oro, d'argento e di giada per evidenziare la precarietà di quelle stesse condizioni alle quali i *conquistadores* si erano condannati. Istituirono poi una sorta di contrappasso tra il fatto di tradire Narváez, oltre al caricarsi avidamente del metallo, e il tragico destino di trovare la morte nella *Noche Triste*, o di essere catturati e immolati.

Abbiamo poi dimostrato che l'aneddoto del proiettile d'oro non fu un *unicum* e che si ripeté almeno in un'altra occasione, nel medesimo contesto storiografico, seppur per motivi diversi e in un differente teatro polemologico. Di nuovo, simili avvenimenti non ebbero probabilmente riscontro nella realtà, seppur non erano impossibili, e ci permettono di analizzare, comprendere ed apprezzare la mentalità e lo stile di cui furono il prodotto. Il fatto

tale: "la retorica [...] studia ciò che è verosimile e credibile, ciò che sembra vero e si può accettare come vero". Mauricio Beuchot, *La retórica como pragmática y hermenéutica*, p. 16. Martín García affermò infatti che lo stile di Oznaya richiamò la "scrittura colta della storia", ispirandosi agli autori grecolatini e distorcendo dunque volontariamente la realtà fattuale degli avvenimenti ai quali aveva assistito, per mezzo di strumenti quali l'*amplificatio* di matrice aristotelica. In questo modo amplificava i vizi e le virtù dei protagonisti, mantenendo comunque un fondo realistico e quindi persuasivo. J. Martín García, "«Su muy maravillosa plática»...", *op. cit.*, pp. 188-190, 199.

poi che l'affermazione di Tapia non fosse stata concepita per essere inclusa in un'opera letteraria, o comunque data alle stampe, potrebbe costituire un indizio in favore della sua veridicità, questione che rimane in attesa di ulteriori indagini.

BIBLIOGRAFIA

- Aguilar, Francisco de, *Relación breve de la Conquista de la Nueva España*, en Germán Vázquez Chamorro (ed.), *La Conquista de Tenochtitlan*, Dastin, Madrid, 2002.
- Anglería, Pedro Mártir de, *Décadas del Nuevo Mundo*, Ramón Alba (ed.), Polifemo, Madrid, 1989.
- Ariosto, Ludovico, *Orlando Furioso*, Lanfranco Caretti (ed.), Giulio Einaudi, Turin, 1992.
- Aulnoy, Marie-Catherine, *Relación que hizo de su viaje por España la señora condesa D'Aulnoy en 1679*, Tipografía franco-española, Madrid, 1892.
- Barlow, Robert, "Las conquistas de Moteczuma Xocoyotzin", *Estudios de Cultura Náhuatl*, UNAM, 2015, n. 49, pp. 209-221.
- Benavente, Toribio de, *Memoriales*, Edmundo O'Gorman (ed.), UNAM, México, 1971.
- Benavente, Toribio de, *Historia de los indios de la Nueva España*, Claudio Esteva Fabregat (ed.), Dastin, Madrid, 2001.
- Bennassar, Bartolomé, *Hernán Cortés. El conquistador de lo imposible*, Temas de hoy, Madrid, 2002.
- Benzoni, Girolamo, *Americae pars quarta*, Ioannis Feyrabend, Fráncfort, 1594.
- Beuchot, Mauricio, *La retórica como pragmática y hermenéutica*, Anthropos, Barcelona, 1998.
- Blanco Fombona, Rufino, *El conquistador español del siglo XVI*, Mundo Latino, Madrid, 1920.
- Boyle, John Andrew, "The Death of the Last 'Abbasid Caliph: a Contemporary Muslim Account", *Journal of Semitic Studies*, University of Oxford, 1961, v. 6, n. 2, pp. 145-161.
- Bueno Bravo, Isabel, *La guerra en el imperio azteca. Expansión, ideología y arte*, Complutense, Madrid, 2007.
- Cacho, Francisco Xavier, "El pensamiento teológico en la obra de Torquemada", en Torquemada, fray Juan de, *Monarquía Indiana*, vol. VII, Miguel León-Portilla (ed.), UNAM, IIH, México, 1983, pp. 367-387.
- Canseco Vincourt, Jorge, *La guerra sagrada*, INAH, México, 1966.
- Castillo, Cristóbal del, Biblioteca Nacional de Francia, Paris, Ms. Mexique 304.
- Castillo, Cristóbal del, *Migración de los mexicanos al país de Anahuac, fin de su dominación y noticias de su calendario*, Francisco del Paso y Troncoso (ed.), Tipografía de Salvador Landi, Florencia, 1908.
- Cervantes de Salazar, Francisco, *Crónica de la Nueva España*, Manuel Magallón (ed.), Atlas, Madrid, 1971.
- Cervantes, Miguel de, *Don Chisciotte*, Cesare Segre, Donatella Moro Pini, Ferdinando Carlesi (eds.), Mondadori, Milán, 1974.
- Cervera Obregón, Marco Antonio, *Guerreros aztecas. Armas, técnicas de combate e historia militar del implacable ejército que conquistó Mesoamérica*, Nowtilus, Madrid, 2011.
- Chabod, Federico, *Carlo V e il suo impero*, Einaudi, Turin, 1997.
- Clephan, Robert Coltman, *An Outline of the History and Development of Hand Firearms, From the Earliest Period to About the End of the Fifteenth Century*, Scott, Nueva York, 1906.
- Clephan, Robert Coltman, "An Outline of the History of Gunpower and that of the Hand-Gun, from the Epoch of the Earliest Records to the End of the Fifteenth Century", *Archaeological Journal*, Royal Archaeological Institute, 1909, v. 66, n. 1, pp. 145-170.
- "Confirman que «tejo de oro» del MNA, si es del expolio español en la llamada «Noche triste»", INAH, Boletín n. 7, 2020.
- Conquistador anónimo, *Relación de algunas cosas de la Nueva España, y de la gran ciudad de Temestitán México*, en Joaquín García Icazbalceta (ed.), *Colección de documentos para la historia de México*, vol. 1, J. M. Adrade, México, 1858.

- Contarini, Gianpietro, *Historia delle cose successe dal principio della guerra mossa da Selim ottomano a' Venetiani fino al di della gran giornata vittoriosa contra Turchi*, Rampazetto, Venecia, 1572.
- Conte, Gian Biagio, "Il balteo di Pallante", *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, Loescher editore, 1970, n. 98, pp. 292-300.
- Cortés, Hernán, *Cartas de relación*, Ángel Delgado Gómez (ed.), Castalia, Madrid, 1993.
- Cuevas Góngora, David, "El tesoro perdido de «Moctezuma»", *Baetica. Estudios de Arte, Geografía e Historia*, Universidad de Málaga, 2011, n. 33, pp. 283-298.
- Cverna, Fran (ed), *Thermal properties of metals*, ASM, Materials Park, 2002.
- Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*, Guillermo Serés (ed.), Real Academia Española, Madrid, 2011.
- Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme*, Francisco González Varela (ed.), Banco Santander, Madrid, 1990.
- Elliott, John H., *La Spagna imperiale, 1469-1716*, Il Mulino, Bologna, 2006.
- Espino López, Antonio, *Vencer o morir. Una historia militar de la conquista de México*, Desperta Ferro, Madrid, 2021.
- Fernández de Oviedo, Gonzalo, *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra-firme del Mar Océano*, Juan Pérez de Tudela Bueso (ed.), Atlas, Madrid, 1959.
- García Loaeza, Pablo, "Telling violence: the Toxcatl massacre at the Templo Mayor in sixteenth-century sources", *Journal of Iberian and Latin American Studies*, Taylor and Francis, 2016, v. 22, n. 2, pp. 109-123.
- Giovio, Paolo, *La vita del marchese di Pescara. Le vite del Gran Capitano e del marchese di Pescara*, Ludovico Domenichi, Costantino Panigada (eds.), Laterza, Bari, 1931.
- Graulich, Martin, "La mera verdad resiste a mi rudeza. Forgeries et mensonges dans l'*Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* de Bernal Díaz del Castillo", *Journal de la Société des Américanistes*, Société des Américanistes, 1996, n. 82, pp. 63-95.
- Guicciardini, Francesco, *Storia d'Italia*, Ettore Mazzali (ed.), Garzanti, Milán, 1988.
- Hall, Bert S., *Weapons and Warfare in Renaissance Europe, Gunpowder, Technology, and Tactics*, Johns Hopkins University Press, Baltimore y Londres, 1997.
- Harner, Michael J., *The jívaro. People of the sacred waterfall*, Hale and Co., Theftford, 1973.
- Hassig, Ross, *Mexico and the Spanish Conquest*, Second edition, University of Oklahoma Press, Norman, 2006.
- Herrera Meza, María del Carmen, "El nombre náhuatl de la Triple Alianza", *Estudios de Cultura Náhuatl*, UNAM, 2013, n. 46, pp. 7-35.
- León-Portilla, Miguel, "Los aztecas. Disquisiciones sobre un gentilicio", *Estudios de Cultura Náhuatl*, UNAM, 2000, n. 31, pp. 275-281.
- León-Portilla, Miguel (ed.), *Cantos y crónicas del México antiguo*, Destin, Madrid, 2002.
- López de Gómara, Francisco, *La Conquista de Méjico*, Jorge Gurria Lacroix y Alcibíades Mirla (eds.), Fundación Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1979.
- López Luján, Leonardo, Ruvalcaba Sil, José Luis, "El tejo de oro y la noche triste", *Arqueología mexicana*, INAH, 2020, v. 27, n. 161, pp. 14-21.
- Luis Martínez, José (ed.), *Documentos cortesianos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1990.
- Martín García, Jorge, "«Su muy maravillosa plática». Estilo directo y verdad retórica en una relación de Juan de Oznaya", en Pedro Manuel Cátedra García, Juan Miguel Valero Moreno (coords.), *El Renacimiento literario en el mundo hispánico: de la poesía popular a los nuevos géneros del humanismo*, vol. IV, *Patrimonio textual y humanidades digitales*, IEMYR, Salamanca, 2021, pp. 185-202.
- Martínez, Miguel, *Front Lines. Soldiers' Writing in the Early Modern Hispanic World*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 2016.
- Mira Caballos, Esteban, *Hernán Cortés. El fin de una leyenda*, Editorial Palacio de los Barrantes Cervantes, Trujillo, 2010.
- Molina, Alonso de, *Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana*, Antonio de Spinosa, México, 1571.
- Muñoz Camargo, Diego, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, René Acuña (ed.), UNAM, México, 1981.

- Muñoz Camargo, Diego, *Historia de Tlaxcala*, Germán Vázquez Chamorro (ed.), Dastin, Madrid, 2003.
- Oznaya, Juan de, "Historia de la guerra de Lombardía, batalla de Pavía y prisión del rey Francisco de Francia", en Miguel Salvá (ed.), *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, vol. XXXVIII, Imprenta de la Viuda de Calero, Madrid, 1861.
- Parker, Geoffrey, *The Army of Flanders and the Spanish Road, 1567-1659, The logistics of Spanish victory and defeat in the Low Countries war*, Cambridge University Press, Cambridge, 1972.
- Pereyra, Carlos, *Hernán Cortés*, Porrúa, México, 1931.
- Pérez Campa, Mario, "El jade y la turquesa en el México prehispánico según las fuentes históricas", *Arqueología*, INAH, 1989, n. 5, pp. 245-266.
- Piccolomini, Enea Silvio, *Commentarii rerum memorabilium quae temporibus suis contigerunt*, Dominici Basae, Roma, 1584.
- Polo, Marco, *Milione*, Valeria Bertolucci Pizzorusso (ed.), Adelphi, Milán, 1975.
- Sahagún, Bernardino de, *Codice Fiorentino*, Biblioteca Medicea Laurenciana, Florencia, Ms. Med.Palat218-220, 1577.
- Sandoval, Prudencio de, *Historia del emperador Carlos V, rey de España*, La Ilustración, Madrid, 1847.
- Sepúlveda, Juan Ginés de, *De rebus hispaniorum gestis ad novorum orbem mexicumque*, Demetrio Ramos (ed.), Universidad de Valladolid, Ayuntamiento de Pozoblanco, Valladolid, 1976.
- Serrano y Sanz, Manuel, *Orígenes de la dominación española en América, Estudio histórico*, Bailly/Bailliere, Madrid, 1918.
- Sherer, Idan, *Warriors for a Living. The Experience of the Spanish Infantry in the Italian Wars, 1494-1559*, Brill, Leiden, Boston, 2017.
- Squier, E. G., "Observations on a Collection of Chalchihuitls from Mexico and Central America", *The American Naturalist*, University of Chicago, 1870, v. 4, n. 3, pp. 171-181.
- Strange, Guy le, "The Story of the Death of the last Abbasid Caliph, from the Vatican MS. of Ibn-al-Furāt", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland*, Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1900, v. 32, n. 2, pp. 293-300.
- Tapia, Andrés de, *Relación de algunas cosas de las que acaecieron al muy ilustre señor Don Hernando Cortés, Marqués del Valle, desde que se determinó ir a descubrir tierra en la tierra firme y Mar Océano*, en Germán Vázquez Chamorro (ed.), *La Conquista de Tenochtitlan*, Dastin, Madrid, 2002.
- Taube, Karl, "La jadeíta y la cosmovisión de los olmecas", *Arqueología Mexicana*, INAH, 2007, v. 15, n. 87, pp. 43-48.
- Testi, Dario, *La conquista de México desde una perspectiva militar (1517-1521)*, Universidad de León, León, 2020.
- Thouvenot, Marc, *Chalchihuitl: Le jade les Azteques. Mémoires National de l'Institut d'Ethnologie*, Musée de l'Homme, Paris, 1982.
- Torquemada, Juan de, *De los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la mesma tierra*, vols. I-VI, Miguel León-Portilla (ed.), UNAM, IIH, México, 1975.
- Unamuno, Miguel de, *Ensayos*, Residencia de estudiantes, Madrid, 1916.
- Virgilio, Publio Marone, *Eneide*, Francesco della Corte, Cesare Vivaldi, Margherita Rubino (eds.), Garzanti, Milán, 1990.
- Weber, Lotar, *Preussen vor 500 Jahren in culturhistorischer, statistischer und militairischer Beziehung*, Commission bei Theodor Bertling, Danzig, 1878.
- Zurara, Gomes Eanes de, *Crónica de Guinea*, Eduardo Aznar, Dolores Corbella, Antonio Tejera (eds.), Edicions Bellaterra, Barcelona, 2012.

AGUIRRE, LA IRA DE DIOS,¹ WERNER HERZOG Y EL ETHOS DEL CONQUISTADOR

*Aguirre, The Wrath of God, Werner Herzog
and the Ethos of the Conqueror*

Claudia Tame Domínguez²

RESUMEN

Este artículo explora el ethos o la mentalidad del conquistador haciendo un análisis de la película *Aguirre, la ira de Dios*, de Werner Herzog. En esta película, las formas de vida son sintetizadas y guiadas por el deseo excesivo de Lope de Aguirre de poseer oro; entonces, es ese deseo, puramente imaginario, lo que le da coraje y, al mismo tiempo, lo hace cruel y ciego a todo lo demás que lo rodea, a saber, la belleza, la cultura o incluso la destrucción. La tesis central en estas líneas es que la construcción del carácter cinematográfico es coherente con los retratos históricos del conquistador. Para dar cuenta de ello, se utilizarán fuentes documentales, así como la película, y las posteriores reflexiones realizadas por el guionista y director. El segundo aspecto central de este texto es la naturaleza misma, entendida como un personaje más y como el límite para la ambición del conquistador.

Palabras clave: Lope de Aguirre, Werner Herzog, ethos, conquistador, Amazonas, rebelión.

ABSTRACT

This paper explores the *ethos* or the conqueror's mentality by doing an analysis of the film *Aguirre, the wrath of God*, by Werner Herzog. In this film, life forms are synthesized and guided by the excessive desire of Lope de Aguirre to possess gold; then, it is that desire, purely imaginary, which gives him courage and, at the same time, makes him cruel and blind to everything else around him, namely beauty, culture, or even destruction. The central thesis in these lines is that the construction of the cinematographic character

¹ El apelativo "la ira de Dios" se refiere a uno de los cronistas de la expedición en la que se revela Lope de Aguirre, y que se ha conservado así: "Astuto, sagaz y avisado cual ninguno. Lope se hizo a una guardia escogida de cuarenta bravos, a los que armó con las mejores armas y previno de su designio de matar al Príncipe don Fernando. La ocasión se le presentó el 22 de mayo de 1561, y de más está decirlo, que supo aprovecharla. Desaparecido don Fernando, Lope de Aguirre se quita friamente la careta; dueño y señor del campo, se muestra ahora en toda su criminal desnudez y toma por propia voluntad el nombre de Príncipe, con estos extraños títulos: Lope de Aguirre, la ira de Dios, Príncipe de la Libertad y del Reino de Tierra Firme". Cfr. Alberto Miramón, *Biografía de Sarda y cronicón del nuevo mundo*, p. 299.

² Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, Orcid id 0000-0002-8990-9290, claudia.tame@correo.buap.mx

is consistent with the historical portraits of the conqueror. To account for this, documentary sources will be used, as well as the film, and the subsequent reflections made by the scriptwriter and director. The second central aspect in this text is nature itself, understood as one more character and as the limit for the ambition of the conqueror.

Keywords: Lope de Aguirre, Werner Herzog, *ethos*, conqueror, Amazon, rebellion.

La causa de que han muerto y destruido tantas y tales tan infinito número de ánimas cristianas han sido solamente por tener su fin último en el oro y henchirse de riqueza en muy breves días y subir a Estados muy altos y sin proporción a sus personas, conviene saber, por la insaciable codicia y ambición que han tenido, que ha sido mayor en el mundo ser pudo [...]

BARTOLOMÉ DE LAS CASAS

La figura de Lope de Aguirre ha causado fascinación desde el momento en que se hicieron públicas las cartas que escribió, en especial una dirigida a Felipe II, Emperador de España en ese tiempo. Este conquistador no sólo es una síntesis del inconmensurable ego que seguramente tuvieron muchos españoles que, en búsqueda de riquezas, de fama o tan sólo de dejar atrás la condición de pobreza y exclusión en la que vivían, se lanzaron a una aventura. Esto les llevó a presenciar tierras nunca antes vistas, civilizaciones que en mucho superaban en orden y en desarrollo a su natal Europa; así mismo, tuvieron que confrontar una naturaleza tan vasta e indomable que ponía a prueba su voluntad y su entereza en el día a día.

Lope de Aguirre ha sido descrito como poseedor de una megalomanía que contrasta con un sentido crítico agudo e incisivo sobre la condición del soldado español y de las relaciones que guardaba la milicia con los otros poderes temporales. Fue, al mismo tiempo, consciente de su condición de "carne de cañón", de soldado de baja jerarquía, cuya vida y destino poco importaban para sus superiores. Del mismo modo, se le caracteriza por haber estado pleno de deseos, mismos que consideró realizables, de poseer una riqueza y un poder ilimitados. Su escritura no alcanza la erudición de la que seremos testigos en el Siglo de Oro de la literatura española, pero sí posee una fuerza tal que permite entrever el sufrimiento, la constante exclusión y una imaginación desbordada sobre las riquezas, la fama y la gloria que les deparaba cada una de las expediciones.

No es extraño que cronistas de la época, literatos, historiadores contemporáneos y cineastas se hayan sentido atraídos por tan singular personaje. El presente escrito trata elementos de la psicología del Conquistador, tomando como punto de partida el análisis a la película *Aguirre, la ira de Dios*, del director alemán Werner Herzog. Este último, igual que su personaje central, también está rodeada de misterio, de anécdotas que han crecido a medida que la película se ha conocido en más lugares del mundo.

En particular, la relación entre Herzog y Klaus Kinski, actor que interpreta a Lope de Aguirre, ha llenado innumerables páginas, referidas al choque entre dos egos, tan grandes como los de los conquistadores que quisieron retratar. La película representa una suerte de bucle, en la que se confunden tres proyectos inconmensurables: el de Lope de Aguirre, la dirección de Herzog y la interpretación de Kinski. Así que una mirada a la mentalidad del

conquistador, tomando como tema la película citada, puede resultar interesante si se le contrasta con los distintos documentos y estudios al respecto de este controvertido personaje.

El presente artículo, por lo tanto, es una exploración sobre la relación antes mencionada, pues, a pesar de tomar como tema central una obra de ficción, la hipótesis que se sostiene es que el *ethos* de Lope de Aguirre es consistente con los estudios más recientes del soldado. Al mismo tiempo, es necesario expresar que este texto no tiene la pretensión de ser un estudio exhaustivo, ni de aportar la última palabra con relación a tan polémico personaje.

Para lograr el objetivo proyectado, se comenzará analizando dos aspectos fundamentales de la película: el *ethos* de Lope de Aguirre y la presentación de la naturaleza como un personaje más de la obra artística. En el primer tema se usarán tanto elementos históricos sobre la época como el análisis de la película en sí. En el segundo tema se tratará a la naturaleza como un elemento central de la locura de Lope de Aguirre en su presentación cinematográfica e histórica.

1. EL *ETHOS* DEL CONQUISTADOR

Para comprender ese modo de ser que caracterizó a los conquistadores españoles hay que tomar en consideración que su mentalidad estaba primordialmente moldeada por ideales medievales de caballería. Así lo expresa Irving Leonard en su intento por responder a un evento histórico impensable: el que un ejército relativamente pequeño logró vencer militarmente a civilizaciones como la Inca y la Mexica.³ "El primer paso importante de este proceso, la espectacular conquista de América por los españoles, se ha explicado con una consecuencia de tres impulsos básicos: oro, gloria y evangelio".⁴

Estos ideales surgen a partir de los libros que leían o las historias que conocían. El mito de Hernán Cortés, que se eleva de una condición baja y que llega a tener poder, riquezas e influencias, se convierte en un modelo a seguir, y es al mismo tiempo la prueba viviente en su tiempo de que era posible luchar y vencer. Esta victoria se aspiraba más en el sentido de lograr un salto en la estructura social, que en el hecho de vencer en el campo de batalla, pues el conocimiento y la apreciación de las civilizaciones de Mesoamérica es algo ajeno al pensamiento del Conquistador, quien aparentemente se deja guiar por esos ideales de caballería mucho más cercanos a él: sin apreciar a sus oponentes no hay heroísmo en el vencer.

En cuanto a la obtención de oro, como objetivo primordial, lo primero que hay que considerar es la ausencia de tierras fértiles en abundancia en su tierra natal, así como una manufactura prácticamente inexistente. La suma de estos factores hizo que la balanza comercial de la naciente España fuera desfavorable. El oro se presenta como la mercancía que, de forma inmediata, permite acceder al resto de las riquezas. Su posesión equivale simbólicamente y realmente a todo lo que tuviera valor. El imaginario del oro equivalía a lograr todo el conjunto de bienes y de placeres en un solo objeto.

Lo anterior estuvo particularmente acentuado en los primeros conquistadores, pues ellos difícilmente podrían acceder a las tierras y a las

³ Las razones de la conquista de Mesoamérica son diversas.

⁴ Irving A. Leonard, *Los libros del conquistador*, p. 17.

encomiendas, salvo excepciones como las de Hernán Cortes y Francisco Pizarro, quienes poseyeron amplias riquezas que fueron mucho más allá delpreciado metal. Sin embargo, la leyenda de *El Dorado* puede explicar la intensidad del deseo de un metal, que era la puerta de entrada a todo lo que en la mente del soldado aparecía como rodeado del halo del deseo.

El orgullo español estuvo directamente relacionado con la expulsión de los musulmanes de la península y con las ganancias rápidamente obtenidas de estas empresas militares, en las que el enriquecimiento iba aparejado al prestigio social. Los españoles se concebían a sí mismos como los defensores de la fe y merecedores de esa gloria. En palabras de Irving Leonard:

El prestigio de las armas y del valor españoles siguió siendo una fuente de orgullo para la nación aún mucho después de que su gloria se había marchitado, y mientras otros pueblos de Europa se embargaban más y más por la preocupación de obtener ganancias en el comercio, finanzas y la industria capitalistas, para el orgullo español estas vulgares ocupaciones eran sórdidas empresas indignas de su talento y de su destino.⁵

El *ethos* que se construye en esta época asocia el valor de los soldados españoles, su resistencia para aguantar las condiciones más duras, el hambre, las heridas, la falta de paga, todo ello con una esperanza poco delimitada de conseguir gloria y riquezas. La esperanza era alimentada cada vez que se topaban con elpreciado metal, aun cuando fuera en pequeñas cantidades, pues ya existía el caldo de cultivo para alimentar los más desproporcionados deseos.

La interpretación que en muchas ocasiones se ha hecho de la religión, como un mero pretexto para justificar la barbarie que acompañó a la destrucción de innumerables culturas, probablemente no es del todo precisa. La adhesión al catolicismo era una cuestión más de identidad que de forma de vida, y ciertamente no era el ideal moral por el que se regían los conquistadores. Es probable que esa adhesión surgiera en el contraste con la religión islámica que mantuvo su dominio durante un largo tiempo en el territorio de la futura España.

Era natural que, después de casi ocho siglos de lucha, vieran su victoria final sobre los moros en el sur de Europa como un signo de la voluntad de Dios. Los españoles no podían dejar de creerse bienquistos ante los ojos del Señor, y este considerarse como la raza escogida por el Todopoderoso engendró fatalmente el orgullo y la arrogancia que llegaron a caracterizar a las clases dominantes de España.⁶

Ese orgullo estaría en una gigantesca desproporción con la condición general de los soldados, como Lope de Aguirre, que llegan al final de su vida llenos de cicatrices, con el cuerpo roto y con el orgullo intacto. Será esa desproporción, que puede rayar en el delirio, esa forma de ser alienada, lo que dibuja el modo de ser del conquistador.

⁵ *Ibid.* p. 19.

⁶ *Ibid.* p. 20.

2. EL LOPE DE AGUIRRE DE HERZOG

Este famoso filme, como se ha mencionado, ha ido creciendo en fama de la misma manera que las anécdotas acerca de su realización. Estas anécdotas también han contribuido a cierto halo de misterio sobre la realización y sobre la comprensión, tanto de Kinski como de Herzog⁷ sobre el personaje. La película se filmó en la Amazonia peruana en 1972. Por la época y por el mismo estilo del director, no cuenta con ningún efecto artificial, más allá de la personificación de cada uno de los actores, a través del vestuario. La filmación fue directa, de modo que los paisajes y todo el entorno que rodea la trama se reflejan en la imagen tal cual eran percibidos por el ojo del director.

La trama⁸ es familiar a todos aquellos que se han interesado por la figura de Lope de Aguirre. La historia comienza con una larga fila de soldados españoles e indígenas, mucho más abundantes estos que los primeros, y dos mujeres, la hija de Lope de Aguirre y la esposa de Ursúa, capitán de la expedición. A Ursúa se le ha encargado la tarea de encontrar la mítica ciudad de *El Dorado*. Para ello, los expedicionistas tienen que internarse en la selva amazónica y seguir un vago rumor acerca de la existencia de ese lugar y de sus riquezas inimaginables.

Casi al comienzo, se presentan fricciones entre el capitán y Lope de Aguirre, entre las cuales este último encabeza una rebelión en la que el capitán resulta herido. Es a partir de este momento que los conquistadores, hastiados de las duras tareas que les han encomendado y con una ambición desmedida, siempre a la sombra de Lope de Aguirre, declaran su separación de España metrópoli y nombran rey a Fernando de Guzmán, quien a partir de ese momento estará a cargo de la expedición, como autoridad política, aunque en lo relativo a lo militar Lope de Aguirre queda al mando.

La expedición pasa de la tierra al río, por lo que se construye un conjunto de balsas, con las cuales se pretendía alcanzar su objetivo último, *El Dorado*. Sin embargo, desde el principio de la navegación se enfrentan a enormes dificultades, debido a las precarias condiciones con las que tienen que confrontar la fuerza imbatible del río. Los rápidos, la enorme distancia a las orillas, la dificultad de conseguir alimento, van minando poco a poco a la tripulación. Las peleas se hacen frecuentes y los conquistadores comienzan a ser atacados por flechas mortales lanzadas por enemigos invisibles.

Ursúa es condenado a muerte, aunque antes Guzmán lo había indultado, pero deciden aplicar la pena, no se sabe si por hartazgo o como muestra de lealtad a su nuevo comandante. La ejecución se realiza manteniendo las formas hasta un cierto punto. Es en ese momento en el que Lope de Aguirre se convierte en el líder indiscutible. Ejerce su autoridad con crueldad y violencia gratuitas. Más que ser respetado, es temido por todos. Por ello, su

7 El estilo de Herzog en cuanto a las historias se caracteriza por la elección de personajes que desafían lo factible para lograr hazañas que rayan en lo sobrehumano. En la filmación, en el Perú de la década de los 70's, se carecía de la infraestructura turística que hoy conocemos, por lo que las dificultades técnicas fueron enormes, incluida la ausencia de lugares de hospedaje en algunas de las locaciones. Las balsas, por ejemplo, se construyeron para la película y tuvieron que rehacerse después de que una crecida se las llevara. El proyecto mismo es de un individuo que desafía los límites de lo posible. Cfr. Werner Herzog (dirección), *Mi enemigo íntimo* (1999), Documental, 95'.

8 Los elementos que se citan tienen relación directa con la intención de resaltar la figura de Lope de Aguirre como ejemplo del ethos del conquistador. No se pretende realizar una descripción exhaustiva de la trama, por lo que se omitieron algunos pasajes de la misma.

única opositora, la esposa de Ursúa, se interna en la selva sin mayor explicación, simplemente desaparece, engullida por esa naturaleza vasta y salvaje.

La locura de Lope de Aguirre es representada magistralmente por Kinski, quien despliega su enorme talento histriónico en toda su extensión. Ajeno a todo lo que le rodea, parece impermeable a la destrucción. Su imaginación desbocada lo coloca al mando de un Reino, con su hija como consorte, gobernando sobre inimaginables riquezas y dando inicio a una dinastía. Es en este punto de la narración cuando Lope de Aguirre pronuncia la famosa frase "Soy la ira de Dios", que resulta particularmente impresionante en medio de la muerte que le rodea. En la escena se perciben los restos de una balsa que a duras penas se mantiene flotando, añadiendo el cadáver de su hija que ha muerto víctima de una de las flechas de esos enemigos invisibles.

La memorable escena final incluye una invasión de pequeños monos a la balsa ya maltrecha y llena de cadáveres. El rostro de Lope de Aguirre-Kinski, que a lo largo de la película sólo muestra ira, se mantiene hierático, reflejando esa voluntad férrea propia del conquistador.

Si bien la película tiene diversas licencias, en cuanto a los acontecimientos y sus distintas versiones, su apreciación del *ethos* del conquistador es consistente con la famosa carta de Lope de Aguirre a Felipe II. Misiva que comienza así:

Bien creo, excelentísimo Rey y Señor, aunque para mí y mis compañeros no has sido tal, sino cruel e ingrato a tan buenos servicios como has recibido de nosotros aunque también bien creo que te deben de engañar, los que te escriben desta tierra, como están lejos. Avisote, Rey español, adonde cumple haya toda justicia y rectitud, para tan buenos vasallos como en estas tierras tienes, aunque yo, por no poder sufrir más la crueldades que usan estos tus oidores, Visorey y gobernadores, he salido de hecho con mis compañeros, cuyos nombres después te dire, de tu obediencia, y desnaturándonos de nuestras tierras, que es España, y hacerte en estas partes la más cruda guerra que nuestras fuerzas pudieren sustentar y sufrir; y esto, cree, Rey y Señor, nos ha hecho hacer el no poder sufrir los grandes pechos, premios y castigos injustos que nos dan estos tus ministros que, por remediar a sus hijos y criados, nos han usurpado y robado nuestra fama, vida y honra, que es lástima, ¡oh Rey! y el mal tratamiento que se nos ha hecho⁹

El comienzo de la carta contiene las habituales formalidades y parece expresar respeto y lealtad por su Rey. Sin embargo, la misiva rápidamente cambia de tono y expresa el hartazgo de cumplir misiones de conquista y evangelización, mientras los funcionarios son lo que se enriquecen y maltratan a los soldados. Por ello, se separan (desnaturan) del reino de España y le declaran la guerra a su propio Rey.

Lo inaudito de tal declaración ha llevado a afirmar que en Lope de Aguirre se presenta por vez primera el deseo de los criollos de independizarse de la metrópoli. Pero más allá de eso, hay en la escritura la expresión de una fuerza que le impele a mantenerse vivo, aunque también de obtener una recompensa por los esfuerzos, por el dolor y la injusticia sufridas. El conquistador y el personaje cinematográfico coinciden.

⁹ Lope de Aguirre, "Carta de Lope de Aguirre al Rey Felipe Segundo" [en línea], <http://www.elortiba.org/old/pdf/lopedeaquirre.pdf>

Lope de Aguirre es consciente de que es gracias al esfuerzo de la soldadesca que el Reino de España se ha engrandecido, pero los soldados son siempre presa de la injusticia, de los oidores, personajes al servicio de la corona y origen de la corrupción novohispana que se extendía a todo lo largo del territorio. El Lope de Aguirre de Herzog es cruel y mata sin miramientos, como lo reconoce en la misiva: "Fue este Gobernador tan perverso, ambicioso y miserable, que no lo pudimos sufrir; y así, por ser imposible relatar sus maldades, y por tenerme por parte en mi caso, como me ternás, excelente Rey y Señor, no diré cosa más de que le matamos; muerte, cierto, bien breve."¹⁰ El conquistador se refiere a Ursúa, y en seguida continúa con la lista de los asesinatos cometidos, mismos que desde su punto de vista estaban justificados.

Vemos que se trata de un personaje que está más inclinado a la denuncia que al silencio, pero que no queda exento de crueldad. Y, a pesar de que la ambición y la fiebre por el oro no son evidentes en la misiva, cinematográficamente son estos deseos los que pretenden dar justificación por los motivos de la expedición misma.

La firma de la carta, "Hijo de fieles vasallos en tierra vascongada, y rebelde hasta la muerte por tu ingratitud. Lope de Aguirre, el Peregrino", muestra ese deseo inamovible de mantener la lucha hasta el final de su vida, que encuentra su justificación en la deuda injusta de la Corona para con sus soldados.

3. LA NATURALEZA

La presencia de la naturaleza en la película de Herzog obedece no a un ánimo decorativo al estilo *Hollywood*, sino, de acuerdo a la declaración del propio director, a mostrarla como parte integral de la historia. El paisaje se convierte así en un personaje más, tan relevante y significativo como los personajes humanos. El uso de la naturaleza corresponde a expresar un estado de ánimo: es la vida interior del director expresada en la construcción de imágenes. Como ya se ha señalado, la película carece de cualquier efecto especial, por lo que los paisajes son captados directamente con las cámaras.

Si la naturaleza corresponde a un estado anímico, entonces es válido preguntarnos a qué estado corresponde y qué afecto quiere expresar. Si se regresa a la escena de apertura, lo que se puede observar es una naturaleza inmensa, inabarcable aún con la mirada y una tenue línea de movimiento. La primera mirada podría hacer pensar en hormigas descendiendo con dificultad de esa montaña escarpada. La toma se acerca y se puede percibir ahora figuras humanas, indígenas que cargan pesados fardos y españoles en sus ropajes tradicionales conduciendo a esa masa humana que se antoja surrealista, en tanto que la ropa, las armaduras, los baldaquitos y la presencia femenina aparecen completamente fuera de lugar en el paisaje. Los pesados ropajes contrastan con la vestimenta indígena, mucho más ligera y adaptada al clima. El hecho de cargar el baldaquito, símbolo de nobleza, requería un esfuerzo extra, justificado únicamente por el deseo de reproducir el orden social de origen: el respeto a la nobleza y a las jerarquías sociales.

La naturaleza es ese límite infranqueable que los conquistadores ignoran debido a esa voluntad férrea de conquistar. Emiliano Jos recuperó algunos de

¹⁰ *Idem*.

los testimonios de la época sobre la selva amazónica. En el Gemma Ferugia, relata en primera persona sus impresiones sobre el paisaje:

Todo este mundo, ese universo vegetal tiene una vida que parece humana y en él uno se siente alternativamente atraído y rechazado como por terror supersticioso: está uno preso del panteísmo más agudo y más loco: la admiración se hace intensamente religiosa: cada planta parece un altar, cada retorcida liana un misterio, cada susurro de las hojas un leve encantamiento.¹¹

La experiencia mística que refiere esa visitante y descubridora imagen deja vislumbrar los efectos de la jungla, misterio, reverencia y, al mismo tiempo, una magia que aparece en el horizonte y que sólo puede ser producto de la vida, emergiendo con su infatigable fuerza e invitando a lo humano a sumarse, pero resistiendo a su destrucción.

Continúa Gemma,

¡Qué silencio! Un grito, no mejor un alarido, no, mejor todavía, una gigantesca expresión de dolor imposible de describirse; es un árbol caído de golpe, lejano, el vivo dolor de un coloso que implora como si no quisiera morir. Y todos los ecos del bosque han respondido conmovidos, reverentes, casi por piedad mezclada con terror.¹²

La fascinación que muestra el texto, el sentido de la selva como una sola unidad viva, su dolor ante la destrucción, deja ver la mirada de quien se siente invitada a confundirse con esa naturaleza. Se trata de la mirada compasiva de quien puede compartir el dolor de la muerte de un solo árbol, que es en sí mismo la selva entera. Es una mirada muy lejana de la relación de los conquistadores ante este mismo paisaje.

Para el conquistador, la naturaleza aparece como algo que requiere ser dominado. Su hostilidad y las dificultades son proporcionales al esfuerzo de los humanos por conquistar, por dominar. Lope de Aguirre es ciego a su belleza, al descubrimiento de formas armónicas de convivir con ella. Esta naturaleza inconmensurable es su *reto*. Y al final, sin embargo, será también su tumba. La ceguera propia del conquistador será la que lo lleve a la muerte y junto con él arrastrará a la única persona que pudo hacer emerger emociones positivas como el amor: su hija Flor, quien también muere víctima de esos deseos alienados de dominio.

El río, en su eterno fluir, representa más una resistencia que una fuente de vida. Es el ánimo de usar sus propios recursos técnicos para alcanzar su objetivo final lo que conduce a los conquistadores a la incompreensión. De esta forma, a lo largo de toda la película el entorno aparece como apabullante y hostil. La naturaleza es el muro contra el que se estrellarán sus ambiciones.

En la misiva ya citada también escribió el conquistador:

¹¹ Emiliano Jos, *La expedición de Ursúa al Dorado y la Rebelión de Lope de Aguirre, según documentos y manuscritos inéditos*, p. 35 del estudio introductorio.

¹² Ídem.

Es río grande y temeroso: tiene de boca ochenta leguas de agua dulce, y no como dicen: por muchos brazos tiene grandes bajos, y ochocientas leguas de desierto, sin género de poblado, como tu Majestad lo verá por una relación que hemos hecho, bien verdadera. En la derrota que corrimos, tiene seis mil islas. ¡Sabe Dios cómo nos escapamos deste lago tan temeroso! Avisote, Rey y Señor, no proveas ni consientas que se haga alguna armada para este río tan mal afortunado, porque en fe de cristiano te juro, Rey y Señor, que si vinieren cien mil hombres, ninguno escape, porque la relación es falsa, y no hay en el río otra cosa, que desesperar, especialmente para los chapetones de España.¹³

Lo que se trasluce aquí es el temor, la imposibilidad de domeñar algo tan grande, que en esa magnitud escapa a los deseos de usarlo en esa búsqueda de las tres ambiciones ya mencionadas, el evangelio, la gloria y el oro. En ese marco, éstas aparecen como lejanas y se antojan ridículas frente a la inmensidad de la selva, del río.

Lope de Aguirre en su megalomanía es insensible a ese entorno y el resultado es su muerte. Pero su muerte sólo es física pues su voluntad permanece inquebrantable hasta el último momento, tal vez como único recurso frente a la posibilidad inminente de ser devorado por la inmesidad.

CONCLUSIÓN

Aguirre, la ira de Dios es un retrato no sólo del personaje principal, sino del *ethos* de los conquistadores. Es una muestra de la valentía, pero sin dirección aparente. Por un lado, nos presenta la ambición sólo de lo imaginario; por otro, una indiferencia ante todo aquello que sea distinto, ante la otredad. La película se ha convertido en un referente obligado del cine de autor, pero en estos tiempos, en los que se conmemora los 500 años de la Conquista, nos interpela también para reflexionar acerca de ese *ethos* que sigue vivo en las cicatrices, en las posturas encontradas, en el dolor con el que aún se recuerda la destrucción que en última instancia significó el nacimiento de una nueva cultura.

La mirada sobre esa naturaleza, que hoy muestra su destrucción, es una invitación para recuperar el sentir de Gemma, de establecer relaciones diferentes, no desde el dominio, sino desde el asombro y la reverencia. Es una invitación para observar, como Herzog, la vida interna en nosotros a través de ella, no para conquistar, sino para convivir.

BIBLIOGRAFÍA

- Almesto, Pedrarias de, *Relación de la jornada de Omagua y el Dorado*, Estudio y Edición Álvaro Baraibar, IDEA/IGAS, Nueva York, 2012.
- Ayala Tafoya, Eduardo, "Lope de Aguirre: rebelión y contraimagen del mundo en Perú", *Latinoamérica. Revista de estudios latinoamericanos*, 2016, Núm. 63, pp. 13-36.
- Herzog, Werner (dirección), *Mi enemigo íntimo* (1999), Documental, 95'.
- Herzog, Werner (dirección), *Aguirre, la ira de Dios* (1972), Película, 100'.
- Jos, Emiliano, *La expedición de Ursúa al Dorado y la Rebelión de Lope de Aguirre, según documentos y manuscritos inéditos*, Talleres editorial V. Campo, Huesca, 1927.

¹³ L. de Aguirre, "Carta de Lope de Aguirre al Rey Felipe Segundo", *op. cit.*

- Leonard, Irving A., *Los libros del conquistador*, FCE, México, 1953.
- Lope de Aguirre, "Carta de Lope de Aguirre al Rey Felipe Segundo", [en línea], <http://www.elortiba.org/old/pdf/lopedeaquirre.pdf> consultado en noviembre de 2021.
- Miramón, Alberto, *Biografía de Sarda y cronicón del nuevo mundo*, Ed. Presidencia de la República, Colombia, 1977.

DOS APROXIMACIONES AL AMBIENTE DE LOS LÓGICOS NOVOHISPANOS DEL SIGLO XVI

Two Approaches to the Environment of the New Hispanic Logicians of the Sixteenth Century

Juan Manuel Campos Benítez¹

RESUMEN

Ofrecemos al lector dos aproximaciones al entorno de la Nueva España del siglo XVI. Nuestro objetivo es obtener una mejor comprensión de la historia intelectual de México. Estos planteamientos tienen su origen en dos discursos, de ahí el estilo y la falta de aparatos críticos y notas a pie de página. Nuestro interés es una mejor comprensión de los temas lógicos que se encuentran en Alonso de la Veracruz y Tomás de Mercado, sus influencias, sus reacciones a un entorno altamente complejo, en el siglo de la Reforma y el Renacimiento.

Palabras clave: Lógica, Educación, Nueva España, Universidad, Historia.

ABSTRACT

We offer the reader two approaches to the sixteenth century New Spain environment. Our aim is to obtain a better understanding of the intellectual history of Mexico. These approaches have their origin in two speeches, hence the style and lack of critical apparatus and footnotes. Our interest is a better understanding of the logical themes found in Alonso de la Veracruz and Tomás de Mercado, their influences, their reactions to a highly complex environment, in the century of the Reformation and the Renaissance.

Keywords: Logics, Education, New Spain, University, History.

I

1. ALBORNOZ Y ZUMÁRRAGA PIDEN UNIVERSIDADES. LA UNIVERSIDAD DE GRANADA, EL APÓSTOL DE ANDALUCÍA, LOS JESUITAS. LA REFORMA, LUTERANISMO Y ERASMISMO. CONSTANTINO PONCE, LOS ALUMBRADOS Y DEXADOS, LA ORACIÓN MENTAL. PONCE Y ZUMÁRRAGA. LUTERO, ERASMO.

Déjenme empezar con algo que ocurrió en México, en el año de 1524, tres años después de la Conquista de la Gran Tenochtitlan. Hernán Cortés tiene que ir a las Hibueras, la actual Honduras, tiene problemas allá y tiene que salir para las Hibueras y deja al cargo, entre otros, a un tal Rodrigo de Albornoz. Rodrigo

¹ Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, ORCID 0000-0003-2054-5510, juan.campos@correo.buap.mx.

de Albornoz le había escrito a Carlos V pidiéndole colegios para los hijos de caciques y señores y también monasterios para mujeres. Esto ocurrió en 1524, cuando ya en México, en la nueva España, son conscientes de que hace falta una escuela. En 1528, llega Fray Juan de Zumárraga y también le escribe a Carlos V diciéndole que hace falta una universidad como la que hicieron en Granada. Me llama la atención esto de "como la que hicieron en Granada". Zumárraga dice que, habiendo tantas universidades en España, hicieron una nueva en Granada porque en Granada también estuvo muy fuerte la reconquista espiritual, sobre todo de musulmanes. El apóstol de Andalucía, el beato Juan de Ávila, convirtió a muchos en Andalucía; simpatizó mucho con los jesuitas también. Cuando Fray Juan de Zumárraga pide una universidad es porque, así como en Andalucía, hay también aquí muchos conversos; gente recién convertida y por eso, así como en Granada les fundaron una universidad, aquí también hace falta una universidad. Le pide a Carlos V, le pide al Papa, que aporten; así como hay aportes para hospitales, también debe haber para la universidad. Fray Juan de Zumárraga pide una escuela, ya no para los hijos de caciques y señores, sino para los naturales en general y los hijos de españoles. Su petición es un poco más amplia que la de Rodrigo de Albornoz. Rodrigo de Albornoz parece que hizo cosas como encargado ahí de la nueva España, hizo transas, hizo dinero fácil y Fray Juan de Zumárraga no tiene esa mala fama. Lo que me interesa es que está en el ambiente esta idea de una escuela para conversos.

Por otra parte, en Europa está fuerte lo de Lutero, están muy fuerte las ideas de Erasmo. Creo que la reforma ha sido poco entendida, muchas de las cosas que dijo Lutero también lo decían independientemente de Lutero. Creo que esto es fácil entender, las críticas a la venta de indulgencias, que había desde antes, las críticas a, por ejemplo, el uso de la retórica o de la dialéctica para convencer a alguien para que dé dinero; eso ya había pasado antes, si bien ahora tenemos una personalidad poderosa y combativa. Pero, de todos modos, en España, en esos años, había el problema de que a Lutero se le consideraba un hereje. Ideas parecidas a las de Lutero serían vistas como heréticas, aunque no provenían directamente de Lutero. En España había gente perseguida por la Inquisición. Constantino Ponce De la Fuente, por ejemplo, en Sevilla, parecía luterano, aunque creo que había sacado sus críticas independientemente de Lutero, pero olía a Lutero (de hecho la Inquisición encontró una biblioteca oculta en su casa con obras de Lutero).

También, era muy fácil otro tipo de "herejía", por ejemplo, la crítica a la religiosidad de dientes para afuera, ir a misa solamente por ir a misa, rezar el Rosario en voz alta para que vean que está rezando, etcétera. Había grupos, los alumbrados, los dejados o los iluminados que propugnaban también por otro tipo de religiosidad, por ejemplo, la oración mental, la oración interior contrastada con la vocal. Los jesuitas practicaban mucho la oración mental, tanto que, aunque algún Papa, no recuerdo bien, creo que Pío V, tuvo que decirles: "saben que, tienen que volver a la liturgia y al rezo en comunidad, porque, si se van solamente por la oración interior, adiós a esta liturgia y adiós oración en comunidad". Y en efecto, un aspirante a jesuita llega a decir de la Compañía: "Orden tan alta y tan perfecta que, en lugar de maitines y de primas, y en lugar del canto de las demás horas canónicas, se hace oración mental para encontrar la fuerza de ir luego a lavar los pies de los pobres de Cristo", reporta Bataillon.

Volvamos al señor Ponce, quien escribió una doctrina cristiana. En ese

tiempo hay muchos escritos de doctrinas. Fray Juan de Zumárraga tiene una breve doctrina cristiana en donde hay pasajes tomados de Constantino Ponce; la distancia temporal es de dos años. Muchos piensan que Ponce también simpatizaba mucho con Erasmo, entonces, algunos piensan que Zumárraga y otros sacerdotes, otros religiosos, tenían tendencias erasmistas.

En Europa había un dicho, "Erasmo puso el huevo y Lutero lo empolló", haciendo notar esta relación entre Lutero y Erasmo. Claro, Lutero y Erasmo nunca congeniaron del todo. Lutero le reclamaba a Erasmo, casi le decía: "oye, por qué no te enfrentas directamente con Roma y rompes con el anticristo; ya estás viejo, te toca el martirio y te vas a ir más rápido al cielo. Atrévete a romper con Roma". Pero quizá no eran estas las palabras de Lutero. Alberto Durero, reporta Huizinga, en un momento crítico, pues pensaba que Lutero había muerto, escribe en su diario: "Oh, Erasmo de Rotterdam, ¿dónde quieres estar? Escucha, tú, caballero de Cristo, cabalga junto al señor Jesucristo, protege la verdad, conquista la corona de mártir. En todo caso, ya no eres más que un viejecito... Oh Erasmo, únete a este partido para que Dios se glorifique en ti".

Erasmo nunca rompió con Roma y había serias diferencias entre ellos, como el problema del libre albedrío. Esa polémica enfrentará, a finales de siglo, a jesuitas con dominicos, a Luis Molina con Domingo Bañez, entre otros. Pero, en todo caso, lo que olía a Lutero olía a herejía.

2. LA NUEVA ESPAÑA, LA VISIÓN ACERCA DE LOS INDÍGENAS, BUEN SALVAJE, CALIDAD MORAL, EL PULQUE. LOS ESPAÑOLES: AMIGOS Y ENEMIGOS, FRAILES Y ENCOMENDEROS. FRAY ALONSO Y LA EDUCACIÓN. ZUMÁRRAGA INQUISIDOR, PELIGRO DE IDOLATRÍA. EL NATURAL BIEN PODRÍA NO SER LUTERANO PERO SÍ MANTENER SUS PRÁCTICAS PREHISPÁNICAS. ALONSO Y LOS DIEZMOS. FRAY JUAN FOCHER, CANONISTA.

En la nueva España no había ese peligro, de que les dirán herejes, pero, creo que sí tenían tendencias erasmistas que fueron bien escondidas, digamos. Es curioso que Zumárraga toma fragmentos de Ponce, también toma fragmentos de otros personajes que no tienen que ver nada con Lutero, entonces, creo que no había ese peligro. Una cosa curiosa: en ese tiempo había esta idea del indio, la idea que tenían los españoles sobre el indio, sobre los naturales, es un poco ambigua; por una parte, ven que es una persona muy buena y honesta, es una persona noble. Por otro lado, es mal visto, no tiene razón o no tiene uso de razón como los españoles, es posible que no piensen. Otra ambigüedad, algunos pensaban que su carácter moral era muy bueno; pero, algún franciscano, será Sahagún o Mendieta, en alguna parte se queja, dice: "estos naturales toman pulque, se la pasan borrachos". Aunque, más adelante y con cierta sorpresa dice algo muy bonito, dice: "pero no eran borrachos en su gentilidad". En ese reconocimiento: primero borrachos luego no eran borrachos en su gentilidad (es decir, antes de la llegada de los españoles) había otra vez esta actitud ambigua sobre el indígena. La evangelización tuvo como enemigos a los propios españoles, los sacerdotes son españoles, pero, los encomenderos también son españoles, y de ahí van a venir unos conflictos tremendos entre sacerdotes y encomenderos, entre curas y laicos, digamos.

Así, en ese tipo de ambiente está Fray Alonso con la preocupación por educar. Claro, ya había enseñanza antes de Alonso, en los primeros

colegios: los franciscanos en Tlatelolco, luego, los agustinos en Tiripetío, en varias partes de Michoacán, en varias partes de lo que hoy es México. La enseñanza de Fray Alonso en aquellas partes muestra que antes de que hubiera universidad ya se enseñaba filosofía. Estaba esta actitud ambigua; Zumárraga, por ejemplo, pide la universidad, como la de Granada. En los estatutos se decretó que se seguirían las normas y todo esto que había en Salamanca. Zumárraga mismo fue medio inquisidor y, si no me equivoco, la primera gente quemada por la Inquisición fue por Zumárraga. Veán, aquí en México no había miedo de que hubiera herejes, que hubiera gente luterana o que fuera expresamente luterana. El indígena no sabía nada de eso; pero, se presentó otro problema igualito en el sentido de que olor a luterano podría mandar a la hoguera. Aquí en la Nueva España el peligro era la idolatría y ahí sí el indígena estaba directamente expuesto. Si mantenía sus prácticas anteriores, sus prácticas religiosas anteriores, era idolatría, también, con el peligro de hoguera, pues "El descubrimiento y persecución de las idolatrías llegó a convertirse en obsesión", dice León Portilla.

Fray Alonso está inmerso en esos problemas y en su defensa de los indígenas escribe sobre causas de la guerra justa, donde defiende a los indígenas, propugna que no paguen diezmo. Lo mandan a llamar a España, la Inquisición, porque los encomenderos y la autoridad civil también estaba muy en contra de esto, de perder ingresos del diezmo. También, por eso Fray Alonso, en alguna parte, menciona a un franciscano canonista, el padre Juan Focher. Cuando muere Focher, dice Fray Alonso, nos hemos quedado en tinieblas porque hay tantos casos, tantas cosas, de derecho canónico que Fray Juan Focher aplicaba y conocía muy bien.

3. LÓGICOS PRERRENACENTISTAS Y RENACENTISTAS. ESPAÑOLES EN PARÍS Y EL GRUPO DE JOHN MAIR. ENSEÑANZA NOMINAL EN ESPAÑA. EL CARDENAL CISNEROS. EXPONER LA LÓGICA DE ACUERDO A LAS TRES VÍAS.

Pero, en cuanto al ambiente lógico creo que es muy importante, y aquí me baso en los estudios que ha hecho Vicente Muñoz Delgado sobre los lógicos, él divide a los lógicos en renacentistas y prerrenacentistas, o reformistas y prerreformistas. De 1480 a 1550 los prerrenacentistas, y renacentistas de 1550 para arriba. Fray Alonso se ubica en medio en 1554, o sea, es reformista, pero por cuatro años. Rubio, por ejemplo, ya no se ubica en la clasificación de Muñoz Delgado porque publica en 1603, si mal no recuerdo. Los autores de la primera mitad del siglo coinciden con una, voy a llamar una *pléyade*, un grupo de españoles que estuvieron en París con John Mair. Ahí estuvo, por ejemplo, Soto, Enzinas, Naveros, Juan Martínez Silíceo, varios. Esos españoles que estuvieron en París vuelven a España. En España había pasado una cosa, se había prohibido la lógica nominalista desde finales del XV, por alguna razón estaba prohibida. El cardenal Cisneros, franciscano, por cierto, volvió a traer nominales a Alcalá. En Alcalá también se fundó una escuela jesuita. Los jesuitas, ahí en Alcalá, tuvieron problemas con el arzobispo de Toledo, Juan Martínez Silíceo, quien había impuesto un estatuto de limpieza de sangre, pero eso es otra historia. Salamanca, para no quedarse atrás, trae gente también de París, Soto, por ejemplo. Soto que enseña en Alcalá y luego en Salamanca. Alonso estudió en Alcalá y Salamanca, Mercado en México y Salamanca y tienen toda esa influencia de la lógica nominalista. La escuela de

París, el círculo de John Mair en su mayoría eran nominalistas, pero no todos. Por ejemplo, Soto siempre fue tomista, incluso en sus tiempos parisinos. Fray Alonso también fue tomista, Mercado también, pero, esa influencia nominalista va a estar presente en la lógica que enseña Fray Alonso y en la manera de exponer. Una cosa curiosa, por ejemplo, cuando yo leo a Mercado, a Tomás de Mercado, sobre la teoría de la suposición es que es muy ordenada, muy clara y tiene una clasificación completa en el sentido de que mete cosas que los nominalistas sacan en la suposición. Por ejemplo, la llamada suposición natural. Una oración tiene suposición natural cuando la relación entre el sujeto y el predicado es necesaria y no hace falta presuponer la existencia del sujeto, como cuando digo "el hombre es animal racional", es algo parecido al significado de hombre o a la definición. Los nominalistas habían excluido ese tipo de suposición, pero, repito, Mercado es muy ordenado. Fray Alonso, la primera vez que lo leí, me dio la impresión de ser un poco caótico porque decía una cosa y luego decía otra cosa diferente, y luego otra cosa un poquito más diferente. Después, me di cuenta de que estaba exponiendo la teoría de la suposición de acuerdo a las tres vías: Ockham, Scoto y Tomás. Las vías realista, nominalista y realista moderada respectivamente; pero, no dice voy a exponer primero esta, sino que lanza todo así y por eso me dio la impresión de que era un poco caótico; pero, después, ya que me di cuenta de que estaba siguiendo una tradición medieval de exponer una doctrina según las escuelas. Eso es algo, por ejemplo, que no está presente en Mercado.

4. EL RECONOCIMIENTO A PEDRO HISPANO. LA CRÍTICA NOVOHISPANA A LA ENSEÑANZA DE LA LÓGICA. DIÁLOGO CON LOS PRERRENACENTISTAS. DIATRIBA Y ELOGIOS PANEGÍRICOS A PROFESORES Y A LÓGICOS. VILLALPANDO EN EL QUIJOTE.

También, otra cosa interesante, en el renacimiento hay otra vez una vuelta a Aristóteles. Toda la Lógica Mayor son comentarios a Aristóteles. En la edad media hay un tratado por ahí, un tratadito anónimo, que trata de referir a Aristóteles la teoría de la suposición, de las obligaciones, de los insolubles, o sea, dice, les debemos más Aristóteles que a Pedro Hispano y trata de remontar la teoría medieval de la suposición y otras a Aristóteles. En Fray Alonso y Mercado ya no hay eso. Fray Alonso dice directamente que lo de las suposiciones se lo debemos a Pedro Hispano, no fue Aristóteles el que hablo de esto, si no Pedro Hispano; o sea, ya hizo un reconocimiento a la tradición medieval. Algunos renacentistas que no conocen la tradición medieval y simplemente piensan que todo viene de Aristóteles y Aristóteles es la fuente en la que hay que regresar, sin pasar por los medievales, es una cosa del renacimiento. Pero, en Alonso y Mercado no hay eso, entonces, sí reconocen a Aristóteles, pero, también reconocen lo propio.

Una cosa que los renacentistas, de la segunda mitad del siglo XVI, critican a los de la primera mitad es que tratan un montón de cosas que no son buenas para los estudiantes. Dice Fray Alonso, perdieron mucho tiempo y la gente va a perder mucho tiempo; con esto los estudiantes se van a espantar. Mercado también se enaña mucho con los de la primera mitad, porque dicen que van a espantar a los estudiantes. Sin embargo, el mismo Fray Alonso y Mercado tratan temas bien complejos y cuando tratan temas complejos es porque están dialogando con los anteriores; aunque, Mercado

es más sensato porque dice, esta primera parte de los comentarios es para estudiantes y a cada rato enfatiza la didáctica, la exposición clara, el decir, el explicarlo lo complejo vía lo sencillo. Pero, dice, al final en un opúsculo voy a mandar las cosas difíciles. La última parte de los comentarios es difícilísima, se me complica mucho entenderlo. La primera parte se lee muy fluida, mucho muy fluida y el estilo de Mercado se me hace mucho más cercano al ensayo. Gentes como Erasmo hacen ensayo. Ya no es tratado. Lutero mismo también tiene un estilo más de ensayo. Mercado tiene un estilo mucho más cercano al ensayo. Fray Alonso todavía como que está en la tradición del tratado, no está tan garigoleado como Mercado.

En ambos hay un diálogo con los lógicos de la primera mitad, hay un diálogo intenso. En ambos hay una crítica, pero, cuando critican, critican al maestro de lógica. Cuando dialogan, dialogan con el lógico, con el teórico y eso es muy presente en ambos. También en ellos he visto otro fenómeno interesante; Fray Alonso y Mercado cuando escriben contra los profes de lógica usan palabras fuertes como "sofistas" y Mercado dice, "más les valdría estar tres metros bajo tierra que andar enseñando estas cosas", así palabras feas. Pero, de repente tienen palabras bonitas, no para los maestros de lógica, sino para el teórico lógico. Esto se refleja mucho, es como si siguieran dos géneros, bueno, no sé si llamarle género a la diatriba. Lutero, por ejemplo, cuando escribe contra Erasmo es diatribista. Vives cuando escribe contra los escolásticos y pseudo dialécticos también usa la diatriba. También, los novohispanos usan la diatriba; pero, si ustedes van a los que serían documentos prefatorios, las epístolas nuncupatorias, las dedicatorias a varios personajes, al comienzo de los libros, ahí aparece mucho la imagen de espejo de la diatriba, ¿cómo llamarle? Parecería que el que escribe ahí es barbero, no sé si se entienda la expresión "hacer la barba", pero se hacen muchos elogios, exagerados. Por ejemplo, en los *Comentarios* aparece al comienzo unos versos que le dedican a Mercado, donde dice algo así: a las tiernas mentes de los jóvenes había aterrorizado la dialéctica, un dragón que le cortaron una cabeza y le salían siete cabezas más, un problema que se resuelve y plantea otros siete problemas. Pero, así como en la antigüedad, según la mitología, llegó Alcides y le dio directo al corazón, así tú también Mercado, como nuevo Alcides, has terminado con la Hydra y los estudiantes van a aprender bien. También, a Fray Alonso cuando, por ejemplo, en los documentos prefatorios, uno de los que lo recomiendan es Villalpando, Gaspar Carrillo de Villalpando, donde le echa unos elogios bonitos, le echa flores a Fray Alonso. En alguna parte, por ejemplo, a Mercado, otro que lo elogia es Fray Luis de León quien recomienda la *Suma de Tratos y Contratos*, también lo elogia: "hombre de mucho ingenio y doctrina, y el libro muy acertado y provechoso", el mismo fray Alonso lo recomienda para los confesores. Entonces, este género de la diatriba y no sé cómo llamar al otro, el elogio o algo así, el panegírico (me sugiere Celina Lértora) están presentes en ambos.

Gaspar Carrillo de Villalpando, (Fray Alonso lo menciona en su libro, dice, "de él aprendimos lo mejor en Alcalá"), que pertenecería quizá a la primera época pues fue maestro de Fray Alonso, aunque sus *Summulas* salieron en 1557. Villalpando es al que mencionan en *El Quijote*. No recuerdo en qué capítulo de la primera parte, cuando, no sé si es el cura o el licenciado, habla con Don Quijote. Don Quijote le pregunta si conoce las cosas de caballería, el Amadís, y este personaje le contesta: "en verdad hermano que sé más de

libros de caballería que de las *Súmulas* de Villalpando" (ya recordé, fue el canónigo el que le respondió así, Cap. XVII).

5. DIFERENCIA ENTRE LOS NOVOHISPANOS. LA LÓGICA EN LOS RENACENTISTAS. ORACIONES CON SUJETO SIN REFERENTE. LA CUESTIÓN DE SI UN TÉRMINO SINGULAR PUEDE TENER REFERENCIA MÚLTIPLE.

Una diferencia entre Mercado y Fray Alonso, no sé realmente a qué se deba, cuando critican a los prerrenacentistas, Fray Alonso siempre da nombres, critica a Soto, critica a Enzinas, alaba a Villalpando, a Pedro Ciruelo. Mercado nunca da nombres, siempre habla de los sumulistas, de los dialécticos, los neoteóricos, los modernos; pero, nunca da nombres propios. Sí menciona, claro, a San Agustín, Santo Tomás, a Aristóteles; pero, aparte de ellos, nunca da nombres; es algo que no me explico. Hay una diferencia como de casi 20 años entre las obras de Fray Alonso, la *Recognitio summularum*, y los *Comentarii* de Mercado. Hay unas cosas que Fray Alonso toma muy en cuenta, por ejemplo, Enzinas murió en la década de los veinte, pero, Fray Alonso lo menciona como si fuera su contemporáneo. Por ejemplo, dice, hay esta tesis, fulanito dice esto, pero, Enzinas opina diferente, él piensa tal cosa. Cuando hace esto es porque está dialogando con sus contemporáneos. Claro, es un diálogo, que refleja mucho las discusiones. Con esto, quiero dar un ejemplo del tipo de discusiones que hay entre ellos; hablan mucho entre ellos, están dialogando los renacentistas con los prerrenacentistas, es una cosa muy bonita porque en otros ámbitos no hay este diálogo.

En el ámbito humanista renacentista se trata de disminuir la lógica, el contenido lógico medieval. Erasmo, por ejemplo, decía, si hay que señalar lógica que sea la de Aristóteles y no la de las escuelas, o sea, esa de borrar de un plumazo la lógica escolástica. En los novohispanos tenemos ese diálogo abierto con su tradición no tan escolástica y medieval. Algo de Mercado, para que vean también su grado de sutileza. En lógica hay una discusión: ¿qué pasa si tenemos una oración y el sujeto no existe?, ¿es falsa o verdadera? Por ejemplo, si digo "Don Quijote anda por el patio de mi casa", bueno, si Don Quijote no existe no puede ser verdadera. Mercado dice, bueno, pero, hay casos en donde para la verdad de una oración se requiere que el sujeto no exista. Por ejemplo, "el anticristo es engendrable", no podría ser engendrable si existiera. Entonces, tenemos una oración donde el sujeto no existe, pero la oración es verdadera. La de "Pedro construye una casa", no podría ser verdadera si la casa ya existiera, entonces, cómo se están utilizando los ejemplos pueden parecer triviales, pero, el trasfondo teórico es importante. Es lo que Mercado está tratando de hacer. Otras cosas, también, interesantes de Mercado; dice, hay un pleito entre los terministas sobre si un término singular, digamos nombre propio, puede tener referencia múltiple. El término "hombre" tiene referencia múltiple porque se refiere a muchos hombres, pero, dice, el término singular "Don Quijote" no. Esta será la disputa entre los dialécticos, y algunos dicen que sí, porque el término singular se refiere al vivo, al engendrado y al posible. La misma palabra se refiere al joven, al niño y al viejo, o sea, está diciendo esto: la referencia hay que tomarla de acuerdo, también, a estados temporales y por eso el mismo término singular se refiere a muchos, pero, en diferentes intervalos temporales, en diferentes mundos posibles, incluso, tiene una frasecita, "Dios es el único que llama por su nombre

al que no existe", o sea, el individuo meramente posible que es conocido en la mente divina. Claro que lógicamente se refiere a tipos de referencia, se refiere a la modalidad y a muchas cosas muy complejas, pero, interesantes y actuales. No son interesantes porque sean actuales, sino porque son verdaderas, creo yo, sus teorías.

II

1. EL AMBIENTE LÓGICO EN PARÍS A PRINCIPIOS DEL SIGLO XVI. JUAN DE SALISBURY Y EL AMBIENTE INTELECTUAL EN EL SIGLO XII. EL CÍRCULO HISPANO-ESCOCÉS DE JOHN MAIR. EL AMBIENTE HUMANISTA CON CISNEROS. LAS UNIVERSIDADES DE ALCALÁ Y SALAMANCA.

Quisiera comenzar con el ambiente lógico, claro que no es solamente lógico sino también filosófico e incluso teológico de los pensadores novohispanos Tomás de Mercado, quien murió frente a las costas de Veracruz en 1575 y Alonso de la Veracruz, muerto en México en 1584.

Veamos primero el ambiente en Europa, por lo cual me tengo que remitir a principios del siglo XVI. Creo que es muy importante esto: los lógicos que trabajaron, estudiaron y enseñaron en la Universidad de París, y también en la escuela de Montegudo dirigida por el escocés John Mair, en la escuela de santa Bárbara, la Escuela de Coqueret, en la de Lisieux, en varias. Es un ambiente que me recuerda un poquito el ambiente del París que conoció Juan de Salisbury, en pleno siglo XII. Recordemos que él cuenta en el *Metalogicon* que fue a Francia, estuvo con la gente del Monasterio de Chartres, estuvo en París con el gran Pedro Abelardo, estuvo con el gramático Bernardo de Chartres y con muchos más, de hecho estudió con las grandes cabezas de la época. Después de París, de Francia, anduvo por otras partes y cuando vuelve a París dice que le dio mucha pena encontrarse a la gente discutiendo exactamente los mismos problemas, los mismos problemas lógicos, y se está refiriendo principalmente a Abelardo y su gente, en Santa Genoveva, en el Colegio de Santa Genoveva. Este ambiente me recuerda mucho el ambiente del París del siglo XVI, tanto en la universidad como en varias escuelas. A comienzos del siglo XVI trabajan en conjunto lógicos españoles y lógicos escoceses bajo la dirección de John Mair que murió en 1550. Miren, voy a dar nombres de lógicos y el año de su muerte porque me parece importante para lo que luego voy a decir.

Jennifer Ashworth habla de un grupo de escoceses, franceses y un buen número de españoles. Primero Domingo de Soto, quien ya es muy conocido, quien murió en 1560. Pedro de Bruselas en 1514. Soto y Pedro de Bruselas eran tomistas, aunque estaban en un ambiente nominalista, eran tomistas desde la Universidad de París. Mair estuvo más de 30 años en París, estudió en París y enseñó en el Colegio de Montegudo desde 1505 hasta 1517; se puede hablar de un grupo, de una escuela hispano-escocesa. Brody, un historiador de esta época, menciona entre los escoceses a Héctor Boese, murió en 1536; David Cranston en 1512, Gilbert Crab en 1522, George Lockert en 1547, Robert Galbraith en 1544, bueno y hay más pero con estos nos quedamos. Entre los españoles, Jerónimo Pardo, quien fue maestro de John Mair, murió en 1502; escribió *Medulla dyalectices*, una obra lógica muy interesante, "punto de partida de la formación de la escuela de Juan Mair en París y como el inicio

de lo que en Alcalá se desarrolla...". nos dice el gran historiador de la lógica Vicente Muñoz Delgado. También están Antonio Coronel, quien murió en 1521, Fernando Enzinas en 1523. Este año es importante, 1523, porque Fray Alonso todavía en 1554 menciona mucho a Enzinas. Luis Coronel en 1531, Juan Gélida en 1556, Juan de Celaya en 1558, Gaspar Lax en 1560. Gaspar Lax ya es un poco tardío, también Juan de Celaya y Juan Dolz del Castellar. Hay otros, pero los que hemos mencionado son los que interesan.

Ese grupo de lógicos editaron obras lógicas como la *Medulla* de Pardo, los comentarios de Dorp a las obras de Buridán. Buridán es importante para este grupo de gentes, Alberto de Sajonia también. Creo que de las obras del siglo XIV las de Buridán y Alberto de Sajonia son las mejores, sin menospreciar otras grandes obras lógicas; también editaron cosas de Tomás de Aquino y de Duns Scoto. Varios de ellos fueron profesores en la Universidad de París, en el Colegio de Monteagudo, en el Colegio de Coqueret, donde habían llegado muchos españoles a todas estas escuelas. Miren también una cosa importante, en esta gente la tendencia era nominalista con excepción de Soto y alguno más. La enseñanza nominalista, la vía nominal, sobre todo en lógica, había estado prohibida en España; se prohibió a finales del siglo XIV y a inicios del XV. Luego, se quitó la prohibición y estos españoles volvieron a las universidades españolas; un hermano de Jerónimo Pardo enseñó en Alcalá. Miren, también había esta polémica de las lenguas: la Biblia en otras lenguas. El cardenal Cisneros (murió en 1517) tenía un proyecto de la Biblia políglota, un proyecto ambicioso pues exigía imprimir en caracteres hebreos, griegos y caldeos, algo inusitado en esa época. Cisneros, aparte de ese proyecto bíblico, al que por cierto invitó a Erasmo, pero a Erasmo parece que no le gustaba mucho España. Aparte de ese proyecto, repito, quería traer a varios lógicos nominales a Alcalá. Salamanca no se quiso quedar atrás y traen también lógicos de Francia. Entonces, Alcalá y Salamanca se empiezan a llenar de lógicos, como los que he mencionado. El cardenal Cisneros fue quien empezó a traer españoles a la recién fundada Universidad en Alcalá. Había invitado a Erasmo, aunque Erasmo no era amigo de la lógica y menos de la lógica cultivada en París. No era conocido por su pensamiento lógico, ni nada por el estilo. Claro que también esa era otra razón para no ir a Alcalá con los lógicos que ya conocían París. Lo invitaron al proyecto de la Biblia políglota.

2. PRERREFORMISTAS Y REFORMISTAS. LOS NOVOHISPANOS Y SUS INFLUENCIAS. MARTÍNEZ SILÍCEO Y LOS JESUITAS, EL BEATO JUAN DE ÁVILA.

En Alcalá enseñan Bartolomé de Castro, Miguel Pardo (hermano de Jerónimo Pardo, quien fue maestro de John Mair), Fernando de Enzinas, Jacobo Naveros. Ahora miren, esta gente fue muy atacada por los reformistas, como Erasmo y otros que atacaban a los lógicos, especialmente a los lógicos que llegaban de París; en Alcalá hubo también esta crítica ya desde esos tiempos. No hay que esperar a mediados del siglo para las críticas humanistas, renacentistas. Aquí tenemos una crítica reformista. La reforma y la contrarreforma son una cosa muy compleja en España. Se le achaca mucho a Lutero, pero creo que muchas críticas son similares a las que hacía Lutero, pero probablemente independientes. No es copia de Lutero las reformas que se quieren hacer en España. Estos lógicos, la mayoría son del siglo XVI, del 50 para abajo con excepción de dos, que murieron en el 58 y en el 60 (recuerden los años en

que murieron estos lógicos, indicados *supra*). Pero son de la primera mitad del siglo. Estos lógicos son llamados *prerreformistas* por Vicente Muñoz Delgado. Los autores posteriores, van a ser *reformistas*; los autores novohispanos por formación son *prerreformistas*. Pero su obra lógica es del 50 para arriba, Fray Alonso publica en 1554, Mercado en 1571; o sea, Alonso está con un pie en el lado *prerreformista* y con otro en el *reformista*; pero tuvieron una formación *prerreformista*, sobre todo Fray Alonso que estudió en Alcalá y Salamanca. Enzinas enseñó en París y en el Colegio de Beauvais. Ahora miren, en ese colegio debió estar con Juan Martínez Silíceo, futuro preceptor del que será Felipe Segundo, y futuro cardenal de Toledo (nos informa Muñoz Delgado). Martínez Silíceo me interesa mucho porque fue el padrino de Fray Alonso cuando salió de Salamanca, cuando obtuvo el grado; parece que para graduarse les hacía falta un padrino. Martínez Silíceo, si no me equivoco, era de origen muy humilde y parece que su apellido era Guijarro, pero el apellido era tan humilde que mejor lo pasó a latín *Silax* y de ahí Silíceo; pero, tenía una cosa muy buena, era aristocrático de sangre, o sea, era cristiano viejo y fue arzobispo de Toledo y Fray Alonso nació cerca de Toledo, en Caspueñas. El arzobispo de Toledo tuvo un pleito muy fuerte con los jesuitas porque varios de los que estaban muy cerca de San Ignacio no eran cristianos viejos, eran nuevos. Por esa época estaba la predicación del apóstol de Andalucía, Juan de Ávila. Juan de Ávila creo que ya es santo, está canonizado. Juan de Ávila tampoco era cristiano viejo. Luego, el arzobispo de Toledo tenía ciertos celos, no le gustaban los cristianos nuevos y probablemente diría que se podrían asociar los jesuitas con la gente de Juan de Ávila. Juan de Ávila y la unión con los jesuitas no cuajó, pero, hay cartas en la Historia de los jesuitas que registran estas cosas, hay un documento sobre esa época. No cuajó, pues, la unión entre jesuitas y el tipo de misión realizada por Juan de Ávila; era misionero, pero en España, es el apóstol de Andalucía y quería evangelizar sobre todo a los árabes, a los musulmanes. Pero bueno, Martínez Silíceo está en esa polémica contra los cristianos nuevos y me parece importante también esa relación con Fray Alonso. Recuerden que Fray Alonso se va a topar con problemas también aquí, en este nuevo orbe, con problemas de evangelización y problemas que en algún momento van a implicar derecho canónico, y de otro tipo. Prueba de eso es su obra *Espejo de los casamientos o Espejo de los cónyuges*.

3. ESPAÑOLES QUE LLEGAN A ALCALÁ Y SALAMANCA. JUAN LUIS VIVES, EL SABIO Y GASPAR LAX, LÓGICO Y MATEMÁTICO. VIVES Y LOS PRERRENACENTISTAS. HUMANISMO EN MONTEAGUDO.

Ese ambiente de evangelización del beato Juan de Ávila de alguna manera está aquí también en México; Juan había estudiado también con Soto en Salamanca. Parece que en algún momento fueron condiscípulos Soto y Martínez Silíceo en Alcalá. Enzinas muere al año siguiente en el 23. Enzinas tiene una lógica fuerte, muy buena. Un autor famoso, Ricardo Villoslada, historiador, dice que es "el último dialéctico de la Escuela de Mair... tan sólo la brevedad de su vida fue causa de que sus facultades intelectuales no llegasen a la sazón y madurez, entrando de lleno en las corrientes renacentistas". Esa simplificación de la lógica, ese recorte de contenidos lógicos y de otro tipo, porque no eran solamente recortes de lógica, sino también de temas como la generación y la corrupción, son temas que pertenecen

a la física. Esos recortes Villoslada los ve como madurez y dice que Enzinas porque murió joven no pudo llegar a ser un lógico renacentista; o sea, casi dice que no pudo llegar a renegar de la lógica que tanto cultivaba y que tanto enseñó. De París también llegaron Alonso de Córdoba, Domingo de San Juan, Pedro Margallo, Martínez Silíceo. Silíceo volvió a España en 1517 a Salamanca, donde estudió también Fray Alonso, el agustino Alonso de Córdoba fue maestro de Alonso en la cátedra nominal y también lo fue su padrino, Martínez Silíceo, el cardenal de Toledo. Ahí llegó la influencia parisina, a Salamanca, con ellos. Hay otros lógicos españoles muy buenos de esta camada prerrenacentista, como Luis Coronel; una cosa muy curiosa, Luis Coronel era amigo de Juan Luis Vives y de Erasmo, es una cosa curiosa que Vives ataca mucho a los dialécticos. No obstante, tenía amigos entre ellos. Luis Coronel era amigo de Vives y Erasmo. Gaspar Lax, que también es de esa gente que estuvo en París, fue maestro de Pedro Ciruelo (de quien la UAP publicó un *Tratado de las supersticiones*), Juan de Celaya y maestro de Vives. También interesante, lo siguiente: Gaspar Lax es de la época de la lógica fuerte, dura; Vives ataca mucho a esta lógica, pero curiosamente tiene un diálogo, *El sabio*, en donde uno de los personajes es Gaspar Lax. En ese diálogo, Vives se pregunta en dónde se puede encontrar la sabiduría y se encuentran con un gramático de París que resulta ser una persona muy creída, muy sangrona, muy pseudo intelectual; el gramático no le sirve. Luego, va con otro, el dialéctico, de la misma calaña que el gramático; pero, en este diálogo entra también Gaspar Lax y Vives habla de él como su maestro, habla de él con mucho cariño, con mucho honor. Gaspar Lax le llega a decir a Vives "¡hijo mío!", y dicen que lo más cercano al sabio ahí es Gaspar Lax. Claro que se encuentra con un monje en una montaña que está lejos de las escuelas (y las escuelas son todas medievales: la tomista, la escotista, la occamista) y con él está la sabiduría; pero antes dice que lo más cercano al sabio es Gaspar Lax. Cosa curiosa porque Vives ataca a la lógica prerrenacentista, pero en este diálogo uno de esos lógicos es su maestro. Es una cosa curiosa, repito, tengo una especie de conjetura para explicar esto, a la que voy a volver a al final.

Debo señalar otra cosa muy importante: también por París pasaron Calvino y Lutero y probablemente también por la escuela de Monteagudo, pero, por lo menos por la Universidad de París sí. Vives pasó por Monteagudo, aunque, dice Muñoz Delgado, que cuando llega Vives la disciplina del colegio se ha mitigado y hay estatutos más amplios y casi todo había mejorado. Parece que era un poco más fácil, ya no era tan difícil la enseñanza cuando llega Vives. Vives comienza su conversión al humanismo por 1514. Tomemos en cuenta, también, otra cosa importante: en la escuela de Monteagudo había corrientes humanistas fuertes, o sea, lo que me gusta de la escuela de París es esa convivencia entre humanistas y lógicos escolásticos de la vieja guardia, digamos. Me llama mucho la atención, Lax murió en 1560, es un filósofo y matemático, escribió sobre los temas prerreformistas y que serán recortados por los reformistas: las obligaciones, los insolubles e incluso escribió una *Arithmetica speculatiua*.

4. HUMANISMO, ERASMISMO, LOS ALUMBRADOS Y DEXADOS. SEVILLA Y CONSTANTINO PONCE, LA DOCTRINA CRISTIANA Y ZUMÁRRAGA. PEDRO HISPANO, EL HUMANISMO RENACENTISTA Y LOS NOVOHISPANOS. ALONSO DIALOGA CON PRERENACENTISTAS. UN PROBLEMA LÓGICO.

Este es en parte el ambiente lógico, pero, hay que tener muy en cuenta que también es el ambiente humanista y probablemente el ambiente erasmista. Erasmo tuvo mucha influencia, aunque creo que la tuvo principalmente de 1530 para arriba. Claro que después los erasmistas fueron perseguidos, hay un montón de gente erasmista, por ejemplo, Soto. Quizá en algún momento Soto anduvo con Carlos V, quien protegía a Erasmo, en sus andanzas por Europa para arreglar asuntos importantes. A Soto en algún momento lo llaman a Salamanca para que dictamine como teólogo las ideas de un tal Juan Gil. Juan Gil venía de Sevilla, donde había un grupo de sacerdotes con ideas reformistas, aunque los acusaban, a veces, por una parte, de erasmistas y luteranos, pero también por otras cosas que estaban pegando mucho en la época; no olvidemos que también Juan de Ávila –hoy doctor de la iglesia– también pasó por la Inquisición. Los acusaban de iluminismo; la palabra suena rara para la época, *iluminismo*; pero los iluminados, los alumbrados, los dexados, abogaban, entre otras cosas, por la oración y el recogimiento interior, así como por una religiosidad no tan 'externa' ni de dientes para afuera. Soto dictamina en Salamanca y parece que no fue muy duro en su dictamen y Juan Gil por lo menos no llegó a la cárcel. En esa época, en Sevilla estaba otra persona, Constantino Ponce, que escribió varias cositas de doctrina cristiana y que curiosamente aparecen en una especie de catecismo escrito por Zumárraga. Aparecen algunos párrafos de Ponce. Parece que Zumárraga no tuvo problemas en eso; pero, ya ese ambiente de esa época medio erasmista, medio polémico, llega también a la Nueva España. Sería interesante conocer ese documento de Zumárraga.

Este es el ambiente, el ambiente lógico; bueno, más que lógico pueden ver que trato de unir como vasos comunicantes que están por debajo de un fenómeno muy complejo, y que de alguna manera les llega y les toca a los novohispanos. Ahora, voy a pasar a otra parte, ya más lógica filosófica.

5. ARISTÓTELES MÁS QUE PEDRO HISPANO. ALONSO RECONOCE A PEDRO. OPINIONES DISTINTAS MUESTRAN UNA DISCUSIÓN LÓGICA ENTRE PARES. DOS EJEMPLOS. EL PRIMERO: EL TÉRMINO SINGULAR ES COMÚN, SE REFIERE A MUCHOS. EL SEGUNDO: ¿ES VÁLIDA LA PROPOSICIÓN "SI DIOS NO EXISTE ENTONCES DIOS EXISTE"?, LOS MODERNOS DICEN QUE SÍ, PERO SOTO DICE NO. MOSTRAMOS SUS RAZONES.

En relación a Aristóteles, Pedro Hispano empieza a ser mal visto. El franciscano Thomas Murner, en 1509, dice que todo lo bueno que hay en Pedro Hispano lo sacó de Aristóteles, lo demás no sirve; todo lo bueno viene de Aristóteles. Incluso en un texto anónimo, *Copulata tractatum parvorum logicalium* (probablemente del siglo XV) se trata de atribuir a Aristóteles la teoría de la suposición, pues, dice, la suposición simple está en tal parte de Aristóteles, la suposición material aquí y allá; así que hay que agradecer más a Aristóteles que a Pedro Hispano, pues descubrió principios difíciles de detectar. En los novohispanos hay un reconocimiento explícito, Fray Alonso dice, por ejemplo:

"no fue Aristóteles el que habló de la suposición sino Pedro Hispano y lo siguen todos los que hablan del asunto" (Cap. XIX de su *Recognitio*). Este reconocimiento explícito a Pedro Hispano sugiere el reconocimiento de las fuentes medievales, algo que, por lo menos en lógica, no tienen los renacentistas.

Una cosa que yo veo en esto es algo que aprendí hace muchos años de Walter Redmond, que decía: cuando expone Fray Alonso, dice, detrás de esto se puede vislumbrar toda una polémica lógica, toda una polémica entre varios lógicos de ese tiempo; y es lo que yo he tratado de rastrear aquí. Voy a mostrarles dos ejemplos. Cuando Alonso habla de Enzinas, habla de él así: fulanito tiene esta opinión y zultanito esta, pero Enzinas no piensa igual, pero Enzinas dice otra cosa. Se refiere a él en presente, aunque murió en 1523. El problema es este; en el capítulo XII Alonso expone la división de los términos, en singulares y comunes, los comunes se refieren a muchos, como 'hombre' se refiere a Pablo, Juan, etcétera; los singulares se refieren a uno nada más. Pero, alguien objeta, 'Alonso' es término singular y se refiere a muchos: al niño, al joven, al viejo; luego no es término singular sino común. Responde Alonso que ser lo mismo se puede entender de tres maneras: una cosa es la misma cuando 1) nunca cambian sus propiedades, y así el arcángel Gabriel es el mismo ahora y siempre, 2) cuando cambian algunas propiedades pero permanecen las partes esenciales, como el alma, y 3) cuando cambian constantemente sus partes pero permanece la misma cosa, como el río que siempre está fluyendo. 'Alonso' se refiere a la misma cosa en el segundo sentido, por eso es un término singular. Pero esta respuesta no le satisface a Enzinas y ofrece otra (*sed haec solutio non satisfacit Ferdinando Enzinas et dat aliam*). Va así: el término común se refiere a muchos por la misma razón, 'hombre' se refiere a Juan y a Pedro en tanto son hombres. Pero 'Alonso' no se aplica según el mismo sentido o la misma razón, sino se aplica a varios según diferentes razones (niño, joven, viejo), luego no es un término común.

Segundo ejemplo (en el capítulo XIII), una cosa que un lógico moderno (y "moderno" aquí quiere decir nominalista) dice: esta proposición, "Si Dios no existe Dios existe", es válida, la consecuencia es buena, porque el antecedente es imposible y de lo imposible se sigue cualquier cosa, y también porque el consecuente es necesario y una proposición necesaria se sigue de cualquier otra. Pero, Soto dice, no, porque los que dicen que vale esto están tomando en cuenta la materia de la proposición, su significado, y no su forma lógica; formalmente es inválida y tiene razón (ver el cap. XIII de *Recognitio*), y dice fray Alonso que le gusta mucho esa opinión de Soto —*et valde mihi placet eius opinio*). Si traducen a un simbolismo y le hacen una tabla de verdad, la proposición es contingente. Pero, pueden ver ya con esto un ejemplo de la polémica lógica entre ellos. Noten que involucra, aparte de lógica proposicional, la lógica modal pues incluye las nociones de necesidad e imposibilidad.

Con esto terminamos y esperamos haber mostrado algo de la complejidad del ambiente novohispano en algunas de sus varias vertientes.

BIBLIOGRAFÍA

- Ashworth, Jennifer, "The Eclipse of Medieval Logic", en Kretzmann N., Kenny A. y Pinborg J. (editors), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.
- Bataillon, Marcel, *Erasmus y España*, Trad. de Antonio Alatorre, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.
- Bataillon, Marcel, *Erasmus y el erasmismo*, Trad. de Carlos Pujol, Crítica, Barcelona, 1977.

- Bataillon, Marcel, *Los jesuitas en la España del siglo XVI*, Trad. de Marciano Villanueva, Fondo de Cultura Económica-Junta de Castilla y León, México, 2014.
- Boehner, Philoteus, *Medieval Logic. An Outline of Its development from 1250 to 1400*, Manchester, University Press Manchester, 16ss, 1953.
- Brodie, Alexander, *The Scottish-Spanish circle of Johan Mair*, Trad. de Paloma Ilzarbe, Cuadernos de Anuario Filosófico 37, Pamplona, 1996.
- Huizinga, Johan, *Erasmus*, vol. 2, Trad. de Cristina Horányi, Salvat, Barcelona, 1986.
- León-Portilla, Miguel, "El indio vivo visto por los frailes en el siglo XVI", *Estudios de cultura náhuatl*, Núm. 41, 2010, pp. 281-295.
- Mayagoitia, David, *Ambiente filosófico de la Nueva España*, Editorial Jus, México, 1945.
- Muñoz Delgado, Vicente, "La lógica en la Universidad de Alcalá durante la primera mitad del siglo XVI", *Salmanticensis* 15, Núm. 1, 1968, 161-218, p. 215.
- Ramírez Clara, Inés, "Alonso de la Veracruz en la Universidad de Salamanca: entre el tomismo de Vitoria y el nominalismo de Martínez Siliceo", *Salmanticensis* 54, 2007, Universidad Pontificia de Salamanca, pp. 635-652.
- Ribadeneyra, Pedro de, *Historias de la Contrarreforma*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2009.
- Thomas Murner, *El Juego de Cartas de Lógica*, Trad., Introd. y Notas de Jorge Medina, Editorial Notas Universitarias, México, 2017.
- Tomás de Mercado, *Comentarios lucidísimos al texto de Pedro Hispano*, Trad. de Mauricio Beuchot, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1986.
- Tomás de Mercado, *Suma de tratos y contratos*, [en línea], https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/suma-de-tratos-y-contratos--0/html/feec322c-82b1-11df-acc7-002185ce6064_1... Consultada el 14 de agosto 2020.
- Veracruz, Alonso de la, *Recognitio summularum*, Juan Bautista de Terranova, Salamanca, 1573.
- Villoslada, Ricardo, *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria O.P. (1507-1522)*, Analecta Gregoriana, Vol. XIV, 1938.
- Vives, Juan Luis, *Introducción a la sabiduría. EL sabio*, Estudio y Trad. de Luis Fraile, Tecnos, Madrid, 2010.

LORENZO BOTURINI: HISTORIA UNIVERSAL Y LA CONQUISTA DE MÉXICO

Lorenzo Boturini: Universal History and the Conquest of Mexico

Fernando Huesca Ramón¹

RESUMEN

Boturini viajó a la Nueva España y aplicó el método filosófico-histórico pionero de Vico para exponer la lógica de desarrollo de los pueblos originarios de América Septentrional. Con la división dioses-héroes-hombres, expuso de una manera esencialmente secular el proceso de formación de la naturaleza humana cultural a través de la propia actividad humana. Se demostró con su idea de que la historia de los pueblos mesoamericanos antes de la conquista estaba llena de heroísmo, imaginarios mitológicos análogos al griego y vestigios que podían interpretarse para descifrar su cosmovisión y particular proceso de humanización. La concepción colonialista y despótica del bárbaro y su mundo de vida fue por primera vez criticada de manera intensiva y con fundamento en documentos históricos y filosóficos.

Palabras clave: historicismo, barbarie, civilización, dialéctica, razón.

ABSTRACT

Boturini journeyed into the New Spain and applied the pioneering philosophical-historical method of Vico to expose the logic of development of the originary peoples of Septentrional America. With the division gods-heroes-men, he exposed in an essentially secular way the process of formation of the cultural human nature through human activity itself. It was demonstrated with his idea of the history of the Mesoamerican peoples before the conquest was full of heroism, mythological imaginaries analogue to the Greek, and vestiges which could be interpreted to decipher their cosmovision and particular process of humanization. The colonialist and despotic conception of the barbarian and his lifeworld was for the first time criticized in an intensive way and with foundation on historical and philosophical documents.

Keywords: historicism, barbarism, civilization, dialectics, reason.

¹ Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, ORCID iD 0000-0003-3446-6223, fernando.huesca@correo.buap.mx

Un pueblo que regulaba sus fiestas por el movimiento de los astros, y que grababa sus fastos en un monumento público, tenía derecho a que con justicia se le creyera más adelantado de lo que han supuesto Pauw, Raynal y aun Robertson, el más serio de los historiadores de América, y es que ellos llaman bárbaro todo estado del hombre que se aleja del tipo de cultura que tienen formado según sus ideas sistemáticas; para nosotros no pueden existir esas profundas divisiones de los pueblos bárbaros y civilizados.

ALEXANDER HUMBOLDT,

Vistas de las cordilleras y monumentos de los pueblos indígenas de América

"Nobles Mejicanos/Cuya estirpe antigua/De las claras luces/Del Sol se origina:/pues hoy es del año/el dichoso día/en que se consagra/la mayor Reliquia./¡venid adornados/de vuestras divisas,/y a la devoción/se una la alegría;/y en pompa festiva./celebrad al gran Dios de las Semillas!".² Así arranca el auto³ *El Divino Narciso* de Sor Juana Inés de la Cruz, rindiendo un eco de la antigua cosmovisión nahua, anterior a la Conquista, y cuyos vestigios habían sido combatidos con furia por el clero Católico; Huitzilopochtli, colibrí del sur, principal deidad de los mexica, había sido bautizada como "Huchilobos"⁴ por los conquistadores, y por intérpretes eurocéntricos de los vestigios históricos hasta Vasconcelos⁵, en un ejercicio de colonización epistemológica y de borradura de las huellas de los procesos culturales del pasado. En el fondo se encuentra la Modernidad, como proceso civilizatorio⁶, que implicó, en lo que atañe a las Américas, el *Anáhuac*⁷ de los pueblos asentados en el altiplano de México, un cambio repentino y brutal en los imaginarios, instituciones y relaciones con la naturaleza que tenían una cierta continuidad desde centurias, en la concepción cristiana-lineal del tiempo o con ciclos de creación y destrucción en la visión indígena. Junto a una transformación radical de valores y prácticas, a tono con las necesidades materiales del modo capitalista de producción y su acumulación originaria,⁸ advino una nueva manera de con-

2 Juana Inés de la Cruz, *Obras completas III: Autos y Loas*, p. 4.

3 "El Divino Narciso es un auto sacramental, esto es, una obra larga de un acto que honra la Sagrada Eucaristía y que usualmente se ejecuta en el festival de Corpus Christi (El Cuerpo de Cristo), el martes después del Domingo de Trinidad, que ocurre a finales de mayo e inicios de junio. Una forma de drama popular escrito por algunos de los mejores autores españoles y representada por profesionales en las calles y algunas veces en la corte igualmente, que floreció desde finales del siglo XV hasta inicios del siglo XVIII. Como parece ser el caso en los Misterios ingleses, los autos se montaban en carros, que podrían ser movidos de un lugar a otro". P. Peters, *The Divine Narcissus*, XVIII.

4 Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*, p. 183.

5 José Vasconcelos, *Breve historia de México*, p. 44.

6 La Modernidad implica la adaptación del tiempo, el espacio, la naturaleza y el cuerpo humano a las exigencias de una economía y una política de perpetua expansión y perfeccionamiento instrumental; siguiendo a Bolívar Echeverría y la tradición marxista, está inexorablemente relacionada con la consolidación y auge del modo capitalista de producción: "El fundamento de la modernidad se encuentra en la consolidación indetenible –primero lenta, en la Edad Media, después acelerada, a partir del siglo XVI, e incluso explosiva, de la Revolución Industrial pasando por nuestros días– de un cambio tecnológico que afecta a la raíz misma de las múltiples 'civilizaciones materiales' del ser humano. La escala de la operatividad instrumental tanto del medio de producción como de la fuerza de trabajo ha dado un 'salto cualitativo'; ha experimentado una ampliación que la ha hecho pasar a un orden de medida superior y, de esta manera, a un horizonte de posibilidades de dar y recibir formas desconocido durante milenios de historia". Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, p. 144.

7 "El nombre de Anáhuac, que se dio en los principios solo al valle de Megico, por haber sido fundadas sus principales ciudades en las islas y en las márgenes de los dos lagos, entendido después a una significación más amplia, abrazó casi todo el gran país, que en los siglos posteriores se llamó Nueva España [...] Anahuac quiere decir, cerca del agua, y este es probablemente el origen del nombre de Anahuatlaca o Nahuatlaca, con el cual eran conocidas las naciones que ocuparon las orillas del lago de Megico". Francisco Clavijero, *Historia Antigua de México*, p. 1.

8 "Hemos visto, cómo el dinero se transforma en capital, cómo se hace plusvalor del capital, y de la plusvalía más capital. Sin embargo, la acumulación del capital presupone al plusvalor, el plusvalor

sideración a la naturaleza; el oro, en náhuatl *teocuicatl* –“excremento de los dioses”–,⁹ materia de asombrosa “orfebrería”, pero un bien de tributación e intercambio entre otros, deviene fin en sí mismo de la política y el manejo de los seres humanos en la región recién conquistada. La “pacificación” mentada por los conquistadores españoles, ante el escenario cruento de los sacrificios humanos, formó parte de los instrumentos ideológicos de legitimación de la Conquista, encarnada en el proceso de Evangelización que acompañó la transformación de la distribución del poder; en la dimensión material, hasta 9/10 de la población pereció¹⁰ por el proceso militar mismo de la Conquista, por sus secuelas prácticas como la explotación o por las enfermedades desconocidas traídas por los extranjeros. Las luchas por la tierra actuales, el rescate de la sabiduría y la medicina nahua, el estudio científico de los vestigios indígenas, son tan solo una muestra de los procesos culturales antagónicos que se dan en la actualidad, ahí donde una ideología productivista y positivista¹¹ considera a la tierra como mero factor de producción y al cuerpo y la salud humana como mero elemento de cálculo y manejo para inversiones y rendimientos económicos.

La figura de Giambattista Vico se mostraba como revolucionaria en el siglo XVIII, a efectos de una metodología histórica que no incurriera en el supuesto de la tradición hobbesiana de una racionalidad humana atemporal o independiente de procesos genéticos y formativos de una segunda naturaleza,¹² o en el de la tradición aristotélica de la inferioridad natural de los pueblos bárbaros.¹³ El historicismo, como ciencia o como posición teórica que apunta a la reconstrucción genética de las culturas humanas y su lógica económica, estética, política, etc.,¹⁴ no asume un compromiso ideológico con una teología o cosmovisión de los vencedores; se podría decir que en una reconstrucción dialéctica,¹⁵ se articulan los discursos de los vencedores y de los vencidos, la

a la producción capitalista, ésta, empero, la disponibilidad de grandes masas de capital y fuerza de trabajo en las manos de productores de mercancías. Este movimiento entero parece girar en un círculo vicioso, del cual solamente salimos, cuando asumimos una acumulación ‘originaria’ [*ursprüngliche Akkumulation*] (*previous accumulation* en Adam Smith) previa a la *acumulación capitalista*, una acumulación, que no es el resultado del modo capitalista de producción, sino su punto de partida”. Marx, *Das Kapital*, Band I, *Der Produktionsprozess des Kapitals*, p. 864.

9 Nelson Guzmán, *La inversión de la inmanencia*, p. 137.

10 Véase McCaa, “¿Fue el siglo XVI una catástrofe demográfica para México? Una respuesta basada en la demografía histórica no cuantitativa”, *Papeles de Población*, p. 229.

11 Véase Marcuse, *One-dimensional man*.

12 Véase Bobbio, *Sociedad y Estado en la Filosofía Moderna*.

13 “Al lado de ésta hay otra forma de monarquía, como son las monarquías de algunos pueblos bárbaros. Todas ellas tienen un poder casi igual al de las tiranías, pero son legales y hereditarias, pues al ser los bárbaros por su carácter naturalmente más serviles que los griegos y los de Asia más que los de Europa, soportan el gobierno despótico sin ningún desagrado”. Aristóteles, *Política*, 1285a6. Esta doctrina fue fundamental en la justificación ideológica de la Conquista, por ejemplo, en Ginés de Sepúlveda. Véase C. Schäfer, “La Política de Aristóteles y el aristotelismo político de la Conquista”, *Ideas y Valores*.

14 Se podría decir que hay historicismos decididamente cristianos como el de Boturini, fuertemente seculares como los de Vico y Hegel (con sesgos de tradiciones cristianas del sur y norte de Europa), y estrictamente científicos y seculares, como el de Morgan y Marx. En juego en la tradición historicista está igualmente la discusión sobre una posible teleología en el devenir histórico; se podría señalar que un idealismo decidido como el de Hegel acoge una teleología y racionalidad en la historia, con la óptica del concepto de libertad y sus implicaciones concretas en luchas políticas del presente; el materialismo comprometido de Marx no acoge per se una teleología a la Hegel, pero defiende el carácter de necesidad histórica y política del comunismo, como orientación teórica para la praxis democrática y humanista.

15 La “dialéctica” (Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 391) de la sociedad civil de Hegel apunta por el lado histórico a lo contradictorio de las economías capitalistas y la producción privada de riqueza, y a la generación de oposiciones ideológicas y materiales varias a lo largo de la Historia Universal; por el lado lógico, apunta a la dialéctica como “motor” (*Ibid.*, p. 84) de la sustancia-sujeto, como contradictoriedad intrínseca de toda realidad lógica, natural y social, así como

exposición de los intereses de diversos grupos en oposición y la racionalidad fuertemente material y económica de los procesos culturales: "El orden de las cosas humanas fue éste: primero existieron las selvas, después las chozas, de aquí se pasó a los poblados, luego las ciudades y, finalmente, las academias".¹⁶ Es fundamental aquí la asunción de algún tipo de "naturaleza humana" común a todos los pueblos¹⁷ y la comunalidad en los intereses e instituciones de los que hablan tanto los mitos y las religiones, como los tratados científicos y los códigos legales fundamentales de los Estados modernos. Esta posición humanista resultaba en el siglo XVIII novohispano en una guía a través de prejuicios y tergiversaciones; en el proceso de la Conquista y luego la Evangelización y la Colonia, el argumento aristotélico sobre la inferioridad natural de los bárbaros fue aplicado junto con la doctrina cristiana, para justificar el aplastamiento y destrucción de las sociedades indígenas. Como veremos en breve, ni Francisco Xavier Clavijero, ni el propio Lorenzo Boturini escaparon del todo al enjuiciamiento del Otro-bárbaro, desde el horizonte del Occidente cristiano, sin embargo, la óptica historicista de Vico permite sacar a la luz el sentido humano de los vestigios del pasado, en perpetua actualización en fuentes y metodologías, y en continuo diálogo con las nuevas luchas políticas del presente.

Antes de que Vico fuera conocido en Alemania¹⁸ y Europa en general, Boturini –formado en Milán y después de pasar 8 años en la Nueva España recopilando testimonios y materiales indígenas–¹⁹ había saludado y reconocido al filósofo napolitano como pionero en la construcción de una "ciencia nueva"²⁰ que habría de arrojar luz sobre la gentilidad,²¹ sus ideas, institucio-

a la patencia de procesos y transiciones entre lo uno y lo otro en estos tres niveles ontológicos. "Hay otro aspecto de la teoría de Morgan que deseo poner en relieve. Dice que todas las instituciones modernas tienen su raíz en la barbarie, pero su germen está en el salvajismo. La humanidad, a su juicio, se desarrolla por senderos uniformes: sus necesidades, su cerebro y sus principios mentales son los mismos. Morgan cree que la humanidad, en cada periodo, retoma los rasgos esenciales de la etapa anterior y los eleva de nivel. No cree que el desarrollo de la humanidad elimine las formas de las etapas interiores, sino que las asimila y asigna otra función. Esta idea de la evolución se asemeja a la que rige hoy en la ciencia biológica (y guarda estrecha relación con el *aufhebung* hegeliano –negar y conservar, a un tiempo–". Labastida, "Prólogo: Las tesis (revolucionarias y discutibles) de Morgan y Bandelier", *México Antiguo*, XXIV.

16 G. Vico, *Principios de Ciencia Nueva. En torno a la naturaleza común de las naciones*, p. 123.

17 En las versiones más radicales y materialistas del historicismo de la veta de Marx, se asume igualmente una igualdad en las capacidades de los géneros.

18 "Sin embargo, si se quiere hablar de filosofías de la historia realmente trabajadas, solamente resaltan cuatro hombres, Vico, Herder, Friedrich von Schlegel, y finalmente el filósofo cuya obra prologamos aquí [Hegel]". E. Gans, "Vorrede", *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, IX. "Darwin ha conducido el interés hacia la historia de la tecnología natural, esto es, hacia la formación de los órganos productivos de las plantas y los animales. ¿No merece la misma atención la historia de formación de los órganos productivos de los seres humanos sociales, de la base material de toda organización social particular? ¿Y no sería más fácil exponerla, puesto que la historia natural se diferencia de la humana, como dice Vico, por el hecho de que hemos hecho una y la otra no?". Marx, *Das Kapital, Band I...*, op. cit., p. 425.

19 Véase Matute, *Lorenzo Boturini y el pensamiento histórico de Vico*.

20 L. Boturini, *Idea de una Nueva Historia General de la América Septentrional*, p. 18.

21 Sobre la "utilidad que puede producir" su obra, Boturini declara: "1. Primeramente, acabará de explicar la sabiduría vulgar de los parentescos de la primera edad, que ha sido hasta el día de hoy escondida entre los jeroglíficos divinos y oscuras fábulas, y se demostrarán los principios del derecho natural de las gentes mayores, que derivaron de un común sentido de todas ellas, no plenamente advertido por aquel tiempo y reflexionando después, pero siempre vinculado a la religión y humanas necesidades. 2. Tratará por extenso del heroísmo de las gentes indianas y de la fuerza de las clientelas: véase el gobierno aristocrático de dichos héroes y en qué consistía el derecho natural heroico de la segunda edad". *Ibid.*, p. 133. A partir de Morgan y Marx puede sencillamente considerarse que una sociedad gentil es una sociedad organizada en gens, esto es en unidades territoriales y familiares que comparten una tenencia colectiva de la tierra y rituales matrimoniales entre grupos diferenciados, junto con arreglos políticos y militares democráticos y colegiados, que

nes, mitologías y maneras de arreglarse con las "necesidades comunes";²² después de referir al fragmento de Vico recién citado, Boturini extracta en su *Historia General de la América Septentrional*:

[...] y así se advierte que los hombres primeramente sienten la falta de lo necesario, después reflexionan lo que les puede ser útil y, andando el tiempo apetecen la comodidad, más adelante buscan el deleite; de éste pasan a pavonearse con galas ostentosas y, en fin, llegan al desperdicio de las propias haciendas. De cuyos inconstantes principios se sigue que la naturaleza de los pueblos primeramente fue áspera, después severa, luego benigna; de allí pasó a deliciosa y remató en disoluta [...].²³

La división tripartita de la historia en tiempos o edades de dioses, héroes y hombres, atribuida a los egipcios, de acuerdo a Boturini²⁴ siguiendo a Vico, implica una secuencia evolutiva de primera emancipación de la naturaleza y formación de una primigenia vida en común, luego la constitución de arreglos institucionales y estéticos complejos (todo esto acompañado del establecimiento de rituales mortuorios y matrimoniales, además de la generación de un panteón de dioses crecientemente antropomorfizado) y finalmente el establecimiento de discursos seculares sobre los acontecimientos políticos, y una vida económica opulenta que es acompañada por leyes que marcan derechos de diversa magnitud para la ciudadanía; en el fondo se trata de la *formación (Bildung)* del ser humano a la manera del pensamiento del viejo Hegel en su segunda naturaleza espiritual-cultural para la vida en común, del largo camino que la humanidad marcha hacia su propio concepto y autoconcepción de dignidad absoluta.²⁵ La interpretación del proceso de culturización durante y después de la Conquista ensayado por Boturini podría denominarse "cristiano-guadalupana";²⁶ no obstante, en la visión general, como historicismo, apunta a la exposición de la formación del humano por medio de la actividad humana misma, sin el presupuesto de una confesión o fundamentación religiosa particular.

En lo que respecta a fuentes, el filósofo italiano en su *Idea de una Nueva Historia General de la América Septentrional* enumera "cuatro modos de encomendar a la pública memoria" la historia de los pueblos –una base de trabajo alrededor de vestigios americanos que podría ser metodológicamente considerada como ejemplar a la fecha–:

El primero, en figuras, símbolos, caracteres y jeroglíficos, que encierran en sí

en gran medida llegan a incluir a las mujeres igualmente. A la etapa de la historia del barbarismo en esta concepción materialista, corresponde una organización en gentes, hipótesis de trabajo ensayada por Morgan y Marx para las sociedades mesoamericanas anteriores a la Conquista. Véase Marx, *The ethnological notebooks of Karl Marx*.

22 L. Boturini, *Idea de una Nueva Historia...*, op. cit., p. 13.

23 L. Boturini, *Historia General de la América Septentrional*, p. 18.

24 L. Boturini, *Idea de una Nueva Historia...*, op. cit., p. 34.

25 Véase Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts, Berlin 1819/1820, nachgeschrieben von Johann Rudolf Ringier*.

26 En gran medida, las andanzas extra-legales de Boturini en la Nueva España llamaron la atención de las autoridades novohispanas por la insistencia del historiador milanés en consolidar el culto de Guadalupe y recaudar fondos para ello, sin los permisos y acreditaciones correspondientes. Véase León-Portilla, *Humanistas de Mesoamérica*.

un mar de erudición, como se verá adelante. El segundo, en nudos de varios colores, que en idioma de los peruanos se llaman *quipu*, y en el de nuestros indios *nepohualtzitzin*. El tercero, en cantares de exquisitas metáforas y elevados conceptos. El cuarto y último, después de la conquista española, en manuscritos de ambas lenguas, indiana y castellana, algunos en papel nacional y otros en el europeo, por cuyo medio se viene en conocimiento de las particularidades de su vida civil.²⁷

Los avatares de Boturini en la Nueva España y en su expulsión de regreso a Europa, en efecto tienen un tono novelístico;²⁸ lamentablemente la negligencia y desinterés de las autoridades virreinales, así como la rapiña colonial inglesa, que implicó la confiscación de los materiales de archivo, que habían sobrevivido a las intrigas políticas novohispanas, derivaron en que su Museo Indiano quedara presa de contingencias académicas y políticas;²⁹ no obstante, es universalmente reconocido³⁰ que la magnitud del Museo Boturini es formidable y que su interpretación de mano del humanista milanés rinde una óptima ventana a la mentalidad de los pueblos nativos y su manera de estructurar la vida social y económica. Por ejemplo, en inspiración de la nueva ciencia de Vico, acude Boturini a la mitología³¹ para desentrañar la concepción antropológica y política de los pueblos nahuas (si bien cabe destacar que en todo momento ensaya Boturini hacer estudios sobre la especificidad de los pueblos septentrionales y meridionales), evidenciando con ello una

27 L. Boturini, *Idea de una Nueva Historia General...*, op. cit., p. 31.

28 Véase G. Antei, "Lorenzo Boturini y la Guerra de la Oreja de Jenkins", [en línea], https://www.academia.edu/38957125/INFELIZ_CONCORDIA._Lorenzo_Boturini_y_la_Guerra_de_la_Oreja_de_Jenkins para detalles sobre el infortunado episodio naval en el viaje de Boturini de regreso a Europa, expulsado como extranjero en tierras novohispanas sin licencia en 1743. Boturini, nacido en la "Villa de Sondrio, obispado de Como, en el Milanesado, en 1702" se encontraba en ese entonces bajo el "dominio de España", de modo que podía referir, en efecto, que "al menos por nacimiento, había sido súbdito español". León-Portilla, *Humanistas de Mesoamérica*, op. cit., p. 252.

29 "Se piensa que antes de 1800 gran parte de la colección había pasado a manos de Antonio de León y Gama (1735-1802), del Padre José Antonio Pichardo (1748?-1812), así como Veitia. Por obra de Jean Frederick Maximilian Waldeck (1766?-1875) y Joseph Mariud Alexis Aubin (vivió 1821-1840 en México), una parte fue incorporada como Colección Aubin-Goupil a la Bibliotheca National de Paris. En el México de hoy "El Museo Nacional de Antropología conserva 42 manuscritos que pertenecieron a la colección Boturini. Otros manuscritos se encuentran en el Archivo Histórico del Instituto Nacional de Antropología e Historia, dependiente del propio Museo y algunos están en la Biblioteca Nacional de México". Thiemer-Sachse, "El 'Museo histórico indiano' de Lorenzo Boturini Benaducci (1702-1755) y los esfuerzos del erudito alemán Alejandro de Humboldt (1769-1859) para preservar sus restos para una interpretación científica", *International Review for Humboldtian Studies*, p. 16.

30 "Lorenzo Boturini Benaducci, Milanés. Este curioso, y erudito extranjero, pasó a Megico en 1736, y deseoso de escribir la historia de aquel país, hizo, en los ocho años de su permanencia en él, las más diligentes observaciones acerca de sus antigüedades, aprendió medianamente la lengua Megicana, trabó amistad con los Indios, para comprarles sus pinturas, y adquirió copias de muchos documentos preciosos, que estaban en las librerías de los conventos. El museo que formó de pinturas, y MSS antiguos fue copiosísimo y selecto, el mejor quizás que ha existido después del de Sigüenza [...]" Clavijero, *Historia Antigua de México I*, XXV. Si bien se podría establecer que Clavijero no comparte el historicismo y el método de Boturini: "El sistema de historia que había formado, era demasiado magnífico, y fantástico". *Idem*.

31 "Y (de esto se deduce) que la primera ciencia que debe conocerse es la mitología, o sea, la interpretación de las leyendas (puesto que como se verá, todas las historias gentiles tienen sus orígenes legendarios), y puesto que los mitos constituyeron las primeras historias de las naciones gentiles. Con este método (se han de) descubrir los orígenes tanto de las naciones como de las ciencias, las cuales han surgido de esas naciones y no de ninguna otra parte: como se demostrará en toda esta obra, las ciencias tienen sus comienzos en la necesidad o utilidad públicas, y se han perfeccionado después por la aplicación de la reflexión de hombres particulares sutiles. La historia universal, que todos los doctos dicen estar en precario en sus orígenes, debe partir de aquí". Vico, *Principios de Ciencia Nueva...*, op. cit., p. 74.

concepción particular sobre el tiempo y los orígenes del cosmos³² y del ser humano:

El primero fue desde la creación hasta el diluvio universal, y le llamaron *Atonatiuh*, que quiere decir *Sol de agua*, esto es, *primer curso solar que destruyeron las aguas*. El segundo, desde el diluvio hasta la destrucción de los gigantes, antiguos moradores del riñón de la Nueva España le dijeron *Tlachitonatiuh*, *Sol apagado por la tierra*, como quien dice, *segundo curso solar concluido con temblores de tierra*. El tercero, desde la destrucción de los gigantes, hasta el gran huracán que derribó en América todos los árboles, casas y más fuertes edificios, le llamaron *Ecatonatiuh*, *Sol, tercer curso solar, aniquilado por el aire*. El cuarto, desde el huracán hasta el fin del mundo, le pusieron el nombre de *Tletonatiuh*, esto es, *último curso solar que ha de acabar con el fuego*. Por esto los indios, que se hallaban ya en los términos de este cuarto periodo, creyendo cercana la destrucción del mundo con el fuego, hacían en la decadencia de cada ciclo de cincuenta y dos años grandes sacrificios a sus dioses, rogándoles no acabasen el mundo y les diesen otro ciclo de más duración.³³

La concepción nahua del tiempo parece más afín al logos-fuego que se prende y se apaga según medida de Heráclito³⁴ que a la narrativa soteriológica de San Agustín,³⁵ el hombre tiene su lugar en el cosmos como sirviente de los dioses,³⁶ obligado a los dioses en el sentido de la retribución sacrifi-

32 Sobre la ontología mexicana y sus tendencias monistas Maffie establece lo siguiente: "En el corazón de la metafísica azteca, está la tesis ontológica de que existe solamente una cosa: de manera continua, energía, dinámica, vivificante, poder divino auto-generante y auto-regenerante. Los aztecas se referían a esta energía como *teotl*. *Teotl* es idéntico con la realidad per se y por lo tanto idéntico con todo lo que existe. Es más, *teotl* es la sustancia básica de la realidad. Aquello que es real, en otras palabras, es tanto idéntico con *teotl* y consiste de *teotl* [...]. Además, los aztecas consideraron al *teotl* como sagrado". Maffie, *Aztec Philosophy, Understanding a World in Motion*, p. 22. El autor tiene en todo momento dualidades nahua como *Ometecuhtli-Omecihuatl* (Señor-Señora-Dualidad), *Tezcatlipoca-Quetzalcóatl*, frío-caliente, entre otras, como parte de una consideración "dialéctica" alrededor de la identidad de los contrarios. *Ibid.*, p. 166. El autor traza paralelos entre esta cosmovisión y el panteísmo de Spinoza y Lao Tsé. *Ibid.*, p. 91.

33 L. Boturini, *Idea de una Nueva Historia General...*, op. cit., p. 32.

34 "Este orden universal, que es el mismo para todos, no lo hizo alguno entre los dioses o entre los hombres, sino que siempre era, es y será fuego, siempre viviente, que se enciende y apaga según justa medida". Heráclito apud Altieri, *Los presocráticos*, p. 121.

35 "No hay necesidad de discutir ahora en detalle cada uno de estos 'siete días'. Baste decir que este 'séptimo día' será nuestro Sabbath y que no concluirá en atardecer alguno, sino solamente en el día del Señor. El octavo y eterno día que amaneció cuando la resurrección de Cristo anunció un descanso eterno tanto para el espíritu como para el cuerpo. En aquel día habremos de descansar y ver, y ver y amar, y amar y alabar -pues este ha de ser el fin sin fin de todo lo viviente, aquel Reino sin fin, la verdadera meta de nuestra vida presente-". Agustín, *The City of God. Books XVII-XXII*, p. 511.

36 Alrededor del vocablo *macehual*, para designar al ser humano, se encuentran entendidos de "vasallo", "súbdito", "obligado", "gente común en general (indios)". Bierhorst, *A Nahuatl-English Dictionary and Concordance to the Cantares Mexicanos with an analytic Transcription and Grammatical Notes*, p. 187. Miguel León-Portilla apunta al respecto de la significación cosmológica y política del vocablo: "Todos existimos porque los dioses hicieron posible nuestra vida con su sacrificio primigenio. En este sentido todos los seres humanos somos *macehualtin*, 'merecidos' por el sacrificio divino [...]. En el orden social también está presente la dualidad. La mayoría de los humanos debe conformarse con su condición de *macehualtin*, gente del pueblo, y estar dispuestos a restituir su deuda existencial [...]. El destino de los *macehualtin* incluye también la obligación de trabajar para subsistir, y pagar los tributos que exige el grupo de quienes gobiernan [...]. Sólo unos pocos tienen un destino claramente diferenciado. Esos pocos saben algo más sobre su propio origen. Conocen su linaje, su *pilotl*. Son ellos los *pipiltin* o 'nobles', que afirman ser del linaje del sabio Señor Quetzalcóatl [...]. Los gobernantes, sumos sacerdotes, jefes guerreros, jueces principales y otros dignatarios pertenecen al grupo selecto de los *pipiltin*". León-Portilla, *Quince poetas del mundo náhuatl*, p. 82. "Han nacido, oh dioses/ los *macehuales*, los merecidos por la

cial teorizada por María Zambrano.³⁷ Lejos de desvalorizar la vida humana, o la vida en general, la cosmovisión nahua se fundamenta en el sacrificio y la actitud de lo sagrado extendida al universo en su conjunto, lo cual puede detallarse a partir de un estudio intensivo del imaginario Tezcatlipoca-Quetzalcóatl, mismo que subyace a estas conflagraciones de mundos y renovaciones cósmicas.³⁸ El primado de Quetzalcóatl en torno al imaginario civilizatorio y humanizante de los indígenas y su curiosa pervivencia predominante en torno al panteón nahua tiene su raíz en los propios procesos de mestizaje y contacto Europa-América; tanto Alexander von Humboldt³⁹ (formidable continuador del legado de Boturini) como Simón Bolívar⁴⁰ exploraron un paralelo Quetzalcóatl-Buda, que a su vez reflejaba las inquietudes alrededor de nuevos imaginarios religiosos y políticos de cara a la hegemonía europea y cristiana. Por su parte, Boturini, a pesar de la decidida confesión mariana y guadalupana, reporta en su *Discurso de ingreso a la Academia Valenciana* que, siguiendo el método de Vico, "lo primero que para tan ardua empresa se nos ofreció, fue el oráculo de la Divina Providencia, Tezcatlipoca";⁴¹ a esta multiforme deidad⁴² es a quien otorga la primacía en el mito y panteón septentrional, en analogía al Urano griego –y podríamos agregar al Enlil de los sumerios–:⁴³

Tezcatlipoca, jeroglífico de la Divina Providencia, primera deidad indiana, da a entender, como nuestros gentiles confesaron se gobernaba el mundo por una Sabiduría Divina, que tenía su asiento en el cielo y a su cuidado todas las cosas humanas. ¿Deseas que él indique la providencia? Dirás bien [traducciones del latín por Tarsicio Herrera] concuerda Séneca, *Cuestiones naturales*, libro II, capítulo 45. Pues por su designio se provee para que este mundo camine inalterable y desarrolle sus actividades. Por esto agradecidos le acompañaron con *Teotlamacuzqui*, jeroglífico de los sacerdotes y sabios dedicados al servicio divino, para que supiesen que habían de procurar, no

penitencia. / Porque, por nosotros/hicieron penitencia los dioses". Manuscrito de 1558, apud De la Garza, *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*, p. 26.

37 Véase M. Zambrano, *El hombre y lo divino*.

38 Maffie apunta sobre el "complejo" Tezcatlipoca/Quetzalcóatl: "Me refiero a la ineliminable incertidumbre e impredecibilidad de la realidad como el factor Tezcatlipoca. El par de 'deidades' antagónicas Quetzalcóatl-Tezcatlipoca representa las fuerzas creativas-destructivas y generativas-degenerativas cuyo agón continuante define el devenir de la realidad". Maffie, *Aztec Philosophy...*, op. cit., p. 167.

39 "Quetzalcóatl, Bochica y Manco Cápac son las tres figuras míticas a las cuales se enlazan los orígenes de la civilización entre los Aztecas, los Muisca (llamados con más propiedad Chibchas) y los peruanos. Quetzalcóatl, gran sacerdote de Tula, barbudo y vestido de negro, a quien más tarde se halla haciendo penitencia en un cerro, cerca de Tlaxapuchicalco, llegó de las cosas de Panuco, o sea de las orientales de Anáhuac a la meseta de México. Bochica, o más bien el divino mensajero Nemterequeteba (el buda de los Muisca), a quien se representa con barba y largo ropaje, arribó a las altas llanuras de Bogotá viniendo de las sabanas situadas al Este de la cadena de los Andes. Ya antes de Manco Cápac existió una civilización en los pintorescos bordes del lago Titicaca". Humboldt, *Mi viaje por el camino del Inca (1801-1802)*, p. 131.

40 "Los americanos meridionales tienen una tradición que dice que cuando Quetzalcóatl, el Hermes o Buda de la América del Sur, resignó su administración y los abandonó, les prometió que volvería después que los siglos desiguales hubiesen pasado, y que él restablecería su gobierno y renovaríase su felicidad". S. Bolívar, *Carta de Jamaica*, p. 29.

41 Boturini, *Idea de una Nueva Historia General...*, op. cit., LXXV.

42 Véase G. Olivier, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*.

43 "¡Enlil, cuyo mando llega a todas partes (y) su palabra (es) alta (y) santa/cuya decisión es inalterable, que decide los destinos hasta el lejano futuro/cuyo elevado ojo escruta la tierra, cuyo alto rayo escudriña el corazón de toda la tierra! [...] El gran (y) fuerte Señor, supremo en el cielo (y) en la tierra, el todo conocedor, que entiende el juicio/ha fijado su asiento en Duranki [...]". F. Lara, *Himnos sumerios*, p. 8.

sólo con la Arte divinatória explorar siempre su agrado, sino también con las incesantes ofrendas y sacrificios tenerle propicio. Llamáronle asimismo que de tu Providencia vivimos. Sentido verdadero de estos tiempos divinos y severos, aunque después los mitólogos le corrompieron aplicándole la calidad de *dios Cupido*, por cuya razón los amantes en la tercera impúdica Edad con esta invocación de *Ti itlacahuan*, hacían desatinadas fiestas y sacrificios a *Tezcatlipoca* para que favoreciese sus desvariados amores, de la misma suerte que los poetas corruptos europeos tuvieron al *Cingulo*, que encubre lo más indecente de *Venus Prónuba*, por torpe incentivo de lujuria. Corresponde a esta primera deidad indiana la de los griegos que fue el *Cielo*, de quien su historia fabulosa nos dice que fue padre de los demás dioses, y que reinó en la tierra, habiendo dejado en ella grandes y muy señalados beneficios.⁴⁴

El filósofo milanés no identificaba, como el propio De Sahagún, al espejo humeante, con "el malvado de Lucifer, padre de toda maldad y mentira",⁴⁵ bajo el lema agustiniano *omnes dii gentium demonia*, "todos los dioses de los gentiles son demonios",⁴⁶ si bien, por la genuina confesión cristiana, o por necesarias concesiones a la censura católica,⁴⁷ el autor de la *Idea* condena supuestas hechicerías o idolatrías en la religión septentrional,⁴⁸ no hay un sesgo moralizante en el tratamiento del imaginario autóctono, sino un intento por entender la manera particular y regional en que se dio en el Anáhuac el proceso de humanización del hombre por el hombre mismo (es hasta el siglo XIX que la dialéctica de Hegel, la concepción materialista de la historia de Marx y la genealogía de los valores de Nietzsche permiten un trabajo crítico sobre las fuentes y las metodologías históricas, para revelar relaciones de poder, luchas sociales incesantes y campos de batalla epistemológicos varios). En términos materialistas concretos, un resultado del primer ciclo civilizatorio, que es metaforizado en la idea de algún viento divino omnipresente, es un lenguaje articulado primitivo,⁴⁹ la propensión a la vida común (donde entran los imaginarios matrimoniales y sexuales, que animan el psicoanálisis de Freud) y decididamente la institución de enterrar a los muertos.⁵⁰ El primer

44 L. Boturini, *Idea de una Nueva Historia General...*, op. cit., p. 37.

45 De Sahagún, *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, p. 89.

46 *Ibid.*, p. 86.

47 "[...] no obstante tan lejos estoy de apartarme en lo más mínimo de la pureza de la religión católica, en que nací, que antes me hallo pronto a morir por ella, y todo lo que digo aquí lo someto, con la más humilde obediencia, a la censura y corrección de nuestra santa Madre Iglesia, católica, apostólica, romana". Boturini, *Idea de una Nueva Historia General...*, op. cit., p. 29.

48 "Tzitziles y curanderos supersticiosos, y era ésta una tropa de lechuzos, chupasangre, y sacalíñas que, con una presumida inspección de los astros y signos, con invocación de los hados y demonios, respondían a los simples mil necedades, y muchas veces les decían: ¡Hijo mio, pobrecito! ¡Ten paciencia, que están enfadadaos los dioses! ¡Sufre tu trabajo, y entre tanto busca papel, incienso blanco e sutil! ¡Aguárdame en tu casa, que allá iré a disponer el sacrificio que has de ofrecer a los dioses para aplacar su enojo! Y siempre tenían pronta alguna escapatoria para confirmarlos en el engaño". Boturini, *Historia General de la América Septentrional*, op. cit., p. 29. Bajo esta óptica, la religión y la medicina indígena fueron marginadas y perseguidas hasta bien entrado el siglo XX. Alrededor de la difusión de María Sabina y la cultura mazateca (Estrada, *Vida de María Sabina, la sabia de los hongos*) a mediados del siglo XX, se dieron a conocer fenómenos que podrían ser tachados de "paranormales" como la clarividencia, la sanación con las manos o con rituales, la comunicación con entidades "supra-terrenales", etc.; desde una perspectiva positivista, solamente las supuestas "pseudociencias" (Bunge, *Seudociencia e ideología*) abordarían tales fenómenos.

49 Boturini, *Idea de una Nueva Historia General...*, op. cit., p. 52.

50 "De aquí vino llamarse Humanitas ab humando, porque se fundó la humanidad con los sepulcros [...]". *Ibid.*, p. 51.

gobierno de las pasiones humanas necesario para la vida social es despótico y cruento:

Finalmente, el gobierno de estos tiempos fue no sólo *ciclópico*, porque un solo ojo lo veía y dirigía todo, o porque las primeras cuevas no tenían más que una puerta; costumbre que ha quedado hasta el día de hoy entre los indios plebeyos; sino también *teocrático*, porque fue propiamente la edad de los oráculos, en que los fundadores de estos parentescos mandaban tan solamente aquello que les parecía fuese del agrado de los dioses, habiéndolo antes explorado con la sabiduría vulgar de los auspicios, y quedaban obedecidos sin réplica, como que eran sabios, sacerdotes y monarcas.⁵¹

Siguiendo a la edad de los dioses, oscura y despótica, viene la edad de los héroes, cuyos resultados ideológicos pueden resumirse en un *ethos* aristocrático, una vida civil organizada bajo instituciones de creciente complejidad y el surgimiento de narrativas fundacionales de pueblos dirigidas por grandes caudillos como Rómulo:

Visto, pues, en la antecedente edad el estado de las primeras gentes indianas crecido, y aumentado siempre por medio de la observancia de la religión y nupcias solemnes, síguese ahora el de las familias que, con toda propiedad, así se llamaron luego que a dichos padres se agregaron por fámulos aquellos mismos vagabundos de la edad primera, que movidos, así del hambre que les atormentaba, como de la fama de los demás hombres piadosos y fuertes, resolvieron entregarles su obediencia para lograr una vida menos penosa. Y ellos, como religiosos y poderosos Orfeos, los recibieron en su protección y abrigo; pero con la natural condición de que no pudiendo dichos fámulos, por su innata torpeza, contribuir con otra cosa que con el trabajo personal en el orden de las familias, cultivasen las tierras y estuviesen subordinados al mando de los padres, que con la más noble parte del entendimiento gobernaban sus cosas domésticas, sublimados con los altos títulos de *sacerdotes*, *reyes* y *padres*, y por la nueva virtud de acoger a su asilo a los débiles e infelices, fueron en esta edad públicamente aclamados por *héroes*.⁵²

Se podría decir que Boturini es pionero en ensayar una genealogía antropológica que vincula el origen de los pueblos de la América Septentrional, con el del resto de los pueblos del globo, así como con la geografía particular de las Américas. En el entendido de que se podría –con las fuentes correspondientes– reconstruir el desarrollo de naciones como la de “Chiapa y Soconusco”,⁵³ así como las “hulmecca y xicalanca, tulteca, chichimeca, tecpaneca, mexicana y teochichimeca”, y también las repúblicas o reinos⁵⁴ de Tlaxcala, Matlaxzinco, Huejotzingo y Michoacán,⁵⁵ el autor de la *Idea* adelanta una hipótesis que puede ser confirmada o contrastada con evidencias arqueológicas actuales

⁵¹ *Ibid.*, p. 53.

⁵² *Ibid.*, p. 55.

⁵³ Se trata de la región y cultura Maya. Véase *Ibid.*, p. 106.

⁵⁴ En los términos técnicos materialistas de Morgan y Marx, *confederaciones*.

⁵⁵ Boturini, *Idea de una Nueva Historia General...*, *op. cit.*, p. 131.

que encuentran ecos del espejo de Tezcatlipoca en el desierto de Arizona⁵⁶ y en algunos remanentes de Tula⁵⁷ y Tlaxcala⁵⁸ que evidencian su presencia en el Altiplano de México en el período posclásico: "El primer argumento es el itinerario que hizo la nación tulteca para llegar a Tula, que fue después corte y residencia de sus monarcas, por el cual se demostrará que su tránsito fue de la California al continente".⁵⁹ En curiosa concordancia con la antropología contemporánea, el filósofo italoespañol coloca el "Asia"⁶⁰ como el origen de las naciones de las Américas; si bien en este rastreo de orígenes comunes sigue operando una orientación judeocristiana⁶¹ (Boturini insiste en un Diluvio Universal, una Torre de Babel, una creación del mundo, etc., como hechos particulares, antes bien que como metáforas o síntesis de tendencias políticas materiales),⁶² lo cierto es que el rigor científico de Boturini impera sobre la confesión religiosa y adelanta intuiciones que son confirmadas por la arqueología posterior; se podría apuntar que el sincretismo cultural y étnico de la región de Cholula y Cacaxtla⁶³ es atisbado por el autor dieciochesco en la exposición sobre el origen de los indios, sobre cuyo carácter humano y humanizado y complejo culturalmente no queda duda alguna:

O fuese ésta una nación sola, dividida después en hulmecos y xicalancos, como la mexicana se dividió en tlatlulcos y mexicanos, o fuesen dos naciones diversas pero amigas y confederadas, es cierto que ambas habitaron a las vertientes del río *Atoyac*, entre *Tlaxcallan* y *Quetlaxcoapan*, hoy Puebla de

56 "Recordámos el descubrimiento en una cueva cerca de Tempe (Arizona) de un espejo envuelto en una tela de algodón y en una piel de venado. Este conjunto se asemeja mucho a la imagen de un tlaquimilolli [bulto sagrado] de Tezcatlipoca, tanto más cuanto que Di Peso (1979) habla de una iconografía relacionada con el 'Señor del espejo humeante'. Olivier, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, op. cit., p. 165.

57 *Ibid.*, p. 125.

58 "Otro sitio arqueológico ha conservado la huella de esta divinidad [Tezcatlipoca]. Se trata de Tizatlán, cuyos vestigios, situados al noreste de Tlaxcala, fueron exhumados en 1927". *Ibid.*, p. 122.

59 Boturini, Idea de una Nueva Historia General..., op. cit., p. 112.

60 *Ibid.*, p. 102.

61 Boturini atribuye a Sigüenza y Góngora y Sor Juana un impetu interpretativo análogo: "El profesor de matemáticas, que fue en la Universidad de México don Carlos de Sigüenza y Góngora, y la célebre madre Sor Juana Inés de la Cruz, noble prenda de la nación india, fueron de parecer que descendían [los indios] de *Nephtuim*, o *Nephtuhim*, hijo de Mesraim, y nieto de *Cham*, aunque yo me inclino a creer que también descendían de los demás hermanos *Ludim*, *Amanim*, *Phretusim*, y *Caphtorim* [...]". *Ibid.*, p. 110. Cabe señalar que en el caso de Sor Juana la tesis no parece nada descabellada en la medida en que en su poesía se declara *kirkerista*, esto es, adepta de Athanasius Kircher, una de las fuentes religiosas de Boturini: "Pues si la combinatoria/en que a veces *kirkerizo* [*kirkerizar* significa 'seguir al padre Athanasius Kircher' –Antonio Alatorre], en el cálculo no engaña/y no yerra en el guarismo". Inés de la Cruz, *Obras Completas I: Lírica personal*, p. 223.

62 "Paparruchas si los reyes romanos son fábula o no; igualmente paparruchas, si la legislación atribuida a alguno de ellos es fábula o verdad. Los eventos del progreso humano se encarnan a sí mismos, independientemente de hombres particulares, en un record material, que es cristalizado en instituciones, usos y costumbres, y preservado en invenciones y descubrimientos". (Marx, *The ethnological notebooks of Karl Marx*, op. cit., p. 225.

63 "Desde un punto de vista histórico, la información que se tiene de Cacaxtla proviene de Diego Muñoz Camargo, el cronista de Tlaxcala más importante del siglo XVI, quien la menciona como un sitio olmeca-xicalanca. El período de dominio olmeca-xicalanca en la región poblano-tlaxcalteca ocurre cuando Teotihuacán ha desaparecido ya como el eje rector político y económico en el Altiplano Central [...]. Los olmeca-xicalanca, como su nombre lo indica, provienen de la región meridional de la Costa del Golfo, de Potonchan (hoy Frontera) en el litoral de la Chontalpa tabasqueña. El grupo, por su ubicación geográfica, debió de haber estado en contacto permanente con los mayas establecidos a lo largo del Río Usumacinta". Marta Foncerrada de Molina, *Cacaxtla, La iconografía de los Olmeca-Xicalanca*, p. 162.

los Ángeles, y que desampararon la tierra pasando quizás a los reinos del Perú y a las demás islas de Barlovento [...].⁶⁴

Como en el caso de los griegos y los romanos,⁶⁵ las fuentes y testimonios del tiempo allende son oscuros y escasos; no obstante, si algo caracteriza a la era heroica desde la ciencia histórica viquiana, es la patencia de blasones, símbolos, caudillos, cantos y cuentos legendarios y fabulosos, que conforman los imaginarios de fundación de los pueblos. Para el caso de la nación mexicana, Boturini extracta su peregrinación y establecimiento final en el Lago de Texcoco, del siguiente modo:

La belicosa nación mexicana, que en esta segunda edad se hallaba en la derrota de buscar nuevas tierras hacia la América, y se preciaba mucho de esforzada en las guerras, quiso transferir toda la fama de la undécima deidad de las gentes mayores a un célebre capitán suyo, por nombre *Huitziton*. Era éste el que en las largas y peligrosas jornadas conducía por sendas incógnitas, particularmente a los mexicanos, y sin perdonar a fatigas cuidaba del bien del pueblo. Su historia fabulosa refiere que cargado de años y de aciertos, fue una noche robado a vista del ejército y de todos los suyos, y presentado a la del dios *Teztauhteotl*, que quiere decir *Dios Espantoso*, el cual, estando en la figura de un horrible dragón, le mandó sentar a su mano siniestra diciéndole: *Seas muy bien venido, esforzado capitán. Muy agradecido estoy de lo bien que me has servido y gobernado a mi pueblo: tiempo es que descanses, pues eres ya viejo, y que tus hazañas te sublimen al consorcio de los inmortales dioses. Vuélvete luego a tus hijos, y diles que no se aflijan si en adelante no te tuvieren presente como hombre mortal, pues desde los nueve lugares, que tanto suena chicnautopan, esto es, desde los nueve cielos, no sólo los mirarás propicio, sino también al tiempo que yo te desnudaré de los despojos de la humanidad, dejaré a tus huérfanas afligidas gentes tus huesos y calavera para que aplaquen su dolor, te consulten los caminos que han de llevar, y a su tiempo les manifiestes la tierra que les tengo destinada y en la que tendrán un dilatado imperio, respetados de las demás naciones.* Lo hizo así *Huitziton*, y después del doloroso coloquio se desapareció, llevado de los dioses; y los mexicanos, que derramaban copiosas lágrimas por el intenso pesar, se hallaron con la calavera y huesos de su amado capitán, los que llevaron consigo hasta llegar a la Nueva España y al lugar donde fabricaron después la gran ciudad de Tenuchtitlan México, habiéndoles siempre hablado el demonio por la calavera de *Huitziton*, y muchas veces pedido le sacrificasen hombres y mujeres, de donde se originaron aquellos sangrientos sacrificios que esta nación practicó después con crecida barbaridad con los presos en guerra.⁶⁶

Boturini establece el año de 600 de la era cristiana como el inicio de la tercera edad en la Tula de "*Huematzin*"⁶⁷ y cuyos vestigios "tratan tan solamente de materias históricas, llanas y corrientes",⁶⁸ eventos como la Conquista de

⁶⁴ Boturini, *Idea de una Nueva Historia General...*, op. cit., p. 119.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*, p. 70.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 121.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 126.

México⁶⁹ y los avatares del reinado de Netzahualcóyotl y su legado forman parte de este periodo. Sin llegar al detalle expositivo de Clavijero en torno a la historia nahua o la Conquista (el autor remite a don Domingo de San Antón Muñón *Chimalpain* y don Fernando de Alba Ixtlilxóchitl⁷⁰ en el tema), el filósofo italoespañol resalta los episodios de la Historia Septentrional que son relevantes para su argumento viquiano. Así como los griegos tuvieron a un Solón como sabio legislador y fundador, los nahuas tuvieron a Netzahualcóyotl, supremo gobernante de Texcoco, legendario filósofo, poeta, ingeniero, estratega y político; Boturini reconoce en el filósofo acolhua el mérito de haber captado con su culto a *Tloque Nahuaque* el *logos* que gobierna el mundo y al que siguiendo a Vico denomina Providencia:

Le llamaron también *Acolmiztli*, quiere decir, *brazo de león*, porque desoló a la enemiga ciudad de *Atzacaputzalco* y venció a todos sus enemigos. Este célebre emperador aborrecía interiormente la idolatría y solamente la disimulaba para no disgustar a sus vasallos, quedando apasionadísimo del Dios Criador de cielo y tierra, a cuyas glorias mandó fabricar en *Teztcuco* una torre nueve altos, simbolo de los nueve cielos, y encima de ella un chapitel oscuro pintado por dentro de finísimo azul y labrado con cordón de oro, dedicado al Dios Criador, que en lengua indiana llamó *Tloque Nahuaque*, queriendo dar a entender que este Solo, Poderoso y Clementísimo Dios tenía su asiento por encima de los cielos, en cuya alabanza compuso sesenta Cantares, que quizá también habrán perecido en las manos incendiarias de los ignorantes.⁷¹

Considerando las limitaciones de Boturini para acceder a los materiales que recopiló en la Nueva España entre 1735 y 1743, la negligencia de las autoridades académicas y políticas de la Colonia, así como los prejuicios raciales y sexuales típicos de la Modernidad occidental y de las sociedades de clases junto con su patriarcado,⁷² el legado de la *Idea* y la *Historia* es arquetípico y ejemplar; antes que Montesquieu defiende la adecuación de las leyes y las costumbres al espíritu de los pueblos; antes que Kant presenta la relevancia de una *idea*, como plan rector y unidad de determinaciones político-prácticas, para relatar acontecimientos históricos desde la óptica de la dignidad humana; antes que Hegel y Gans, presenta una metodología para el estudio evolutivo del derecho de los pueblos, en abierta crítica a la tradición iusnaturalista y aristotélica; adelantando y nutriendo los trabajos de Miguel León-Portilla, enseña a ver en las sociedades indígenas un universo ricamente humanizado, con valores y prácticas, que en el avance del capitalismo y sus efectos destructivos, puede ofrecer (como reconocieron Morgan, Marx y Engels) alternativas u orientaciones para remediar o reestructurar procesos psicológicos, económicos, políticos, estéticos, etc.

Es bien sabido el férreo orden disciplinario al que estaba sujeta la sociedad mexicana, en lo que atañe a procesos educativos, matrimoniales,

⁶⁹ *Ibid.*, p. 129.

⁷⁰ Véase *Ídem*.

⁷¹ *Ibid.*, p. 82.

⁷² Véase Marx, *The ethnological notebooks of Karl Marx*; Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*; y Vogel, *Marxism and the Oppression of Women, Toward a Unitary Theory*.

estéticos, políticos, etc.⁷³ Si bien se conocen penas draconianas para la borrachera entre los mexica, Boturini relata cómo, en la cuarta fiesta movable del año ritual, se celebraba al dios "Izquitecatl", conmemorando el origen del "pulque", y con el "gasto della por cuenta de los taberneros, y los labradores que cogían cantidad de aguamiel de los magueyes" se daba de beber a "todo el concurso";⁷⁴ en el mes Quecholli, del año ritual (donde "Ninguno, por viejo que fuese, bebia pulque"),⁷⁵ se daban fiestas a la diosa "Tlazoltéotl, abominable venus",⁷⁶ lo que daba ocasión a rituales entre enamorados y prácticas carnavalescas que son bien usuales en los territorios latinoamericanos hoy en día:

Todo el mes era franco a los enamorados, que se derretían recíprocamente con requiebros impúdicos; y encontrándose hombres y mugeres, solían decirse: *Catetino tlaz, eres mi querer; Catetino quecholtzin, eres mi regalo*. Del mismo modo era permitido a las damas cortesanas salir en público ostentando la propia infamia [...]. Ni faltaban en el día de la fiesta hombres afeminados, que indignos del sexo varonil imitaban los ademanes de las mugeres, mintiendo con el contrario traje el destino de la misma naturaleza.⁷⁷

En adición a la fiesta a Izquitecatl, el filósofo milanés apunta una innovación mexica, en relación a los ritos de Texcoco: "Pero lo que la embriaguez perdió de terreno en Tetzcuco lo ganó en México, donde no sólo se adoptaron los ritos de la IV fiesta movable de los chulhuas, sino también había indulto general para poderse emborrachar en la fiesta fija del mes *Pachtli*, en que se celebraba la llegada de los dioses; y pensaban los indios mexicanos que con el mucho beber se lababan los pies cansados de los dioses".⁷⁸ Actualmente los estudios sobre el imaginario estético y religioso indígena encuentran fructíferas canteras para desarrollar ideas y prácticas ecológicas, colectivas, integrales y reparadoras, que permitan afrontar los retos varios del presente.

La propensión nahua a la danza, la música y el canto fue de hecho reorientada y empleada por los colonizadores para sustituir el imaginario religioso antiguo con el cristiano (otro ejemplo de vivo sincretismo que forma parte del carácter barroco⁷⁹ de la cultura latinoamericana contemporánea); sobre el juicio de las artes indígenas, Boturini es mucho más generoso que Clavijero,⁸⁰ reconociendo correspondencias estilísticas, entre las producciones nativas y las griegas junto con su historia:

73 Clavijero enlista, por ejemplo, las siguientes penas: "El que mataba a la muger propia, aunque sorprendida en adulterio, era reo de muerte, porque decían que usurpaba la autoridad de los magistrados, a quienes pertenecía juzgar, y castigar los delitos. El adulterio se castigaba con el último suplicio". Clavijero, *Historia Antigua de México I*, op. cit., p. 323; "La lei condenaba a la pena de horca al hombre que se vestía de muger, y a la muger que se vestía de hombre", *Ibid.*, p. 324; "La embriaguez en los jóvenes era delito capital. El joven que cometía aquel exeso moría a palos en la cárcel; la joven era apedreada. En los hombres hechos, se castigaba con rigor, aunque no con la muerte", *Ibid.*, p. 325.

74 Boturini, *Historia General de la América Septentrional*, op. cit., p. 210.

75 Boturini, *Idea de una Nueva Historia General...*, op. cit., p. 137.

76 *Ibid.*, p. 138.

77 *Historia General de la América Septentrional*, op. cit., p. 139.

78 Boturini, *Idea de una Nueva Historia General...*, op. cit., p. 228.

79 Véase B. Echeverría, *La modernidad de lo barroco*.

80 "Boturini dice que las comedias Megicanas eran exelentes, y que entre las antigüedades que

Así, nuestros indios pasaron del verso heroico al jámbrico en el tiempo que la prosa estaba por perfeccionarse, y todos aquellos cantares de la gentilidad que se hallan más próximos a ella, son por su naturaleza de verso jámbrico, como se probará en la Historia General y de un cantar trágico del emperador *Netzahualcóyotl*, que después de haber muerto al tirano *Maxtlaton* y desolado a la enemiga ciudad e *Atzacaputzalco*, se puso a considerar y cantar el fin de las grandezas de esta vida mortal en la persona de *Huehue-Teztotzomocltli*, el cual, a semejanza de crecido fuerte árbol, había penetrado con sus profundas raíces en tantas provincias y dilatado sus ramas, sombreando las tierras del imperio; pero al fin cayó al suelo carcomido, sin esperanza de poder volver a sus primeros verdes.⁸¹

En el historicismo de Hegel y la concepción sobre lo carnavalesco en Bajtin, es un signo de libertad el advenimiento de la comedia y la popularización de las artes, en formas y contenidos;⁸² Boturini reporta que entre los materiales perdidos de su Museo Indiano se encontraban comedias análogas a las de Aristófanes y Menandro en su constitución y origen:

Aun en estas nuevas comedias fueron excelentes los indios, y compusieron en su lengua diferentes de ellas. Entre otras tengo dos en mi archivo sobre las apariciones de mi Madre y Señora de Guadalupe, ni puedo explicar cuán delicadas sean las voces con las que habla la virgen al sencillo neófito, y cuán humildes correspondan los acatamientos de este felicísimo embajador.⁸³

Riqueza estética, devoción religiosa y disciplina política convivieron en las sociedades septentrionales de maneras sumamente estrechas y dinámicas. De nuevo, la actualización científica y metodológica que implica el historicismo mismo lleva a criticar y complementar los sesgos interpretativos de las fuentes, con nuevos materiales: la patencia del imaginario de la cruz en las Américas, ineluctablemente asociado por Boturini con el cristianismo, es vista por Artaud, en relación a la cultura Rarámuri, más bien como una alusión a los cuatro puntos cardinales,⁸⁴ un imaginario omnipresente en las fuentes

poseía en su curioso museo, había dos composiciones dramáticas sobre las célebres apariciones de la Madre de Dios al neófito Megicano Juan Diego, en las que se notaba singular delicadeza, y dulzura en la expresión. Yo no he visto ninguna obra de esta especie, y aunque no dudo de la suavidad del lenguaje usado en ellas, jamás podre creer que observasen las reglas del drama, ni que mereciesen los pomposos elogios que les da aquel escritor". Clavijero, *Historia Antigua de México II*, p. 358. Es curioso que el mismo autor exprese un juicio tan poco dionisiaco alrededor del imaginario Eleusis y los rituales báquicos romanos: "¿Puede haber nada más impuro que las fiestas Eleusinas de los Griegos, las que celebraban los Romanos en honor de Venus, en las calendas de Abril, y sobre todo, aquellos obscenísimos juegos que se hacían en honor de Cibeles, de Flora, de Baco, y de otros numenes, escándalos contra los cuales declararon tantas veces los Padres de la Iglesia, y muchos prudentes Romanos?". *Ibid.*, p. 423.

81 Boturini, *Idea de una Nueva Historia General...* op. cit., p. 92.

82 Véase Hebing, *Hegels Ästhetik des Komischen*.

83 Boturini, *Idea de una Nueva Historia General...* op. cit., p. 92.

84 "Preside cada pueblo tarahumara una cruz rodeada de cruces orientadas hacia los cuatro puntos cardinales de la montaña. No es la cruz de Cristo, la cruz católica; es la cruz del hombre descuartizado en el espacio, del hombre invisible que tiene los brazos abiertos y que está clavado a los cuatro puntos cardinales. Por medio de esta figura los tarahumaras manifiestan una idea geométrica activa del mundo a la cual se halla ligada la forma misma del hombre. Esto quiere decir que aquí el espacio geométrico está vivo y ha producido lo que tiene de mejor, esto es el hombre". Artaud, *México*, p. 133. Para una relación sobre el sincretismo religioso indígena-cristiano rarámuri,

indígenas; la tradición del ayuno, atribuida increíblemente por Boturini a la supuesta entrada de Santo Tomás a las Américas, tiene un sencillo origen materialista e iniciático, expuesto brillantemente por el recientemente fallecido filósofo español Antonio Escotado,⁸⁵ los juicios sobre idolatrías y demonios, patentes, a pesar de todo en Boturini, como en Clajivero, De Sahagún y los autores cristianos, son esclarecidos de cara al psicoanálisis de Freud, la dialéctica de Hegel y el propio historicismo materialista de Marx. Estas ópticas teóricas, sintetizadas en la obra de Herbert Marcuse y Angela Davis, evidencian que alrededor de los imaginarios eróticos, religiosos y políticos se dan cruentas luchas entre poderes y fuerzas sociales. Las tradiciones de Hegel⁸⁶ y Marx pueden ser prototípicas, a su vez, de historicismos abiertos a las luchas políticas del presente y a la consideración de un horizonte perpetuo de emancipación humana.

El legado de Boturini nutre esta apuesta por entender el origen común de los pueblos, y la posibilidad de integrar la reconstrucción del pasado, la historia de las ideas y las ciencias presentes, y la colección de imaginarios estéticos, religiosos y políticos que muestra la Historia Universal, con las luchas sociales del presente por la emancipación.⁸⁷ Su historicismo es un eslabón rico en frutos, en la cadena de sincretismos y continuidades entre los mundos anteriores y posteriores a la Conquista.

A manera de conclusión citamos dos testimonios, uno proveniente del erudito americanista decimonónico alemán Eduard Seler y otro del propio Simón Bolívar, que dan cuenta de cómo el imaginario indígena tiene pervivencia en el presente, y de cómo constituye un eje de articulación de las luchas sociales desde los oprimidos en Latinoamérica:

El 12 de diciembre es el día, en el que la Sagrada Virgen un día hace más de treientos años, se le apareció a un pobre indio en este antiguo sitio sagrado ¿Qué milagro que la nueva madre divina se le apareció aquí, donde la antigua, desde hace tanto tiempo tenía su domicilio? Estoy enteramente seguro, de que el círculo de pensamiento del pueblo no es uno muy distinto, ya sea que se vincule a María o a Tonantzin, y tampoco ha tenido que ser apenas otro el tipo de vida, que impera aquí en tales días de fiesta. Como hoy, así traía el indio igualmente entonces a la diosa, así como a los sacerdotes de su templo, su ofrenda en producto de la tierra y del bosque, o aves de corral. Así como hora, así viene ahora también hoy con mujer e hijo en pere-

véase De Velasco, "Sincretismo o reformulación y apropiación de propuestas religiosas", *Migración tarahumara a la ciudad de Chihuahua, en Los Rarámuri Hoy. Memorias*.

85 "Quien haya practicado seriamente el ayuno sabe hasta qué punto pueden ser psicoactivos un vaso de vino y un trozo de pan tras ocho días de dieta progresivamente severa". Escotado, *Historia General de las Drogas*, p. 97.

86 Véase, por ejemplo, el final de las lecciones sobre filosofía del derecho del semestre de 1819/20 (Manuscrito Ringier), en contraste con el final de la versión de imprenta, publicada bajo condiciones severas de censura policial en el marco de los Decretos de Karlsbad: "El mundo no es adecuado a la verdad. A ello pertenece gran lucha y trabajo. Es entonces, el reino de la Iglesia y del mundo. El fin fue unificar a ambos. El reino mundano surgió desde el norte, y ciertamente desde el ánimo, desde la relación de una comunidad libre [...]. La Edad Moderna no es otra cosa que el que aquello que es el principio germánico adoptó al pensamiento. Esto ha sido precisamente la Edad Moderna. Argumentación racional, que requiere que el pensamiento se capte a sí mismo. Ahora no hay otra cosa que hacer, que aprehender lo que hay a la mano, y con ello hacerlo adecuado al pensamiento. Este es también el camino de la filosofía". Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts, Berlin 1819/1820, nachgeschrieben von Johann Rudolf Ringier, op. cit.*, p. 206.

87 Véase R. Dunayevskaya, *Rosa Luxemburg, Women's Liberation and Marx's Philosophy of Revolution*, para una integración de la dialéctica hegeliana, la crítica al capital de Marx y las luchas de raza, género y clase del siglo XX.

grinaje, trae esteras de paja y braseros y levanta su humilde campamento nocturno en el antepatio de la Iglesia inferior y a lo largo de la montaña hasta llegar a los muros de la Iglesia superior.⁸⁸

Felizmente los directores de la independencia de México se han aprovechado del fanatismo con el mejor acierto, proclamando a la famosa virgen de Guadalupe por reina de los patriotas, invocándola en todos los casos arduos y llevándola en sus banderas. Con esto el entusiasmo político ha formado una mezcla con la religión, que ha producido un fervor vehemente por la sagrada causa de la libertad. La veneración de esta imagen en México es superior a la más exaltada que pudiera inspirar el más diestro profeta.⁸⁹

BIBLIOGRAFÍA

- Altieri, A., *Los presocráticos*, BUAP, México, 2003.
- Antei, G., "Lorenzo Boturini y la Guerra de la Oreja de Jenkins", [en línea], 2007, Recuperado de https://www.academia.edu/38957125/INFELIZ_CONCORDIA._Lorenzo_Boturini_y_la_Guerra_de_la_Oreja_de_Jenkins
- Aristóteles, *Política*, Gredos, Barcelona, 1988.
- Artaud, A., México, UNAM, México, 1991.
- Augustine, *The City of God. Books XVII-XXII*, The Catholic University of America Press, Washington, 2008.
- Bierhorst, J., *A Nahuatl-English Dictionary and Concordance to the Cantares Mexicanos with an analytic Transcription and Grammatical Notes*, Stanford University Press, California, 1985.
- Bobbio, N., *Sociedad y Estado en la Filosofía Moderna*, FCE, México, 1996.
- Bolívar, S., *Carta de Jamaica*, UNAM, México, 1978.
- Boturini, L., *Historia General de la América Septentrional*, UNAM, México, 1990.
- Boturini, L., *Idea de una Nueva Historia General de la América Septentrional*, Porrúa, México, 2007.
- Bunge, Mario, *Seudociencia e ideología*, Alianza, Madrid, 1985.
- Clavijero, F., *Historia Antigua de México I*, Factoría, México, 2000.
- Clavijero, F., *Historia Antigua de México II*, Factoría, México, 2000.
- De la Garza, M., *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*, UNAM, México, 1978.
- De Sahagún, B., *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, Tomo 1, Porrúa, México, 2005.
- De Velasco, P., "Sincretismo o reformulación y apropiación de propuestas religiosas", en Iturbide, M. y Ramos, M., *Migración tarahumara a la ciudad de Chihuahua, en Los Rarámuri Hoy. Memorias*, INI/ Conaculta/ Dirección General de Culturas Populares, Chihuahua, 1991, pp. 11-32.
- Díaz del Castillo, B., *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*, Cien de México, México, 1988.
- Dunayevskaya, R., *Rosa Luxemburg, Women's Liberation and Marx's Philosophy of Revolution*, Open Humanities Press, USA, 1981.
- Echeverría, B., *La modernidad de lo barroco*, Era, México, 1998.
- Echeverría, B., *Las ilusiones de la modernidad*, Alacena Bolsillo, México, 2018.
- Engels, F., *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*, Dietz Verlag, Alemania, 1962.
- Escohotado, A., *Historia General de las Drogas*, Espasa, España, 2002.
- Estrada, A., *Vida de María Sabina, la sabia de los hongos*, Siglo XXI Editores, México, 1979.

⁸⁸ E. Seler, *Reisebriefe aus Mexico*, p. 60.

⁸⁹ S. Bolívar, *Carta de Jamaica*, op. cit., p. 30.

- Foncerrada de Molina, M., *Cacaxcla, La iconografía de los Olmeca-Xicalanca*, Instituto de Investigaciones Estéticas/UNAM, México, 1993.
- Gans, E., "Vorrede", en Hegel, F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Duncker und Humblot, Alemania, 1840.
- Guzmán, N., *La inversión de la inmanencia*, Taberna Librería Editores, México, 2017.
- Hebing, N., *Hegels Ästhetik des Komischen*, Felix Meiner, Alemania, 2015.
- Hegel, F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Suhrkamp, Alemania, 1979.
- Hegel, F., *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts, Berlin 1819/1820, nachgeschrieben von Johann Rudolf Ringier*, Felix Meiner, Alemania, 2000.
- Humboldt, A., *Mi viaje por el camino del Inca (1801-1802)*, Editorial Universitas, Chile, 2004.
- Inés de la Cruz, J., *Obras Completas I: Lírica personal*, FCE, México, 2017.
- Inés de la Cruz, J., *Obras completas III: Autos y Loas*, FCE, México, 2018.
- Labastida, J., "Prólogo: Las tesis (revolucionarias y discutibles) de Morgan y Bandelier, en Morgan, L. & Bandelier, A. *México Antiguo*, (Ed. Labastida, J.), Siglo XXI, México, 2003.
- Lara, F., *Himnos sumerios*, España: Tecnos, 1988.
- León-Portilla, M., *Quince poetas del mundo náhuatl*, Editorial Planeta, México, 2015.
- León-Portilla, M., *Humanistas de Mesoamérica*, FCE, México 2017.
- Maffie, James., *Aztec Philosophy, Understanding a World in Motion*, University Press of Colorado, Colorado, 2014.
- Marcuse, H., *One-dimensional man*, Boston University Press, Boston, 1964.
- Marx, K., *The ethnological notebooks of Karl Marx*, (L. Krader, Ed.), Van Gorcum Assen, Alemania, 1974.
- Marx, K., *Das Kapital, Band I, Der Produktionsprozess des Kapitals*, Nikol, Alemania, 2016.
- Matute, A., *Lorenzo Boturini y el pensamiento histórico de Vico*, Instituto de Investigaciones Históricas/UNAM, México, 1976.
- McCaa, R., "¿Fue el siglo XVI una catástrofe demográfica para México? Una respuesta basada en la demografía histórica no cuantitativa", en *Papeles de Población*, 1999, Vol. 5 (21), pp. 223-239.
- Olivier, G., *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, FCE, México, 2018.
- Peters, P., "Introduction", en Peters, P. y Domeier, R., *The Divine Narcissus*, University of New Mexico Press, New Mexico, 1998.
- Schäfer, C., "La Política de Aristóteles y el aristotelismo político de la Conquista", en *Ideas y Valores*, 2002, (199), pp. 109-135.
- Seler, E., *Reisebriefe aus Mexico*, Dümmlers Verlagsbuchhandlung, Alemania, 1889.
- Thierner-Sachse, U., "El 'Museo histórico indiano' de Lorenzo Boturini Benaduci (1702-1755) y los esfuerzos del erudito alemán Alejandro de Humboldt (1769-1859) para preservar sus restos para una interpretación científica", en *International Review for Humboldtian Studies*, 2003, Vol. IV (6), pp. 2-22.
- Vasconcelos, J., *Breve historia de México*, Compañía Editorial Continental, México, 1978.
- Vico, G., *Principios de Ciencia Nueva. En torno a la naturaleza común de las naciones*, Vol I, Folio, España, 1990.
- Vogel, L., *Marxism and the Oppression of Women, Toward a Unitary Theory*, Haymarket Books, USA, 2013.
- Zambrano, M., *El hombre y lo divino*, FCE, México, 1995.

SOBRE LA CONQUISTA: UN ACERCAMIENTO A LA CULTURA MAZATECA

About the Conquest: An Approach to the Mazatec Culture

Sonia Fernanda López Roque¹

RESUMEN

Oaxaca es un estado muy rico en pueblos originarios, en el que se conserva gran parte de las tradiciones ancestrales, y por lo tanto es un lugar que enriquece la identidad de la sociedad mexicana. Dentro de Oaxaca, se encuentran muchas culturas, y una de ellas, quizás muy conocida por algunos y por otros quizás no tanto, es el pueblo mazateco. Todavía conservan muchas costumbres y tradiciones antiguas, y también viven en la tierra de una mujer que era y sigue siendo muy popular hasta el día de hoy, una mujer llamada la Sacerdotisa de los Hongos, María Sabina.

PALABRAS CLAVE: Pueblo mazateco, tradiciones, conquista, setas sagradas.

ABSTRACT

Oaxaca is a very rich state in native peoples, in which a large part of ancestral traditions is preserved, and thereby it is a place that enrich the identity of the Mexican society. Within Oaxaca, many cultures are to be found, and one of them, perhaps very well known for some and for others perhaps not so much, is the Mazatec people. They still preserve many ancient customs and traditions, and they also live in the land of a woman who was and still very popular to this day, a woman called the Mushroom Priestess, María Sabina.

Keywords: Mazatec people, traditions, conquest, sacred mushrooms.

INTRODUCCIÓN

Cuando se piensa en la llegada de los españoles, su expansión y la Conquista de 1521, por lo general se piensa sólo en los mexicas, los tlaxcaltecas y, claramente, en Cortés y su tripulación; se deja de lado, que, en ese entonces, el territorio no era lo que hoy llamamos República Mexicana, sino que existían múltiples pueblos, cada uno con su propia cultura, lengua, costumbres y tradiciones.

¹ Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, sonia.lopezr@alumno.buap.mx

Es importante que se tenga presente la existencia de los demás pueblos que conformaban lo que hoy es México, ya que, aunque la participación de algunos de éstos durante la Conquista fue más bien liminar, jugaron un papel importante en la caída del imperio más grande, pues los mexicas tenían bajo su dominio a muchos grupos y éstos vieron en los extranjeros recién llegados la posibilidad de recuperar su libertad.

Se piensa que los pueblos indígenas traicionaron a los mexicas al formar alianzas, incluso a la fecha se llega a señalar a Tlaxcala como un pueblo traidor, pero pensemos un poco en el contexto de cada grupo y en cómo unos con otros constantemente se encontraban en conflictos por territorio. También pensemos en que, al ver en los españoles la fuerza suficiente para derrotar a su adversario, tomaron la decisión pensando en un bienestar futuro, sin imaginar las posibles consecuencias que estas alianzas iban a traer.² Lo importante para cada uno de los grupos era verse liberado de su opresor y esa posibilidad sólo la vieron si podían formar vínculos con alguien que pudiera hacerles frente a los mexicas: *el enemigo de mi enemigo, es mi amigo*.

1. LOS MAZATECOS

1.1 SOBRE SU NOMBRE

Para comenzar a hablar sobre este pueblo, es necesario pensar primero en su nombre. "La toponimia del vocablo mazateco proviene del náhuatl *mazatecatl*, que en castellano quiere decir *gente del venado*".³

Un nombre con el que los mismos mazatecos se denominaban es *Ha shuta en nima*, que se puede traducir como *gente humilde* o *gente de costumbres*. Sin embargo, en la actualidad ellos mismos se denominan *chjota Ndi ýajan*; la pronunciación y su escritura puede variar, incluso la manera en la que ellos mismos se refieren puede ser diferente de pueblo en pueblo, pero esta expresión se traduce como *gente de una misma casa, de un mismo techo, de un mismo idioma, de un mismo pensamiento*.

1.2 ANTECEDENTES DE LOS MAZATECOS

Es poco lo que se sabe del pueblo mazateco; sobre su historia hay dos versiones. La primera de ellas dice que descienden de los nonoalcas-chichimecas y que se establecieron en la zona noroeste del estado de Oaxaca, en la región de Cañada y del valle de Papaloapan-Tuxtepec, y a su establecimiento se fundaron Teotitlán, Eloxochitlán, Mazatlán, Chilchotla y también

2 Teotitlán y Tuxtepec, centros sociopolíticos indígenas bajo el dominio mexica, fueron las plazas clave a ocupar por la alianza entre los mazatecos y los conquistadores españoles. En la continuidad cultural después de la Conquista, fungieron como centros administrativos y económicos, sin perder su esencia colonialista y políticamente asimétrica: "Más importancia reviste este punto por cuanto estos dos centros de poder son aún vigentes en la actualidad, constituyendo las dos puertas de acceso necesarias para la zona mazateca en general, los dos ditrintos políticos en que se divide la región y, más aún, las dos únicas vías de entrada y salida de mercancías. Teotitlán y Tuxtepec son los dos polos de poder, primero ocupados por los mexicas, luego por los españoles y finalmente por el ejército mexicano, los grandes comerciantes, acaparadores de café, ganaderos o añeros". Neiburg, *Identidad y conflicto en la sierra mazateca, el caso del Consejo de Ancianos de San José Tenango*, p. 15. El imaginario vivo de las águilas en la ciudad de Huautla puede ser eco del dominio despótico de los mexica sobre los mazatecas.

3 López y Pérez apud F. Minero Ortega, *Viajar al "otro mundo" en busca de conocimiento y poder: chamanismo y política en Huautla de Jiménez, Oaxaca*, p. 60.

(probablemente) Ixcatlán.⁴ Esta versión es una interpretación de los *Anales de Quauhtinchan*.

La siguiente versión nos dice que el pueblo mazateco es descendiente del grupo olmeca-xicalanca, quienes ya estaban asentados en esas tierras cuando los nonoalca-chichimecas llegaron a esa zona. Nos dice también que éstos (los mazatecos) habían adquirido poder mediante la fundación de señoríos y que Mazatlán era la que les servía de capital.⁵

Los mazatecos tuvieron como capital Mazatlán durante los años 850 d.C.; y López y Pérez nos dicen que existieron dos periodos de gobierno. El primer periodo fue el de los nueve reyes, cuya capital precisamente fue Mazatlán, que tuvo culminación en el 1200 d.C., cuando los nonoalcas invadieron el territorio.

Después de la invasión de los nonoalcas, el gobierno se dividió en dos señoríos: uno quedó al sur y la capital siguió siendo Mazatlán, y el otro señorío fue el del norte y fue Huautla la que se convirtió en su capital. Estos señoríos iban alternando sus periodos de dominio, dependiendo de las fuerzas y alianzas, pero también de las invasiones.

Entonces, las dos dinastías que tuvo el pueblo mazateco fueron la primera, con los nueve reyes, entre los años 850 y 1200 d.C., y posteriormente la segunda, que transcurrió desde el 1200 d.C. cuando invadieron los nonoalcas, hasta que fueron invadidos por Moctezuma I, en el año 1450.

En la siguiente imagen, se logra apreciar lo que es el territorio mazateco.



Figura 1. (Detalle) E. Boege, *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia una conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas*, p. 79.

Otra cosa que cabe mencionar es que en ese entonces y hasta la fecha, la zona mazateca se divide en dos partes: la mazateca alta, en la que se

4 H. Vázquez Mendoza, "Los mazatecos", *Oaxaca textos de su historia*.

5 Esta segunda versión de López y Pérez se encuentra en la tesis de F. Minero Ortega, *Viajar al "otro mundo" en busca de conocimiento y poder...*, op. cit., p. 63.

encuentran pueblos como Huautla de Jiménez y Santa María Chilchotla; y la mazateca baja, de la cual el pueblo más conocido es Teotitlán del Camino.

2. LA LLEGADA DE LOS ESPAÑOLES

No hay mucho registro sobre la participación del pueblo mazateco con respecto a la llegada de los españoles, pero se sabe que hacia 1519, cuando los conquistadores llegaron, los mazatecos vieron en ellos una manera de liberarse del yugo mexica y, por eso, al igual que muchos otros pueblos que de igual forma estaban bajo el dominio de los mexicas, decidieron formar alianzas y se subordinaron a los conquistadores.⁶

Esta alianza no duró mucho, ya que los conquistadores tomaron dominio sobre el territorio mazateco, además de que las epidemias de enfermedades que aquellos trajeron consigo hizo que la población se redujera hasta una décima parte de lo que era.⁷

Hay breves menciones de lo que realmente sucedió en la zona, pero en realidad lo poco que se sabe es que cuando los españoles pasaron por las tierras se les dijo que en ese lugar los venados abundaban, y que, además, eran venerados como dioses.⁸

La llegada de los españoles y la breve alianza que tuvieron estos con los mazatecos⁹ jugaron un papel muy importante en la construcción social, política y religiosa de esta comunidad, pues se vieron alteradas las raíces mazatecas, y quizá sea este el motivo por el cual mucho de lo que había originalmente en este grupo se perdió. Esto se ve reflejado sobre todo en la actualidad de esa zona.¹⁰

3. EL MISTICISMO DE LOS MAZATECOS

Para comenzar a conocer el pensamiento mítico-religioso de los mazatecos, recapitemos: en las culturas previas a la llegada de los españoles, siempre

6 "El texto de Peter Gerhard, Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821, menciona que poblaciones serranas de la zona fueron puestas a disposición de los conquistadores por medio de alianzas: «Tanto Guautla como Nanagatipac fueron entregadas al conquistador Juan Navarro, sucedido a comienzos de la década de 1550 por una hija casada con Melchor de Castañon...»". F. Minero Ortega, *Viajar al "otro mundo" en busca de conocimiento y poder...*, op. cit., p. 64.

7 La población indígena, diezmada por la Conquista, la esclavitud, las epidemias y hambrunas fue reorganizada instrumentalmente por los españoles, para obedecer los requerimientos de una acumulación de capital originaria y la adaptación de la población nativa como fuerza de trabajo: "Respecto de los indios, en cuanto habitantes diferenciados del territorio novohispano, tuvo la corona española una política de población *sui generis*, cuyos puntos principales fueron los siguientes 1) mantenerlos separados del resto de la población; 2) dejarlos en libertad de residencia o domicilio, y 3) congregarlos o reducirlos a población allí donde estuvieren dispersos". Zavala y Miranda, "Instituciones indígenas en la Colonia", *La Política Indigenista en México*, p. 56.

8 "Y yendo por aquellos campos rasos había tantos venados y corrían tan poco, que luego los alcanzábamos a caballo [...]. Y preguntando a los guías que llevábamos cómo corrían tan poco aquellos venados y no se espantaban de los caballos, ni de otra cosa ninguna, dijeron que, en aquellos pueblos, que ya he dicho se decían los mazatecas, que los tienen por sus dioses, porque les ha parecido en su figura, y que les ha mandado su ídolo que no los maten ni los espanten, y que así les han hecho, y que a esta causa no huyen". B. Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*.

9 René Suaste Larrea nos explica cómo fueron encontrados los mazatecos cuando los españoles llegaron a su territorio: "A su llegada, los españoles encontraron a los mazatecos dominados por los mexicas, por lo que gustosamente se les unieron para terminar con el vasallaje al que estaban sometidos". R. Suaste, *Religión, fiestas, mitos y ritos mazatecos*, p. 279.

10 Se puede apuntar que los españoles llegaron a aprovechar las redes políticas locales a su favor, invistiendo a caciques con una autoridad particular y un status social privilegiado sobre los demás indígenas. Las relaciones materiales y de poder locales, en ese sentido, fueron transformadas y

hubo politeísmo, es decir, múltiples dioses, y los mazatecos no eran la excepción. El pueblo mazateco, al ser descendiente de los nonoalca-chichimecas, tenía creencias similares a las de ellos. Deidades como el sol y la luna han sido parte de su cosmovisión, una dualidad que está siempre presente en las culturas precolombinas.

En el artículo titulado "Entorno enemigo: los mazatecos y sus sobrenaturales", Incháustegui nos narra la cosmovisión del pueblo mazateco, de la cual, nos dice, que la tierra era una superficie plana, similar a una mesa, sostenida por cuatro postes, uno en cada punto, y que estos se encuentran sumergidos en el agua; los límites están uno por donde sale el sol y el otro por donde se oculta. Cuando el sol va de un límite a otro es cuando suceden el día y la noche; en el día todos trabajan, en la noche todos deben guardarse en sus casas, ya que en ese momento salen los espíritus; además, cuando la tierra tiembla es porque el agua se ha agitado.

Otra cosa que es importante resaltar es que para los mazatecos existen criaturas algo similares a los duendes, llamadas *la'a*, de la tierra, del aire, del fuego. Cada uno de estos *la'a* cumple la función de cuidar a la naturaleza, porque cada árbol, cada río y todo lo demás tiene vida propia.

Los *chikones* son los dueños de lo que hay, y están subordinados a su vez al *Chikon Tokosho*, quien es dueño y señor de todo. Él vive en el *Nindo Tokosho*, es decir, lo que ellos llaman "Cerro de la Adoración". Un personaje que también destaca en la cosmovisión mazateca es *Chiko Nindo*, dueño y señor de las montañas, que podría considerarse un equivalente a Quetzalcóatl.¹¹

Los mazatecos, al estar ubicados en cerros, han preservado muchas tradiciones previas a la Conquista, pero es claro que también han existido choques con la religión católica. Por ejemplo, los mazatecos tienen una deidad cuyo nombre se ha traducido como *Padre Eterno*; de éste al parecer no se sabe mucho, más que él fue el creador de todo cuanto existe, y precisamente por ello es que se le han atribuido ciertas cualidades del Dios del cristianismo aunque no es el mismo. Otro ejemplo es *Chikon*, a quien se le ha llamado también El Maligno.

3.1 LO NUEVO CON LO ANTIGUO

Como ya se dijo, las tradiciones y la cosmovisión del pueblo mazateco se han mezclado con las tradiciones y la religión del catolicismo. Claro, no sólo hablando de los mazatecos, sino también de los demás pueblos que existían (o, mejor dicho, existen, porque todavía muchos siguen presentes y son patrimonio cultural de nuestra nación).

Como otros pueblos, los mazatecos tenían una relación particular con lo que respecta a la muerte. Para ellos, hay un periodo en el que los espíritus de los que han fallecido tienen permitido visitar a sus seres queridos, lo que en

adaptadas a las exigencias económicas de los españoles, sin perder arraigos en la tradición y en el carácter específico del territorio integrado en el proceso general de la Conquista: "Aunque la Conquista española fue implacable en Oaxaca y en la Mixteca, como en toda Mesoamérica, sin embargo, la pluralidad política hizo indispensable, como vamos a verlo, que se continuara el régimen de señoríos independientes sometidos a autoridades indígenas, que los españoles llamaron cacicazgos y que, aun bajo el control de los funcionarios españoles, conservaron siempre cierta independencia y privilegios". A. Caso, *Reyes y reinos de la mixteca*, p. 156.

¹¹ Esto es explicado por Incháustegui en "Entorno enemigo. Los mazatecos y sus sobrenaturales", *Desacatos*.

la actualidad se celebra en los últimos días de octubre y los primeros días de noviembre.

3.1.1 DÍA DE MUERTOS¹²

En la actualidad, tanto en la sierra mazateca, como en el resto del país, las fiestas de Día de Muertos y Todos Santos son muy importantes y son motivo de reunión familiar. Las festividades comienzan el 27 de octubre. Ese día por la mañana se hace un arco de palma y cempaxúchitl, con floreros sobre la mesa en donde irá la ofrenda. Se cuelga el pan tradicional, que es un pan con la forma de silueta humana; se coloca un arco, que es *una puerta que se abre para que las almas entren*,¹³ y en la mesa no puede faltar el atole agrio¹⁴ y la fruta, níspero, plátano, lima y naranja que son las que más se dan en esta zona. Se visita el panteón y se enfloran las tumbas con cempaxúchitl; a las 11:30 de la mañana, se va a traer a los niños, se prende una veladora y desde el panteón se lleva a la iglesia; en casa, cada familia comienza con los rezos de los rosarios por las almas que vienen a visitarnos. El 28 de octubre, cada familia en su casa coloca tamales de tesmole en su ofrenda y, al medio día, las personas a su gusto se reúnen, disfrazadas y con instrumentos, en el centro del panteón y desde ahí van recorriendo el pueblo, visitando las casas, bailando y haciendo bulla. Las familias que son visitadas por estas personas disfrazadas, a quienes llaman *huehuentones*, bailan y conviven para pasar un rato alegre. Los *huehuentones*¹⁵ inician su recorrido desde el centro del panteón porque simbolizan las almas de los difuntos; van a bailar a las casas como representación de la visita de los difuntos, conviven con ellos y se les da comida para que se la lleven. Así transcurren esos días, el 29, 30 y 31. En las mesas de las ofrendas no pueden faltar tamales, café, pan y chayotes. Pero es hasta el día primero de noviembre que se coloca el mole, tamales de frijol, agua que se prepara con el atole agrio, mezcal, café, aguardiente, cigarros y cosas que hayan sido de agrado a los que llegan y a los que se fueron. Ya en la tarde-noche se llevan velas al panteón, y se queda uno a comer o a beber ahí un rato. El 2 de noviembre se hace una misa al medio día, preferiblemente en el panteón, para despedir a los que se van.

¹² Lo que a continuación narro es sobre la experiencia personal que he tenido de las festividades, aunque sé que algunas cosas pueden realizarse un poco diferentes en algunas otras zonas del país. La celebración, tal como se está narrando, pertenece a San Mateo Yoloxochitlán, un pueblo que pertenece a la mazateca alta, a unos 11 km de Huautla de Jiménez.

¹³ Las cursivas son palabras textuales que usan las personas de San Mateo Yoloxochitlán.

¹⁴ El atole se prepara fermentando maíz y llevándolo a molino. Con la masa se hace el atole, se acompaña con salsa de ajonjolí tostado, con chile chiltepe o con serranitos secos, sal, agua y frijoles hervidos. El atole se puede hacer dulce, pero lo tradicional de la región es tomarlo agrio, preparado con salsa y frijoles; se toma en fiestas, Semana Santa y Día de Muertos.

¹⁵ Fotografía donada por Cristhian García Contreras, originario de San Mateo Yoloxochitlán, Oax. En la fotografía es posible apreciar a una camada de huehuentones, listos ya para las festividades de difuntos.



Figura 2. Camada de *huehuentones* de San Mateo Yolox., Oaxaca, por Cristhian García Contreras, 2020.

Sobre la ofrenda de los mazatecos, se puede decir que, como en el resto del país, se pone comida, fruta, pan, algo para beber, café, atole, mezcal y demás cosas para recibir a los difuntos, además de copal, flores y veladoras. Todos los días al medio día se quema incienso y copal, también se hace un rosario, y en las noches de igual forma se realiza un rosario para pedir por las almas de los fieles difuntos. En estos rosarios se pide por todos, pero en especial por los familiares. Para esas fechas, se puede encontrar un pan con forma de figura humana que se cuelga, unos se ponen mirando a la ofrenda y otros dando la espalda a esta, representando que nuestros seres queridos llegan y se van. Cada día la comida se va sustituyendo por un plato limpio, lo mismo que el café y el agua.

4. MARÍA SABINA Y LOS NIÑOS SANTOS¹⁶

Algo de lo que más se destaca del pueblo mazateco es su uso de los hongos sagrados o *niños santos*, como los llamaba María Sabina, aunque su nombre en mazateco es *Ndi xi tjo*.¹⁷ A los hongos se les atribuyen propiedades curativas, no sólo refiriéndose a la salud del cuerpo sino también a la salud del alma (también se usan en caso de que alguna persona tenga una enfermedad puesta por algún brujo). Así que el uso de los *niños santos* no es con la finalidad de divertirse, sino como parte de un ritual religioso que existe en la cultura mazateca desde mucho antes de la llegada de los españoles y que si perduró hasta nuestros días fue porque, entre otra cosas, en algún momento del siglo pasado, se hizo muy popular y conocida una mujer sabia llamada María Sabina Magdalena García, nombrada también la *Sacerdotisa de los hongos*.

¹⁶ Gran parte de lo aquí narrado se ha conocido gracias a la cultura popular, pero, también, por medio del texto *Vida de María Sabina, la sabia de los hongos*, del autor Álvaro Estrada.

¹⁷ *Ndi xi tjo* se traduce como *carnita*. El *Ndi* suele usarse para hablar de alguien con cariño, por eso no es carne; además en algunos lugares se le dice *Ndi xi tjo le Naina*, que se traduce literalmente como *carnita de Dios*, o también algunos chamanes mazatecos le dicen *Inima le Naina*, lo que significa *Corazón de Dios*. (Traducciones realizadas gracias a la Sra. Merced Roque Cabrales, originaria de San Mateo Yoloxochitlán, Oax.).

Se sabe de María Sabina gracias a que un hombre *güero*¹⁸ llegó a la Sierra Mazateca, en concreto a Huautla de Jiménez; su nombre fue Gordon Wasson, un banquero estadounidense que era aficionado a la micología. Él llegó a Huautla precisamente con la intención de tener una experiencia mística con los hongos.

En esa época (y aún en la actualidad)¹⁹ había personas, *curanderos*, que se dedicaban a hacer trabajos de curandería y que usaban hierbas, huevos, velas, la lectura del maíz. Por otro lado, existían algunas personas más especializadas que conocían sobre los hongos: los sabios.²⁰ En el caso de María Sabina, ella era una sabia, pues, como ella misma cuenta, siendo muy niña vio cómo era realizado el ritual, un día encontró los hongos y los consumió.²¹ Recordando esta experiencia de la infancia, cuando después fue requerido para el fin concreto de curar a su hermana, María Sabina acudió a los hongos sagrados, recibiendo el saber necesario para ello. Posteriormente, la sabia mazateca se entregaría a este medio para obtener el conocimiento necesario para curar casos particulares de enfermedad o brujería, o para atender las solicitudes de auxilio y orientación de locales y extranjeros.

La *velada* o *ceremonia*, que son algunos de los nombres que se le da al ritual que se realiza para ingerir los hongos, generalmente se realiza durante la noche. La persona que funge como guía y la persona que quiere curarse, junto con otras personas, deben reunirse. Previo a la ingesta de los hongos, el curandero y el paciente deben guardar ayuno, además de haberse abstenido de cualquier contacto sexual por algunos días; durante el ritual, se efectúan cantos, los hongos se preparan con oraciones y copal, y se prenden velas. Una vez que son comidos los hongos, se pueden seguir con los cantos y el efecto comienza aproximadamente una hora después de haberlos consumido. Se continúan los cantos y rezos, ya sea por la salud física o espiritual de la persona, y al curandero²² esto le es revelado durante la velada haciendo que la persona expulse su mal. Sobre la dinámica de las veladas, Citlali Rodríguez apunta:

18 El *güero* (blanco) en Huautla, en la época de Sabina, fue una figura verbal general para el extranjero en búsqueda del hongo.

19 Véase Miranda, *Curanderos y chamanes de la sierra mazateca*, para repaso sumario de la cultura contemporánea de la curandería en la Sierra Mazateca y su vigencia efectiva en la recuperación y praxis de modos ancestrales de sanación, adivinación, clarividencia, etc.

20 "Es importante mencionar que en la Sierra Mazateca los *chjota chijne*, curanderos, doctores, guías, sacerdotes, sabios, maestros o licenciados, como se hacen llamar, tienen sus especialidades que dependen de las técnicas de curación y/o consulta que desarrollan; siempre es el manejo de los santitos la más elevada". C. Rodríguez, *Mazatecos, niños santos y güeros de Huautla de Jiménez, Oaxaca*, p. 64.

21 "Pasados unos días de la velada en la que el sabio Juan Manuel curó al tío, María Ana y yo cuidábamos en el monte a nuestras gallinas para que no fueran víctimas de gavilanes o zorras. Estábamos sentadas bajo un árbol cuando de pronto pude ver, cerca de mí, al alcance de mi mano, varios hongos. Eran los mismos que había comido el sabio Juan Manuel, y los conocía bien. Mis manos arrancaron suavemente un hongo, luego otro. Muy cerquita, los observé. -Si yo te como, a ti, y a ti, sé que me harán cantar bonito... - les dije. Recordé que los abuelos hablaban de estos hongos con gran respeto. Por eso yo sabía que no eran malos. No lo pensé mucho, me llevé los hongos a la boca y los mastiqué. Su sabor no era agradable, por el contrario, eran amargos, con sabor a raíz, a tierra. Me los comí por completo. Mi hermana María Ana, observándome, había hecho lo mismo. Después de haberlos comido nos sentimos mareadas, como si estuviésemos borrachitas, y empezamos a llorar; pero ese mareo desapareció y entonces nos pusimos muy contentas. Más tarde nos sentimos bien. Eso fue como un nuevo aliento a nuestra vida. Así lo sentí". A. Estrada, *Vida de María Sabina, la sabia de los hongos*, p. 35.

22 *Chi'ta xhine'* se traduce como *persona que sabe* o curandero. La escritura y pronunciación es de el pueblo de San Mateo Yoloxochitlán.

Una vez reunidos, platican nuevamente sobre lo que se atenderá durante la ceremonia, la enfermedad o la consulta por la cual se tomarán los niños santos. El *chjota chijne* enciende las velas y selecciona los honguitos que utilizará, formando pequeños bultos que corresponden al número de personas. Cabe recordar que el paciente va acompañado por familiares en un acto de comunión que no sólo fortalece sus lazos, sino que es de gran ayuda en casos difíciles; éstos tienen participación activa durante la ceremonia. Comúnmente mantienen cortas conversaciones, formulan algunas preguntas y comentan lo que están viendo. Se trata de caminar juntos para encontrar la solución al problema. La Velada resulta un espacio colectivo que no sólo se comparte sino sobre el cual todos pueden actuar. Los familiares se abstienen de la ingesta, su tarea principal es cuidar la ceremonia de posibles ruidos o interrupciones, también se mantienen pendientes de las palabras del curandero, así como de sus posibles peticiones.²³

Los *niños santos* crecen durante las épocas de lluvias, y dependiendo dónde son encontrados reciben un nombre especial y se les atribuyen cualidades similares, exceptuando que algunos son más fuertes que otros.²⁴ Los que crecen en la corteza de los árboles son llamados *pajaritos*, los que crecen sobre la tierra son llamados *derrumbes*. Ahora bien, como estos hongos son sagrados, no cualquiera puede tocarlos, sino que debe seguirse un protocolo que va desde su recolección hasta su ingesta. Además, las personas que los consumieron también deben cuidarse después del ritual, ya que si no se les tiene el debido respeto a los honguitos, puede suceder que, en lugar de sanar, la persona enferme más.

A partir de las investigaciones psicofarmacológicas abiertas por la masiva divulgación de la cultura del hongo sagrado realizada por Wasson, se llegó a caracterizar a la psilocibina y a la psilocina como los componentes químicos neuroactivos responsables de los estados alterados de consciencia reportados durante las veladas. Esto, a la fecha, constituye un área importante de investigación biomédica, que ha generado una búsqueda de los posibles usos terapéuticos en la praxis psicoanalítica y psiquiátrica para estas moléculas.²⁵ Cabe señalar que este uso se encuentra fuera de los marcos ideológicos y de las prácticas sociales de los mazatecos; sin embargo, constituye una cantera importante de investigación interdisciplinaria contemporánea.

En la actualidad, algo que ha llamado la atención de la zona mazateca es el hallazgo de pequeñas cuevas en algunos cerros. Poco se sabe sobre las funciones para las que fueron utilizadas. Hay quienes dicen que fueron refugio para los nativos, ya que se encuentran en los cerros aunque en lugares poco transitados, pero también hay quienes sostienen que fueron tumbas que hace tiempo fueron saqueadas.

Más allá de eso, es importante que nos acerquemos a reflexionar sobre lo que esta comunidad es y lo que le pertenece; por ejemplo, pensemos en su

23 C. Rodríguez, *Mazatecos, niños santos y güeros de Huautla de Jiménez, Oaxaca, op. cit.*, p. 68.

24 Sobre la caracterización taxonómica de los hongos sagrados mazatecos, Fernando Benítez resume: "Las especies consideradas sagradas en Huautla son descritas así por el señor Wasson: 1. *Psilocybe mexicana* [...], 2. *Stropharia cubensis* [...], 3. *Psilocybe caerulencens Murri var Mazatecorum* [...], 4. *Conocybe siliginoides*". F. Benítez, *Los hongos alucinantes*, p. 52. El autor apunta cómo ya en esos momentos la cultura capitalista de la deforestación llevaba a la extinción de estas especies nativas, lo que marca una necesaria política pública de conservación y restauración ambiental.

25 Véase Carhart-Harris, "Functional Connectivity Measures After Psilocybin Inform a Novel Hypothesis of Early Psychosis", *Schizophrenia Bulletin*.

medicina ancestral, en el uso de los hongos, pero no como entretenimiento, sino como parte de un ritual en el que se hacen cantos, rezos y se pide a la naturaleza misma que permita que, al consumirlos, el individuo sea sanado tanto de las inarmonías físicas como de las espirituales. Además, tomemos en cuenta la importancia que tuvo María Sabina durante el siglo pasado, aunque dicha fama no le haya traído ningún beneficio material a ella o su comunidad, ya que hay todavía personas que viven en condiciones precarias y que incluso no tienen acceso a factores básicos e importantes como la salud o el agua.²⁶

La cosmovisión que tienen los mazatecos también es algo importante y necesario de rescatar y sacar a la vista, de manera que sea apreciada y valorada como un patrimonio universal y parte importante de nuestra identidad como nación. Acercarnos más a nuestros pueblos nos permite conocernos a nosotros mismos, y lograr comprender cómo se fue construyendo el entorno en el que nos encontramos en la actualidad.



Figura 3. Huautla de Jiménez, Oaxaca, por Cristhian García Contreras, 2019.

5. CONCLUSIONES

Oaxaca es uno de los estados con más grupos culturales en el país. Es importante ahondar en éstos y traerlos a la reflexión, volcando nuestra mirada sobre ellos y buscando espacios de diálogo intercultural e interdisciplinario. La cultura mazateca por sí misma nos da mucho que investigar, ya que, al estar ubicada en cerros y territorios de difícil acceso, se generó la posibilidad de que muchas de sus costumbres fueran preservadas a través del tiempo, aunque quizá también esto mismo resulta en que sea muy poco conocida, exceptuando, tal vez, la historia de Sabina y los hongos.

²⁶ En 1983, durante una estancia improvisada de María Sabina, con fines médicos en la Ciudad de México, declaró en una entrevista para el diario *Excélsior*: "el gobierno siempre ha negado la ayuda para los pobres, incluso más para los Indios. Antes de que muera me gustaría ver que a mi gente se le ayude. Este es uno de mis sueños, ver que otros Indios como yo son rescatados de su miseria". H. Arijjis. "María Sabina in Mexico City", *María Sabina, Selections*, p. 167.

Oaxaca es un estado rico en cultura, costumbres y tradiciones. Por ejemplo, dentro de la Sierra Mazateca, cada año se realizan todas las festividades que la "nueva" religión trajo consigo, pero también se cuenta con rituales propios de la zona para la época de sembrar y para el momento de cosechar. Otro ejemplo es que hay ritos para las bodas y existe una danza en especial²⁷ a la que la acompaña música alegre y una letra que habla sobre amor, flores y copal.

Algunas costumbres también se han adquirido recientemente, por ejemplo, la fiesta anual que se realiza en Huautla dedicada a María Sabina –aunque la participación por parte de los mazatecos no es amplia o total, por razones de desinterés, desconocimiento o reserva hacia la revelación de María Sabina de los secretos culturales de la comunidad–. Sobre esto, la familia Sabina, grupos locales y visitantes del exterior mantienen vivo un festival anual que implica procesiones, concursos, discursos, exposiciones gastronómicas y culturales, música e integración de diversos sectores de la sociedad civil y comunidad de Huautla. Y, a pesar de todos los beneficios y prejuicios, no deja de causar gran impacto ver cómo se sigue recordando, en varios niveles culturales y esferas sociales, la sabiduría milenaria de esta gran mujer, de esta gran sabia.²⁸

Los mazatecos son un pueblo con una gran diversidad de costumbres y tradiciones, por ello es necesario que seamos capaces de ver lo pueden aportarnos culturalmente y rescatarlo, antes de que sea olvidado. El pueblo mazateco forma parte del pasado, el presente y el futuro de México, y así también es parte fundamental de la conformación de las redes simbólicas y materiales del territorio nacional. Por ello, además, es de suma importancia que su lengua se siga preservando, ya que, en el avance de formas modernas y capitalistas de cultura, se van perdiendo espacios de efectividad y de integración en una memoria histórica colectiva.

BIBLIOGRAFÍA

- Aridjis, Homero, "María Sabina in Mexico City", en Rothenberg, Jerome (Ed.), *María Sabina. Selections*, University of California Press. Berkeley, 2003.
- Benítez, Fernando, *Los hongos alucinantes*, Era, México D.F., 2000.
- Boege, E., *Los mazatecos ante la nación*, Siglo XXI, México, 1988.
- Boege, E., *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia una conservación in situ de la biodiversidad y agrodiversidad en los territorios indígenas*, INAH-CDI, México, 2008.
- Carhart-Harris, Robin L., "Functional Connectivity Measures After Psilocybin Inform a Novel Hypothesis of Early Psychosis", en *Schizophrenia Bulletin*, 2013, Vol. 39, No. 6, pp. 1343-1351.
- Caso, Alfonso, *Reyes y reinos de la mixteca*, FCE, México, 1996.
- Díaz del Castillo, B., *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*, Editorial Porrúa, México, 1998.
- Estrada, A., *Vida de María Sabina, la sabia de los hongos*, (2da. Ed.), Siglo XXI Editores, México, 1979.
- Incháustegui, C., "Entorno enemigo. Los mazatecos y sus sobrenaturales", en *Desacatos*, 2000, Núm. 5, México, [en línea], http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=SI607-050X2000000300010
- Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, "Etnografía del pueblo mazateco de

²⁷ *Flor de Naranja*, una danza que suele realizarse cuando los novios salen de la iglesia y van camino a la fiesta, para convivir con los invitados.

²⁸ Es posible encontrar detalles de esta costumbre en C. Rodríguez, *Mazatecos, niños santos y güeros de Huautla de Jiménez*, Oaxaca, op. cit.

- Oaxaca" (s.f.), *Ha shuta, Enima*, [en línea], <https://www.gob.mx/inpi/articulos/etnografia-del-pueblo-mazateco-de-oaxaca-ha-shuta-enima>
- López Cortés, E. y Juan Pérez, "Los Mazatecos", en *Etnografía Contemporánea de los pueblos indígenas de México: Región- Valles Centrales*, INI, México, 1995.
- Minero Ortega, F., *Viajar al "otro mundo" en busca de conocimiento y poder: chamanismo y política en Huautla de Jiménez, Oaxaca*, [Tesis para optar al grado de Maestría en antropología social], Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2016.
- Miranda, Juan, *Curanderos y chamanes de la sierra mazateca*, Gatuperio, México, D.F., 1997.
- Neiburg, Federico G., *Identidad y conflicto en la sierra mazateca, el caso del Consejo de Ancianos de San José Tenango*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, D.F., 1988.
- Rodríguez Venegas, C., *Mazatecos, niños santos y güeros de Huautla de Jiménez, Oaxaca*, UNAM, México, 2017.
- Suaste Larrea, R., "Religión, fiestas, mitos y ritos mazatecos", en *Iztapalapa 44*, 1998, julio-diciembre, pp. 277-286.
- Vázquez Mendoza, H., "Los mazatecos", en *Oaxaca textos de su historia*, Margarita Dalton (Comp.), Instituto de investigaciones Dr. José María Luis Mora, México, 1997.
- Zavala, Silvio y Miranda, José, () "Instituciones indígenas en la Colonia" en Caso, Alfonso, Zavala, Silvio, González Navarro Miranda y Moisés, en *La Política Indigenista en México*, Instituto Nacional Indigenista, México, D.F., 1981.

NEOCOLONIALISM, VIOLENCE, AND INDIGENOUS RIGHTS IN MEXICO

Neocolonialism, Violence, and Indigenous Rights in Mexico

Osiris Sinuhé González Romero¹

ABSTRACT

The aim of this paper is to analyze recognition requirements of indigenous rights in Mexico. Decolonial study of this issue responds to the requirement for justice for the indigenous peoples. This need is a consequence of the economic and cultural neocolonization process. This paper will focus on the study of the relationship between neocolonial strategies and extractivism in Mexico. A key topic is the analysis of the right to land because it is linked with environmental issues and traditional systems of land ownership. Finally, this paper will address some arguments about philosophical and juridical pluralism in order to build alternatives to the hegemonic current paradigm.

Keywords: Decolonialism, violence, extractivism, indigenous rights.

RESUMEN

El objetivo de este trabajo es analizar los requisitos de reconocimiento de los derechos indígenas en México. El estudio decolonial de este tema responde a la exigencia de justicia para los pueblos indígenas. Esta necesidad es consecuencia del proceso de neocolonización económica y cultural. Este trabajo se centrará en el estudio de la relación entre las estrategias neocoloniales y el extractivismo en México. Un tema clave es el análisis del derecho a la tierra porque está vinculado con cuestiones ambientales y sistemas tradicionales de propiedad de la tierra. Finalmente, este trabajo abordará algunos argumentos sobre el pluralismo filosófico y jurídico con el fin de construir alternativas al paradigma hegemónico actual.

Palabras clave: Decolonialismo, violencia, extractivismo, derechos indígenas.

INTRODUCTION

At the beginning of the XXI century, the paradigm of a homogeneous national State, as the best model of political organization, has been questioned. A variety of factors, like wars, economic crisis, regional conflicts, and migration, have contributed to diminishing its legitimacy and undermining political institutions. This social phenomenon undermined the political power

¹ University of Saskatchewan. College of Arts and Science. Department of History, Canadá. ORCID iD 0000-0002-2085-5482, ejl736@mail.usask.ca

compared to financial, mass media, military, and organized crime powers. In Mexico, in the last two decades, most public policies had been based on the mercantilist technique of free trade, and with the aggressive implementation of "big projects of development" the most well-known examples are NAFTA² and USMCA.³

A big development project is an investment process of public and/or private capitals; national or international to create or improvement physical infrastructure of a certain region; a long term transformation of productive activities with corresponding changes in the land use and property rights; the massive exploitation of natural resources, included underoil; the building of urban centers, factories, mining installations, energy centrals, refineries, touristic complex, port installations, military headquarters and similar enterprises.⁴

However, this implementation paradoxically does not have brought favorable consequences or a distributive justice into indigenous communities along with the country, because their living conditions did not improve with "big projects of development" related to NAFTA. Nevertheless, this is not recent, since the nineteenth century, free trade was the most common mercantilist technique of expansion worldwide: "[...] was the treaty of free trade and friendship made with or imposed upon a weaker state".⁵

However, most of this mercantilist perspective remained embedded in a neocolonial sense. Global capitalism erased the traditional opposition between metropolises and colonizing territories; for example, colonizing power does not come only from State but also from multinational companies, and political power remains subordinated to financial and economic powers, especially in countries with weak institutions or failed States.

In those neo-colonized states with weak political institutions, violence has become a favorite media despotic exercise of political power; such use is in notions that have caused great controversy and are always at the center of the debate, such as the monopoly of violence, state terrorism. Regarding this issue, violence cannot be a permanent fact since that would imply tacit recognition of a "State of emergency," which is the opposite of the political order.

Violence is a social phenomenon that unfolds in many branches of culture. We can talk about domestic violence, political violence, revolutionary violence, economic violence, or State violence.⁶ For example, a variety of critical studies focus on analyzing the violence associated with the State, so this time I also want to point out the effects of the economic violence by alleged plans and projects, as it is structural violence, which is not shown explicitly but is susceptible of causing severe damage. In that sense, it is not superfluous to emphasize that today's economic power is in the center of political power.

2 North American Free Trade Agreement, [online], <https://www.cbp.gov/trade/nafta>

3 United States-Mexico-Canada Agreement, [online], <https://ustr.gov/trade-agreements/free-trade-agreements/united-states-mexico-canada-agreement>

4 R. Stavenhagen, *Los pueblos indígenas y sus derechos*, p. 49.

5 Gallagher and Robinson, "The Imperialism of Free Trade", *The Economic History Review*, pp. 1-15.

6 F. Fanon, *Los condenados de la tierra*, pp. 20-55.

On this particular issue, it is necessary to highlight that economic violence is not a recent development for most of the native peoples of Mexico, because it went back to the days of colonization in the 16th century. For that reason, before continuing, it seems appropriate to show the meaning and scope that has the word colonialism in this work:

The term colonialism is important in defining the specific form of cultural exploitation that developed with the expansion of Europe over the last 400 years. Although many early civilization has colonies, and although they perceived the relations with them to be one of a central *imperium* in relation to a periphery of provincial, marginal and barbarian cultures, a number of crucial factors entered into construction of the post-Renaissance practices of imperialism. Edward Said offers the following distinction: "imperialism" means in the practice, the theory, and the attitudes of a dominant metropolitan center ruling a distant territory; "colonialism", which is almost always a consequence of imperialism, is the planting of settlements on distant territory.⁷

In the case of Mexico, it is possible to recognize through the implementation of neocolonialism through covert mechanisms of economic domination of development or free trade agreements. Neocolonialism is not interested in settlements in colonized countries; instead, its focus is on ruling with mechanisms of economical exploitations of natural resources and labor force. This social phenomenon has undermined political institutions and threatened peoples, indigenous cultures, and the environment. For example, territories inhabited by indigenous communities (deserts, forests, rainforests, and coasts) are in risk because they are considered only a source of income to global capitalism. Strategic territories turned into spaces of control instead of sources of wealth. Moreover, the risk is to put in danger natural and non-renewable resources, but also disappearance and extermination of indigenous peoples.⁸

This social phenomenon is closely related to a need for justice provoked by the process of political, economic, and cultural colonization carried out against the will of communities and native people of North and Central America. Colonization was not primarily concerned with transposing cultural values. They came as a product of its real objectives of trade, economic exploitation, and settlement. However, despite colonization, it is true that a variety of native languages, cultural values, social institutions, and political organizations still survive. In Mexico, various cultural features, customs, and social institutions are present in the ordinary life of indigenous peoples, like Mayas, Nahuas, Yaquis, Wirarikas, Raramuris, Ayuuk, or Nuu Savi peoples.

This need for recognition is a consequence of the social contradictions

⁷ Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, and Helen Tiffin, *Post-colonial Studies: The Key Concepts*, pp. 40-44.

⁸ According to INEGI, in 2010 the total amount of people who spoke an indigenous language was around 6,695,228 people. Across the whole country, a general decrease of individuals who spoke an indigenous language could be appreciated (Yucatan, Oaxaca) but, on the other hand, in specific territories of Mexican southeast (Chiapas), we can appreciate an increase of indigenous language speakers, especially Mayan languages like Tzotzil, Tzeltal and Tojolabal. All of them are distinctive of indigenous organized communities in defense of their civil and cultural rights. Indigenous people's requirements of recognition increased since the social uprising headed by Mayan indigenous communities in the last decade on the twenty century. This social uprising caused the rise of awareness of the grievance endured by non-Western people in the colonization period. INEGI (National Institute of Geography, Statistics, and Informatics), [online], <https://www.inegi.org.mx/>

distinctive of the current economic system and specially increased by NAFTA. For example, the awareness of exclusion increases when Mexican indigenous communities are systematically discriminated against and oppressed or when the State does not recognize their civil rights. Moreover, as far back as 500 years ago, indigenous peoples had to struggle daily to satisfy their material needs; they had to overcome powerful obstacles to develop human rights entirely.⁹

LEGAL AND THEORETICAL FRAMEWORK

In the sphere of International Law, the current characterization of indigenous people is in Convention 169 of the International Labor Organization (ILO).¹⁰ According to these documents, *indigenous peoples* have three main characteristics:

1. Are descended from cultures developed previous to colonization (historical factor),
2. Keep their own culture, and social, economic, and political institutions "(socio-cultural aspect)," and
3. Are conscious of their identity (subjective aspect).

Nevertheless, beyond any juridical definition, the most critical issues are the necessity of recognition and the right to self-determination. Of course, inside this definition, we can see juridical features, but if we are interested in developing a decolonial point of view, it is necessary to go beyond. The meaning of people will be related to the unit of knowledge, expressed in social institutions, capable of ensuring culture, the acceptance of a historical past and a shared future, the recognition of a collective identity, and the relationship to the territory. Any social organization with these features has the right to self-determination.¹¹

Hence, to reach a deeper understanding of the political meaning of the concept of "people," I will now briefly explain a decolonial approach. The starting point is recognizing the need to express the conceptual unit of all the movements, classes, and communities in a political struggle. Defined this way, "people" is a political category. However, a decolonial approach introduces a new point of view. For instance, the rise of awareness could be helpful to understand the contradictions attached to capitalism.

Hence, politically, the meaning of the category has an active characteristic, which allows us to distinguish "people" from the multitude or the masses. "The 'people' has transformed into a collective political actor, not only a 'historical subject' [...]. 'People' appear in critical political situations [...], 'people' transforms into an actor".¹² Finally, it is convenient to make a theoretical observation; for example, "people" is characterized as an issue of rights and a political actor. The rise of awareness is a constitutive feature of the "people".

⁹ De Oliveira, *Decolonizing Indigenous Rights*, pp. 20-45.

¹⁰ Convention 169 of the International Labor Organization (ILO), [online], https://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::PI2100_ILO_CODE:C169

¹¹ Villoro, *Los retos de la sociedad porvenir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*, p. 154.

¹² E. Dussel, *20 tesis de política*, p. 91.

AUTONOMY AND THE RIGHT TO SELF-DETERMINATION

In the sphere of International Law, we can find this right to *self-determination* in the United Nations Letter. Since this juridical concept shows the need for recognition of individual rights and social and collective rights, it symbolizes a paradigm shift in modern law. "Reducing positive human rights to solely individual freedoms and entitlements is, however, antithetical to human nature empirically assessed".¹³ Inside indigenous communities, freedom is an issue of rights and an issue related to values. Social relationships between community members are not only political or for economic purposes and have a cultural character.

To elaborate on this topic is necessary to highlight the viewpoint developed by Luis Villoro: "A power relationship defines the State; on the other hand, community is defined by a cultural relationship".¹⁴ The right of *self-determination* based on cultural relationships is the key to understand in a better way the political institutions created by indigenous communities, but also a new kind of social and collective rights related to cultural diversity.

The right of *self-determination* is to develop the ability to create norms and values that allow individuals or collectives to regulate their lives and relationships. The right to self-determination expresses through values, norms, patterns of behavior, actions, and laws that reflect multiple deliberative processes related to the issue of self-government, both in ethics and political praxis. Article 3 of *United Nations Declaration of Rights of Indigenous Peoples (UNDRIP)*¹⁵ states: "Indigenous peoples have the right to self-determination. By that right, they freely determine their political status and freely pursue their economic, social, and cultural development. Indigenous peoples, in exercising their right to self-determination, have the right to autonomy or self-government in matters relating to their internal and local affairs, as well as ways and means for financing their autonomous functions".

To deepen this analysis is necessary to highlight recall that autonomy is the basic principle of ethics, that is, autonomy relates to the will to the extent that makes it possible, not only freedom of choice between an alternative and another, but also makes possible to determine the rules and laws that underpin the moral conventions of the world.¹⁶

From a critical perspective, it is necessary to point out that in the UNDRIP the meaning of freedom is quite ambiguous. However, it is possible to work on an ethical meaning shared with all human beings. *Freedom, self-determination, and autonomy*¹⁷ are three notions very close related and are at the basis of morals and politics. In the UNDRIP, political autonomy focuses mainly on local issues. In exercising their right to *self-determination*, indigenous peoples

¹³ S. Wiessner, "The Cultural Rights of Indigenous Peoples: Achievements and Continuing Challenges", *The European Journal of International Law*, p. 129.

¹⁴ Villoro, *Los retos de la sociedad porvenir... op. cit.*, p. 157.

¹⁵ United Nations Declaration of Rights of Indigenous Peoples (UNDRIP). [online], https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_en.pdf

¹⁶ Anaya, "Los pueblos indígenas y el Estado multicultural. Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas", *Programa de Cooperación sobre Derechos Humanos México-Comisión Europea*, pp. 41-48.

¹⁷ Specifically, autonomy can be understood as the right of men and women to consciously reason, to be reflective and self-determining. This implies some willingness to deliberate, judge, choose and act between various possible courses of action, both in private and public life, which means choose, determine, and justify their own actions, in addition to assuming obligations chosen by oneself. Self-determination right is a condition to reduce the impact of colonization.

have the right to autonomy or *self-government* in matters relating to their internal and local affairs, as well as ways and means for financing their autonomous functions.

Autonomy is a crucial concept to understand the right to self-determination; for example, the issue of indigenous autonomy might take into account the following criteria: 1) self-assertion, 2) self-definition, 3) self-delimitation, 4) self-organization, and 5) self-management;¹⁸ each of these functions is related to concrete actions that affect the activities occurring in areas such as community land, the municipality or region; that means taking action as "control and manage the use of land and natural resources of a community", "assembly takes decisions regarding public life", and "decide freely entering churches or community.

In recent times in Mexico, the rise of the National Liberation Zapatista Army (EZLN) suddenly changed the point of view of Mexican public opinion about the need to recognize the political autonomy and the rights of indigenous peoples. The recognition of collective rights, supported by International Law, was one of the main demands of this social movement. Unfortunately, the recognition of the collective rights of indigenous people is not a reality yet. The Mexican State refuses to recognize "Los Acuerdos de San Andrés Larrainzar"¹⁹ signed in 1996. The main objective of this new juridical framework is the transformation of social relations between the Mexican State and the indigenous peoples across the country.

EXTRACTIVISM (CONCRETE EXAMPLES)

The current condition of indigenous peoples in México reflects social discrimination expressed by a lack of recognition²⁰ of their individual and collective rights. It is a clear symptom of discrimination and the absence of development opportunities.²¹ Due to this reason, it is possible to state that our prototype of civilization was built over the spoils, exploitation, and annihilation of *indigenous peoples*.

Traditionally, few governments had taken into account rights and interests of indigenous peoples when it comes times to elaborate big development projects. To the extent that the projects think through, it could take many years depending on its characteristics, the interests of indigenous peoples [...] remains secondly in front of prevailing "national interest" or in front of market objectives based on the start of new economic activities and strengthen benefits and productive capacity.²²

18 Villoro, "Autonomía y ciudadanía de los pueblos indios", *Revista Internacional de Filosofía Política*, pp. 66-78.

19 "Los Acuerdos de San Andrés Larrainzar", [online], <https://www.ilo.org/public/spanish/region/ampro/mdtsanjose/indigenous/sandres.htm>

20 Ch. Taylor, "The Politics of Recognition", *Multiculturalism*, p. 25.

21 Average population between ages 15 to 19 that go to school is clearer lower than previous age groups; the breach between populations who spoke indigenous languages with population who does not is larger also. Inside the population who spoke indigenous languages, 36.3% go to the school, 39.5% of men and 33.3% of women. INEGI, "Perfil socio-demográfico de la población que habla lengua indígena", México, 2009, p. 15; accessed on October 15, 2021. <https://www.inegi.org.mx/>

22 R. Stavenhagen, *Los pueblos indígenas y sus derechos*, *op. cit.*, p. 50.

This condition prevailed for decades but grew up in the last years with the implementation of neoliberal economic politics derivative from the Washington Consensus in the early eighties. It is very well known the social uprising of the indigenous communities of Chiapas on January 1 of 1994, the same day that NAFTA took effect. One of the positive consequences of the neozapatista movement was the recognition of the international community about the main troubles confronted by millions of *indigenous peoples* along with the country. Their requirement was beneficial to make visible the current discrimination and helpful to Mexican society to reflect, critically, the economic politics related with *free trade* mercantilist technique.

In the juridical sphere, this social movement signed a controversial *Law of culture and indigenous rights*, but the Mexican government refused to implement tangible measures. Despite the political controversies and spotlight reached by this social movement, in ordinary life, the social conditions of most indigenous peoples along the whole country are still closely related with social facts like poverty, discrimination, and lack of education opportunities. Moreover, with free-trade politics, many territories are at risk because of irrational exploitation of the environment. "In Mexico Southeast, some indigenous communities who lived on biosphere reserve were evicted. However, non-government organizations pointed out that various companies want to make Investments in this area".²³

Nevertheless, the most alarming fact of repression was the Massacre of Acteal, Chiapas, where a paramilitary group killed 45 indigenous peoples, including children and pregnant women, in December of 1997. Mexican government considered this massacre like a result of an interethnic conflict between indigenous communities. On the other hand, some human rights organizations considered it as a strategy to undermine communitarian organizations inside indigenous territories.

Another significant cause is the struggle of the Wirarika people in defense of their sacred territory because it has a significant role inside their own culture and world vision. This territory is located on mining deposits exploited since the age of Spanish colonization. At the beginning of the 20th century, mining companies abandoned these territories because, in their view, the resources were exhausted. However, in recent times, the Mexican government has permitted Canadian mining companies to exploit mining deposits in 40% of Wirikuta territory with open-pit mining.

Canadian companies consider that exploiting resources would increase new employment and economic growth for the people who live in a lack of opportunities region. On the other hand, indigenous communities and defenders of such territory gathered around in Wirikuta Defense Front²⁴ argue that environmental devastation would be irreversible because open pit mining could cause some alterations on the land, vegetation and rivers, wetlands, and aquifers. Moreover, it could represent the end of a culture and in consequence of the death of individuals.

In this case, we could see a tension between one view based on "economic development" and another one capable of putting in question the genuine interest behind the mask of global capitalism. It is not feasible to deny the

²³ *Ibid.*, p. 5.

²⁴ Wirikuta Defense Front, [online], <https://frenteendefensadewirikuta.org/>

chances of development provided by science and technology. However, is also necessary to highlight some social contradictions derived from the applications of economic politics based on a stretch meaning of the concept of freedom, which paradoxically has been used like a mercantilist technique of control and repression.

Conflicts caused on the lands of "big projects of development" bring with them new violations of human rights. For example, compulsory evacuations of traditional lands and territories of indigenous peoples would favor infringements of their civil and political rights, like the right to live, the right of personal security, the right of non-interference in private life, family, and home but also the right to enjoy in peace their resources.²⁵

Another example is the conflict face-up by the Yaqui people in defense of their natural resources, especially related to spoils of water; this conflict started in the Nineteen Century. However, a few years ago, the conflict arose because the Sonora state government and some companies are very interested in the valuable liquid to start "big development projects" like the "Independence Aqueduct". The opposition of the Yaqui Tribe derived from the harassment and imprisonment of some leaders.

Nevertheless, without a doubt, the most devastating effect of NAFTA is the weakening of farming and, in consequence, the loss of feed sovereignty; the decrease of internal/local farming in order to strengthen importations caused a variety of social phenomena. One controversial is migration, especially to the big Mexican cities but mainly to the USA. The loss of feed sovereignty is not an ideological nationalistic issue but a strategic one, because "To finish up with medium and small farming with the 'argument' that is not competitive and by this reason importing are cheaper represents a sacrifice of feed security renounce to work self-sufficiency. Because a country with a 25 million farming population guarantees food and employment in the country, is a national security issue".²⁶

These phenomena would cause physical and cultural disappear of whole communities and strengthen migration to the cities and neighboring countries motivated by violence and the lack of chances of development. "The increasing massive exodus of Mexican who seek a future in the north because they cannot be found in their own country represents the more ignominious balance of the way of development adopted since eighteen's years, especially with NAFTA prevailing since nineteen's years".²⁷

DISCUSSION: PHILOSOPHICAL AND LEGAL PLURALISM

Philosophical pluralism provides us with a deeper understanding of *indigenous rights*. "Pluralism pervades our lives. We find ourselves in a world with a plurality of different ethical, philosophical, religious, and cultural beliefs. Pluralism is not a new phenomenon, nor indeed one that separates contemporary western societies from the others now or in the past".²⁸ Especially, pluralism is capable of showing the requirement of recognition of some

25 R. Stavenhagen, *Los pueblos indígenas y sus derechos*, op. cit., pp. 55-56.

26 A. Bartra, "Crónica de un desastre anunciado. México y el Tratado de Libre Comercio de América del Norte", *TLC y pueblos indígenas: entre el saqueo y la resistencia*, p. 203.

27 *Ibid.*, p. 210.

28 Baghrarian and Ingram, *Pluralism: The Philosophy and Politics of Diversity*, p. 1.

cultural features like world vision, native languages, political assemblies, communitarian police forces, and social institutions, established before the colonization period but that still survive currently in the ordinary life of indigenous communities.

These cultural features are beneficial to develop a critical framework of philosophical monism but, above all, of the current juridical system attached to capitalism. For example, *collective land property*, *the social significance of labor*, and *environmental conservation* are the most significant issues. The recognition of pluralism is a helpful way to question the hegemony of centrality inside the development of political power and the supremacy of the Nation-State paradigm. This supremacy has reduced the limits of the concept of Law. "This was the case of the colonial imposition of European Law. But this kind of Law was not current, empirical nor historical in colonial territories".²⁹

The legitimacy of a heterogeneous system of justice does not mean that everybody can take justice into his or her own hands; that would be nonsense. It is necessary to point out that a plural system is closely related to social institutions like *popular assembly*, *communitarian police*, *citizen juries*, and *local authorities* elected by indigenous communities. Moreover, it is necessary to focus on some differences inside the sphere of penal rights. These differences are related to sentences and punishments imposed on all individuals or communities that break the Law.

Recognition of legal pluralism does not imply a fragmented State but promotes its relaxation. In the regular life of a pluricultural State, this legal pluralism expresses the need for justice. Also, pluralism implies creating a new type of rationality that permits the transcendence of the current paradigm. One example is in article 40 of UNDRIP.

Indigenous peoples have the right to access to and prompt decision through just and fair procedures for the resolution of conflicts and disputes with States or other parties, as well as to effective remedies for all infringements of their individual and collective rights. Such a decision shall give due consideration to the customs, traditions, rules, and legal systems of the indigenous peoples concerned and international human rights.³⁰

The development of legal pluralism could be understood if we consider different causes:

- the existence of social and juridical institutions created before the colonization (historical cause),
- a development of consciousness in indigenous peoples about their collective rights (social cause), and
- State inefficacy in guaranteeing safety (political cause).

Concerning the last one, it must be highlighted that lack of development

²⁹ De Sousa Santos, *Sociología jurídica crítica para un nuevo sentido común en el derecho*, p. 52.

³⁰ United Nations Declaration of Rights of Indigenous Peoples (UNDRIP), *op. cit.*, [online], https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_en.pdf

opportunities, poverty, organized crime, and weakness of political institutions capable of ensuring the rule of law are the leading causes of the emergence of civilian self-defense groups.

For example, indigenous self-defense groups appeared in Cherán, Michoacán, to face organized crime, exploitation of their natural resources, mainly deforestation, and State inefficacy. Collusion between organized crime and state police forces is very well known along with the country, but its undesirable consequences increased in some specific territories, considered spaces of control and repression.

However, on April 15 of 2001, the whole village of Cherán decided not to recognize more the civilian authorities, they did not allow the presence of political parties in the village. An autonomous local government took charge of political power; the neighbors organized barricades and campfires along with the village. A Communitarian Police Force took charge of the internal security. The organization of people in popular assembly allows resisting threats, kidnappings, and murderers made by organized crime and the siege of the village during four months. Since then, Cherán has been an autonomous municipality.

On the other hand, the weakness of regional political institutions avoids economic development. The conclusive application of human rights of the whole population is a historical fact in some places of Guerrero State, with extensive deposits of gold and silver. Nevertheless, paradoxically some of these indigenous communities have the lowest rate of income and a level of poverty comparable to sub-Saharan Africa.³¹ Moreover, historically indigenous communities had been hounded by State police forces but also by paramilitary groups. In order to face up this violent environment, some indigenous communities created in the early nineteen's a Communitarian Police Force in Guerrero State to avoid extortion, cattle rusting, torture, and forced disappearances.³² However, behind the mask of repression are the interest of multinational mining companies, State police forces, and organized crime groups. Repression causes the harassment and imprisonment of some leaders.³³

31 Cochoapa el Grande was established under Decree No. 588 published in the Official Gazette of the State Government Friday, June 13, 2003, to segregate the municipality of Metlatónoc. It is a newly established municipality in the state of Guerrero. It was considered in 2006 by the National Population Council and in 2008 by the United Nations as the poorest and most marginalized municipality in Mexico, in addition to having the lowest HDI Guerrero state. In 2006, according to a document from the National Population Council, Cochoapa el Grande it was considered the poorest municipality in Mexico, ranking first in social underdevelopment and marginalization in the country. According to the National Institute of Statistics and Geography, the 86.60% of the population earns up to two minimum wages; 75.81% of the population over 15 are illiterate and 98.63% do not have health care. Regarding homes: the 93.72% have no toilet or drain; the 60.78% do not have electricity; the 57.67% lack running water, and the 95.46% of the houses are ground floor. The July 29, 2008, in a press release of the Information Center of the United Nations where he presented the document Municipal Human Development Index in Mexico from 2000 to 2005, he again considered Cochoapa the Great as the most marginalized municipality in Mexico and compared to levels lower than some developing countries such as Zambia in Subsaharian Africa. INEGI. *op. cit.*, <https://www.inegi.org.mx/>

32 Gilberto López y Rivas, "La CRAC-policía comunitaria en peligro", *La Jornada*, [online], <http://www.jornada.unam.mx/2014/03/28/opinion/024a1pol>

33 "Over the last four years, (Nestora) Salgado, a grandmother, has made numerous trips from her residence in Renton, Washington, to deliver clothing and supplies to the desperately poor residents of her hometown of Olinálá, Guerrero. Seeing the need to organize against economic and social injustice, she instilled in the women of Olinálá confidence in their ability to lead such a struggle. As a result, she was elected coordinator of a local armed indigenous police force officially authorized by the Mexican Constitution and Guerrero state law 701. Crime rates plummeted

Once at this point, should make a clear distinction between community police, vigilante groups, and paramilitary groups to avoid ambiguities and hasty generalizations. "The state government organizes the paramilitaries, military structures, and power groups that legally cannot repress the people to defend their rights, creates these violent structures illegally to meet their corrupt purposes. The paramilitary groups are part of the shameful state terrorism. Community policing is, however, an expression of legitimate popular pre-state sovereignty".³⁴

However, the climate of violence now prevailing in Mexico forces us to think things in an extraordinary context in some regions of the country where there is no State presence and where the inhabitants have had to organize themselves to ensure their safety, as mentioned above with Communitarian Police of Guerrero and Michoacán. In this case, legal pluralism must contemplate the recognition of political institutions based on popular assemblies and traditional spheres of government, i.e., in full recognition of the right to self-determination, especially when the state cannot guarantee the right to life. The main objective of legal pluralism is to guarantee the right to life and dignity for individuals and communities. "Beyond the accumulation of wealth, the protection of indigenous cultures through collective property rights has to be guided by similar criteria of the blossoming of peoples".³⁵

The right to land is one issue that requires special attention because of its cultural implications, ranging from recognizing the "spiritual" relationship with indigenous communities with the land.³⁶ However, they also imply recognition systems possession and ownership of land other than the prevailing hegemonic paradigm in consumer societies. These proprietary systems are part of the cultural heritage and relate to a series of ancestral knowledge.

A spiritual relationship with the land is a matter of justice, first because of the historical dispossession of their territories and the need to recognize a sacred way of relating to the world, which should be guaranteed the right to religious freedom. In other words, the non-recognition of that spiritual relationship with the land undermines the right to religious freedom and impedes understanding of the worldview and philosophies of indigenous peoples.

Because of this, a decolonization process that allows the recognition of the earth as a living being susceptible to rights is necessary. This recognition requires the development of legal pluralism that can consider the worldview and knowledge that have developed indigenous peoples, which requires strengthening intercultural communication.³⁷ In the case of Mexico, the objective of legal pluralism is to take into account the worldview and values of indigenous peoples to understand the rules and institutions governing life in the communities and from that base to build an intercultural communication path with national law and, of course, with international treaties.

and killings stopped with the inauguration of the community police". Freedom Socialist Party, [online], <http://www.socialism.com/drupal-6.8/?q=node/2863>

34 E. Dussel, "¿Son legítimas las policías comunitarias?", *La Jornada*, [online], <http://www.jornada.unam.mx/2013/02/13/opinion/025a2pol>

35 S. Wiessner, "The cultural rights of indigenous peoples...", *op. cit.*, p. 129.

36 O. González Romero, *Tlamatiliztli: la sabiduría del pueblo nahua. Filosofía intercultural y derecho a la tierra*, pp. 134-138.

37 O. González Romero, "Spiritual Knowledge Unearthed. Indigenous Peoples and Land Rights", *Heritage and Rights of Indigenous Peoples*, pp. 161-170.

CONCLUSION

Roughly one can say that the situation of violence and the implementation of neo-colonial strategies and internal colonialism have prevented the full implementation of indigenous rights in Mexico. Neocolonial strategies involve economic violence that is rarely considered, but which results in devastating effects on indigenous communities and almost everywhere in the country, especially those neocolonial strategies that have resulted in the loss of food sovereignty and internal and external migration. The eradication of poverty is a necessary condition for achieving sustainable development.

Undoubtedly one of the most critical issues is the acknowledgment of the traditional systems of land tenure, which represent an alternative to the hegemonic model of private ownership that prevails today, and which paradoxically leads to poverty, exclusion, and misery for most. The study of systems of communal ownership and political forms derived from it can become an alternative to serve as a counterweight to capitalist ideology.

The recognition of land and environmental rights is significant because it relates to cultural heritage and natural resources, including water and seeds. Emphasize this aspect is very important because, in Mexico, the staple diet is maize. Consequently, maize can be considered a biological, environmental, and cultural heritage, which is at risk from the intent of the large multinational companies to obtain permits to produce GMO's, which is a monoculture that threatens genetic diversity and having aggressive effects on land due to the use of herbicides.

This is an issue linked to environmental rights, which are also part of the land rights. In environmental rights, it is necessary to include those related to water pollution and air. Environmental rights are a means of protection against the interests of the extractive development model that only considers the land as a vital resource susceptible to exploitation, as happens with some branches of the mining industry and oil extraction.

A practical application of indigenous rights would not be reduced to legal recognition of languages, rituals, and lands linked to spiritual ways of life. Moreover, it demands a cultural relationship to ensure the education of indigenous peoples in their native tongue, but also preservation and dissemination of indigenous languages, the preservation of literature and culture, inculcation of indigenous culture in state and public media, and the development of communitarian media that ensures the continuity of cultural heritage.

Some of the most critical issues are the development of intercultural communication based on the building of a new kind of decolonized rationality, the recognition of the rights and cultural heritage of indigenous people, the critical analyses of developmental fallacies and free trade mercantilist techniques, and finally, the economic and political emancipation of all the human beings who live the undesirable consequences of neo-colonization, oppression, and lack of justice.

BIBLIOGRAPHY

- Ashcroft, B., Griffiths, G., and Tiffin, H., *Post-colonial Studies: The Key Concepts*, Routledge, s.l., 2007.
- Anaya, James, "Los pueblos indígenas y el Estado multicultural. Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas", en *Programa de Cooperación sobre Derechos Humanos México-Comisión Europea*, 2006, México DF, pp. 41-48.
- Baghrmian, Maria and Ingram, Attracta (Eds.), *Pluralism: The Philosophy and Politics of Diversity*, Routledge, London, 2000.
- Bartra, Armando, "Crónica de un desastre anunciado. México y el Tratado de Libre Comercio de América del Norte. Bogotá, Centro de Cooperación Indígena CECOIN", en *TLC y pueblos indígenas: entre el saqueo y la resistencia*, 2005, pp.198-216.
- Convention 169 of the International Labor Organization (ILO); [online], accessed, October 15, 2021, https://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::PI2100_ILO_CODE:C169
- De Oliveira, Adolfo (Ed.), *Decolonizing Indigenous Rights*, Routledge, New York, 2009.
- De Sousa Santos, Boaventura, *Sociología jurídica crítica para un nuevo sentido común en el derecho*, ILSA, Bogotá, 2009.
- Dussel, Enrique, *20 tesis de política*, Siglo XXI-CREFAL, México, 2010.
- Dussel, Enrique, "¿Son legítimas las policías comunitarias?", en *La Jornada*, 13 de febrero 2013, México.
- Fantz, Frantz, *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.
- Freedom Socialist Party, [online], Accessed October 15, 2021, https://socialism.com/?s=Olinalá&post_types=fs-article,fso-article,fsb-article,statement,page
- Gallagher, J., & Robinson, R., "The Imperialism of Free Trade", in *The Economic History Review*, 1953, 6(1), pp. 1-15, <https://doi.org/10.1111/j.1468-0289.1953.tb01482.x>
- González Romero, Osiris, *Tlamatiliztli: la sabiduría del pueblo nahua. Filosofía intercultural y derecho a la tierra*, Leiden University Press, Leiden, 2021.
- González Romero, Osiris, "Spiritual Knowledge Unearthed. Indigenous Peoples and Land Rights", in M. May Castillo & A. Strecker (Eds.), *Heritage and Rights of Indigenous Peoples*, Leiden University Press ASLU 39, Leiden, 2017, pp 151-160.
- INEGI, National Institute of Geography, Statistics and Informatics, [online], accessed on October 13, 2021, <https://www.inegi.org.mx/>
- INEGI, "Perfil socio-demográfico de la población que habla lengua indígena", [online], accessed on October 15, 2021, <https://www.inegi.org.mx/>
- Gilberto López y Rivas, "La CRAC-policía comunitaria en peligro", en *La Jornada*, 28 de marzo 2014, [online], accessed October 15, 2021, <http://www.jornada.unam.mx/2014/03/28/opinion/024aipol>
- Los Acuerdos de San Andrés Larrainzar; accessed on October 15, 2021, <https://www.ilo.org/public/spanish/region/ampro/mdtsanjose/indigenous/sandres.htm>
- North American Free Trade Agreement (NAFTA), [online], accessed October 15, 2021, <https://www.cbp.gov/trade/nafta>
- Stavenhagen, Rodolfo, *Derechos humanos de los pueblos indígenas*, CNDH, México, 2000.
- Stavenhagen, Rodolfo, *Los pueblos indígenas y sus derechos*, UNESCO, México, 2008.
- Taylor, Charles, "The Politics of Recognition", in Gutmann, Amy (Comp.), *Multiculturalism*, Princeton University Press, s.l., 1994.
- United States-Mexico-Canada Agreement, [online], October 15, 2021, <https://ustr.gov/trade-agreements/free-trade-agreements/united-states-mexico-canada-agreement>
- United Nations Declaration of Rights of Indigenous Peoples (UNDRIP), [online], accessed October 15, 2021, https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_en.pdf
- Villoro, Luis, *Los retos de la sociedad porvenir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*. Fondo de Cultura Económica, México, 2007.
- Villoro, Luis, "Autonomía y ciudadanía de los pueblos indios", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, 1998, 11, mayo, Anthropos UAM-UNED, Barcelona, pp. 66-78.
- Wiessner, Siegfried, "The Cultural Rights of Indigenous Peoples: Achievements and Continuing Challenges", in *The European Journal of International Law*, 2011, Vol 22, No. 1, pp. 121-140.
- Wirikuta Defense Front, [online], accessed on October 15, 2021, <https://frenteendefensadewirikuta.org/>

ENTREVISTA

UN ACERCAMIENTO AL PROYECTO AYUUIJK. RESISTENCIA, AUTONOMÍA Y LIBERTAD DE LA CULTURA MIXE (ENTREVISTA A LUZ LAZOS RAMÍREZ)¹

Fernando Huesca Ramón² y Claudia Tame Domínguez³

1. ¿Nos podrías describir la génesis del proyecto del Centro Ayuuijk? ¿Cómo comienza la idea de hacer una extensión de la UNAM en una zona indígena de Oaxaca? ¿Cómo te involucras?

El Centro Ayuuijk UNAM es una idea que comenzó en una comunidad indígena, como un proyecto de educación superior, y la UNAM estaba contemplada sólo como una posibilidad entre otras instituciones educativas.

El origen se puede situar a mediados de 2011, en la asamblea comunitaria de San Pedro y San Pablo Ayutla Mixe, Oaxaca, como una respuesta ante la falta de opciones de educación superior en la región. Esta situación tiene como consecuencia que, al terminar el bachillerato, los jóvenes tengan que ir a las universidades en Oaxaca, Puebla o la Ciudad de México. El costo para las familias y las comunidades va más allá de lo económico porque los estudios universitarios tienen como consecuencia el desarraigo de la vida comunitaria, tanto en los casos "de éxito", cuando los jóvenes terminan sus estudios y se integran al mercado laboral urbano, como con los jóvenes que enfrentan problemas para permanecer y concluir sus estudios, y al no cumplir sus expectativas prefieren no regresar a sus comunidades, lo que ocurre con gran frecuencia. Son muy pocos los casos en los que los egresados de instituciones de educación superior pueden regresar a sus comunidades e integrarse laboral y comunitariamente.

Como nos lo dijeron los representantes comunitarios desde la primera reunión que tuvimos, la falta de oportunidades de educación superior para las comunidades significa la pérdida de sus mejores jóvenes.

A partir de discusiones en la Asamblea Comunitaria, que es el máximo órgano para la toma de decisiones en las comunidades —como Ayutla Mixe— que se rigen por sistemas normativos tradicionales, se formó un Comité para la creación de una unidad de estudios superiores con pertinencia cultural y participación de la comunidad.

Una de las primeras actividades del Comité fue la organización de un seminario para analizar la situación educativa en la comunidad y plantear cuál sería la idea de educación superior más adecuada para brindar una educación culturalmente pertinente. Después de un año de seminario, con

¹ Esta entrevista a la Dra. Luz Lazos Ramírez, Profesora de la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, y Coordinadora de Enlace Centro Ayuuijk, UNAM, fue realizada en noviembre de 2021.

² Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, ORCID iD 0000-0003-3446-6223, fernando.huesca@correo.buap.mx

³ Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, Orcid id 0000-0002-8990-9290, claudia.tame@correo.buap.mx

reuniones quincenales, el Comité comenzó a establecer contacto con investigadores y directivos de diversas instituciones de educación superior.

En 2013, organizamos un evento con el Seminario de Investigación sobre Sociedad del Conocimiento y Diversidad Cultural (SSCyDC) de la UNAM y fue que conocimos a Yásnaya Elena Aguilar Gil, lingüista mixe y miembro del comité de la comunidad de Ayutla, quien nos contó del proyecto a varios miembros del SSCyDC. León Olivé, coordinador del SSCyDC, de inmediato se interesó en el proyecto de creación del centro y nos pidió a Eurídice Sosa Peinado y a mí conformar un grupo de trabajo para colaborar con la comunidad y elaborar la propuesta académica, un modelo de red de innovación social, para la creación del Centro de Educación Superior Intercultural.

Así fue como comenzamos a trabajar el proyecto del Centro Ayuujk, desde la UNAM.

2. ¿De qué manera se puede lograr una relación equilibrada y enriquecedora entre los diversos saberes indígenas y producto del mestizaje y la Colonia y la ciencia occidental?

La relación entre la ciencia occidental y los diversos saberes indígenas ha estado marcada por una asimetría tan grande que, para muchas personas, las palabras "ciencia" y "conocimiento" son sinónimos, mientras que los "saberes tradicionales" se ubican como creencias sin fundamentos o conocimientos caducos debido a que no se reconocen las innumerables prácticas de generación, evaluación y transmisión que los respaldan desde sus tradiciones culturales.

Para lograr un equilibrio, se requiere, en primer lugar, reconocer que los "saberes tradicionales" también son conocimientos y que tienen valor en varios sentidos, incluido el valor económico. Esto implica reconocer también que la ciencia occidental es una más entre varios tipos de conocimientos.

En segundo lugar, es necesario reconocer que la diversidad cultural incluye la diversidad de prácticas epistémicas, es decir, la diversidad de formas de generar nuevos conocimientos y de evaluar si un conocimiento es válido, así como las diversas formas de aplicar los conocimientos para resolver problemas o de transmitir estos conocimientos de una generación a otra para su conservación. En tercer lugar, el reconocimiento de estas prácticas epistémicas lleva a reconocer a las personas de las comunidades que son portadoras del conocimiento, esto es, a las personas que día a día hacen del conocimiento un recurso vivo a través de su uso, conservación, renovación y transmisión.

El reconocimiento no es suficiente, pues requiere también de la valoración tanto de los conocimientos, de las personas y de la diversidad cultural. De modo que sólo con el reconocimiento y valoración de los conocimientos tradicionales en estos tres niveles se puede lograr una relación equilibrada con la ciencia occidental.

Los resultados de investigación en contextos interculturales muestran que, para lograr el reconocimiento y valoración de la diversidad cultural en México y establecer una relación equilibrada entre la ciencia occidental y los conocimientos tradicionales, es muy importante replantear la visión del conocimiento desde el sistema educativo, en todos los niveles y en todas las escuelas, no sólo en las escuelas indígenas o comunitarias. Una intervención desde la educación es una apuesta para alcanzar a más personas para

favorecer a mediano plazo el diálogo de conocimientos y la valoración de la diversidad cultural y epistémica del país.

Para dar una idea de todo lo que queda por hacer, respecto al reconocimiento y valoración de los conocimientos tradicionales en la educación, podemos mencionar que la relación del sistema educativo con la diversidad cultural de México se contempla desde un punto de vista lingüístico, incorporando una asignatura para "lengua indígena" en los niveles preescolar y primaria, en centros escolares ubicados en poblaciones indígenas, que se ajusta a las lenguas de la región, utilizando como material didáctico textos traducidos con contenidos de los programas generales. De esta forma, la enseñanza de lengua indígena se considera un recurso para el aprendizaje del castellano, dando lugar a un proceso que ha derivado en la erosión de las lenguas indígenas y su reemplazo por el monolingüismo en castellano. A pesar del reconocimiento a la diversidad cultural, el sistema sigue teniendo como modelo de sus programas a un estudiante urbano, en un contexto familiar de clase media, algo que sólo se cumple para una minoría de estudiantes en México.

A pesar de que se cumplen 20 años de una reforma educativa orientada por la "educación intercultural para todos", en este momento, la relación asimétrica entre la ciencia y los saberes tradicionales es un factor que favorece tanto el plagio y la biopiratería, como la pérdida de los conocimientos en diferentes contextos, lo que subraya la necesidad de políticas públicas en diferentes sectores más allá de la educación, para reconocer y proteger los saberes tradicionales.

3. "América septentrional", para usar un término de los siglos XVIII y XIX, ha sufrido cambios sustanciales en momentos repentinos y violentos, en su conformación ideológica e institucional en los últimos 500 años. ¿Cómo afecta esta historicidad particular los procesos educativos y científicos del país en relación con el Norte Global o el llamado Primer Mundo?

Una de las afectaciones más evidentes son las continuas copias de las políticas, las acciones y los programas educativos y sociales del Norte Global, que se traducen en nuestro país en modas tardías y ecos de políticas públicas hegemónicas y versiones rezagadas de acciones que se reproducen sin necesariamente corresponder con pertinencia a las problemáticas y contextos propios. Esto se observa especialmente desde la Segunda Guerra Mundial hasta la fecha.

Por ejemplo, cuando en la década de los años 1950 y 1960 se empezó a desarrollar los estudios nacionales con fundamento estadístico en Estados Unidos, es decir, las investigaciones cuantitativas de ingreso y egreso de educandos por niveles educativos, este tipo de estudios empezaron a ser copiados y poco se promovía estudios regionales y locales, a pesar de ser necesarios para contribuir a las explicaciones y a la construcción de estrategias regionales y locales en otro país.

En la década de 1970, en el Primer Mundo, se introdujeron investigaciones de corte más cualitativo, particularmente la investigación etnográfica e investigación acción. Esta tendencia llegó a América Latina a partir de 1980, cuando se favoreció la generalización de la investigación cualitativa. En este

caso, tampoco se promovió un ajuste a las condiciones y contextos regionales y locales.

Esta relación que articula las modas educativas, desde enfoques y prácticas desde la hegemonía del Norte Global y se replica en nuestras sociedades, permea todos los campos de la ciencia y sobre todo se ve reforzada por dos mecanismos: 1) la publicación de resultados de lo investigado, que atienden a promover lo que es parte de enfoques teórico-metodológicos y corrientes dominantes; y 2) financiamientos que promueven ciertas áreas de investigación sobre otras, favoreciendo las propuestas alineadas a las tendencias internacionales, de la misma forma que ocurre en la investigación y la formulación de políticas educativas.

Estos mecanismos crean un circuito que se confirma desde el diseño, el desarrollo y la realización de la investigación en general, hasta la elaboración y aplicación de políticas públicas, dentro de los límites de las modas conceptuales que marca la hegemonía global.

Las modas en políticas educativas internacionales se replican las más de las veces como modas en el campo educativo al margen de los contextos y las problemáticas nacionales, regionales y locales, lo cual afecta y ha hecho necesaria una reacción, desde una tradición propia de América.

Hoy se pueden identificar caminos alternos en el campo de la educación, como lo producido desde las tradiciones de la Educación Popular y Decolonial y que, desde la emergencia de lo local y regional, planteada por Paulo Freire, produjo una lectura propia de nuestros contextos y proyectos educativos, aunque marginal y limitrofe a las modas hegemónicas que están presentes en la mayor parte de políticas públicas e institucionales.

4. ¿Qué necesidades educativas y culturales tiene en particular la región Mixe en relación con el resto del país?

La situación de Ayutla Mixe respecto a otras regiones es similar a la que se encuentra para la población indígena de México. De acuerdo a las evaluaciones nacionales e internacionales, los resultados del sistema educativo nacional en su conjunto son poco satisfactorios: bajos niveles de logro educativo, grandes diferencias en calidad entre zonas geográficas y niveles, una gran desigualdad en la atención que depende del nivel socioeconómico, dificultades para el acceso, permanencia y egreso en todos los niveles. Esta situación es especialmente grave para los pueblos indígenas y grupos minoritarios, quienes enfrentan importantes obstáculos para contar con una educación de calidad, con pertinencia cultural y libre de discriminación.

Los diversos indicadores muestran que los principales problemas que enfrenta la educación dirigida a pueblos indígenas son:

1. Mayores carencias de infraestructura, servicios, equipamiento, materiales educativos y personal capacitado en las escuelas de poblaciones rurales y semiurbanas.
2. Dificultades en el acceso físico y económico a la educación, por las condiciones de la población y su lugar de residencia.
3. Planes, programas y materiales educativos que tienen poca pertinencia lingüística y cultural, con poca relevancia en los contextos educativos, lo que incide directamente en el aprovechamiento, la permanencia, el egreso y la incorporación al mercado laboral.

La mayoría de las instituciones de educación superior están concentradas en algunas ciudades del país, de forma que sólo el 40% de los jóvenes entre 18 y 22 años tiene la posibilidad de cursar estudios universitarios, estableciendo una brecha en el acceso entre la población urbana y rural. La diferencia en el acceso a la educación superior entre la población no indígena e indígena es significativa: uno de cada cinco estudiantes no indígenas ha cursado al menos un año de educación superior, mientras que sólo 6 de cada cien estudiantes indígenas han cursado el equivalente en educación superior.

En resumen, el acceso a la educación superior de los jóvenes de San Pedro y San Pablo Ayutla es muy bajo principalmente porque los principales centros educativos se encuentran lejos de la comunidad, y enviar a los jóvenes a otras ciudades para seguir con su educación supone un gasto que la mayoría de las familias no puede afrontar.

5. ¿Qué factores hay que considerar en especial en los procesos educativos en regiones rurales o alejadas de las urbes o ciudades capitales del país?

La vinculación entre la educación superior y la diversidad cultural en México aparece con frecuencia relacionada con la idea de promover el acceso a los grupos minoritarios, principalmente grupos indígenas, a estudios profesionales que propicien la incorporación a un mercado laboral nacional, vinculado a contextos urbanos y procesos industriales. Las principales críticas a este tipo de políticas educativas coinciden en señalar un cierto sesgo indigenista, con una visión hacia la atención compensatoria y focalizada, que tiene entre sus consecuencias la falta de pertinencia cultural, contribuyendo a la erosión lingüística y a la falta de valoración de los conocimientos tradicionales, propiciando el desarraigo cultural y territorial, por la migración de los jóvenes hacia los centros urbanos.

Otra forma de abordar la relación entre la educación superior y la diversidad cultural son los proyectos de atención focalizada como es la creación de universidades interculturales, cerca de comunidades indígenas, que tienen en su objetivo formar profesionistas en áreas que permitan la vinculación entre las universidades y las comunidades, la protección del patrimonio cultural y formar profesionales comprometidos con el reconocimiento y valoración de las culturas indígenas.

Así, las respuestas de la educación superior a la diversidad cultural siguen estableciendo la separación entre indígenas y no-indígenas, en espacios que se colocan entre extremos: la asimilación hacia una cultura homogénea o el aislamiento cultural. Esta separación marca los resultados en acceso, calidad y pertinencia de los diferentes subsistemas universitarios de México.

En una sociedad donde los fantasmas del indigenismo y el racismo rondan con frecuencia, pocas veces se abordan los problemas que causa la ausencia de profesionales de diferentes áreas, con una formación para el reconocimiento de la diversidad cultural que les permita participar, por ejemplo, en el sistema jurídico, como abogados, peritos antropológicos y jueces en la defensa de miembros de pueblos indígenas; en el sistema de salud como médicos, enfermeras, trabajadoras sociales para hacer posible una atención acorde con la lengua y la perspectiva cultural de los pacientes; o en el Servicio Sismológico Nacional como geógrafos, geólogos o matemáticos

elaborando y analizando las estrategias para enfrentar el riesgo en diversos contextos con aproximaciones cultural y lingüísticamente pertinentes.

Estos problemas van más allá del reto lingüístico y la posible capacitación de traductores o gestores especializados entre los miembros de comunidades indígenas, sino que requieren de un replanteamiento a la relación entre educación superior y diversidad cultural, en un esfuerzo dirigido a la formación de equipos profesionales, transdisciplinarios e interculturales, que participen desde algunas iniciativas y acciones en el nivel local, la discusión teórica y metodológica de los conocimientos y prácticas interculturales, hasta la elaboración de programas regionales y políticas públicas a nivel estatal, nacional e internacional, bajo los principios de pluralismo, democracia y justicia social. Para ser interculturales, estos equipos tienen que establecer, desde su formación, puentes que eliminen la división entre indígena y no-indígena y enfrentar las reminiscencias indigenistas de las políticas públicas.

6. La participación de la comunidad es un elemento fundamental de las culturas originarias. En este caso, ¿hubo participación de la comunidad? ¿Cuál es la contribución de la comunidad al proyecto?

La participación comunitaria es un eje fundamental en este proyecto. Como he mencionado, la asamblea comunitaria es el punto donde se genera la idea de crear un centro de educación superior y donde se conforma el primer grupo dedicado a materializar la idea. La continuidad del proyecto se ha garantizado con la colaboración cercana entre el grupo académico y la comunidad, desde las primeras reuniones y la participación con éxito en convocatorias de proyectos dentro de la UNAM y en CONACyT.

La comunidad y el grupo académico nos hemos acompañado en la búsqueda y el análisis de propuestas educativas interculturales. También nos ha tocado sentir el respaldo de la comunidad cuando se presentan momentos difíciles. Hay una parte de la contribución de la comunidad que ha sido fundamental en el proceso: reconocer el papel de la confianza y el esfuerzo que significa su construcción para llegar a acuerdos y transformarlos en acciones. Construir desde la confianza es la base de una relación entre pares, diferente de las relaciones de subordinación que marcan los rumbos de muchos proyectos con carácter asistencial, que subordina a las comunidades.

El modelo del Centro plantea la construcción de una comunidad de aprendizaje, en la que participen académicos y miembros de la comunidad en el establecimiento de los diálogos de saberes, un ejercicio continuo para integrar los objetivos institucionales de la UNAM, de ofrecer educación superior de reconocida calidad con los objetivos planteados por la comunidad. Estos objetivos son contar con una educación que:

- Contribuya no sólo al desarrollo de los individuos sino también de la comunidad.
- Integre los elementos propios de la cultura y lengua Ayuujk.
- Ofrezca oferta educativa no sólo a jóvenes egresados de educación media sino que preste servicios educativos a otros miembros de la comunidad.
- Plantee y realice investigación que contribuya al desarrollo de la comunidad y la región.

- Construya puentes con las otras iniciativas de educación superior en la región con vistas a crear un Circuito Universitario Ayuujk.

Cabe mencionar que la contribución de la comunidad no se limita sólo a la discusión de los modelos o al establecimiento del diálogo de saberes, sino que interviene también en las condiciones materiales: la asamblea destinó un edificio de la comunidad para ser usado como sede del Centro y aporta los recursos para dar servicio y mantenimiento.

Esta organización marca una diferencia importante con otros proyectos de creación de centros que mantienen una relación más tradicional (y vertical) donde la institución educativa decide tanto en lo académico como en lo administrativo, sin ajustes culturales o contextuales y la comunidad se considera un usuario.

7. ¿Cómo puede contribuir la comunidad universitaria al diálogo entre regiones, saberes, grupos culturales diversos y comunidades indígenas?

La comunidad universitaria tiene como contribución central su experiencia en la construcción de espacios para el diálogo en condiciones de equidad, para dar lugar al intercambio de ideas que vienen de diferentes perspectivas. Una de las principales características de las comunidades universitarias es su disposición a aprender y reflexionar, y en el diálogo de saberes dicha disposición y la capacidad de escuchar son indispensables.

En los modelos de redes de innovación social, las comunidades universitarias son un nodo de enlace, en el que muchos actores pueden interactuar y por el que pasan muchas ideas. Estas comunidades universitarias, además de aportar conocimientos, cuentan con la capacidad para transmitir ideas hacia otros espacios, como son otros grupos culturales y comunidades indígenas, y también con la posibilidad de dar seguimiento y evaluación a los procesos generados, contando así con los recursos para establecer nexos con otras instituciones académicas y de gobierno. Las comunidades universitarias cuentan además con las herramientas metodológicas y tecnológicas para hacer el registro y resguardo de las distintas actividades realizadas.

8. Llevar la universidad a la región Mixe, en lugar de que los estudiantes se desplacen a las ciudades (regiones), va a tener consecuencias. ¿Cuáles son las expectativas?

La principal expectativa es poder brindar una educación superior que sea cultural y comunitariamente pertinente, como parte de una formación profesional convencional, con el respaldo de la UNAM. Esperamos, por ejemplo, un profesional del Derecho que conozca también los sistemas normativos internos y pueda hacer aportaciones para construir espacios de diálogo intercultural, trabajando en su comunidad.

Hay también otras expectativas. En primer lugar, tenemos la expectativa de atender a las personas que por diferentes circunstancias no pueden cursar estudios de educación superior fuera de la región. En esta expectativa tenemos a estudiantes de reciente egreso del bachillerato que no cuentan con los recursos suficientes para continuar sus estudios fuera de la comunidad,

a personas que tienen la responsabilidad del cuidado de hijos o familiares, a personas con estudios de licenciatura incompletos cuyas responsabilidades laborales les impiden estudiar en modelos convencionales. En cualquiera de estos grupos se encuentran mujeres que al contar con un centro universitario en la región pueden iniciar o continuar sus estudios.

En segundo lugar, otra expectativa es contar con un modelo que permita a los jóvenes fortalecer sus lazos comunitarios durante de su formación profesional, porque estamos proponiendo un modelo educativo que incluye la realización de proyectos y prácticas profesionales en vinculación directa con la comunidad.

En tercer lugar, un centro de educación superior en la comunidad puede tener efectos positivos a nivel lingüístico, mostrando el potencial que tiene el conocimiento de una lengua indígena como es el Ayuujk en diferentes ámbitos profesionales.

Cabe mencionar que vamos confirmando algunas de estas expectativas a partir de las respuestas a la primera convocatoria generada desde el Centro Ayuujk, que inició el 15 de octubre de 2021. Estamos gratamente sorprendidas especialmente por el número de jóvenes hablantes de lenguas indígenas de la región (ayuujk, mixteco, zapoteco, ikoot, entre otros) que están participando en el proceso.

9. En la misma línea de la pregunta anterior, ¿la realización de este proyecto se puede interpretar como una forma de resistencia y de persistencia de la cultura Mixe?

La lucha por el derecho a la educación es parte importante de los procesos de resistencia de la cultura Mixe y otros pueblos originarios porque contribuye de múltiples formas al fortalecimiento de la identidad lingüística y cultural de una comunidad. La transmisión de los conocimientos y los valores a través de las prácticas sociales, usando la lengua propia, es fundamental para mantener una cultura y esto sólo puede ser posible con el reconocimiento y la participación efectiva de las comunidades en el sistema educativo, pues, hasta ahora, las escuelas han sido un espacio de asimilación a la cultura nacional y de erosión de la diversidad lingüística al imponer el uso del castellano en la instrucción.

Si bien el sistema educativo nacional está orientado a impartir una educación universal, pública, gratuita, laica e inclusiva (como lo establece el artículo 3o constitucional), por la organización actual del sistema, la enseñanza se basa en planes nacionales que se aplican sin pensar en la diversidad cultural del país. En las comunidades indígenas, los programas y materiales son traducidos a las lenguas indígenas, con estrategias para la asimilación cultural, dando prioridad a la práctica del español (castellanización) y la valoración de los conocimientos nacionales sobre el conocimiento tradicional.

En las prácticas cotidianas de las aulas de primarias y secundarias de todo el país, atender los programas nacionales significa que muy pocas veces se habla de los conocimientos o las lenguas indígenas en términos que permitan su reconocimiento o valoración. A veces, parece lo contrario; cuando, por ejemplo, en las clases de ciencias se señala a conocimientos tradicionales como supercherías, o cuando se valora positivamente el bilingüismo sólo si se habla castellano y otra lengua extranjera, de preferencia

inglés. No es extraño que la mayoría de las personas de nuestro país, sean o no indígenas, tengan escaso conocimiento de la diversidad cultural, e incluso una percepción negativa hacia lo indígena a pesar de que se introdujo "la educación intercultural para todos" como parte de las reformas educativas desde hace 20 años.

El Centro Ayuuijk es una propuesta de la comunidad y, en varios sentidos, es una forma de resistencia que propone la interculturalidad como modelo de construcción. La propuesta es formar parte de un sistema educativo que ofrece el ingreso a los conocimientos y prácticas académicas nacionales e internacionales, sin que esto signifique rechazar o esconder la identidad cultural propia para incorporarse al mercado laboral profesional. La participación de la comunidad permitirá enriquecer algunos aspectos de la formación, especialmente por el desarrollo de competencias lingüísticas en Mixe y el trabajo práctico en problemas comunitarios, que es una forma para la construcción de un entorno laboral dentro de las comunidades y la región, el cual será un logro en términos de resistencia y persistencia de la cultura Mixe.

La vinculación con la UNAM, una institución nacional, marca una diferencia con algunas propuestas desde las comunidades, donde la resistencia se identifica con el rechazo total a las formas de organización e instituciones nacionales y se apuesta por escuelas indígenas, que no están orientadas hacia la obtención de grados y la inserción en el mercado laboral. De hecho, estas propuestas educativas suelen ser totalmente autónomas, fuera de los sistemas de reconocimiento del sistema educativo nacional, y por ello, sus egresados no tienen título o cédula profesional.

10. Personalmente, ¿qué significa para ti, como estudiosa de la multiculturalidad y académica, la apertura del Centro Ayuuijk?

El Centro Ayuuijk representa una gran oportunidad para la innovación educativa con una perspectiva intercultural contando con la participación de la comunidad. La apertura es la culminación de un largo proceso que ha significado mucha experiencia en la exploración de prácticas comunitarias e institucionales, pues ninguna de las dos partes tenía antecedentes en este tipo de proyectos que han obligado a repensar las relaciones en diferentes niveles. Se hizo necesaria la reflexión para establecer acuerdos entre dos formas diferentes de autonomías.

Paso a paso, hemos tenido que revisar procesos, con los ajustes y cambios para hacer el espacio que requiere el Centro Ayuuijk en términos legales y de operación académica-administrativa. Es un tipo de gestión que pocas veces se considera en las discusiones teóricas en torno a la interculturalidad; sin embargo, gracias a esta gestión y al apoyo de la Secretaría de Desarrollo Institucional de la UNAM fue posible contratar a dos personas de la comunidad como responsables del centro, lo que permite el contacto directo y continuo con la comunidad.

Para mí, ha sido la oportunidad de participar en la gestión del diálogo de saberes de una forma diferente, más bien, se trata de un encuentro entre la comunidad Mixe y la comunidad universitaria para la conformación de prácticas de organización social, confrontando las ideas en torno a la educación y su significado para la vida individual y comunitaria, para

así establecer los acuerdos necesarios para contar con una educación de calidad y excelencia.

En lengua Ayuujk, educación se escribe "wejën käjën", que es una combinación de palabras y puede traducirse como "despertar al conocimiento" o "tejer saberes", que de alguna forma muestra la disposición en la cultura Mixe de conjugar diversas perspectivas. La apertura del Centro Ayuujk es una excelente oportunidad de explorar lo que quiere decir, en las prácticas, la elaboración de un tejido de saberes, que tiene que ser muy flexible para la inclusión y también para la resistencia.

GALERÍA

GALERÍA

HAIKUS, 2021

Víctor Térrez



I

Un jade volátil,
hiere de muerte al sol.
Colibrí guerrero. (Colibrí pedernal).

II

Es en la noche,
tiempo de siega.
Flores de guerra.

El costillar florece
Y los pedernales sangran.

III

Lloran las garzas.
Un horizonte en llamas,
arde Tenochtitlan.

IV

Casco vacío.
El colibrí sabio,
levanta un nido.

V

Un caudillo,
Humilde Prometeo
Huye el Tlacuache.

Arde en ascuas,
su cola como tea.
Fugitivo tlacuache.

VI

Glifos en cantos.
Cuatrocientos dioses,
Invoca el ceniztle.

VII

El dios que muda en color
Sin jaula de palabra.
Por faz un espejo,
de nuboso negro.

CONQUISTA, 2021

Víctor Térrez

***Cenzontle sobre espinas***

Víctor Térrez

35 cm x 28 cm

Dibujo a tinta china sobre papel algodón

***Huitzil y pedernal***

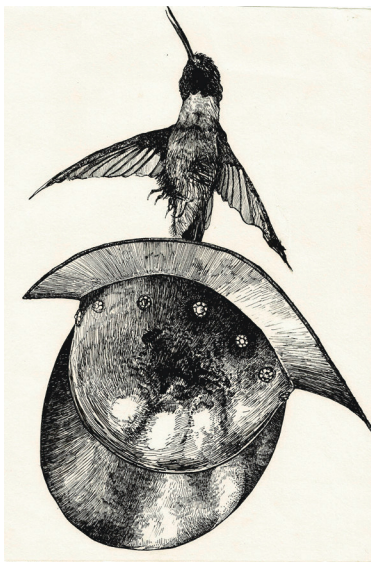
Víctor Térrez

35 cm x 28 cm

Dibujo a tinta china sobre papel algodón

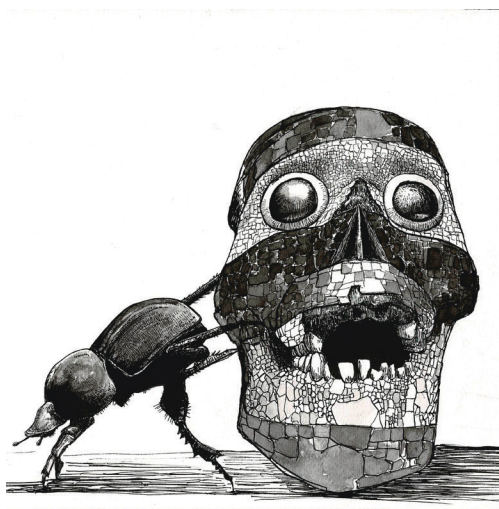
Graffylia, Revista
de la Facultad de
Filosofía y Letras

Año 6 · Núm. XI · julio - diciembre 2021

**Huitzil**

Victor Térrez
41 cm x 28 cm

Dibujo a tinta china sobre papel algodón

**Tezcatlipoca regresa**

Victor Térrez
25 cm x 25 cm

Dibujo a tinta china sobre papel algodón

Graffylia, Revista
de la Facultad de
Filosofía y Letras

Año 6 · Núm. XI · julio - diciembre 2021

**Pedernal místico**

Victor Térrez

26 cm x 12 cm

Dibujo a tinta china sobre papel algo

**Tlacuache**

Victor Térrez

27 cm x 20 cm

Dibujo a tinta china sobre papel algodón

**Zanate**

Victor Térrez

30 cm x 34 cm

Dibujo a tinta china sobre papel algodón

**Garza**

Victor Térrez

54 cm x 37 cm

Dibujo a tinta china sobre papel algodón

Graffylia, Revista
de la Facultad de
Filosofía y Letras

Año 6 · Núm. XI · julio - diciembre 2021

RESEÑAS

TLAMATILIZTLI:
SABIDURÍA VIVA
Y SINTIENTE.
CONTINUIDADES,
DISCONTINUIDADES
Y ACTUALIDADES DEL
PENSAMIENTO NAHUA¹

Vladimir Ilich Hernández Gómez²



*Yo Nezahualcōyotl lo pregunto:
¿Acaso de veras se vive con raíz en la tierra?
No para siempre en la tierra:
sólo un poco aquí.
Aunque sea de jade se quiebra,
aunque sea oro se rompe,
aunque sea plumaje de quetzal se desgarrar.
No para siempre en la tierra:
sólo un poco aquí.³*
NEZAHUALCÓYOTL

* * *

¿Qué es el presente? ¿Es acaso este momento en el cual escribo y leo, respiro y callo? ¿Es un instante que se escurre por el tiempo, mutando siempre en su pasado, a excepción de cuando no se pregunta nada al respecto? ¿Qué ha construido el presente? ¿Acaso este cuerpo y vida encarnada que habito en la finitud? ¿O es la propia infinitud que rebasa a mi individualidad, que yace en la memoria de las imágenes, cantos y danzas? ¿Qué soy? ¿Qué somos? ¿Cuál es la flor, cuál es el canto, la palabra florida? ¿Acaso en vano venimos a vivir, a brotar sobre la tierra?

Si hay un hoy, es sólo porque ha habido un ayer. En ese sentido, un presente es gestado por aquel no-presente, casi ausente, que proyecta su presencia a nuestra actualidad. Pero, ¿qué relación guarda, pues, el presente con el ayer, el hoy con la memoria? ¿Habremos de entender si quiera un espectro de estas relaciones causales, temporales, históricas y vivenciales?

¹ Reseña del texto de Osiris S. González Romero, *Tlamatiliztli. La sabiduría del pueblo nahua*.

² Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México; hernandezgvladimir@outlook.com.

³ Ms. Cantares mexicanos, fol. 17 r, en León Portilla, M., *Quince poetas del mundo náhuatl*.

¿Cuál es la *sabiduría* y qué ha de hacer por nosotros, y nosotros por ella? Es fundamental y esencial una meditación en torno a la sabiduría y la memoria, en tal acercamiento a la cuestión por el presente. No podremos entender lo que hoy somos, el cómo lo somos y por qué, sin voltear reflexivamente a lo que ayer fuimos, cómo lo fuimos y por qué lo fuimos. Un llamado a la memoria, pero no a una alienada, construida o cerrada sobre sí; tampoco a nuestra memoria individual que, si bien, no es despreciable, tampoco es tan autónoma como creemos, o queremos pensar. ¿A qué *memoria* aludimos? Desde nuestro horizonte, quizás pueda intuirse. Es aquella memoria del *pueblo*, memoria escrita pero arrancada, devorada por las llamas ardientes, arrancada de las pieles resistentes, cortada de la lengua, de los cantos, capada de las entrañas, maldecida cien veces y enterrada otras mil, pero, incluso con todo ello y lo inenarrable, no fue exterminada: vive, aunque lleva siglos agonizando.

Y es en esta aproximación al presente, desde la memoria de una sabiduría ancestral, semioculta pero permeada e inserta en nuestras raíces, que Osiris Sinahué González Romero nos presenta su texto *Tlamatiliztli. La sabiduría del pueblo nahua*, como resultado de años de investigación antropológica, filosófica, arqueológica e intercultural, en torno a la cuestión por la sabiduría propia del mundo *nahua*, focalizando la investigación más a un conjunto de tradiciones culturales arraigadas lingüísticamente y entrecruzadas históricamente, que a un grupo exclusivo de usuarios de la lengua náhuatl en la historia.⁴ El autor es motivado por dos problemas transeccionales, pues no se agotan en lo meramente filosófico, sino que tienen un alcance biopolítico, educativo, legislativo, etc., a saber, la *construcción* y *codificación* del mundo desde idiomas europeos entre la mayoría de los individuos nacidos en el continente americano,⁵ por un lado, y "la falta de reconocimiento que tienen las filosofías de los pueblos originarios en los programas de estudios de las universidades",⁶ por el otro.

* * *

Osiris González evidencia dos problemas de suma extensión, de una envergadura tal que es inagotable e inasible desde la historiografía, la arqueología, la filosofía o cualquier otra disciplina, ciencia o saber: ni siquiera el arte podrá terminar de re-presentar su forma y contenido. Estamos ante los problemas de la invasión, la occidentalización, la aniquilación de identidades culturales... el exterminio mismo de las comunidades. Estas prácticas colonizadoras y neocoloniales son rastreables, de menos, desde el inicio de la así llamada *Conquista*, si bien hoy

4 O. S. González Romero, *Tlamatiliztli. La sabiduría del pueblo nahua*, p. 12.

5 *Ibid.*, p. 7.

6 *Idem.*

día siguen ocurriendo al interior de las dinámicas de sistematización y alienación cultural, con una tendencia creciente a la monopolización de identidades culturales, capitalizándolas y convirtiéndolas en *mercancía*, *fetichizándolas*, haciendo pasar estos procesos de apropiación neocolonial por una imagen de *multiculturalismo*.⁷ Pero si nos retrotraemos a los orígenes de estos procesos, el panorama se pinta más crudo. Los encuentros entre civilizaciones, culturas, *mundos*, han demostrado ser un proceso dialéctico: contradicciones, tesis, antítesis y síntesis; pero una contradicción, y principalmente su *superación*, no es precisamente un proceso armónico y bienaventurado, a menos que referenciamos a Heráclito de Éfeso y pensemos a la armonía como producto mismo del caos y el *devenir*, como la esencia de la contradicción, y desde una perspectiva más belicosa, diríamos que tal motor dialéctico radica en el *pólemos*, en la *guerra* como ley inherente del cambio perpetuo; son estas transformaciones del devenir las que nos arrojan un presente configurado, pero también en configuración.

Cuando nos preguntamos por nuestro presente, no basta con hacerlo desde su propia actualidad, sino que debe de rastrearse desde sus orígenes y gestaciones, desde lo que es aún evidente o evidenciable desde los vestigios materiales que la historia nos ha legado, en su curso espaciotemporal, significativo y existencial. Pero, ¿cuál es la dimensión agotable de lo material? Las investigaciones arqueológicas han demostrado lo difícil que es caracterizar un glifo o una estela desde el ámbito puro y exclusivo de lo material, sin acudir a la interseccionalidad que se nutre de los testimonios humanos, de las crónicas, de las poesías, que requiere de investigaciones lingüísticas, geofísicas, y pensar entonces qué tan importante es la tecnología topográfica de punta, por ejemplo, el escaneo láser para detectar estructuras en el subsuelo,⁸ o cómo entender la importancia de los dualismos —y *difrasismos*— entre el día y la noche, el Sol y la Luna, la Vida y la Muerte. Quizás denunciar las formas occidentalizadas y hegemónicas de construir y edificar el *mundo de vida* es ya un ejercicio que presupone una reconstrucción histórica de aquello hegemónico y aquello reprimido, con una óptica guiada por la crítica materialista y dialéctica, decolonial, genealógica, así como psicoanalítica y desde otras más enclaves de acceso. Si hay una eliminación sistemática, debe de haber también una [re]construcción y [re]estructuración que reemplaza aquello sistemáticamente eliminado. Y es que si siempre redundamos en un lado, si siempre nos concebimos y enunciamos desde una serie de determinaciones dadas por un contexto histórico, social, biológico, etc., sin tener conocimiento del otro lado de la contra-

7 Sobre las relaciones entre capitalismo, multiculturalismo y neoliberalismo, véase Gómez Martínez, "Multiculturalismo y capitalismo. Una lectura desde la sospecha", en *Criterio Jurídico*; y Žižek, "Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional", en Jameson, F. y Žižek, S., *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*.

8 También conocida como LiDAR [Light Detection and Ranging]; véase W. Stanton, et. al., "El LiDAR en Mesoamérica", en *Arqueología Mexicana*.

dicción, incluso llegando a concebir una *ausencia* de ésta, somos también partícipes de la pérdida de dialéctica, de la pérdida misma de nuestro papel activo en la construcción del presente, y quizás estemos más a la deriva de la mera transitoriedad del mundo que navegando en una genuina vivencia de la vida.

La sabiduría es, pues, identidad, memoria, vestigio. No es concebible una sabiduría que no responda a su espacio y tiempo, a su momento histórico, a su aparecer y a una conformación inserta en el horizonte de la vida experimentada, desde la corporalidad encarnada, desde su pueblo gestor, en un nacer mutuo y simultáneo. La sabiduría, se ha mencionado, es el punto neurálgico de la investigación de nuestro autor. El autor establece su *objetivo general* en "esbozar una hermenéutica decolonial, que pueda ser útil para reflexionar de manera crítica y sistemática, acerca de los diversos elementos que forman parte integral de la noción de sabiduría nahua o 'tlamatiliztli'"⁹.

Y agrega con su *hipótesis*, buscando afirmar que,

el estudio sistemático de la noción de sabiduría nahua: (tlamatiliztli) es de suma utilidad para entender los fundamentos de una visión de mundo que tiene sus raíces en el legado de las antiguas civilizaciones mesoamericanas, pero que no se agota en una dimensión temporal. Esta investigación pretende demostrar que el análisis crítico de los procesos y estructuras cognitivas inherentes al idioma náhuatl se vincula con los procesos que hacen posible e inteligible la construcción del conocimiento.¹⁰

Osiris Sinahué González Romero busca aproximarse crítica y filosóficamente a la sabiduría propia del mundo nahua dentro de sus marcos espaciales, temporales, culturales, ontológicos, etc., sin acudir a determinaciones *a priori* o presupuestos de categorías occidentales para tal balance crítico en torno a la *tlamatiliztli*. Esto es de suma importancia, pues justamente se ha mencionado a la utilización arbitraria de los lenguajes europeos —y sus implicaciones onto-epistemológicas— como un problema motivante de la investigación del autor, ya que tendemos a tomar por hecho que el mundo se estructura, construye e interacciona desde las categorías conceptuales, temporales y espaciales del idioma hegemónicamente instituido, como lo es el caso de los hispanohablantes de los pueblos históricamente colonizados. De inmediato surge la pregunta ya no por la pertinencia de esta crítica *translingüística e intercultural*, sino más bien una que interroga por sus alcances, por sus límites y posibilidades. ¿Cuáles son las potencialidades de una *hermenéutica decolonial*? Lo patente es que ésta es posible y necesaria, pero también que es objeto de la represión sistemática que han sufrido las propias sabidurías que busca reivindicar, reconstruir y restituir. Evidente-

⁹ O. González Romero, *Tlamatiliztli. La sabiduría del pueblo nahua*, op. cit., p. 11.

¹⁰ *Ibid.*, p. 12.

mente, la primer afronta se da con el horizonte colonizado que se busca criticar. Y no es que las herencias de la colonización existan únicamente en las estructuras sociopolíticas y económicas o en los aspectos culturales —como si fuese posible una separación de lo estructural y lo vivencial— sino por el contrario, los escorzos de la colonización son experimentados en el día a día, en distintos grados, en el racismo, el clasismo, la meritocracia, las expresiones coloquiales, los presupuestos morales, las concepciones ontológicas, el sentimiento de rechazo a la identidad originaria-indígena, la marginación, el olvido.

Es claro también que la naturaleza misma del asunto establece demarcaciones insorteables, como el hecho de que la población más vulnerada es la que constituye a las poblaciones originarias, a las que siguen siendo portadoras de una identidad ancestral, que llevan tal signo en su *lengua*, en la *palabra*. Incluso siendo México un país con más de doce millones de personas indígenas,¹¹ con sesenta y ocho lenguas —o agrupaciones lingüísticas— indígenas,¹² la situación de discriminación laboral, social, económica, etc., producto de una educación colonizada y colonizadora, de una opresión estructural y sistemática, se sigue presentando de manera creciente e incesante; aún con los esfuerzos que se han emprendido desde distintos frentes por frenar estos problemas —y los que resulten—, los marcos legislativos y jurídicos que operan en el país siguen sin ofrecer una genuina respuesta —ni mucho menos resoluciones— a ello, debido, en gran medida, al fuerte arraigo en la cultura de estas configuraciones morales que siguen permitiendo que las agresiones y vulneraciones de derechos sean *normalizadas*.

Ante esta vulneración de los pueblos originarios y de su condición existencial y sociopolítica, cultural, económica, etc., es que también se establece la *hermenéutica decolonial* como una herramienta de la crítica filosófica intercultural; ésta busca una cierta *partida sin presupuestos*, en tanto que instala una postura rigurosa en las aplicaciones de las metodologías de traducción, interpretación, argumentación, etc., desde el horizonte histórico propio del pensamiento del pueblo nahua, de una *tlamatiliztli* que sea vista no desde la comparación con los cánones del pensamiento eurocéntrico-occidentalizado, pero que sí pueda ser puesta en términos, categorías y conceptos cuyos usos lingüísticos sean trasladados de la manera más cercana a su sentido originario en náhuatl.

Respecto a los datos más técnicos, el texto se divide en dos partes. La primera, que comprende los primeros cuatro capítulos —1. *Lenguaje, epistemología y sabiduría*; 2. *Lenguaje, visión del mundo y ontología*; 3. *Arqueoastronomía, matemáticas y filosofía*

¹¹ Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas [INPI], *Indicadores Socioeconómicos de los Pueblos Indígenas de México*, 2015. [en línea], <https://www.gob.mx/inpi/articulos/indicadores-socioeconomicos-de-los-pueblos-indigenas-de-mexico-2015-116128>.

¹² Secretaría de Cultura [SC], *¿Sabías que en México hay 68 lenguas indígenas, además del español?*, [en línea], <https://www.gob.mx/cultura/articulos/lenguas-indigenas?idiom=es>.

del tiempo; 4. *Propiedad comunal, ciudadanía y derecho a la tierra*—, se estructura según el *paradigma indígena de investigación* propuesto por Shawn Wilson, que establece un marcado talante filosófico en las investigaciones, reflejados en el capitulado de esta primera parte que sigue tal programa de investigación científica.¹³ Por otro lado, la segunda parte que se extiende por los tres capítulos restantes —5. *Historiografía, personas sabias e intelectuales nahuas*; 6. *Historia, mujeres sabias y especialistas rituales*; 7. *Diálogo intercultural y metodología nahua*— transita históricamente por las personalidades nahuas desde el periodo pre-colonial hasta nuestra actualidad de una forma cronológica, desde las más celebres de los tiempos pre-coloniales como Nezahualcóyotl, Tlacaélel, Nezahualpilli, Cacamatzin, etc.,¹⁴ hasta las más contemporáneas, como Francisco Morales Baranda, Santos de la Cruz, Alfonso Vite, etc.,¹⁵ profundizando en el devenir histórico de los *tlamatimíneh* o personas sabias.

Con respecto al rol desempeñado por los *tlamatimíneh*, es sumamente interesante observar que, a diferencia de un simple 'trasvase' de la categoría de *filósofo* y de *filosofía*, su comprensión implica una *reconstrucción* y *localización* de su inserción en las sociedades nahuas mesoamericanas, puesto que los conceptos y categorías poseen determinaciones propias de su lugar de génesis, signadas desde las sociedades que performan y construyen su lenguaje y pensamiento, así como también portan e instauran relaciones de poder que se extienden a lo biopolítico, social, económico, etc., por lo que es necesaria una *arqueología del saber* que se dirija a investigar el *epistemicidio*, los *paradigmas científicos* y, con especial enfoque, los *procesos cognitivos*,¹⁶ puesto que las relaciones entre *palabras* y *cosas*, o entre las propias relaciones, se entretujan de manera tal que es necesario un ejercicio de crítica trans-categorial para desdibujar la rigidez y hegemonía del *establishment*, de los propios presupuestos como las categorías de subjetividad, consciencia, fenómeno, etc.

También es destacable que el autor visibiliza, como parte de su aproximación hermenéutico-decolonial, que en estudios precedentes no se ha puntualizado adecuadamente la importancia de las *mujeres sabias nahuas*, quienes fueron —y son— portadoras de campos particulares y especializados de la sabiduría, tales como la salud reproductiva, la enseñanza del idioma [náhuatl], la medicina tradicional, etc.,¹⁷ y que han sido mayormente vulneradas debido a la falta de políticas públicas, reconocimiento y sistematización y aseguramiento de su difusión y legado, por los ya mentados estragos del colonialismo que además es, evidentemente, patriarcal; la aproximación al papel y significación de estas mujeres sabias nahuas se da con la rigurosidad y sis-

13 O. González Romero, *Tlamatiliztli. La sabiduría del pueblo nahua*, op. cit., p. 15.

14 *Ibid.*, p. 140.

15 *Ibid.*, pp. 200-212.

16 *Ibid.*, p. 17.

17 *Ibid.*, pp. 196 y ss.

tematización debida, tratando de contribuir a resarcir este vacío histórico de cientos de años, poniendo en la mesa de discusión, tanto en un sentido crítico como reconstructivo y divulgativo, las particularidades y cualidades propias de la relación entre la *tlamatiliztli* y las mujeres nahuas. Es de suma importancia también la investigación en torno a las categorías nahuas sobre la propiedad de la tierra, que se dirige tanto a los aspectos teóricos como a los prácticos, desde el estudio de los sistemas de medición hasta la división social del trabajo, y que se inserta como parte del esfuerzo por establecer una *epistemología intercultural*, cuyo objetivo, además de conservar, legitimar y difundir el patrimonio cultural y vivencial de los pueblos originarios, es también aportar nuevos marcos críticos para la defensa de los derechos de tales pueblos originarios ante la opresión y vulneración que históricamente los ha acechado.

* * *

Sin duda alguna, *Tlamatiliztli. La sabiduría del pueblo nahua* es un texto necesario. Es una gran contribución que, si bien está dirigida filosóficamente, presenta diversas facetas, ramificaciones y aplicaciones posibles, pues sus contenidos no se agotan en una u otra vertiente, sino que se extienden a lo largo de distintas disciplinas y ámbitos del saber, desde los cuales es posible articular una concepción holística de la sabiduría nahua, en los ámbitos de lo ontológico, político, estético, etc., atendiendo a las voces de su pueblo, a la memoria, desde una aproximación histórica y hermenéutico-decolonial, con una arqueología del saber y una visión genealógica; la *estratigrafía del discurso* propuesta por el autor se evidencia como una potente herramienta de análisis que remueve sedimentos discursivos y permite una mayor propiedad en la forma de caracterizar y usar conceptos y categorías que se han visto afectadas, malinterpretadas o totalmente desaparecidas y ocultadas por el epistemicidio colonial y neocolonial.

Es menester enfatizar que esta investigación, esta búsqueda por una filosofía intercultural que beba de la sabiduría nahua, de la *tlamatiliztli*, correlaciona inexorablemente el *cualli nemiliz* o *buen vivir* con la sabiduría misma, pues se piensa que el *buen vivir* es producto práctico de esta sabiduría, del vivir acorde a ella. Con ello se observa que, además de la gran importancia que tiene a nivel teórico y práctico el estudio de los conceptos y categorías que constituyen a la sabiduría nahua y el cómo se constelan sus relaciones ontológicas, epistemológicas, políticas, culturales, etc., en última instancia, gran parte de su importancia radica en cómo puede mejorarse el nivel de vida de los pueblos originarios que son portadores y herederos de la *tlamatiliztli*, y que, llevado a otras dimensiones, nos recuerda que no sólo el pueblo nahua cuenta con una sabiduría propia y ancestral —pero *presente*—, sino que también otros pueblos originarios de México y del mundo poseen conocimientos que conforman su sabiduría, que dan identidad a

su comunidad y que significan y determinan su modo de ser y hacer su mundo, de vivir su vida. Esto enfatiza la necesidad y pertinencia del *diálogo intercultural*, que ha de acercar a las distintas comunidades para asegurarse un porvenir, a partir de la reflexión y re-apropiación de sus conocimientos, de la crítica deconstructiva y reconstructiva, que genere las condiciones materiales y estructurales concretas para acercarse al objetivo último, casi ideal, del *cualli nemiliz*.

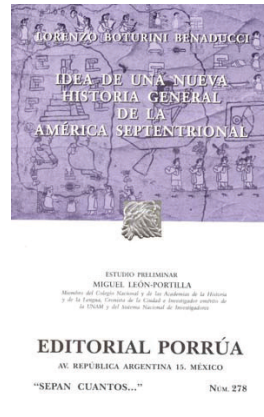
En suma, Osiris Sinahué González Romero enriquece el diálogo intercultural e interdisciplinar en torno a la sabiduría en general y a la *tlamatiliztli* en especial, pues la sabiduría ha de ser, paradójicamente, universal para todos los pueblos pero particular en cada uno de ellos, mostrando distintos rostros y tonos, con diversas melodías y contrastes, con sabor y aroma, con carne y huesos, con danzas y medicinas, otorgando un origen, una identidad, una herencia que se instala en la memoria colectiva, para transmitirse a la comunidad tejiendo lazos, correlaciones, correlatividades. Las herramientas metodológicas y su aplicación son ya un aporte invaluable por sí mismas, pues abren camino a una gran multiplicidad de investigaciones venideras, marcando senderos posibles para una *tlamatiliztli* en *devenir*, cuyo *porvenir* sólo puede asegurarse en la medida en que nos involucremos en su defensa y difusión, dotando espacios de voz a quienes hoy callan y de escucha a quienes hoy hablan, para poner en comunicación, en *contacto*, a las voces de una sabiduría viva y sintiente, que quizás hoy más que nunca nos ayude a apropiarnos de nuestro presente, de nuestro aquí y ahora, de las potencialidades vitales que nos ha arrebatado la automatización, la enajenación y alienación, para poder vivir genuinamente, originariamente, *sólo un poco aquí*.

BIBLIOGRAFÍA

- Gómez Martínez, D. L., "Multiculturalismo y capitalismo. Una lectura desde la sospecha", en *Criterio Jurídico*, 2013, 13 (1), pp. 97-120.
- González Romero, O. S., *Tlamatiliztli. La sabiduría del pueblo nahua*, Leiden University Press, Leiden, 2021.
- Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, *Indicadores Socioeconómicos de los Pueblos Indígenas de México, 2015*, [en línea], <https://www.gob.mx/inpi/articulos/indicadores-socioeconomicos-de-los-pueblos-indigenas-de-mexico-2015-116128>, 11 de julio de 2017.
- León-Portilla, M., *Quince poetas del mundo náhuatl*, Editorial Diana, México, 1994.
- Secretaría de Cultura, *¿Sabías que en México hay 68 lenguas indígenas, además del español?*, [en línea], https://www.gob.mx/cultura/articulos/lenguas-indigenas?idiom=es_21 de febrero de 2018.
- W. Stanton, T., et. al., "El LIDAR en Mesoamérica", en *Arqueología Mexicana*, 2021, 28 (166), pp. 82-87.
- Žižek, S., "Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional", en Jameson, F. y Žižek, S., *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, 1998, Paidós, Buenos Aires, pp. 137-188.

IDEA DE UNA NUEVA HISTORIA GENERAL DE LA AMÉRICA SEPTENTRIONAL. LORENZO BOTURINI: EL ERUDITO E INFATIGABLE HISTORIADOR GENTÍLICO DEL VALLE DE MÉXICO

Estefanía Silva Cabrera



Idea de una nueva historia general de la América Septentrional, de Lorenzo Boturini, es la obra que en esta ocasión presentamos para invitar a lectores e investigadores a rescatar del olvido y a retomar la temática, así como las problemáticas, que el autor nos señala sobre la historia de los pobladores oriundos del Valle de México y los alrededores antes de la Conquista. En esta obra nos encontraremos con que Boturini es un excelente guía, tanto en datos históricos y filosóficos, como en el método historiográfico para esta labor tan importante.

Lorenzo Boturini Benaducci, señor de la Torre y Hono, de origen italiano, llegó a América en febrero de 1736. Al estar aquí, se fascinó y fue un gran devoto de la virgen de Guadalupe, por lo que se propuso hacer una historia sobre esta figura, entre otras cosas; camino que lo llevó a interesarse por la historia gentil. Finalmente, Boturini se propone hacer dos historias, una eclesiástica y otra profana.¹

La obra profana es el proyecto sobre la historia gentil y representó un esfuerzo titánico, pues Boturini pasó aproximadamente nueve años recolectando material, el cual ordenó en un grande y rico archivo que le fue arrebatado en la travesía de su encarcelamiento,² razón por la cual éste se dispersó y hasta la fecha no se ha podido reunir. En consecuencia, Boturini escribió la *Idea* y la primera parte de la *Historia únicamente* de las fuentes que pudo consultar y de lo que recordaba de los documentos de su archivo, lo que significó un gran mérito para él.³

En su archivo había una riqueza y una diversidad de materiales como figuras, símbolos, mapas, jeroglíficos, cantares, manuscritos en lengua indiana y castellana. De modo que para recolectar el

¹ Boturini, *Idea de una nueva historia general de la América Septentrional*, p. 5.

² León-Portilla, "Estudio preliminar", en *Idea de una nueva historia general de la América Septentrional*, p. XL.

³ *Ibid.*, p. XXIX.

material se enfrentó a muchas dificultades y sacrificios, tal como lo describe el propio Boturini: “[fueron] tantos desvelos, tantas peregrinaciones, tantos gastos”.⁴ Y no sólo eso, sino que también se enfrentó a situaciones donde algunos intérpretes indios lo engañaron o no conocían bien el material, obligándolo a ser cuidadoso para evitar malas interpretaciones y malentendidos. Por ello, en la *Idea*, Boturini explica que una de las bases de su historia es el cotejo no sólo de uno sino de varios autores; uno de sus aportes novedosos.

Su proyecto histórico tiene varios fines en beneficio de los indios, pero también de la Corona española. Para los primeros, se trata de desmentir lo que antes se había dicho sobre ellos, porque los indios tienen historia, origen, y no sólo se reducen a la época de la Conquista. Para los segundos, hace evidente que la historia de la Conquista debe incluir también a la de los imperios indios, ya que si no es así la historia está incompleta. De esta manera, su intención es comprender y juzgar mejor a los indios para poder tener una organización social y política adecuada, además de nutrir la expansión del Evangelio. Es decir, a grandes rasgos, la finalidad de Boturini es ilustrar a la nación y a Europa, sin minimizar a los indios.

Por otra parte, Boturini expresa por qué le puso el nombre de *Idea* a su obra:

También llamé a esta mi obra, *Idea de una historia general*, no porque no suministre actualmente todas las noticias de las naciones que hubo en la Nueva España, sino porque embebe la mayor parte de ellas tratando de la hulmeca y xicalanca, tulteca, chichimeca, tecpaneca, mexicana y teochichimeca que fueron las naciones más principales; aunque hubo más de la república de Tlaxcallan otras dos, esto es, la Matlaltzinca y la de Huexotzinco, y el reino de Michuacan, y algunas otras provincias que no fueron súbditas del imperio, y se gobernaron con sus leyes independientes. Aun de todas éstas tengo grandes noticias en los monumentos de mi archivo y al mismo tiempo que escriba de unas naciones, procuraré conseguir el material que me falta de las demás, para dejar la historia del todo completa.⁵

Como se puede ver, Boturini tenía una gran vocación, espíritu y dedicación por su trabajo, pues su intención era escribir una historia completa de las culturas indias que habían poblado y poblaban el Valle de México en ese entonces.

Idea de una nueva historia general de la América Septentrional aparece en Madrid en el año de 1746, junto con su Catálogo, como presentación del proyecto magno titulado *Historia general de la América Septentrional*, que concretaría en cuanto tuviera su archivo completo. La *Idea* fue aprobada y bien recibida por la comunidad intelectual española. Tras evaluarla, Boturini recibió

⁴ Boturini, *Idea...*, op. cit., p. 138.

⁵ *Ibid.*, p. 131.

elogios y hasta poemas sobre él y sobre su trabajo; hubo quienes la reconocieron como algo único, con buenas bases (sagrada y profana) y de gran utilidad, también fue tratada como una obra que representaba el ingenio, el esfuerzo, la constancia y el discernimiento, esto es, un trabajo de amor al conocimiento. Incluso recibió varios títulos nobiliarios como el de Cronista de las Indias. Sin embargo, más allá de los elogios, Boturini fue un personaje que vivió y murió en la precarización y en la miseria, pues nunca recibió el apoyo prometido, por lo que también se vio truncado su trabajo intelectual.

Para hacer la historia de las antiguas culturas americanas, Boturini retoma el método de su contemporáneo Giambattista Vico, descrito en sus *Principii de una Scienza Nova*:⁶ es una nueva filosofía de la historia⁷ o una filosofía de las culturas que tiene como base el derecho natural de las gentes.⁸ Con él, se puede explicar la evolución de las culturas a partir de tres edades.⁹ Igualmente, este nuevo método implica la búsqueda de los más antiguos testimonios o materiales para después hacer análisis e interpretación de éstos.¹⁰ Boturini fue el primero en usarlo.

Por otro lado, el método y el proyecto de Boturini no van en contra de los dogmas religiosos, ya que su perspectiva y análisis histórico lo denota, pues es universal en el sentido de que busca la común naturaleza de las naciones,¹¹ sin perder de vista la particularidad de cada una; es decir, a la vez que narra el desarrollo de los indios, lo hace dentro de una temporalidad y lógica propias de la Divina Providencia, que correspondería al de toda la humanidad.

Entonces, el punto de partida de la historia de Boturini se encuentra en el hecho bíblico de la Torre de Babel y en la dispersión de las lenguas, de donde muchos pueblos emigraron, entre ellos, los indios. Este hecho es importante y llama la atención, aunque hoy nos parezca irrelevante, pues en aquellos momentos de Boturini fue innovador considerar a los indios con derecho natural, esto es, como hijos de Dios, como humanos.

Ahora bien, en gran medida la *Idea de una nueva historia*

⁶ La *Ciencia* de Vico es una "teología civil razonada de la divina providencia", (Vico, *Ciencia nueva*, p. 165), es decir, es una metafísica. La perspectiva histórica de esta *Ciencia* es universal y está basada en tres costumbres que a su vez son los principios de la misma: "Observamos que todas las naciones tanto bárbaras como humanas, aunque fundadas de forma diversa al estar lejanas entre sí por inmensas distancias de lugar y tiempo, custodiaron estas tres costumbres humanas: todas tienen alguna religión, todas contraen matrimonios solemnes, todas sepultan a sus muertos", *Ibid.*, p. 158. Y es partir de estos hechos que comienza la historia humana y, con ello, su desarrollo: "Para llegar a encontrar dichas naturalezas de las cosas humanas esta *Ciencia* procede con un riguroso análisis de los pensamientos humanos en tomo a las necesidades o utilidades humanas de la vida social, que son las dos fuentes perennes del derecho natural de las gentes", *Ibid.*, p. 167.

⁷ León-Portilla, "Estudio preliminar...", *op. cit.*, p. X.

⁸ *Ibid.*, p. LXXIX.

⁹ Boturini toma esta estructura de Vico, y éste a su vez, modificándola, del "De antiquitibus rerum humanarum divinarumque, obra perdida del erudito Varrón (116-27 a.C.), conocida por él a través del *De civitate Dei* de san Agustín", Vico, *Ciencia nueva*, *op. cit.*, p. 49.

¹⁰ León-Portilla, "Estudio preliminar...", *op. cit.*, p. XXXVII.

¹¹ *Ibid.*, p. LV.

general de la América Septentrional de Boturini es el cotejo arduo y serio de las historias que ya se habían escrito, pues incluso corrige trabajos anteriores que confundieron las simbologías y que, por lo tanto, dieron una interpretación errada de la historia, como es el caso de Gemelli Careri. Pero también es un cotejo con las historias de las civilizaciones canónicas de Europa, como es el caso de la cultura griega y romana, y también de algunos hechos bíblicos, sobre todo en lo que respecta a las deidades que remarca de manera fuerte en las fábulas. Esto es una muestra más de su gran erudición.

A su vez, Boturini explica la cronología occidental y la reconoce por ser una de las más exactas que han existido y por organizar la vida cotidiana, las costumbres, las jerarquías y las leyes en cuatro calendarios: el natural, el cronológico, el ritual y el astronómico.

Volviendo al método que retoma de Vico, Boturini divide el orden de la historia gentil en tres edades: de los dioses, de los héroes y de los hombres.¹² Buena parte de la descripción de las edades es sobre las deidades y sobre cómo éstas estaban inmersas en varios aspectos de la vida diaria de los indios.¹³ Otro apunte particular de Boturini es que menciona que con las distintas edades las deidades fueron cambiando al igual que sus calendarios.

La primera edad es de los dioses y está caracterizada por la idolatría, pues de las cosas útiles y necesarias surgían las deidades. La lengua era de los dioses, esto es, muda o escasa, con palabras monosilábicas e imperativas, y por esta razón nuestros antepasados se expresaban con jeroglíficos.¹⁴ El gobierno era ciclópico y teocrático, y se debía hacer lo que fuera del agrado de los dioses. Esta primera edad Boturini la cataloga como una edad oscura.

La segunda edad —la más larga— es de los héroes. Estos eran los hombres virtuosos, sacerdotes, reyes y padres, que acogían a los desfavorecidos y que tenían una relación directa con los dioses. La mayoría fueron representados con símbolos y explicados con fábulas y cantares. La organización social, costumbres y leyes, por lo tanto, estaban basadas en la ciencia simbólica de los héroes. La lengua también era simbólica, pues ya empezaba a ser articulada; es en esta edad cuando nace el verso heroico. Un dato curioso es cuando Boturini habla sobre los sacrificios, ya que no los juzga como bárbaros, sino como parte integral del proceso histórico, como parte del heroísmo gentilico, recordando que otras culturas hicieron lo mismo. En esta edad,

¹² El análisis de Boturini coincide con el de Vico en el desenvolvimiento de estas tres edades, resaltando el desarrollo de las tres formas de gobierno y los tres estadios de desarrollo de la lengua. Vico lo hace de las culturas de Europa, Asia y un pequeño pedazo de África; Boturini es novedoso al incluir a las culturas americanas, específicamente de las del Valle de México, aunado a que nadie había hecho este tipo de trabajo.

¹³ El hecho de que la vida cotidiana sea tan importante para el análisis histórico de Boturini se puede remontar a la tesis de Vico, novedosa también, de que la propiedad principal de los hombres es el ser sociales y, es por eso que la divina providencia se encarga de razonar sobre ello. Vico, *Ciencia nueva, op. cit.*, p. 46.

¹⁴ Boturini, *Idea...*, op. cit., p. 52.

es importante decir que todas las simbologías están conectadas entre sí.

La tercera edad es la de los hombres, que inicia con la destrucción de los gigantes de América, en el año 660 de la era cristiana, aproximadamente. En esta edad, la jerarquización y las leyes cambian pues se humanizan. Los hombres se han dado cuenta de que las jerarquías son impuestas por ellos y que no vienen de un orden divino o heroico. Aquí comienza el derecho civil y el gobierno monárquico. La lengua ya es articulada, y deja de ser simbólica. En este apartado, Boturini da cuenta de algunos pueblos en específico como el tulteco o el chichimeco, entre otros, y habla de su respectiva transición desde el imperio hasta la llegada de los españoles.

Como resultado del bosquejo y método sobre la historia de los indios, Boturini llega a la problemática, vigente todavía en esos tiempos, sobre el origen de los indios. Entonces, se propuso desmentir lo que se había dicho hasta el momento sobre estos, sobre su mal atribuida barbarie; algo que, de igual manera, fue novedoso y asombroso para la época, tal y como lo mencina en su aprobación Fray Juan de la Concepción:

El concepto tan errado como común de que los indios eran bárbaros, hizo nacer la desconfianza de hallar instrumentos que refiriesen cómo habían sido [...]. Ha tenido, pues, el autor, no sólo que lidiar con la negligencia y el olvido, sino que mostrar que sólo fueron negligencia y olvido los que hasta ahora usurparon los nombres de diligencia y cuidado.¹⁵

Boturini juzga a esos trabajos negligentes como oscuros y reduccionistas, ya que se basaban en estos tres argumentos; uno, cotejar las palabras de la lengua náhuatl con las de otras naciones; dos, ver las semejanzas de las leyes indias con las de otras naciones; y tres, comparar las costumbres de los indios con las culturas que idolatraban. Contra esto, Boturini dice, por un lado, que las lenguas nacen por necesidad y, en consecuencia, cada una es propia de una nación o pueblo, así que no hay razón para creer que se trataba de imitación, pues ni siquiera conocían a las otras naciones. Por otro lado, menciona que es un accidente el hecho de que haya ciertas similitudes en las lenguas, y lo mismo aplica para las leyes y costumbres.

Las historias indias anteriores a Boturini lo que habían hecho era comparar a los indios, para validarlos, con aquello que consideraban "civilizado", en el mejor de los casos. Pero Boturini usa la comparación como estructura de orden, porque la validación, la historia, está en los propios indios; en otras palabras, ellos tienen su valor por sí mismos y no son la copia de nadie: "en una noche tan oscura, en un mar de tantas literarias tormentas [...], no hallé otra luz, otra calma, otro puerto que en las historias de los mismos

¹⁵ *Ibid.*, p. 14.

indios".¹⁶ De modo que los únicos que pueden y podían dar cuenta de los indios son los indios mismos; y Boturini fue un historiador, un intermediario, que aceptó la enorme tarea de enlazar todas las fuentes e interpretarlas para dar un resultado orgánico.

De la *Idea de una nueva historia general de la América Septentrional* se aprende que los indios tienen y tenían todos los aspectos que se han descrito históricamente para conformar una civilización; los indios son parte del proceso de la historia universal, de la humanidad; en su particularidad hay mucha riqueza y conocimiento; fueron buenos astrónomos, geógrafos, historiadores, poetas, e incluso podría decirse que había en ellos un espíritu de amor a la verdad. Por lo que dice Boturini, su historia será del gusto y utilidad a filósofos, poetas y filólogos,¹⁷ pero a mi parecer también fascinará a cualquiera que guste de leer y aprender.

Por último, Boturini caracteriza a su obra de la siguiente manera: "[es] esta *Idea* histórica nueva en el material [...], nueva en el método y su interpretación, nueva en la perpetuidad, y nueva en la utilidad";¹⁸ y me parece muy acertado el adjetivo que da a este proyecto y obra, pues se trata de algo novedoso en cuanto al tema y al tiempo en que se escribe.

Ahora bien, debido al contexto en que se escribe, es claro que la obra también tiene sus debilidades y flaquezas; por ejemplo, la *Idea* sirve a ciertos intereses particulares, pues la obtención de todo el material recabado está en el marco de la colonización, de los saqueos y robos que, sin ser mal vistos, se hicieron continuamente. Otro punto débil es que la historia de Boturini se enfoca en el centro, dejando fuera a las periferias, las cuales en muchos casos fueron y siguen siendo resistencias. Sin embargo, estamos conscientes de que sería paradójico que, hablando de historia, descontextualizáramos su trabajo.

La *Idea*, aun en la actualidad, es un texto muy rico por muchas razones: en primer lugar, es una historia revolucionaria en el método y en la temática, que son los pueblos originarios del Valle de México. Además, por todos lados de la obra hay cosas que aprender, reflexionar y hacer, como cuestionar la dicotomía civilización-barbarie o hacer historia desde la voz de los vencidos, lo que significa quitar la palabra al discurso hegemónico. Y, más allá de eso, la *Idea* también es una invitación a continuar nosotros con esa tarea pendiente de escribir nuestra historia, de recuperar todos esos documentos perdidos y de indagar sobre muchos otros, tomando el espíritu infatigable de búsqueda de Boturini. Por último, me gustaría señalar otra problemática que ya he mencionado anteriormente: Boturini nos da un ejemplo claro a partir de su propia vida; la precarización del trabajo intelectual y las relaciones jerárquicas, en las que está inmerso desde esos años, sólo entorpecen y condenan al olvido los trabajos intelectuales más revolucionarios, dejándonos ver que las prioridades no son

¹⁶ *Ibid.*, p. 102.

¹⁷ *Ibid.*, p. 133.

¹⁸ *Ibid.*, p. 138.

ni han sido en favor del conocimiento mismo, sino del enriquecimiento material de pocas manos a través del despojo.

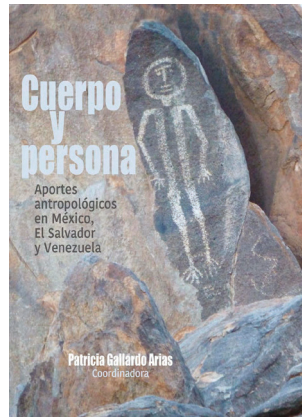
En conclusión, no nos queda duda de que sería maravilloso ver físicamente todo ese archivo que desgraciadamente se perdió, sin embargo, invito a leer la *Idea de una nueva historia general de la América Septentrional*, ya que el presente escrito sólo ha sido un acercamiento, un bosquejo muy general del rico contenido que tiene, pues inevitablemente han quedado fuera muchos elementos, temas y hechos que Boturini, con gran detalle y precisión, narra a partir de las propias fuentes indias.

BIBLIOGRAFÍA

- Boturini, Lorenzo, *Idea de una nueva historia general de la América Septentrional*. Porrúa, México, 2007.
- León-Portilla, Miguel, "Estudio preliminar", en Lorenzo Boturini, *Idea de una nueva historia general de la América Septentrional*, Porrúa, México, 2007.
- Vico, Giambattista, *Ciencia nueva*, Tecnos, Madrid, 1995.

EL CUERPO EN CONSTRUCCIÓN¹

Guadalupe Concepción Figueroa Flores²



A diferencia de los antiguos cuestionamientos, la pregunta sobre la que se desarrollan los textos compilados en este libro no remite a si los indígenas poseen un alma sino un cuerpo. Este cuestionamiento puede resultar sorprendente de primera mano puesto que se nos ha servido como tema de reflexión lo invisible, lo que se sospecha, pero no se verifica materialmente con un solo vistazo.

De manera efectiva, a lo largo de doce escritos, se encuentra expuesta la forma en la que grupos culturales como los teenek de San Luis Potosí, el mundo otomí oriental, los indígenas pumé de Venezuela, los nahuas de Texcoco, los yùhu de la Sierra Oriental de Hidalgo, entre otros, conciben el cuerpo, su procedencia, su uso y socialización en diversos contextos y bajo distintos enfoques. Para efectos de reseñar, se expondrá la estructura del libro bajo tres funciones del cuerpo: como contenedor, como socializador y como reproductor del cosmos.

El cuerpo como contenedor se conceptualiza a partir de que este es un complejo estructurado, vacío, en el cual se asientan espíritus humanos y no humanos. Para las alfareras de Santo Domingo de Guzmán, la analogía entre la vasija de barro y el cuerpo toma sentido a partir de que las fisuras que se provocan en la artesanía son similares a las que sufre el cuerpo físico ante una alteración de cualquier tipo, es decir, una enfermedad tanto física como mental o espiritual, que pueden volver vulnerable al mismo o que, incluso, pueden ayudar a establecer comunicación con otro tipo de entidades.

Dichas entidades, en el caso de los pumé, se encuentran acogidas tanto en las maracas usadas para fines rituales, como en el cuerpo de los ejecutantes, vinculándose ambos a partir de esta ocupación. Esta toma también es encontrada en los nahuas de Texcoco, pero el autor profundiza indicando la multiplicidad de componentes en ese complejo sistema de participantes.

¹ Reseña sobre Patricia Gallardo, *Cuerpo y persona. Aportes antropológicos en México, El Salvador y Venezuela*.

² Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, Orcid iD 0000-0002-2872-6378, maestrafigueroa@gmail.com.

El cuerpo como socializador es establecido entre los mayas peninsulares como un instrumento que no diferencia el alma entre vivos y muertos, más bien, un alma es otro tipo de cuerpo que no perece con la muerte. Estos cuerpos-alma establecen relaciones no sólo entre los hombres vivos, sino también con los animales y con lo que damos en llamar "espíritus" o "cuerpos de aire". Por su parte, los nahuas de la Sierra Norte de Puebla configuran sus cuerpos a partir de un número específico de roles sociales, mediante los cuales se le puede considerar *persona* y parte de la comunidad al ser humano que la habita. Si no se cumplen dichos cometidos sociales, se llega a infantilizar al individuo o incluso a considerársele incompleto.

Los yùhu de la Sierra Oriental de Hidalgo son un caso particular, pues distinguen entre gente, persona y cuerpo, a partir de que un ser posee, en distintas proporciones, lo que llaman espíritu, sombra y fuerza. Estos tres le capacitan para percibir el mundo de manera individual mas no integrada, es decir, no solidificada, ya que, de esta triada, dos partes pueden desprenderse del cuerpo, si le es necesario precisamente para socializar en otros planos y con otro tipo de seres. En cambio, los teenek utilizan la fuerza del cuerpo para conformar vínculos profundos mediante rituales que proveen la bendición de sus dioses y lo que consideran su motor de vida: el trabajo.

Para reproducir el cosmos en el cuerpo del indígena, la persona nahua de Cuacuila, en Puebla, se analiza a partir de una concepción no naturalista del cuerpo. Incluso, cuando la socialización afecta a nivel orgánico al cuerpo, esto no es de relevancia inmediata, pues es más importante establecer vínculos cósmicos antes que permanecer como lo que podríamos considerar "saludable" a nivel físico. Así, también cualquier alteración en este rubro es visto como un regalo, como una especie de oportunidad de crecimiento espiritual, como un cambio en el ecosistema cósmico que los ha individualizado, incluyendo las discapacidades en los cuerpos nahuas y la transfiguración de los mismos en un ser superior como Cristo, en el complejo nzoya/mëfi de la Sierra de Las Cruces y Montealto, Estado de México.

En el mundo otomí oriental sucede algo parecido. Para ellos, todo es cuerpo sólo que de diferentes sustancias y con diferentes funciones: en común sólo tienen la representación del cosmos en su individualidad. La división corporal en lenguas otomangués, con ejemplos del chichimeca y el mixteco, ofrecen una visión del mundo a través de la utilización del "pie" y la "mano" como extensiones gramaticales en una serie de ejemplificaciones de uso cotidiano.

A modo de comentario final, se puede observar que, a lo largo de este texto, el cuerpo y su función dependen de la idiosincrasia de cada grupo cultural en el que se construye; la finalidad y uso del mismo está supeditada a las necesidades imperantes del momento histórico vivenciado por la etnia.

En común, comparten tanto la urgencia del cuidado del cuerpo durante la gestación, para impedir que un espíritu no

humano lo habite y nazca entre la comunidad, como la observación continuada a lo largo de su estructuración en etapas infantiles, pero también la aceptación de roles específicos a partir de las necesidades colectivas más que de las tendencias individuales. Todo lo anterior como requisito para ser considerado no sólo humano, sino visto como una persona que ostenta un cuerpo.

BIBLIOGRAFÍA

Gallardo P., *Cuerpo y persona, Aportes antropológicos en México, El Salvador y Venezuela*, Colección Etnología y Antropología Social, Logos, México, 2020.

DE RISAS, DESTINOS
Y METAMORFOSIS O
EL TEZCATLIPOCA DE
GUILHEM OLIVIER.
UNA RECUPERACIÓN
DE MOTIVOS A MODO
DE RESEÑA DE SU
LIBRO TEZCATLIPOCA.
BURLAS Y METAMORFOSIS
DE UN DIOS AZTECA

Berenice Amador Saavedra¹



De forma juguetona "el amo de las transformaciones", "dios hechicero", que mora en la tierra y en el cielo, en el inframundo, en todos los lugares, en la sombra, escondido, y es "amo del destino" parece presentársele a Guilhem Olivier entre risas, reflejos y avatares. Esta presencia arrastra al autor de *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*² a través de más de 300 fuentes de diversas disciplinas para intentar asir a este dios "alma del mundo", a "el maldito Lucifer en persona"³ y justipreciar su lugar dentro del panteón de las diversas sociedades precolombinas de la América Media.

La ardua tarea que Olivier lleva a cabo en su intento por transitar por los nombres, los ciclos, los avatares y las representaciones del "Señor del espejo humeante" pasa por reunir las fichas de investigación obtenidas a lo largo de 10 años y el diálogo con obras e investigadores de la época colonial, modernos y contemporáneos⁴ buscando llenar un hueco en los estudios sobre la religión pre-colombina: la exploración de la personalidad por demás compleja de Tezcatlipoca.

Esta exploración se realiza a partir y a través de dos deci-

¹ Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, ORCID iD 0000-0002-7503-0250, berenice.amadors@alumno.buap.mx

² Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*.

³ Sahagún citado por *Ibid.*, p. 486.

⁴ Olivier recupera las noticias de Tezcatlipoca en fuentes autorizadas que van desde los propios Códices precolombinos, las historias y relaciones tanto de los integrantes del clero regular —franciscanos, dominicos, jesuitas—, como de los conquistadores. De igual manera echa mano de los Códices coloniales y de las historias escritas en náhuatl animadas por los evangelizadores. Un lugar ejemplar en sus fuentes son las revisiones y colecciones de los criollos y mestizos, de los filósofos e historiadores de la "Ilustración mexicana" y de los estudiosos contemporáneos como Broda, López Austin, León-Portilla, Garibay, Seler, Caso, etc.

siones metodológicas que, como veremos, se articularán en el libro como un lugar de enunciación, una toma de postura frente al panteón precolombino. La primera decisión metodológica es presentar los resultados de esta larga investigación bajo la "estructura clásica"⁵ empleada en los estudios sobre las religiones: un momento pre-liminar donde se presentan los "nombres" de Tezcatlipoca y sus representaciones, otro momento dedicado a la búsqueda de sus orígenes, seguido de sendos capítulos donde se aborda la intervención de Tezcatlipoca en la historia, los templos consagrados a su culto, la jerarquía sacerdotal y los ritos celebrados a su nombre —la fiesta "Tóxcatl"—, para terminar, a manera de epílogo, con el estudio de sus símbolos principales: el pie arrancado y el espejo humeante.

La segunda decisión metodológica es ceñirse a la comprensión espacial de Mesoamérica de Kirchhoff y a la siempre controversial noción de "continuidad" dentro de los sistemas religiosos,⁶ lo anterior con el fin de lograr una comprensión espacio-temporal lo más exhaustiva posible que permita al autor una profunda exploración de las transformaciones del dios azteca. Esta comprensión espacio-temporal que sirve de marco para las exploraciones de Olivier, así como el andamiaje elegido para su presentación, son aderezados a cada paso por indicaciones del autor que buscan hacer siempre presentes los alcances y las limitaciones de dicha estructura procedimental y del diálogo propuesto entre diversas disciplinas, como el recurrir a la etnografía y a la iconografía, y a estudios contemporáneos sobre arqueoastronomía; y, desde ahí, también dialogar con interpretaciones clásicas respecto a la relación del dios burlón con otras deidades y avatares.

En defensa de la primera decisión metodológica de Olivier, el lector puede transitar acompasadamente entre la recuperación de los diversos aspectos de Tezcatlipoca, hallados en fuentes escritas e iconográficas, atender lo que los datos arqueológicos y el examen de los símbolos arcaicos nos muestran sobre los orígenes de esta divinidad, la presentación de sus funciones míticas en la gran *Tollan* y el análisis socio-político de los ritos consagrados a venerarlo, para finalmente aventurarse junto al autor en una plausible interpretación sobre el pie mutilado de "el dios principal de todos los dioses" y sobre su acepción como "Señor del espejo humeante"; objetivos que el autor se propone cumplir en los siete capítulos que dan forma a su libro y que para él permiten llenar el vacío bibliográfico sobre este dios, propósito mayor de su obra.

En razón de la segunda decisión de Olivier por apostar por una comprensión espacio-temporal amplia, cabe decir que su atender no sólo a las referencias a Tezcatlipoca en documentos iconográficos pre-colombinos o circunscribirse a las noticias de éste halladas en la región central de México, sino ir a la búsqueda de esas noticias en los rastros de sus representaciones y

⁵ Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca...*, op. cit., p. 477.

⁶ *Ibid.*, p. 14.

avatares a lo largo y ancho de Mesoamérica y trayendo a cuento sus nombres, sus ciclos y transformaciones desde el periodo pre-clásico hasta sus funciones en los avisos premonitorios de la conquista, en la versión mítica del diluvio y su presencia en ciertas representaciones contemporáneas, en diálogo con lo que se conoce de otras divinidades del panteón indígena; debe leerse, a nuestro juicio, como la base que permite al autor encontrar el *leitmotiv* de Tezcatlipoca, superando las dificultades propias de hallarse frente a un dios no "monolítico" con características y funciones específicas, sino ante un dios escurridizo que juega con el destino de los hombres.

Olivier defiende que es la transgresión de Tezcatlipoca la que permite asir su presencia en los diversos avatares y nombres que toma prestados y, en general, comprender la "flexibilidad" de las divinidades mesoamericanas. Ya sea en su origen trazado por el jaguar y la obsidiana, en sus asociaciones astrales dominantes, como sol-lunar o Venus, en la "falta" original que lo une a Quetzalcóatl (la embriaguez y la transgresión sexual relacionadas con sus connotaciones lunares), en el sacrificio simbólico del *tlatoni* y la centralidad de los bultos sagrados de Huitzilopochtli, esta transgresión se une a la indiscreción del dios quien expone los pecados de los hombres a través de la hidromancia y a su burla por el destino incierto de los hombres, pues, a capricho, al compás de su risa, los hombres mudaban de estado, lo que permite asociarlo indefectiblemente con el término de los ciclos, con la destrucción de una era.

Otro elemento, que cabe resaltar en la obra de Olivier, es la apuesta por abrir cada una de sus exploraciones con motivos hallados en obras de la "literatura universal". Sobra de regresar sobre la función de las ideas presentadas al inaugurar un texto; sin embargo, atender el llamado de las citas que el autor propone como epígrafe de la introducción y los capítulos probablemente abone más elementos que permitan al lector comprender el ánimo que atraviesa toda la obra.

Así, un par de líneas sobre el terrible carácter divino de la risa de *Magia de risa* de Paz abren paso a la exploración sobre "Los nombres de Tezcatlipoca"; "Las representaciones de Tezcatlipoca" empiezan bajo el signo de la estimación contradictoria de Wang-Fô (entre sabio y hechicero) que Yourcenar nos entrega en *Nouvelles orientales*; *El Aleph* de Borges es recuperado por segunda ocasión por Olivier —ya había traído a cuento sus líneas sobre el jaguar como atributo del dios en los primeros párrafos de la "Introducción"— para iniciar "El origen de Tezcatlipoca entre el jaguar y la obsidiana"; la furia de Zeus descargada sobre Ilión, provocada por un engaño, que presenta Homero en la *Iliada* ayuda a adentrarse en "Tezcatlipoca y la caída de Tollan"; "El culto a Tezcatlipoca: los lugares de culto y los sacerdotes" es presentado tras la descripción que hace Flaubert en *Salammô* del sacrificio de Matho, cuyo corazón es ofrecido al sol; la segunda parte de la exploración al culto "la fiesta de 'Tôxcatl'" comienza con el Nacimiento de la música que Carpentier en *Los pasos*

perdidos relata a través de el Trueno, la Muerte, la Palabra y el Hechicero. Finalmente, la recuperación de un fragmento de *Pausanias* por parte de Vernart, donde encontramos referidas las dos visiones que pueden reflejarse en el espejo situado a la salida del santuario de Despoina (la propia, borrosa y oscura; la de los dioses, clara y fácil de contemplar), abren paso a la interpretación de "El pie arrancado y el espejo humeante: dos símbolos de Tezcatlipoca".

Se anunció al inicio de estas líneas que es posible leer en las decisiones metodológicas de Olivier una toma de postura, un lugar de enunciación desde el cual el autor conmina a la realización de sendas exégesis de los elementos de los estudios científicos sobre la presencia de Tezcatlipoca en Mesoamérica que él recupera en su investigación que permitan igualmente llenar el vacío bibliográfico.

En este sentido, también es posible que el lector advierta en cada avance en las exploraciones de Olivier el intento por responder a las preguntas ¿cómo abordar a un dios huidizo?, ¿cómo asirlo con las herramientas categoriales y de orden teórico de un pensador cartesiano, sin que esto traicione la propia presencia de esta divinidad?, ¿cómo superar las burlas y pruebas que él nos pone a cada paso andado? Las respuestas bien pueden hallarse en la propia transgresión de la que echa mano Olivier al regresar a la estructuración clásica de los estudios sobre las religiones y al justificar su investigación bajo las coordenadas de la continuidad temporal de los sistemas religiosos y el espacio mesoamericano. Leyendo desde una perspectiva de transgresión los tres elementos referidos hacen posible comprender el cariz del afán de Olivier por rastrear la presencia de Tezcatlipoca en tan diversas fuentes y en tan distintos momentos de su simbolización.

Este afán es presentado con gran aplomo en la cita de Lévi-Strauss de *L'Homme nu* que inaugura la "Introducción", donde sentencia que en verdad nuestro interés por el pasado no es otra cosa que nuestro interés por el presente y que éste, en una suerte de malabarismo, realiza un doble movimiento: por un lado, busca hacer el presente más durable y evitar que huya al pasado; por otro, en una especie de ida y vuelta, el pasado pareciera convertirse en presente y nuestro presente se percatase que es ya pasado.

Sin buscar avanzar demasiado al lector, en una suerte de "destripe", sobre lo revisado por Olivier en cada momento de su exploración y que presenta como "Primeros resultados", otro elemento que consideramos pertinente resaltar es el corolario que a modo de "Conclusión" el autor atina en incluir.

Parafraseando a Olivier, el vacío bibliográfico sobre Tezcatlipoca asombra porque es posible tener noticia de su dignidad y centralidad en el panteón mesoamericano en las fuentes consultadas, de su importancia, de sus funciones y simbología en todo el material que, a pesar de los esfuerzos de destrucción, hoy se conserva, y de la estrecha relación que tiene con Quetzalcóatl, que ejemplarmente se relata en los múltiples estudios dedicados

a este dios y que día con día se multiplican. Con esto en mente, nuestro autor cierra sus exploraciones sobre Tezcatlipoca con una breve pero muy profunda recuperación de la relación entre estos dos dioses: fiel a su talante trasgresor, Olivier rompe con las lecturas canónicas del dios Tezcatlipoca “cuadruplicado” —Xipe, Quetzalcóatl, Huitzilopochtli, y Tezcatlipoca— fragmentado y asociado a las direcciones del universo e investido de un color-símbolo, que en las más de las veces es producto de una doble secularización y de los esfuerzos por dotar de uniformidad en una suerte de lectura teleológica a la “flexibilidad” del panteón precolombino en general, y al carácter burlón y trasgresor de Tezcatlipoca en particular.⁷ También se distancia de la promoción de su singularidad en la versión del Tloque Nahuaque de Alva Ixtlilxóchitl, y de la comprensión de simple “reflejo invertido”, como gemelo malvado⁸ o hermano enemigo de Quetzalcóatl que puede leerse replicada en diversos textos modernos que estudian a la “Serpiente emplumada”.

Su recuperación de los lazos que unen a las dos divinidades se complejiza en la medida que retoma cada uno de los elementos, sentidos o simbolizaciones “características y singulares” que los diferenciarían y nos muestra cómo ambos poseen la facultad de duplicarse en animales —las mudanzas del jaguar, el perro o el mono que no titubean en incorporar elementos de uno o de otro dios—, también las afectaciones que ambos sufren por el pecado y la embriaguez, y las entronizaciones que a través de la flauta y el espejo, en diferentes tiempos y latitudes, encumbran a ambos, o cómo es presentado Tezcatlipoca-Ixquimilli en el *Códice Dresde* de Thompson en alusión al planeta Venus, como Tlalhuizcalpantecuhtli pero con la pierna arrancada y un espejo por pie, advocación investida generalmente a Quetzalcóatl como Venus. Tras la revisión de las mutas mudanzas y advocaciones prestadas entre estas dos divinidades, Olivier concibe que la aproximación más comprensiva de su relación sea recuperando representaciones más asimiladas en occidente: el yin y el yang o el alfa y el omega: Si Tezcatlipoca es aquel que vaticina el cierre de una era, la destrucción de un modo o estado, el cambio de ciclo, Quetzalcóatl hará las veces de iniciador, tal como lo encontramos en la siembra de los huesos de Ome Tochtli sacrificado por Tezcatlipoca para hacer nacer el maguey, y entre ambos completar el don obsequiado a los hombres.⁹

Para terminar, es necesario señalar que esta presentación de motivos sólo ha buscado convertirnos en eco de la invitación de Guilhem Olivier de continuar la exégesis de “el alma del mundo”, quizá con la esperanza de recobrar el tiempo y reconocer-nos,

⁷ Olivier indica que esta versión se ha multiplicado en textos de León-Portilla, Nicholson, Stocker. Caso, por mencionar algunos autores que han “autorizado” esta interpretación.

⁸ Véase *Códice Borgia*, Seler (Ed.); y *Códice Borgia*, Introducción y Comentarios de Karl Nowotny.

⁹ Véase “Relación de Metziltan”, *Relaciones geográficas del siglo XVI: México, Vols. 1 y 2*, René Acuña (Ed.).

tal como lo propone en palabras de Proust de *Le Temps retrouvé* al iniciar su texto: "Cada vez que volvía a dar, aunque sólo fuera materialmente, ese mismo paso, me era inútil; pero si lograba [...] encontrar otra vez lo que había sentido colocando así mis pies de nuevo la visión deslumbrante me rozaba como si me hubiera dicho: 'Atrápame de paso si tienes la fuerza y trata de resolver el enigma de la felicidad que te propongo'.

BIBLIOGRAFÍA

- Alva Ixtlilxóchitl, Fernando, *Obras completas, Vol. 2*, Edmundo O'Gorman (Ed.), UNAM-IIH, México, 1985.
- Códice Borgia*, Eduard Seler (Ed.), FCE, México, 1963.
- Códice Borgia*, Introducción y Comentarios de Karl Nowotny, Club du Livre, París, 1977.
- Códice Dresde*, Thompson (Ed.), FCE, México, 1983.
- Kirchhoff, Paul, "Mesoamérica, sus límites geográficos, composición étnica y características culturales", en *Tlatoani*, Suplemento Núm. 3, s.p.i., México, 1960.
- Olivier, Guilhem, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, Trad. de Tatiana Sule, FCE, México, 2018.
- Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, Vol. I, René Acuña (Ed.), UNAM-IIA, México, 1986.
- Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, Vol. II, René Acuña (Ed.), UNAM-IIA, México, 1986.

- 6 PRESENTACIÓN
Graffylia Número 11
María Guadalupe Huerta Morales, Fernando Huesca Ramón & Claudia Tame Domínguez

- ESTUDIO
- 10 L'assedio dell pallazo di Axayacatl e la funzione dell'oro; tra la realtà fattuale e la retorica della storiografia rinascimentale
Dario Testi
- 28 Aguirre, la ira de Dios, Werner Herzog y el ethos del conquistador
Claudia Tame Domínguez
- 38 Dos aproximaciones al ambiente de los lógicos novohispanos del siglo XVI
Juan Manuel Campos Benítez
- 52 Lorenzo Boturini: historia univesal y la conquista de México
Fernando Huesca Ramón
- 70 Sobre la conquista: un acercamiento a la cultura mazateca
Sonia Fernana López Roque
- 82 Neocolonialism, violence, and indigenous rights in Mexico
Osiris Sinuhé González Romero

- 97 ENTREVISTAS
Un acercamiento al proyecto Ayuujk. Resistencia, autonomía y libertad de la cultura mixe (Entrevista a Luz Lazos Ramírez)
Fernando Huesca Ramón y Claudia Tame Domínguez

- GALERÍA
- 108 Haikus (2021)
Victor Térrez
- Conquista (2021)
Victor Térrez

- RESEÑAS
- 114 Tlamatiliztli: sabiduría viva y sintiente. Continuidades, discontinuidades y actualidades
Vladimir Ilich Hernández Gómez
- 122 Idea de una nueva historia general de la América septentrional. Lorenzo Boturini: el erudito e infatigable historiador gentilico del Valle de México
Estefanía Silva Cabrera
- 129 El cuerpo en su construcción
Guadalupe Concepción Figueroa Flores
- 132 De risas, detinos y metamorfosis o el Tezcatlipoca de Guilhem Olivier. Una recuperación de motivos a modo de reseña de su libro *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*
Berenice Amador Saavedra

