



FILHA

1

Kuri Camacho, Ramón. (2022). La experiencia de la historia: catástrofe y memoria. *Revista digital FILHA. Enero-julio. Número 26*. Publicación semestral. Zacatecas, México: Universidad Autónoma de Zacatecas. Disponible en: www.filha.com.mx. ISSN: 2594-0449.

Ramón Kuri Camacho. Mexicano. Profesor de filosofía en la facultad de filosofía y letras de la Universidad Autónoma de Tlaxcala. Investigador emérito del sistema nacional de investigadores. **Contacto:** rkuricamacho@hotmail.com **Orcid ID:** <https://orcid.org/0000-0001-9179-1095>

Primera ronda.

Fecha de recepción: 1-noviembre-2021. Fecha de aceptación: 1-diciembre-2021.

LA EXPERIENCIA DE LA HISTORIA: CATÁSTROFE Y MEMORIA

The experience of history: catastrophe and memory

Resumen: *La evangelización en México en el siglo XVI no fue ciertamente un hecho apolítico ni, tampoco, el fenómeno neutral de la extensión sin violencia, de una fe y una esperanza. Fue un hecho político excepcional. Fue el derecho de conquista. Un derecho en el que el catolicismo se blandió como un mandoble contra la espiritualidad indígena, suplantando o recubriendo los modos de religión ancestrales. Nunca será suficiente hablar de un pueblo que convirtió la guerra ritual en institución permanente, sacrificando cautivos de guerra, imponiendo tributos, obligando a pueblos vasallos a celebrar periódicamente guerras para proveerse de prisioneros destinados al sacrificio. El artículo afirma que la primera modernidad de la Nueva España (siglo XVII) en la que el país ataba y ajustaba los hilos con sabiduría y firmeza, es desdeñada y arrinconada en el siglo XIX, ocupando los mitos liberales su lugar, como en el siglo XX lo harán los mitos revolucionarios. ¿Es posible no tener una memoria resentida cuando se trata de una Catástrofe del pasado, cuando la fábula creada a fines del siglo XVIII, convertida en mito en el siglo XIX se ha convertido en Ethos (hábito, costumbre, vida, morada, refugio) en el México de nuestros días? El siglo XVII novohispano liderado por los jesuitas no debe confundirse con lo colonial. Lo jesuita novohispano es siempre la inventiva, la creación, la síntesis, la actitud echada pa'delante en una travesía difícil, renovando, conquistado. Es un gigantesco esfuerzo histórico-mestizo que pretende reconstituir en la Nueva España la civilización occidental-hispano-católica. No obstante, la utopía de una Iglesia "nueva" y verdaderamente espiritual en tierras "indianas" se tambalea y pierde la firmeza de los primeros años de la evangelización.*

Palabras clave: *conquista, México-Tenochtitlán, catástrofe, evangelización, historia, memoria, mitología, Jesuitas, sincretismo.*

Abstract: *Evangelization in Mexico in the 16th century was certainly not an apolitical event, nor was it the neutral phenomenon of the non-violent extension of faith and hope. It was an exceptional political event. It was the right of conquest. A right in which Catholicism was brandished like a great sword against indigenous spirituality, supplanting or covering the ancestral modes of religion. It will never be enough to speak of a people that turned ritual warfare into a permanent institution, sacrificing war captives, imposing tributes, forcing vassal peoples to periodically wage wars to provide themselves with prisoners destined for sacrifice. The article affirms that the first modernity of New Spain (seventeenth century) in which the country tied and adjusted the strings with wisdom and firmness, is scorned and cornered in the nineteenth century, liberal myths occupying its place, as in the century XX will do the revolutionary myths. Is it possible not to have a resentful memory when it comes to a Catastrophe of the past, when the fable created at the end of the 18th century, turned into myth in the 19th century, has become Ethos (habit, custom, life, abode, refuge) in the Mexico of our days? The 17th century in New Spain led by the Jesuits should not be confused with the colonial. The Jesuit of New Spain is always the inventiveness, the creation, the synthesis, the attitude thrown forward in a difficult journey, renewing, conquered. It is a gigantic historical-mestizo effort that seeks to reconstitute Western-Hispano-Catholic civilization in New Spain. However, the utopia of a "new" and truly spiritual Church in "Indian" lands falters and loses the firmness of the first years of evangelization.*

Keywords: *conquest, Mexico-Tenochtitlan, catastrophe, evangelization, history, memory, mythology, Jesuits, syncretism.*

Para Sergio Eduardo Llamas Rodríguez

La catástrofe, esa desconocida: el derecho de conquista

La evangelización en México en el siglo XVI no fue ciertamente un hecho apolítico ni, tampoco, el fenómeno neutral de la extensión sin violencia, de una fe y una esperanza. Fue, antes que otra cosa, o con las demás cosas, un hecho político excepcional. Fue el *derecho de conquista*. Un derecho en el que el catolicismo, desde el arranque mismo de la conquista se blandió como un mandoble (Fe verdadera y estandarte de la Cruz) [i] contra la espiritualidad indígena (al menos en la “primera evangelización”), suplantando o recubriendo los modos de religión ancestrales, desde la sevicia extrema hasta la liquidación de una forma de vida, que resulta irrelevante si ésta era mejor o peor que la impuesta por los conquistadores (como en 1547 lo esgrimirá Juan Ginés de Sepúlveda en su “*Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*”) [ii] porque ni los pueblos originarios de estas tierras ni los africanos traídos como esclavos, pidieron ninguna intervención humanitaria. [iii] Un derecho en el que el *requerimiento*, instrumento legal para justificar actos de guerra, se usó contra estos pueblos obligándolos a condescender o a sufrir las consecuencias. El requerimiento (extravagante parlamento y envenenado discurso teológico-político dirigido a los indígenas, por el que se les exhortaba a aceptar a su nuevo soberano y adoptar el catolicismo), precedía a “argumentos” más contundentes como la ejecución de la expedición militar. Con dicho instrumento se intimó, por ejemplo, al *tlatocayotl* (reino) de Tlaxcala para que se doblegase ante el poder de las fuerzas invasoras y al que resistió con intensas batallas. Rendidos tlaxcaltecas y otros pueblos sometidos al poder azteca (que exigía tributos materiales y humanos, cuya sangre y corazones eran ofrecidos a los dioses para afirmar la continuidad del culto solar, fuente de vida universal), no tuvieron más remedio que sellar alianzas con el invasor para combatir al temido poder opresor. Miles y miles más, atraídos (como tantos otros pueblos indígenas) por los conquistadores desconocidos, se unieron “voluntariamente” a ellos, les dieron el nombre de *teteo*, *teotl* (dios), y se dispusieron también a luchar contra los mexicas. Texcocanos, totonacos, huastecos, otomíes, nahuas (y otros tantos pueblos originarios que temían y odiaban a los mexicas) engrosaron las fuerzas del invasor, siendo parte fundamental en la destrucción de México-Tenochtitlan, sede del poder azteca. Fue destruida una civilización que se identificaba con el quinto sol (quinta edad del mundo) y cuya dominación era semejante a la del astro rey que nace, esplende, renace y muere.

Nunca será suficiente hablar de un pueblo que convirtió la guerra ritual en institución permanente, sacrificando cautivos de guerra, imponiendo tributos, obligando a pueblos vasallos (Tlaxcala, Cholula, Huejotzingo, Atlixco, Tliluhquitepec) a celebrar periódicamente guerras para proveerse de prisioneros destinados al sacrificio.

Nunca se hablará suficientemente de lo catastrófico y desastroso sin compensación, de lo que entonces aconteció allí: la destrucción de la civilización pre-hispánica y sus culturas, seguida de la eliminación de las nueve décimas partes de la población que vivía dentro de ellas. Ningún tiempo será suficiente para hablar de la Catástrofe, esa desconocida; ni se incitará bastante a “comprenderla” y a rebelarse contra una memoria que ha interiorizado un pasado en el sentido de que lo que ha sucedido, ha sucedido; es decir, como un hecho que ya sucedió y que, por tanto, hay que aceptar. Memoria que repite previamente lo aprendido, congela la Catástrofe, la vuelve Historia, y con ello la falsea del modo más vergonzoso. Ninguna herida ha cicatrizado y, lo que en el transcurso del siglo XVI parecía a punto de sanar, vuelve a abrirse como una llaga plena de dolor y tristeza a fines de dicho siglo y principios del XVII, perdura en el XVIII y resurge en el México independiente. En nuestros días (tiempo de impunidad y corrupción, culto a Huitzilopochtli y a Tezcatlipoca, época sangrienta con miles y miles de asesinados y desaparecidos), al con-memorar (*cum-memorare*) los 500 años de la conquista de México-Tenochtitlán (13 de agosto de 2021), la herida se abre de nuevo como pústula maligna, como símbolo de *αληθεια* (verdad) cruel y resentimiento. Los contrarios se confrontan, no se dan tregua.

La ofensa es dura, abrumadora carga cultural. Es una herencia dolorosa en la que sólo se agitan la impotencia, la venganza, la derrota, el rencor y la experiencia amarga. La expresa intensamente en 1839 Ignacio Rodríguez Galván en su conmovedor poema “*Profecía de Guatimoc*”:

Rey del Anáhuac

noble varón, Guatimocztin valiente,

indigno soy de que tu voz me halague,

indigno soy de contemplar tu frente.

"Huye de mí". -- "No tal", él me responde,

y su voz parecía

que del sepulcro lóbrego salía.

---"Háblame, continuó, pero en la lengua

del gran Netzahualcóyotl".

Bajé la frente y respondí: "La ignoro".

El rey gimió en su corazón. --- “¡Oh mengua,
oh vergüenza!” gritó. Rugó las cejas
y en sus ojos brilló súbito lloro”.

“Pero siempre te amé, rey infelice.

Maldigo a tu asesino y a la Europa,
la injusta Europa que tu nombre olvida.

Vuelve, vuelve a la vida,

empuña luego la robusta lanza,

de polo a polo sonará tu nombre,

temblarán a tu voz caducos reyes,

el cuello rendirán a tu pujanza,

serán para ellos tus mandatos, leyes;

y en México, en París, centro de orgullo,

resonará la trompa de venganza.

¿Qué de estos tiempos los guerreros valen

cabe [iv] Cortés sañudo y Alvarado

(varones invencibles si [v] crueles)

y los venciste tú, sí, los venciste

en nobleza y valor, rey desdichado!”

“Ya mi siglo pasó. Mi pueblo todo

jamás elevará la oscura frente

hundida ahora en asqueroso lodo.

Ya mi siglo pasó. Del mar de Oriente
nueva familia de distinto idioma,
de distintas costumbres y semblantes,
en hora de dolor al puerto asoma;
y asolando mi reino, nuevo reino
sobre sus ruinas míseras levanta.
Y cayó para siempre el mexicano,
y ahora imprime en mi ciudad la planta
el hijo del soberbio castellano.
Ya mi siglo pasó. [vi]

Me extendí en la transcripción porque el poema resume intensamente las emociones que traspasan el alma del poeta y la condición de sus personajes. Más que los comentarios simplistas de impotencia y experiencia amarga, ¿no estamos ante un texto que revela una vasta experiencia histórica, la conciencia colectiva que orienta (determina) un lenguaje y una forma de ser?

“Ya mi siglo pasó”, se duele el poeta. Ya nadie podrá usar las antiguas palabras e imágenes con que los ancestros miraron el mundo que “era de ellos”. El derrumbe de la antigua civilización, la caída “para siempre” del mexicano, anuncian el advenimiento de ese nuevo presente cuasi infinito apuntalado por el fatalismo, el resentimiento, el retraso, la opresión, el autoengaño. Surge una nueva lengua y un nuevo modo de ser: el mestizaje cultural. Rodríguez Galván lo encarna enteramente. Es el “primer poeta romántico” del México independiente, señala José Emilio Pacheco, “primero que desde el punto de vista del mestizo logra hacerse de la cultura literaria antes reservada a los criollos” [vii] y uno de los primeros (digo yo), que teniendo esa cultura “mestiza” heredada del sincretismo novohispano del siglo XVII, no puede o no quiere resolver el hecho de ser hijos de la contradicción: la de vencedores y vencidos. Uno de los primeros, también, que comulga con el lenguaje de criollos independentistas y los nuevos “ilustrados” mexicanos que, casi desde el instante mismo de la expulsión de la Compañía de Jesús en 1767 y más adelante de su extinción (el 16 de agosto de 1775 durante el IV Concilio Mexicano) [viii] “tenderán a identificar lo colonial y lo novohispano como si fuera la misma cosa”. [ix] Uno de los primeros, por tanto, que niega y caricaturiza la historia novohispana, sustituyéndola por las ficciones de la mitología republicana y liberal. Es decir,

aquella etapa formativa, aquella *primera modernidad* (siglo XVII) en la que el país ataba y ajustaba los hilos con sabiduría y firmeza, es desdeñada y arrinconada en el siglo XIX, ocupando los mitos liberales su lugar, como en el siglo XX lo harán los mitos revolucionarios.

Pero el siglo XVII novohispano liderado por los jesuitas “no debe confundirse con lo colonial. Lo jesuita novohispano es siempre la inventiva, la creación, la síntesis, la actitud echada pa´delante en una travesía difícil, renovando, conquistado”. [x] Es un gigantesco esfuerzo histórico-mestizo que pretende reconstituir en la Nueva España la civilización occidental-hispano-católica. Esfuerzo a primera vista imposible, pues debe conciliar (poner en *concordia*) dos universos radicalmente diferentes: el prehispánico y el europeo. Esfuerzo que en el *encuentro con el otro* construyó “un modelo alternativo de modernidad, frente a la modernidad espontánea y ciega de la acumulación del capital, el progreso y la razón autónoma”. [xi] Privilegió de este modo, *un lenguaje del otro* (pueblos originarios, mestizos, criollos) y *para el otro* (pedagogía, teatro, letras, “misión evangelizadora” etc.). [xii]

Lo colonial, al contrario, es siempre la dependencia, la imitación extralógica de modelos de pensamiento occidental, el victimismo, el complejo de inferioridad, la manía de echarle la culpa a terceros, la cultura que nos hace chipiles, desobligados e irresponsables. Lo novohispano y lo colonial son opuestos, aunque con harta frecuencia se mezclan y se confunden, en particular después de la expulsión de la Compañía de Jesús en 1767. [xiii]

Pues, en efecto, desde el instante mismo de la expulsión de los jesuitas y, más delante de su extinción, los criollos independentistas y después los nuevos “ilustrados” mexicanos (los liberales) identificaron lo colonial y lo novohispano. Negaron y caricaturizaron, por tanto, la historia novohispana, poniendo en su lugar las ficciones de la mitología republicana y liberal.

La fábula que compartimos casi todos los mexicanos referida a que los tres siglos novohispanos son la *época de la colonia*, y que por ello son únicamente un paréntesis en la marcha ascendente de México a través de la historia, un trayecto que comienza con *la civilización azteca*, se interrumpe por trescientos años, se retoma en el siglo XIX con *la Independencia*, vuelve a interrumpirse durante la larga dictadura de Porfirio Díaz y adquiere un rumbo definitivo a partir de 1910, con *la Revolución mexicana*, aquí tiene su punto de partida y desarrollo. México no pudo entenderse a sí mismo ni darse a entender a los demás. [xiv]

Lo prueba la ideologización excesiva (duro es reconocerlo) del siglo XIX. Y es que desde el “imaginario” republicano y liberal (tiempo lineal, rectilíneo y su horizonte de “progreso”), era imposible entender ese universo de contrastes que es la Nueva

España. [xv] El resentimiento, la ausencia de memoria de lo que fue realmente el siglo XVII será parte de la conciencia colectiva de los mexicanos del siglo XIX. La memoria, atributo moral que otorga sentido e identidad al ser humano, estará ausente entre los insurgentes independentistas e “ilustrados” mexicanos en lo restante del siglo XIX, olvidada en el siglo XX y perdida en nuestros días. Esto puede explicar (que no justificar) el facilismo del lenguaje de políticos y “educadores” para *exaltar, glorificar y angelicalizar* a “México-Tenochtitlan”, creando un mito a la medida de su falta de memoria (ignorancia), forzando la verdad histórica y convirtiéndola en *ficción* y *mentira*. Pues hoy sabemos que la gran época creadora en Mesoamérica se dio siglos atrás: olmecas (época preclásica), mayas, Teotihuacán, zapotecas, Monte Albán, Mitla (época clásica). La época postclásica (Tula, Tajín, Xochicalco, Cholula, Tlaxcala, Tenochtitlán etc. etc.) no tuvo la relevancia del período clásico, por más que los informantes de Bernardino de Sahagún se esmeraran en contar las maravillas de Tula y el mundo tolteca. [xvi] Ficción y mentira de “México-Tenochtitlan” convertida en verdad histórica e ideología.

Ideología, ésta es la cuestión. Para este conjunto de creencias, credulidades, símbolos, mitos, saberes, tomados como un absoluto (ideología), esa gran época creadora (el clásico) fue en realidad la preparación de la Gran Apoteosis. ¡México-Tenochtitlan! Apoteosis confiscada por el antiguo régimen presidencialista de la “Revolución” en el que se unguía al nuevo presidente como el gran Tlatoani. Consecuencias: “idolatría” de México-Tenochtitlan (culto a Tezcatlipoca y Huitzilopochtli cuyo fantasma parece que nos habita en los miles y miles de “sacrificados”, *hic et nunc* por la violencia que nos azota); idolatría de una educación “oficial” que se internalizó en niños, jóvenes y adultos: idolatría de ciertos académicos y eruditos; ideología discriminadora y acusadora contra Tlaxcala de “traidora”. Tlaxcala, que como otros pueblos vasallos de los aztecas, tenía que soportar la realidad terrible de la dominación, que tenía que pagar tributos materiales y de sangre (sacrificio humano), que tenía *a fortiori* la obligación de celebrar guerras con los mexicas (las “guerras floridas” o *xochiyaoyotl*) para proveerlos de cautivos destinados al sacrificio, que era, en efecto, reserva de alimento sagrado (*chalcíhuatl*, sangre), cuando tuvo oportunidad (como todo ser humano) se sacudió por medio de la guerra esa “guerra florida”, la dominación y el sacrificio.

La historia, maestra de la vida: el carácter de pregunta de su interpretación existencial

Y, sin embargo, continúa la idolatría y angelicalización del terrible poder de dominación que fue “México-Tenochtitlan”. Continúa la obsesión maniquea en hacer de “México, Tenochtitlan” el Arquetipo de los Arquetipos a costa de la historia real del país, a costa de la pregunta de la ciencia histórica por la historia de México y el carácter de pregunta del trato científico-histórico con la historia; a costa de la

pregunta histórico formal por los relatos mesoamericanos y el carácter de pregunta de su interpretación existencial. “México-Tenochtitlan” es o debe ser el *ethos* de la educación oficial y de la cultura nacional. Se multiplica el autoengaño. La memoria resentida aumenta. Ser de origen indígena es vergonzoso. O al revés: el orgullo de ser indígena se impone, se idealiza o se mistifica. O quizás lo peor: la vanidad de ser europeo predomina, la fatuidad de “lo europeo” sobresale, se idealiza o se falsifica. Imitar a los europeos, ser como ellos, parecernos a ellos, ser poetas, historiadores, filósofos o científicos como ellos, tener catedrales, templos, arquitectura y arte como ellos. La falta de sentido prevalece.

¿Pero es posible no tener una memoria resentida cuando se trata de una Catástrofe del pasado, cuando la fábula creada a fines del siglo XVIII, convertida en mito en el siglo XIX se ha convertido en *Ethos* (hábito, costumbre, vida, morada, refugio) en el México de nuestros días? El núcleo del *ethos* como *nous* (“espíritu”) sería justamente el “modo de vida”, el principio que le otorga su concreción a la coherencia de la realidad en su conjunto, tanto natural como política. Y, sin embargo, “*Historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis*” (“La historia, en verdad, testigo de los tiempos, luz de la verdad, vida de la memoria, maestra de la vida, mensajera de la vejez”) [xvii] no olvida, no puede olvidar la voz que viene de los muertos, la voz que viene del pasado. Tenemos una memoria adecuadamente frágil como para poder aguantar la carga de nuestro olvido. Si recordáramos un poco más, tal vez nos hundiríamos. Por eso en el siglo XIX, los europeos, contradiciendo a Cicerón, inventaron la Historia como aparato técnico capaz de tranquilizar una memoria engañadora y sectaria. Se trata entre los llamados pueblos “civilizados”, no sólo de aceptar a pie juntillas una memoria ideologizada y “el Plan General de la Historia”, su movimiento, su necesidad y su fin, tal como lo concibe Hegel [xviii] sino también de matar constantemente a sus muertos, es decir, olvidarlos. Y la forma más frecuente de hacerlo, así como la más eficaz, es convertirlos en Historia, como fatal necesidad e ineluctable maquinaria del mundo. La Historia es un todo que se basta a sí misma. Albert Camus, que se subleva contra esta concepción, escribe en *El Hombre Rebelde*:

La historia, en su movimiento puro, no suministra por sí misma ningún valor. (...) La violencia sistemática, o silencio impuesto, el cálculo o mentira concertado se hacen reglas inevitables. Un pensamiento puramente histórico es nihilista: acepta totalmente el mal de la historia y en esto se opone a la rebelión. [xix]

Los muertos de la historia no conmueven ni deben conmovernos porque “*así es la Historia*”, y su tarea es precisamente descargarnos de culpa o atribuírsela a otros. La historia escrita por los “expertos”, como aparato técnico y erudito es capaz de tranquilizar una memoria engatusada y embaucada, haciendo posible que recordemos perfectamente la maldad de los enemigos consagrados por el relato histórico y nada más. Gracias a ello todos somos inocentes. Una ingente obra de

investigadores de ciencias históricas, sociales o humanas, ha ido apaciguando la memoria, acunándola y adormeciéndola, de manera que hoy es ya casi imposible hacerse una idea cabal de lo que “aquello fue”. *C'est la faute a l'Histoire*, repetimos, y así nuestra memoria queda al margen.

Un ejemplo adecuado de esta relación inversa, entre historia y memoria, entre historia y culpabilidad, en la medida que ya es pasado y tiempo congelado, nos lo ofrece la conquista de la ciudad de México el 13 de agosto de 1521; el llanto, sufrimiento, desolación y muerte que transportó consigo, lo brutal e inhumano de la toma de ella por españoles, tlaxcaltecas, totonacas y muchos pueblos indígenas aliados a los invasores, enemigos todos ellos de los mexicas, y la resistencia heroica que opusieron sus moradores que, al final, como lo atestigua el mismo Hernán Cortés, ya sólo deseaban morir para irse “al cielo” y descansar:

Como no tenían dónde estar sino sobre los cuerpos muertos de los suyos, con deseo de verse fuera de tanta desventura decían que por qué no los acabábamos ya de matar, y a mucha prisa dijeron que me llamasen, que me querían hablar. (...) Y llegado al albarrada, dijéronme que pues ellos me tenían por hijo del sol, y el sol en tanta brevedad como era un día y una noche daba vuelta a todo el mundo, que por qué yo así brevemente no los acababa de matar y los quitaba de penar tanto, porque ya ellos tenían deseos de morir e irse al cielo para su Ochilobus que los estaba allá esperando para descansar. [xx]

No fue únicamente violencia, monstruosa carnicería y destrucción de sus culturas la que sufrieron los pueblos originarios de estas tierras, al mismo tiempo tuvieron que sufrir la experiencia espantosa de la eliminación de una gigantesca parte de ellos. Cientos de miles de muertos por hambre, peste, epidemias traídas por los españoles, esclavitud, expoliación, más los que siguieron muriendo en años posteriores a la conquista como daño “colateral” (trabajo en las minas, encomiendas, repartimientos etcétera). Encomiendas y repartimientos para el servicio personal de conquistadores y aventureros llegados de Europa, que redujeron a los “naturales”, afirma José Fernando Ramírez:

A una esclavitud infinitamente más dura, opresiva y destructora que la que ha pesado y pesa sobre las víctimas de la raza africana; porque el amo de éstos se ve forzado a mantener y conservar sus esclavos, por su propia conveniencia, mientras que a los indios de *repartimiento* se les dejaba perecer por la fatiga o las enfermedades, con la seguridad de que serían inmediata y aun ventajosamente reemplazados. He aquí una causa muy suficiente para esa espantable devastación. [xxi]

El juicio de José Fernando Ramírez, escrito en 1858, es decir, en pleno ultraje a la Humanidad hecho por norteamericanos del Sur de los Estados Unidos, al esclavizar

a la raza negra, sigue siendo válido. Con una salvedad. La “espantable devastación”, es decir, la eliminación, fue también, por un lado, y en gran medida, respuesta suicida estragada por la angustia consciente de quienes estaban determinados a morir ante un enemigo blanco y extraño, “absoluto y superior” que los aturdió y los destrozaba. Por el otro, reacción suicida más “inconsciente” y somatizada de la misma población indígena que pasmada y anonadada (al menos al inicio de la guerra), se sometía a este hombre “blanco”, a este *teotl* (dios) “absoluto y superior”, sufría la devastación de las nuevas enfermedades traídas del viejo continente, veía la desaparición de su antigua forma de vida y la muerte de sus dioses, soportaba el nuevo “cambio de vida”, y toda su existencia perdía su sentido. En las primeras décadas de la conquista, la población indígena habría sido reducida de 25 millones de personas a sólo un millón. [xxii]

Movimiento y devenir

Un fenómeno semejante (igual que muchos otros en la Historia), aunque ha sido analizado por cientos de historiadores, etnólogos, antropólogos, sociólogos y “especialistas” de las diferentes “lenguas” de las ciencias de lo humano, aún espera una explicación que sólo podría ser filosófica. Pues la explicación histórica por fuerza de llegar a comprender las causas del surgimiento de los males de la historia, termina por *absolverlos*. Es decir, al intentar explicar que existen causas para la aparición de Hernán Cortés y lo brutal de la Conquista, la responsabilidad de los protagonistas tiende a diluirse e incluso a desaparecer. Emerge una especie de fatalismo histórico que justifica la conducta de Cortés, la de los soldados españoles y la de sus aliados indígenas: la Conquista es algo que debía suceder y, por tanto, nadie es culpable de ello, nadie es responsable.

Por desdicha, la filosofía carece de base suficiente para interpretar un caso moral tan gigantesco. Sus robustas piernas ahora no pueden apoyarse en fondo ninguno y pedalean en el aire como una figura de dibujos animados. Su complicidad en la “Shoa” (la Catástrofe judía) y en muchos males “ilustrados” que Occidente ha transportado al mundo, la hacen incompetente y sin autoridad. Basta recordar el papel que Hegel desempeñó en la forja de estos males, con su ambigua y grandiosa concepción de la “razón universal” incorporada al flujo de los acontecimientos históricos, a los que ilumina, al mismo tiempo que recibe de ellos su forma, y con su concepción del “saber absoluto” en el que “*el espíritu no es sino el propio movimiento mediante el que se da alcance a sí mismo*”. [xxiii] Albert Camus se hace eco de lo anterior:

Se puede decir seguramente que Hegel ha racionalizado hasta lo irracional. Pero, al mismo tiempo, daba a la razón un estremecimiento irrazonable: introducía en ella una desmesura cuyos resultados están ante nuestros ojos. En el pensamiento hijo de su tiempo el pensamiento

alemán ha introducido de repente un movimiento irresistible. La verdad, la razón y la justicia se han encarnado bruscamente en el '*devenir*' del mundo. [xxiv]

La vida y la muerte, la destrucción y decadencia de las civilizaciones, todos estos enigmas del destino individual están bajo el movimiento; recaen en el dominio de ese movimiento necesario e irresistible: el *devenir*. Valores como la razón, la justicia y la verdad, que refulgían por sí mismos y servían todavía de puntos de referencia a los "jacobinos" en la Revolución francesa, dejan de serlo para convertirse en objetivos a alcanzar. Ellos son movimiento puro, aceleración perpetua. Para alcanzarlos no se requiere nada exterior, nada que sea o venga de fuera (vida e historia), sólo hay que seguir el movimiento de la conciencia, internarse en "la experiencia de la conciencia" como lo establece Hegel en la "Introducción" de la *Fenomenología del Espíritu*. [xxv] Al respecto comenta Charles Taylor:

Si la conciencia ordinaria tiene que mostrar el camino al conocimiento absoluto desde fuera, si tiene que hacerlo dando información cuya comprensión no habría adquirido por sí mismo (por lo que no formarían parte de los modos o series ascendentes de comprensión que constituyen el conocimiento del *Geist* de sí mismo), estaría fuera del absoluto. [xxvi]

Con esta tónica, pues, inicia Hegel su obra la *Fenomenología del Espíritu*. La conciencia ordinaria no es instruida desde fuera, no usa medios "externos" que la "informen" como la historia y el *mundo de la vida*, sino más bien debe seguir su propio movimiento, "desarrollándose en las tinieblas mientras espera alcanzar la iluminación final". [xxvii] Ningún valor preexistente puede, por tanto, guiar el destino humano, la existencia y la historia.

El espíritu es en sí el movimiento en que el conocimiento consiste, el espíritu es la transformación de aquel *en-sí* en *para-sí*, la metamorfosis de la *sustancia* en *sujeto*, la metamorfosis del objeto de la *conciencia* en objeto de la *autoconciencia*, en un objeto, por tanto, suprimido y superado, o en *concepto*. Ese movimiento es el círculo que retorna a sí (que vuelve sobre sí), que presupone su origen y sólo al *final* (que, presuponiendo él su origen, sólo al *final* da alcance a ese origen). [xxviii]

"Los objetivos siguen siendo los mismos", observa Camus, "solamente ha crecido la ambición: el pensamiento se ha hecho dinámico, la razón, devenir y conquista". [xxix] Esta ambición es doble. Por un lado, emerge la posibilidad de inaugurar algo, de prescindir de condicionamientos sociales, de caminar por uno mismo, construir todo desde cero: alcanzar el ideal de *libertad* personal que otras generaciones

nunca tuvieron. Por otro lado, no hay descanso posible para el pensamiento y la razón. Hay que estar siempre en movimiento, deseando más, buscando más. Ser siempre un motor encendido. Pasión por el poder, pasión por conseguirlo, pasión por el devenir histórico, sin ningún valor preexistente que pudiera guiarlos, pues la conciencia ordinaria, so pena de distorsionarla, no necesita nada externo. Se basta para seguir su propio movimiento buscando ir más allá de ella misma.

Esta ambición ha llegado a nuestros días. La idea contemporánea de que el ser humano “no tiene naturaleza humana dada de una vez para siempre”, sino que es una aventura de la que puede ser en parte el creador, aquí tiene su punto de partida. Se puede llegar a ser un individuo auténticamente libre, emancipado de los fatalismos y determinismos heredados. Se puede llegar a ser auténticamente libre, emancipado de aquella herencia de la escolástica medieval que afirmaba la unidad de la experiencia vital del ser humano, que es siempre corporal y espiritual, y en la que el alma era concebida como “*forma corporis organici, in potentia vitam habentis*” (“forma del cuerpo armonioso, que tiene la vida en potencia”). Unidad que ya Descartes había echado por tierra con su dualismo cuerpo-alma. [xxx] Somos una simple división. De una parte, una entidad puramente biológica, de otra, una vida afectiva y cultural. Esta escisión es una de las tantas versiones del dualismo cartesiano en las que el cuerpo y el alma constituyen dos cosas (*res*) claras y distintas. Versión trascendental que ha durado hasta nuestros días como herencia cultural de la antropología cartesiana, afectando la unidad de la experiencia vital del ser humano. Práctica cultural afianzada en Europa (y en general en Occidente), aceptada con naturalidad como tomar agua o vino. Ésta es justo la posición de un escritor como Fernando Savater que, hegeliano en el “valor de educar”, reflexiona sobre la tensión existente entre disciplina y libertad:

La libertad no es un *a priori* ontológico de la condición humana sino un logro de nuestra integración social. A ello apuntaba Hegel, cuando estableció que ‘ser libre no es nada, *devenir* libre lo es todo’. No partimos de la libertad, sino que llegamos a ella. Ser libre es *liberarse*: de la ignorancia prístina, del exclusivo determinismo genético moldeado según nuestro entorno natural y/o social, de apetitos e impulsos instintivos que la convivencia enseña a controlar. [xxxi]

Encarnadas la educación, la libertad, la formación moral, la verdad, la razón y la justicia en el puro “devenir” del mundo, Hegel confundía su ser (el ser del devenir del mundo) “con su movimiento y fijaba la terminación de este ser al final del devenir histórico, si existía una (terminación)”. [xxxi] Ser libre no es llegar a ser lo que somos, sino llegar a ser *algún día* lo que *todavía* no somos. Ser libre es conquistar el “tiempo del mundo y del porvenir”. Ser libre es *liberarse* de ataduras. “Conquista de una autonomía simbólica por medio del aprendizaje que nos aclimata a innovaciones y elecciones sólo posible dentro de la comunidad” [xxxiii] pero también movimiento perpetuo, discusión perpetua, lucha (*agon*) perpetua de voluntades de poder. Esto último es lo que ha prevalecido en nuestros días.

El movimiento que parte de Hegel, y que triunfa hoy, supone que nadie es virtuoso, pero que todo mundo lo será. Al principio, todo es idilio según Saint-Just, todo es tragedia según Hegel. Pero al fin, todo equivale a lo mismo. Es preciso destruir a los que destruyen el idilio o destruir para crear el idilio. La violencia recubre todo, en los dos casos. El sobrepasar el Terror, emprendido por Hegel, conduce solamente al ensanchamiento del Terror. [xxxiv]

Difícilmente se puede contradecir a Camus, cuando analizamos la Catástrofe indígena en el México del siglo XVI y el fenómeno del totalitarismo del siglo XX. Lo que no significa que confundamos a aquélla con éste. La Catástrofe indígena es el resultado de una forma de tradición autoritaria propia de un discurso teológico-político: la dominación de los pueblos indígenas por una autoridad política basada en la autoridad divina. Autoridad política fundada en la autoridad de un legislador supremo, señor del cosmos, que legitima la “superioridad cultural” de los españoles y el dominio de los “inferiores” para, mediante dicha superioridad, poder conducir a estos indígenas “inferiores” a la conquista del bien y la virtud, como alega Juan Ginés de Sepúlveda. [xxxv] El totalitarismo, en cambio, es algo radicalmente nuevo. No pretende conducir a las razas “inferiores” a la conquista del bien y la virtud, sino eliminarlas. Pretende crear a un nuevo hombre, eliminando a razas y valores que lo obstaculizan, barriendo el pasado, partiendo de cero. Es algo sin precedentes.

Al volver la vista al horrendo siglo XX europeo, pocos dudaríamos en hablar del Mal, así con mayúscula, referido al totalitarismo moderno. Presentimos que esta palabra (Mal) excede nuestra capacidad de conceptualizar lo que queremos decir con ese término. Presentimos que la filosofía, en su expresión ética y moral, se queda absolutamente corta para explicar semejante maldad, pues ella ha sido parte fundamental de dicha maldad tal como lo ilustra Emmanuel Lévinas en la provocativa oración inicial de *Totalidad e Infinito*. “Aceptaremos fácilmente que es cuestión de gran importancia saber si la moral no es una farsa”. [xxxvi]

¿Qué significa saber si la moral es o no es una farsa, un engaño? ¿Qué significa ser engañado por la moral? ¿Se puede creer todavía en la moral después de Auschwitz? ¿Se puede creer todavía en la moral después de la farsa de la moral? Porque “la guerra”, reflexiona Lévinas, “no se sitúa solamente como la más grande entre las pruebas que vive la moral. La convierte en irrisoria”. [xxxvii] El nihilismo, ese tipo de nihilismo que cuestiona la posibilidad misma de la Ética y la Moral, ya no es un asunto filosófico o teórico. El mal que estalló durante el período nazi reveló la ineptitud de la Moral y la Ética para abordar el Mal. Nuestras respuestas filosóficas son débiles, muy débiles. Contra lo que pensaba Theodor W. Adorno, que después de Auschwitz no es solo que la poesía haya dejado de tener sentido (“escribir poesía después de Auschwitz es un acto de barbarie”) [xxxviii] es que la filosofía (o tal vez mejor sería decir: determinadas filosofías modernas y contemporáneas) lo perdieron por completo.

La experiencia de la historia

Quizás no exista saber alguno que de “razón” de la Catástrofe indígena del siglo XVI y sólo debamos contentarnos con el *no-saber* de la imaginación. Contentarse con estar en el momento, en el instante de la imagen poética, en nacer y renacer en la adhesión total a la imagen de Cuauhtémoc en los versos de López Velarde y precisamente en el éxtasis mismo de la revelación de la imagen:

Moneda espiritual en que se fragua
todo lo que sufriste: la piragua
prisionera, el azoro de tus crías,
el sollozar de tus mitologías,
la Malinche, los ídolos a nado,
y por encima, haberte desatado
del pecho curvo de la emperatriz
como del pecho de una codorniz. [xxxix]

15

Hay, sin embargo, un terreno privilegiado en el que los profesionales de las ciencias humanas y de la filosofía, pueden reflexionar en común. Este campo privilegiado es el de la relación intensa entre *memoria* y *experiencia de la historia*. Bajo el signo de la memoria podemos experimentar la realidad como “historia”. La memoria (atributo del alma que nos permite ser como somos, sin la cual no existe identidad ni tampoco cultura), es la que da forma y revela aquello que, como “historia”, puede ser reducido a experiencia, recuerdo y espera. [xl] La memoria abre los horizontes de la historia. Aquí, siguiendo una oportuna expresión de H. G. Gadamer, no debemos entender por “horizonte” un “límite inflexible”, sino algo dentro de lo que podemos conversar y conversa con nosotros. “Entramos en una conversación (...). Una palabra conduce a la siguiente, la conversación gira hacia aquí o hacia allá, encuentra su curso y su desenlace, y todo esto puede quizá llevar alguna clase de dirección, pero en ella los dialogantes son menos los directores que los dirigidos”. [xli] El México indígena del dramático siglo XVI, siglo de la conquista, vivió dentro de estos horizontes movibles de la memoria como “dialogantes dirigidos” y experimentó la realidad de la Catástrofe en el seno de sus representaciones mitológicas. Podemos aproximarnos a ella, asirla en perspectiva como “un suceso que tiene lugar en nosotros”. [xlii] Recurrimos a esa experiencia para ordenar acontecimientos, pero ponemos a

prueba, en primer lugar, testimonios lingüísticos para preguntarnos cómo en cada momento presente las dimensiones temporales del pasado y del futuro, se remiten unas a otras.

Cuando terminaron los tiempos de la conquista, este modo de experimentar, recordar y sufrir la historia, continuó subsistiendo y él fue el que caracterizó su relación, totalmente singular con el tiempo. Tomando en consideración la real complejidad de nuestra experiencia del tiempo, no sería excesivo afirmar que aquellas experiencias perviven entre nosotros y nos constituyen en una articulación siempre cambiante y desigual. Tan antiguas civilizaciones no podían desaparecer sin dejar su herencia, tiñendo hasta el día de hoy la personalidad del ser humano mexicano. A diario, en la vida cotidiana, reflejamos los mejores o peores matices de esas civilizaciones, tanto en el uso de ciertas expresiones y hábitos, como en los actos donde se ponen de relieve la generosidad y la nobleza, el fatalismo y la resignación. El específico y particular tiempo histórico que en cada instante de la existencia el sujeto vive, a la luz de esas experiencias, proporciona una relevante fuerza de sentido en la que en gran medida transcurre nuestra existencia.

Ahora bien, el modo de haber experimentado la conquista, no fue en el mundo indígena una experiencia que arrastró consigo una forma de recordar y aguardar la realidad *como* historia, al modo de Occidente. La noción del tiempo y experiencia de la historia en Mesoamérica, presenta peculiaridades completamente ajenas a la temporalidad e historicidad del mundo occidental. En el mundo indígena rige un tiempo circular, repetitivo, en la medida en que un mismo esquema de orden religioso-social-comunitario se repite sin cesar. Por eso, el ámbito cultural de la conquista española nunca logró que los pueblos indígenas concibieran el tiempo en la forma lineal y progresiva como lo concibe Occidente. Por el contrario, la vivencia del retorno cíclico del tiempo, costumbrista y tradicional, logró coexistir una y otra vez con la vivencia *a-histórica* del espacio, negándose a convertir los espacios habitados de Mesoamérica en espacios de tiempo de una historia occidental que trascendía e iba más allá.

Lo que aquí pudo ser experimentado como “historia”, en las posibilidades de la realidad, no fue algo que se distendía siempre tanto como se distendían el recuerdo y la espera, en sentido agustiniano, sino algo absolutamente ajeno: “*el retorno cíclico*”, el retorno de algo que está fuera de la “historia”, fuera del tiempo lineal judeo-cristiano: las representaciones mitológicas.

Por tanto, para este mundo había “historia” tan sólo en la medida en que los dioses y las mitologías caminaban con él; sólo esta extensión *a-temporal*, y ninguna otra, puede ser calificada de ese modo. Este “caminar” de los dioses y las mitologías junto con Mesoamérica fue siempre condenado por la “otra” civilización; fue visto siempre dentro del campo de tensiones que se da entre una nueva civilización que conquista, por un lado, y la que tiene que aceptar el poder del conquistador, por otro. En este flujo de tensiones se le hizo enigmática la “historia” al México sobreviviente, al México indígena. Sólo allí donde los dioses se habían manifestado con su palabra y acciones, existía “historia”. Pero esto significa que para Mesoamérica la

experiencia de la realidad de la “historia”, fundaba su posibilidad en el hecho de que los dioses se le revelaron en sus augurios, y entendió siempre el manifestarse de sus mitos en la anunciación de sus presagios.

Cuando los acontecimientos del pasado son experimentados por nosotros dentro de ese horizonte de representaciones mitológicas, justo por experimentarlos, ya no son simples mitos: los experimentamos como acontecimientos verdaderamente “históricos”. Sin embargo, no tienen sólo el carácter de contingencia, originalidad y relatividad que comúnmente atribuimos a los acontecimientos históricos, sino que tienen igualmente, por estar contenidos en los mitos, un carácter de inacabamiento y provisionalidad que apunta hacia el *futuro*. No sólo los dioses, sino también los acontecimientos mismos (en la medida en que son reducidos a experiencia como acontecimientos “históricos” en el horizonte de augurios y presagios) muestran en sí algo que todavía no ha llegado, que todavía no está hecho realidad.

Eso significa que los hechos históricos no concluyen, son provisorios, no tienen en sí mismos un sentido último, sino que son, en cada caso, anuncio de algo por venir. Son estaciones de paso, no estaciones de llegada. La historia no tiene puntos de llegada, sólo puntos de paso. Son paradas en el camino, circunstancias de un proceso que sigue adelante y anticipan algo que en ellos mismo no existe todavía. Por eso, cuando las historias son experimentadas y comunicadas de esta manera, obligan al presente a dialogar con ellas y a intentar dar una interpretación de ellas. Los sucesos históricos así experimentados deben ser transmitidos, porque en ellos se anuncia algo trascendental para la posteridad. Señalan más allá luces y sombras. Y es lícito que todo presente en sentido agustiniano (presente del pasado---siglo XIX, por ejemplo---, presente del presente---año 2022--- y presente del futuro---fines del siglo XXI---), los interprete y los actualice libremente, pues nunca son tan inflexibles que nos reduzcamos sólo a ellos, o que debamos inmovilizarlos tan sólo en el “haber sido”.

Las antiguas herencias históricas expresan experiencias que el México prehispánico tuvo con sus dioses y con sus presagios. Mas cuando esos augurios irrumpen en aquel futuro abierto al presente, entonces semejantes narraciones históricas no pueden contar tan sólo experiencias del pasado. Ocurre lo contrario: todo lo contado y transmitido del pasado se manifiesta a sí mismo (y al mismo presente), pero también al futuro.

De este modo, la relación memoria--“experiencia de la historia” presenta una nueva forma: la relación viva entre *memoria-presente-futuro* en el sentido “filosófico” que le da Walter Benjamin [xliv] y que historiadores como Reinhart Koselleck y Pierre Nora convierten en proyecto y disciplina histórica. Las investigaciones históricas pueden ser tratadas desde el presente como investigaciones cargadas de futuro. Así, el *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios (Democrates alter o secundus sive de iustis belli causis apud indos)*, de Juan Ginés de Sepúlveda, el más importante y perdurable texto de la superioridad cultural en el mundo de lengua hispana, escrito hacia 1547, se abre hacia el futuro llegando a nuestras manos como un documento que justificaría a los supremacistas blancos de nuestro

tiempo. Surge el “deber” de preguntarnos por qué ese viejo texto fue prohibido y por qué, tal vez, ha permanecido como territorio común entre quienes sostienen la superioridad cultural. Del mismo modo, las viejas tradiciones contadas a fray Bernardino de Sahagún por sus informantes y escritas por éste en *La Historia General de las cosas de Nueva España*, irrumpieron en el futuro que al mismo tiempo se abría ante el presente en el que vivía el franciscano. Se abre también ante nosotros la posibilidad de interpretar y volver actual el texto de Sahagún, incluso allí donde la tradición histórica da un salto a la tradición mítica y legendaria, pues la tradición prehispánica se halla dominada por sus anuncios y presagios. Y es que, por un lado, en la medida en que la historia experimentada por los informantes de Sahagún (y la que al mismo tiempo experimentó el benemérito franciscano) se oculta algo que trasciende el “haber sido”, esa historia tiene que ser traída una y otra vez a la memoria, tiene que ser actualizada nuevamente, sometida al análisis estructural, a la investigación literaria y a la indagación histórico-sociológica. Y, por otro lado, tiene que ser interpretada de tal manera para el presente, que éste pueda entenderse a sí mismo, y entender las posibilidades del futuro, desde aquélla.

La filosofía mexicana, en su dimensión fenomenológica, como método humilde constituye, en principio, el rasgo principal con el que nos podríamos acercar a los “mundos de vida”, a esa relación memoria-presente, memoria-historia.

En un país que carece de genealogías perdidas, de memorias con frecuencia deformadas o confiscadas durante casi doscientos años de falsificación histórica enseñada en escuelas, ayuntamientos, juntas auxiliares, universidades, fiestas cívicas, ceremonias, actos patrióticos, etcétera, la relación entre memoria y presente hace posible el redescubrimiento de un pasado o de varios pasados. Diferentes memorias del presente se levantan contra la pretensión de transformar el pasado en Historia, en monumento o documento, en discurso cerrado, estático y monolítico. Es una explosión de las memorias colectivas que no habían sido reconocidas por la Historia, muy centrada en el Estado y que reclaman hoy ser consideradas.

Los actuales reclamos por la memoria, en efecto, resultan de la supremacía del presente (movimientos anti- “*apartheid*” que luchan contra el racismo y la exclusión so pretexto del COVID 19, el movimiento LGBTI, el movimiento *Me Too* que hace más de dos años propinó una sacudida al orden hegemónico masculino, el movimiento *Black Lives Matter* que hace lo mismo con la hegemonía blanca etcétera, etcétera). Una gran parte de la sociedad celebra este despertar global a la discriminación étnica o racial, una más dentro del abanico de discriminaciones que conducen a la desigualdad de oportunidades y, por esta vía, a la desigualdad socioeconómica.

Lo que estos grupos llaman “la recuperación de sus memorias” es la recuperación de sus historias. Pues según la historia convencional que se ha enseñado y aprendimos, todos somos mexicanos sin distinción. Es una ficción unificadora. Engañifa mañosa creada desde los altos círculos del poder, que hizo posible el culto a la Patria, a la unidad nacional, a los personajes ilustres, al patriotismo, al

regionalismo y que parece no tener fin. Los movía (mueve), según ellos, el atendible o inocente propósito de fomentar los mejores rasgos mexicanos. Ignoraban (ignoramos), sin embargo, a los “otros” mexicanos: los pobres, los diferentes, los indígenas, los “morenos”, los disidentes, los gays, las lesbianas, la pluralidad de la nación. Sólo en las familias, en privado, podían (pueden, podemos) mantener las historias grupales. En los tiempos ominosos que hemos vivido, las memorias privadas empiezan a convertirse en públicas, y determinados grupos reclaman que sus propias historias se integren a la historia de la nación. Descubren o empiezan a redescubrir un pasado, a reencontrarse con formas tradicionales de vida, con los recuerdos de los eventos del pasado. El momento que vivimos es por antonomasia el momento del testimonio, es decir, la memoria del presente.

Masa perdida: catástrofe indígena ¿genocidio?

Son pocos los relatos de primera mano que nos permiten vivir desde dentro, la carnicería que fue, no sólo la guerra de conquista, sino también la Catástrofe de la posguerra. ¿Quién reconocería en la actual ciudad de México aquel conjunto de escombros y fúnebres figuras que describen Hernán Cortés y Bernal Díaz del Castillo, en el momento de su destrucción y después de su conquista? [xliv] ¿O aquellos gritos de guerra, lamentos y voces atormentadas de los vencidos que tiemblan en la pluma dolorida y emocionada del “autor anónimo” y de los redactores mexicanos? [xlv] ¿O aquel desierto de cascotes y siluetas sollozantes que dibujan las plumas de soldados como Juan Díaz, Francisco de Aguilar, Andrés de Tapia o Bernardino Vázquez? [xlvi] Basta y sobra con leer a estos soldados españoles, el *relato de la conquista* por el “autor anónimo” indígena de Tlatelolco [xlvii] o la experiencia de la guerra desde la visión de los conquistados [xlviii] para volver a vivir con presencia emocional los espantosos momentos de aquella guerra y la tragedia que sobrevino después. Los recogieron los vencidos en sus anales y en sus cantos. [xlix] La recogió también en 1541 Fray Toribio de Benavente “Motolinía”, misionero que no renuncia a la denuncia, en lo que llamó: “las diez plagas muy crueles”, con que “hirió Dios y castigó a esta tierra”. [i] La recogió con pasión y vehemencia Fray Bartolomé de las Casas en 1552, fecha de publicación de su “*Brevísima Relación de la destrucción de las Indias*”, en la que denuncia y acusa a Hernán Cortés y conquistadores, de “inicuos, crueles y bestiales”. [ii]

Desde 1552, cuando fue publicada la *Brevísima Relación de la destrucción de las Indias* de Bartolomé de las Casas, el “genocidio” fue la idea de referencia a la hora de pensar la experiencia de la guerra de conquista. ¿Genocidio? ¿“Genocidio” en el sentido moderno que damos a esta palabra? De ninguna manera. El que haya o no haya genocidio no depende del número de víctimas. No hay que llegar al exterminio para que exista genocidio, pero sí, algún tipo de intención o predeterminación. Intención de exterminar al “otro”, predeterminación de eliminar a toda la población indígena.

Ahora bien, no hay tal predeterminación. Los españoles no tuvieron jamás la intención de acabar con el indígena en tanto que indígena, por la sencilla razón de que lo necesitaban para trabajar. Ávidos de oro y de riquezas tenían necesidad de él. Los muertos no hacen buena mano de obra. El piramidal desplome demográfico que se produjo con la llegada de los conquistadores, y del cual se hacen eco con angustia y dolor fray Toribio de Benavente, “Motolinía”, fray Bartolomé de las Casas y fray Bernardino de Sahagún, recuerda lastimeramente todavía Juan de Zapata y Sandoval a principios del siglo XVII [lii] y han reconocido investigadores anglosajones y franceses, es decir, los menos afectos a ponderar las Leyes Nuevas, se debió, principalmente, a la deficiente inmunología del indígena ante las enfermedades que viajaban en carabela (sarampión, viruela, tifoidea), a la atroz matazón y brutal explotación a la que fueron sometidos. Fue una espantosa mortandad, acompañada de draconianas medidas de guerra y explotación del ser humano hasta la extinción.

En realidad, la palabra “genocidio” es inseparable del fenómeno del totalitarismo del siglo XX, en el que la dimensión del Mal absoluto (*tremendum horrendum*) enfrentado al reconocimiento del “prójimo”, se manifestó de manera abominable en el *exterminio institucional* realizado por los nazis. Fenómeno totalitario cuya tendencia natural más importante es, señala Paul Ricoeur, “totalizar las relaciones humanas disolviendo cualquier vínculo social; crear una humanidad-masa que no obedezca a ningún otro principio organizador al margen del Estado, encarnado en la figura del Líder. No por casualidad el totalitarismo ha producido el *exterminio*, es decir, la muerte infligida en *masa*”. [liii] Negar ante todo a nuestros semejantes. Pues al destruir “todo vínculo entre los individuos, la humanidad se convierte en *masa perdida*, en donde muertos y moribundos resultan casi indiferenciables”. [liv] Fue el caso de los judíos, en primer lugar, cuyo delito fue (es) haber nacido, pero igualmente, hay que pensar en todos los afectados por el exterminio, en todos “los demás”, gitanos, homosexuales, minusválidos, “diferentes” etcétera.

El exterminio institucional, esencia del totalitarismo, elimina todo cuanto conforma el tejido social. “Los *muertos en masa*, vienen a ser”, afirma Paul Ricoeur, “el signo o indicio del carácter exterminador propio del régimen totalitario”. [lv] Son el testimonio “de que la muerte no es accidente, sino contaminación gradual de los moribundos por quienes ya están muertos”. Se produce así, “como principio del totalitarismo, una experiencia proliferante de muerte” [lvi] horrible y abominable.

Si no se llega a discernir esta idea de *masa perdida*, la diferencia real entre “superioridad cultural” y totalitarismo, “esclavitud natural” y xenofobia, exterminio institucional y Catástrofe indígena no podrá entenderse. Ni en la monstruosa Inquisición, ni en la Catástrofe indígena, ni en el espantoso Acontecimiento de la esclavitud de los africanos, encontramos semejante idea de muerte institucional. Ciertamente la crueldad, las carnicerías y la mortandad de la guerra, amén de las pestilencias, fueron parte de la tragedia que sufrieron los indígenas, pero no esa muerte en masa, propia de los tiempos modernos. Y, si bien el catolicismo entró por la espada tanto o más que por la cruz, no por ello dejó de experimentar un arraigo, una integración en la sociedad conquistada que, cinco siglos después, ha podido

convertirse en un genuino componente del alma de los indígenas mexicanos y, más extensivamente, de los ibero-americanos. Y es que la evangelización fue también un combate, un reto, una promesa, sueño, riqueza y utopía por la que los misioneros se arriesgaron y enfrentaron con las fuerzas organizadas del expolio. Y también, hay que decirlo, porque jamás existió en el conquistador español ningún plan de “eliminación” del indígena. Por un lado, su codicia, hambre de riquezas y “ayuda” de los naturales impidió que los aniquilaran. Necesitaban de los “naturales”. Por el otro, sus escrúpulos y su “misión” cristiana se lo impedían. Evangelización incipiente que practicaron Hernán Cortés, algunos soldados y el capellán de sus tropas, el mercedario Bartolomé de Olmedo, apoyándose en la autoridad de la Iglesia y en algunas de las enseñanzas fundamentales del evangelio. Sobre esta base pudieron algunos de ellos entrar en íntimo aprendizaje con su semejante, con el “otro”, lo que hizo posible un sistema político y, en consecuencia, el nacimiento de la Nueva España, que no puede ser separada, pese a contradicciones patentes, con lo colonial y lo novohispano. Porque como más arriba dijimos, no es lo mismo “lo colonial” y lo “novohispano”. Una lectura cuidadosa de cualquiera de las crónicas de los conquistadores espirituales o militares, nos hacen ver hasta qué punto fueron ellos también los conquistados. [lvii]

Desaliento y hundimiento de la utopía evangélica: impotencia y desesperanza

Las peculiaridades de la Nueva España se dilucidarán sobre este trasfondo. Peculiaridades que tienen en el siglo XVI un momento determinante: su carácter de tiempo heroico, bárbaro y cruel, sin el cual no hubiesen podido existir ni los personajes ni el escenario del drama que da sentido a esa historia. ¿Por qué? Porque en paralelo a su huella destructiva, este siglo conoce también, promovida desde el discurso cristiano y protegida por la Corona, la puesta en práctica de ciertas utopías que intentan construir sociedades híbridas o sincréticas y convertir así el sangriento “encuentro de dos mundos” en una oportunidad de “salvación” recíproca de un mundo por su *semejante*, por el “otro”, tal como lo enseña fray Toribio de Benavente, al ver la fe de esos nuevos cristianos que lo conmovían y edificaban. “¿Y por qué no dará Dios a éstos que a su imagen formó, su gracia y gloria, disponiéndose tan bien como nosotros?”, se pregunta Motolinía. [lviii] Considerar, en fin, que el siglo XVI americano, tan determinante en el proceso modernizador de la civilización europea, dio ya a ésta la experiencia temprana de que la occidentalización del mundo no puede pasar por la destrucción de lo no occidental ni por la limpieza del territorio de expansión; que el trato en interioridad con el “otro”, aunque “peligroso” para la propia identidad, es sin embargo indispensable. [lix]

Y es que la devastación a mediados y finales de este siglo XVI de millones de indígenas, la atroz realidad de una Nueva España con calamidades sin fin y con grandes partes de su territorio aún sin evangelizar, provoca un grave desaliento en el ánimo evangelizador. A las primeras visiones de una “nueva humanidad”

necesariamente redimible en su totalidad, poco a poco le suceden las visiones deprimentes de la imposibilidad de evangelizarla. La Catástrofe, por un lado, y la resistencia natural de una civilización propia a una religión extraña, por el otro, abren el camino para el abandono creciente de la primitiva visión delirante de una tierra prometida para Cristo y de hacer “tabula rasa” de ella. Hay todo un ciclo histórico que transita desde esta primitiva visión (el mensaje de redención cristiana a todo hombre y a toda creatura) a la evidencia de que no se puede llevar a cabo, una vez que se revela ante sus ojos la tragedia acontecida. El siglo XVI cumple su ciclo antes de terminarse cronológicamente, una vez que completa y agota el drama de la Conquista en los centros de la nueva vida americana. Inicia en 1524, prosigue en la segunda mitad del siglo y culmina a fines de éste. Se trata de un momento en el que el estatuto evangélico infunde profunda tristeza y desesperanza, aún en espíritus misioneros entregados en cuerpo y alma a la evangelización de los “naturales”. Fray Toribio de Benavente “Motolinía” es un preclaro ejemplo de lo anterior.

Hacia la cuarta década del siglo XVI, el misionero franciscano escribe las siguientes terribles palabras, que forman el preámbulo de la Catástrofe que acaeció a los pueblos originarios de estas tierras: “Hirió Dios y castigó esta tierra, y a los que en ella se hallaron, así naturales como extranjeros, con diez plagas trabajosas”. [Ix]

Con estas desgarradoras frases comienza su *Historia de los Indios de Nueva España*. Las tres primeras plagas fueron la peste de las *viruelas*, la *guerra* y el *hambre* que trajo la conquista. [Ixi] La cuarta, “de los *calpixques*, *estancieros* y *negros*” que, luego que la tierra se repartió, los conquistadores ubicaron en sus repartimientos y encomiendas para que cobraran los tributos. La quinta, fue:

Los *grandes tributos* y servicios que los Indios hacían, porque como los Indios tenían en los templos de los ídolos, y en poder de los señores principales, y en muchas sepulturas, gran cantidad de oro recogido de muchos años, comenzaron a sacar de ellos grandes tributos; y los Indios, con el gran temor que cobraron a los Españoles del tiempo de la guerra, daban cuanto tenían; mas como los tributos eran tan continuos que apenas pagaban uno que les obligaba a otro, para poder ellos cumplir vendían los hijos y las tierras a los mercaderes, y faltando de cumplir el tributo hartos murieron por ello, unos con tormentos y otros en prisiones crueles, porque los trataban bestialmente, y los estimaban en menos que a bestias. [Ixi]

La sexta plaga fue “las *minas de oro*” y la esclavitud de los indios que arrastró consigo. La séptima, “*la edificación de la ciudad de México*”, con la sola fuerza de trabajo de millares de indios y sin salario alguno. La octava, *la esclavitud* para el trabajo de las minas y la explotación que en ellas se impuso. La novena, *el sistema* impuesto en ellas que obligaba a los indios a trasladarse a sesenta o setenta leguas, muriendo de hambre y agotamiento. Es decir, muerte y “suicidio” ante el choque brutal y emocional de los indios al verse convertidos en esclavos para el trabajo de las minas. Drama y tragedia que la familia “indiana” jamás había

sufrido. La décima y última, las *disensiones* y *luchas* entre españoles, resultado de su codicia, afán de riqueza y poder en el que cayeron. [Ixiii]

La conmoción y desolación que trasluce fray Toribio de Benavente, corroborada por las denuncias de Bartolomé de las Casas y los estudios de fray Bernardino de Sahagún, dan fe de la sinceridad y verdad de su relato. Tiene un olor de impotencia y desesperanza. Es la narración que línea por línea coincide con la que narra Bartolomé de las Casas en su *Brevísima Relación de la destrucción de las Indias* y en los textos que componen *Apologética Historia Sumaria*. [Ixiv] Se trata de la Catástrofe acaecida a los seres humanos originarios de estas tierras, y al consiguiente fracaso en la introducción del cristianismo y de la cultura occidental que Sahagún refiere en el libro X de su *Historia*. [Ixv] La realidad espantosa de la destrucción de los naturales, de la que en gran medida es cómplice el modelo evangelizador (pues éstos eran tenidos por víctimas del demonio, cuando no demoníacos), introduce sigilosamente en los misioneros un sentimiento de culpa. Perciben silenciosa y disimuladamente que el mensaje evangelizador es inseparable de la violencia, aunque lo “racionalicen” como mensaje “universal” y “redentor”. Antes bien, so pretexto del dominio de Satanás en estas tierras y el sacrificio humano practicado, pretenden legitimar la misión cristiana, tal como lo expresa el mismo “Motolinía”, en una carta que envía al emperador Carlos V.

Sepa V. M. que quando el Marqués del Valle entró en estas tierras, Dios nuestro Señor era mui ofendido i los hombres padescían mui cruelísimas muertes, i el demonio nuestro adversario era mui servido con las mayores idolatrías i homicidios más crueles que jamás fueron; porque el antecesor de Motecuma señor de México, llamado Abicoci (Ahuizotl), ofreció a los Indios en un solo templo i en un sacrificio que duró tres o quatro días ochenta mil i quatrocientos hombres, los quales traían a sacrificar por quatro calles en quatro ileras hasta llegar delante de los ídolos al sacrificadero” ; i quando los Cristianos entraron en esta nueva España, por todos los pueblos i provincias della havia muchos sacrificios de hombres muertos más que nunca, que mataban i sacrificaban delante de los ídolos, y cada día i cada hora ofrescían a los demonios sangre humana por todas partes i pueblos de toda esta tierra. [Ixvi]

Pero la prolija explicación, “resistencia” y “racionalización” que presenta “Motolinía”, no se sostiene ante la monstruosa realidad de la Catástrofe. La misión evangelizadora es indisoluble de la guerra. O más duramente: el dios cristiano es inseparable de la guerra y la violencia. La utopía de una Iglesia “nueva” y verdaderamente espiritual en tierras “indianas” se tambalea y pierde la firmeza de los primeros años de la evangelización. Las dudas sobre la legitimidad de la evangelización crecen a medida que los misioneros ven cómo disminuye la población indígena, azotada por la peste, el hambre, las enfermedades, la explotación. El desaliento del estatuto evangélico y aún la sensación de hundimiento de la utopía evangélica que sintieron algunos misioneros de mediados y fines del siglo XVI, contagia a otros por igual. “Motolinía”, Pedro de Gante, Sahagún, a mediados del siglo XVI, fray Alonso de la Veracruz, fray Gerónimo de Mendieta y

fray Juan de Torquemada a fines del mismo siglo, viven intensamente este sentimiento de desfallecimiento intenso y dolor moral. [Ixvii] Juan de Zapata y Sandoval que denuncia la miserable situación de los indígenas y la crisis política de final del siglo XVI, se duele todavía de lo antes dicho a principios del siglo XVII, cuando justifica y razona la reivindicación de “americanidad” del gobierno indígena con la autoridad de los maestros de la Escuela de Salamanca. [Ixviii]

Conforme disminuye el número de indígenas bautizados, disminuye también el número de aquellos todavía por cristianizar, en lugares donde incluso no han sido tocados por los españoles. Es el contingente y en verdad enigmático mundo de los chichimecas superficialmente cristianizados: huachichiles, caxcanes, coras, huicholes, tepehuanos, zacatecanos, mayos, cahítas, guasaves, yaquis, pimas, coahuiles, tarahumaras, en los actuales estados de San Luis Potosí, Zacatecas, Nayarit, Jalisco, Sinaloa, Coahuila, Sonora y Chihuahua. La aspiración al reino utópico de una Iglesia ecuménica y verdaderamente espiritual se quiebra sin paliativos en conciencias como la de Bartolomé de las Casas. Las dudas sobre la legitimidad de la expansión evangélica mediante la guerra prenden en misioneros como “Motolinía” y en teólogos como Alonso de la Veracruz, José de Acosta y Juan de Zapata y Sandoval. Gradualmente se implanta en las conciencias novohispanas de fines del siglo XVI y principios del siglo XVII, la percepción de una decadencia inevitable y extendida de la antigua *Iglesia triunfante*, que deberá renunciar por el momento, al sueño de una Iglesia ecuménica verdaderamente santa y universal. Todo ello fuerza y determina la generalización de una profunda tristeza y reflexión melancólica, como conciencia de una verdadera imposibilidad de “cristianización” y constatación de lo inevitable de las “calamidades de la religión católica”. El estudio de Sahagún sobre el fracaso de la introducción de la cultura occidental, conocido como “*Relación*”, incluido en el libro X de la *Historia General de las cosas de Nueva España*, expresa con claridad ese estado de tristeza nostálgica y de propensión a la melancolía.

Los tratados anteriores revelan en todo caso, quizás, la evidencia de un desánimo de la misión evangelizadora una vez constatada la Catástrofe indígena, lo que supone, en particular, “una conversión evangélica” del espíritu misionero y una sincera enmienda al proyecto evangelizador. Este desaliento o fracaso determina que dentro de la recién llegada Compañía de Jesús (1572), se instauren, en lo restante del siglo, fuertes diferencias relativas a la misión evangelizadora. Por un lado, tomar en cuenta las calamidades que la evangelización trajo consigo mediante la guerra. Por otro lado, tomar en cuenta la experiencia de los primeros misioneros franciscanos y su voluntad utopista y evangélica, con la que intentaron llevar a cabo la redención de los “naturales”, haciendo “tabula rasa” de su “mundo de la vida”. Finalmente, la necesidad de tomar en cuenta que el “mundo de la vida” de los pueblos originarios, el *ethos* singular de otros pueblos no europeos, en tanto organización fundamental de “otra” sociedad y fondo social que produce sus propias costumbres, su moral instituida y aún su derecho, obliga a desamarrar los propios códigos culturales “católicos” europeos. Obliga a tomar en cuenta que ese conglomerado de lenguas, de evidencias, de símbolos, de mitos, de valores y de prácticas, es lo que mantiene y regula la vida individual y colectiva y que exige, por

tanto, “otra manera” de practicar el cristianismo, cuestión que ocupará todo el siglo XVII. Bajo este signo de conversión, la Compañía de Jesús inaugura y planifica, manifiesta y configura la “primera modernidad” del país en el siglo XVII. Es en efecto, la “*primera modernidad*” de esta nación. [lxix]

Lo anterior significa el definitivo adiós a una visión etnocentrista que subyacía a la universal misión evangelizadora. Algunos de los más relevantes misioneros y teólogos de la Compañía de Jesús, a lo largo del siglo XVII novohispano, preocupados por la gigantesca tarea que tienen, pronto advierten que este “otro” es realmente “*otro*” intraducible al lenguaje occidental acostumbrado. La lengua náhuatl, huasteca o totonaca, es sólo una región de un dominio mucho más vasto, región que va de una vida a otra vida, extraña a la primera. Gradualmente toman conciencia que comprender otro lenguaje es, para ellos, que son seres humanos históricos concretos, transportarse a otra vida. Apropiarse de otro lenguaje, transportarse a “otra” vida, pone en juego todas las paradojas del lenguaje y la historicidad: ¿cómo un ser que habla castellano puede comprender lingüísticamente otro lenguaje? ¿cómo un ser histórico concreto (español) puede comprender históricamente la historia del “otro”? Estas paradojas, a su vez, envían a una problemática mucho más fundamental: ¿cómo puede este “*mundo de la vida*” expresarse? Se presenta un problema mayor que encontrará respuestas en la teoría de la *scientia conditionata* de Luis de Molina y Francisco Suárez, que teólogos novohispanos desarrollarán en el siglo XVII. [lxx]

A ese siglo tan heroico y tan cruel, tan maravilloso y abominable que fue el siglo XVI, le sucede, pues, otro no menos radical, pero en un sentido totalmente diferente. El siglo XVII será el siglo sincrético por excelencia en el que la conciencia de traductibilidad entre culturas será fructífera en sus consecuencias y en el que el papel de la Compañía de Jesús será determinante. [lxxi]

Sincretismo cultural

El sincretismo cultural será la obra de la Compañía de Jesús en la Nueva España de los siglos XVII y XVIII, de cara a la modernidad europea, de cara a las ideologías que nutrieron a la Revolución francesa y al propio fundamento de la Ilustración. No es inútil recordar, por tanto, al lector de nuestros días, la imagen de la obra de los jesuitas en la Nueva España, sobre todo si se tiene en cuenta, en primer lugar, que donde el proyecto de la Compañía de Jesús se juega (y se pierde) es en América; en segundo lugar, considerar que si bien el núcleo de los rasgos que definen la postura de la Nueva España en relación con la modernidad tiene una relación estrecha con la vida peninsular; ni la vida económica ni su dimensión simbólica y discursiva habrían sido las mismas, desde comienzos del siglo XVII, sin la presencia determinante de la Compañía de Jesús. [lxxii]

Y es que la cuestión de la modernidad fue desafío fundamental para la Compañía de Jesús que la reformula en tierras americanas. En la experiencia americana y novohispana que tienen jesuitas y misioneros que los precedieron, la noción de modernidad pierde sus connotaciones teleológicas y deterministas. La modernidad no es la etapa final de un proceso que habría comenzado en épocas pasadas y con la Ilustración se habría llegado al final del proceso, o quizás, empezaría, más bien, la modernidad propiamente dicha. “En realidad”, señala Francisco Colom, “existen muchas maneras de ser moderno. No hay una modernidad canónica sino *múltiples modernidades*. (...) Movimientos de la modernidad fueron el Renacimiento, la Reforma protestante, la Revolución científica o la Ilustración, pero también el encuentro con el *otro* más allá del océano y el sincretismo cultural forjado a raíz del mismo”. [lxxiii]

Ahora bien, este *otro* no es mundo “nuevo” en el sentido etnocentrista europeo, sino un mundo “viejo”, muy viejo. Es un conjunto de civilizaciones, lenguas y culturas muy antiguas y complejas que conforman lo que hoy conocemos como México. Son civilizaciones propias. Fuentes de civilización universal con un pensamiento, lengua, arte y religión constituidos. *No es un terreno conquistado*. Pronto se dieron cuenta de ello Hernán Cortés, los soldados conquistadores y, por supuesto, los primeros misioneros franciscanos llegados a estas tierras en 1524.

En efecto, los primeros franciscanos pretendieron, al inicio de la evangelización, hacer *tabula rasa* de las creencias y de la espiritualidad indígena, como lo atestiguan los coloquios o diálogos que tuvieron con los sacerdotes, los *tlamatinime*, que con gran firmeza defendieron sus creencias. [lxxiv] Los *tlamatinime* o sabios, representaban una civilización milenaria que no iba a ceder fácilmente ante el recién llegado ni a cortar por sí misma su religión, arte, cultura, pensamiento y lenguaje. No es asombroso, por tanto, que no se haya podido implantar el catolicismo hasta los límites de “limpieza” y “destrucción” (*tabula rasa*) de que habrían sido capaces los misioneros más que en sus deseos y en su pensamiento. Ante esta vieja civilización, con un mundo de vida propio (religión, arquitectura, arte, lengua, pensamiento), gentes llegadas de un mundo lejano y desconocido, tuvieron entonces que abandonar la primitiva visión cristiana de “un nuevo mundo” que había que “salvar”, por otra visión “nueva” que exigía un esfuerzo personal de conversión, para poder apropiarse de un *mundo de vida* diferente y encarnar en su propia sangre las consecuencias. Un conjunto de misioneros y educadores tomó entonces el relevo del gran movimiento de evangelización del hombre, para darle su más híbrido y creativo rostro.

Hasta mediados del siglo XVI, estos misioneros y educadores no han sido nunca más de unos cuantos. [lxxv] Sin embargo, a ellos solos ha correspondido, frente a esta multitud de pueblos, el pretender *cristianizar* y “*salvar*” (y provisionalmente, han contribuido a cristianizar, en efecto) a millones de “naturales”. Al hacerlo, tuvieron que aprender lenguas, comprender el sentido de las nuevas palabras, conquistarlas, apropiárselas, interpretarlas, vencer una distancia entre “mis palabras” y las “otras palabras”, luchar y conquistar “espiritualmente”. La lenta cristianización de México iniciada por los misioneros y educadores franciscanos, y proseguida por dominicos

y agustinos, se transforma con el aprendizaje de lenguas y del encuentro con un pensamiento y espiritualidad ya constituidos, en evangelización *sincrética* sistemática. En el proceso, muchos “conquistadores espirituales” vuelcan entonces en este mundo espiritual la mística y fuerza pasional que es la suya, y viven auténticamente el “nuevo” espíritu misionero. El sincretismo religioso, formulado ya por estos primeros franciscanos estaba todavía en sazón, y sólo alcanzará su madurez cuando, ante la envergadura de la misión por cumplir y la reflexión que sobre ella se haga, transforme la semilla en fruto. Fray Juan de Tecto, fray Juan de Aora, fray Pedro de Gante (los tres primeros evangelizadores llegados antes de los doce), fray Martín de Valencia, fray Toribio de Benavente, “Motolinía”, y más adelante, el trabajo etnográfico de Fray Andrés de Olmos y fray Bernardino de Sahagún, han desempeñado este papel. [lxxvi]

Ahora bien, ¿qué es lo que hay de constitutivo y singular en la historia de la Compañía de Jesús llegada a México en 1572? ¿Se trata de evangelizar desde el modelo de cristianismo etnocentrista y euro-centrista? ¿De cristianizar haciendo *tabula rasa* de las creencias de los pueblos originarios, o más bien, esforzarse en comprender, en “transportarse a otra” vida poniendo en juego todas las paradojas de la historicidad frente a los afanes evangelizadores llegados de otro mundo? ¿Se trata de proyectar y prolongar la historia europea en América, o más bien recomenzar, rehacer, y reconstruir de otro modo su civilización?

Precisamente el absolutismo real, las modificaciones al régimen social, las bases económicas, el pensamiento teológico-filosófico (en el que sobresale la teoría de la *scientia conditionata* o *scientia media* de Luis de Molina y Francisco Suárez, reelaborada por jesuitas novohispanos), la vivencia religiosa, el desarrollo de las humanidades, de la arquitectura y del arte (en especial el arte religioso), no serán una variación de lo mismo dentro del propio esquema de vida peninsular-europeo, “sino una modificación completa, una metamorfosis total, una recreación, regeneración y redefinición de la ‘elección civilizatoria’ occidental, por motivo de fuerzas eminentemente locales (lenguas y culturas indígenas) y la capacidad de apropiación del ‘otro’, o el sincretismo cultural de la Compañía de Jesús que le da forma, al cambiar, modificar, adaptar, rehacer y revitalizar”. [lxxvii] Sincretismo cultural que, a consecuencia del mismo, rechaza el eurocentrismo y las fáciles imitaciones a las que serán tan proclives las élites mexicanas de los siglos XIX y XX, y aún las del siglo XXI, con su culto a la filosofía alemana y a la tecno-ciencia como “nueva religión”.

Notas

[i] Desde el comienzo de la conquista, la fe católica acompañó a Hernán Cortés. Cuenta Andrés de Tapia, capitán y soldado a las órdenes de Hernán Cortés, que éste llevaba “una bandera de unos fuegos blancos y azules y una cruz colorada en medio; y la letra de ella era: *Amici, sequamur crucem, et, si nos fidem habemus, vere in hoc signo vincemus*” (“Amigos, sigamos la cruz, y, si tenemos fe, verdaderamente con este signo venceremos”). De Tapia, Andrés, “Relación hecha por el señor Andrés de Tapia, sobre la conquista de México”, en *Colección de Documentos para la Historia de México*. Publicada por Joaquín García Icazbalceta. Tercera edición facsimilar. Dos tomos. Tomo II. Biblioteca Porrúa, núm. 48. México, Editorial Porrúa, 2004, p. 554. Por su parte, Bernal Díaz del Castillo, testigo en Cuba de los aprestos de batalla de Hernán Cortés, dice al respecto: “Y luego mandó hacer dos estandartes y banderas labradas de oro con las armas reales y una cruz de cada parte con un letrero que decía: ‘Hermanos y compañeros: sigamos la señal de la Santa Cruz con fe verdadera, que con ella venceremos’. Y luego mandó dar pregones y tocar trompetas y atambores en nombre de su Majestad y en su real nombre Diego Velázquez, y él por su capitán general, para que cualesquiera personas que quisiesen ir en su compañía a las tierras nuevamente descubiertas, a conquistarlas y poblarlas, les darían sus partes del oro y plata y riquezas que hubiere y encomiendas de indios después de pacificadas”. Díaz del Castillo, Bernal, *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*. Octava edición conforme a la de 1944, con la introducción y notas de Joaquín Ramírez Cabañas. Dos tomos. Tomo I. Biblioteca Porrúa, núm. 6. México, Editorial Porrúa, 2008, p. 84.

[ii] Kuri, Camacho Ramón, *Juan Ginés de Sepúlveda, a 500 años de la conquista de México*. Tlamelahua, Revista de Ciencias Sociales, núm. 50, año 2021, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Sepúlveda, Ginés Juan, *Democrates alter (o secundus) sive de iustis belli causis apud indos*. Edición y traducción de Marcelino Menéndez y Pelayo. Boletín R. A. de la Historia t. 21, 1892. Reeditado por el Fondo de Cultura Económica, México, con el título de: *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. Con una advertencia de Marcelino Menéndez y Pelayo y un estudio de Manuel García-Pelayo. México, Fondo de Cultura Económica, 1987. Sepúlveda, Ginés Juan, *Democrates segundo, o de las justas causas de guerra contra los indios*. Edición crítica y versión española por Ángel Losada. Madrid, CSIC, 1951.

[iii] Ni indígenas ni africanos pidieron intervención humanitaria alguna en sus respectivos lugares de origen. Hubiera significado que indígenas y africanos ponían en cuestión sus antiquísimas formas de vida y aceptaban sin más una supuesta “superioridad” de vida absolutamente desconocida para ellos. Ni hubieran querido ni tampoco hubieran podido hacerlo.

[iv] *cabe*: “cerca de”, “junto a”. Preposición caída en desuso.

[v] *si* desempeña en esta frase las funciones de la conjunción adversativa “aunque”: “varones invencibles, aunque crueles”.

[vi] Rodríguez, Galván Ignacio, “Profecía de Guatimoc”, en *Poesía Mexicana I, 1810-1914*. Introducción, selección y notas de José Emilio Pacheco. Primera edición en Clásicos de la Literatura Mexicana. México, Promexa Editores, 1979, p. 56.

[vii] *Ibidem*, p. 51.

[viii] Kuri, Camacho Ramón. *El barroco jesuita novohispano: la forja de un México posible*. Xalapa, Universidad Veracruzana, 2008, pp. 517-523.

[ix] Ibidem, p. 32.

[x] Ibidem, p. 31.

[xi] Ibidem, p. 27.

[xii] Ibidem, pp. 119-636.

[xiii] Ibidem, p. 31.

[xiv] Ibidem, p. 33.

[xv] Ibidem, p. 33.

[xvi] Sahagún, Bernardino de, *Historia General de las cosas de Nueva España*, 4 tomos. Numeración, anotaciones y apéndices de Ángel María Garibay. Tomo III, Libro X, cap. XXIX, 1, 12. Quinta Edición. México, Editorial Porrúa, 2005.

[xvii] Marco Tulio Cicerón, *De Oratore*, 2, 6. Versión de Amparo Gaos Schmidt. Dos tomos. Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana. México, UNAM, 1995, p. 14.

[xviii] Taylor, Charles, "Razón e Historia", en *Hegel*. Traducción de Francisco Castro Merrifield, Carlos Mendiola y Pablo Lazo Briones. Barcelona, Universidad Iberoamericana, Anthropos, 2010, pp. 336-371.

[xix] Camus, Albert, *El Hombre Rebelde*. Obras completas. Dos tomos. Tomo II. Traducción y prólogo de Julio Lago. Madrid, Aguilar, 1959, p. 1028.

[xx] Cortés, Hernán, "Tercera Carta-Relación de Hernán Cortés al emperador Carlos V. 15 de mayo de 1522", en *Cartas de Relación*. Colección "Sepan Cuantos". México, Editorial Porrúa, 1983, p. 158.

[xxi] Ramírez, José Fernando, "Noticias de la vida y escritos de Fray Toribio de Benavente, o Motolinía", en *Colección de Documentos para la Historia de México*, publicada por Joaquín García Icazbalceta. Tomo primero. Tercera edición facsimilar. México, Editorial Porrúa, 2004, p. LVII-LVIII.

[xxii] Baudot, Georges, *La percepción histórica del drama demográfico de México en el Siglo XVI*. PDF. <https://revistas.ucm.es/ES/ Index. Php/ QUCE/article/view/File/QUCE8181120003A/1892>

[xxiii] Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, "El saber absoluto". *Fenomenología del Espíritu*. Edición y Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Valencia, Pre-Textos, 2006, p. 905.

[xxiv] Camus, Albert, *El Hombre Rebelde. Obras completas*. Dos tomos. Tomo II. Traducción y prólogo de Julio Lago. Madrid, Aguilar, 1959, p. 848.

[xxv] Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, "Introducción". *Fenomenología del Espíritu*, pp. 179-194.

[xxvi] Taylor, Charles, "Razón e Historia", en *Hegel*. Traducción de Francisco Castro Merrifield, Carlos Mendiola y Pablo Lazo Briones. Barcelona, Universidad Iberoamericana, Anthropos, 2010, p.112.

[xxvii] Camus, Albert, *El Hombre Rebelde. Obras completas*. Dos tomos. Tomo II. Traducción y prólogo de Julio Lago. Madrid, Aguilar, 1959, p. 848.

[xxviii] Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, "El saber absoluto", en *Fenomenología del Espíritu*, p. 905.

[xxix] Camus, Albert, *El Hombre Rebelde. Obras completas*. Dos tomos. Tomo II. Traducción y prólogo de Julio Lago. Madrid, Aguilar, 1959 p. 848.

[xxx] Descartes, *Discurso del Método* (4ª. parte, 5ª. parte), *Las pasiones del alma* (art. 30, 31, 70, 79, 86, 91, 92). Tomo I. *Meditaciones metafísicas* (Meditación V, VI). Tomo II. Dos tomos. Madrid, Editorial Gredos, 2014.

[xxxi] Savater, Fernando, *El valor de educar*. Barcelona, Ariel, 2204, p. 93.

[xxxii] Camus, Albert, *El Hombre Rebelde. Obras completas*. Dos tomos. Tomo II. Traducción y prólogo de Julio Lago. Madrid, Aguilar, 1959, p. 848.

[xxxiii] Savater, Fernando, *El valor de educar*. Barcelona, Ariel, 2204, p. 94.

[xxxiv] Camus, Albert, *El Hombre Rebelde. Obras completas*. Dos tomos. Tomo II. Traducción y prólogo de Julio Lago. Madrid, Aguilar, 1959, pp. 851-852.

[xxxv] Sepúlveda, Ginés Juan, *Democrates alter (o secundus) sive de iustis belli causis apud indos*. Edición y traducción de Marcelino Menéndez y Pelayo. Boletín R. A. de la Historia t. 21, 1892. Reeditado por el Fondo de Cultura Económica, México, con el título de: *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. Con una advertencia de Marcelino Menéndez y Pelayo y un estudio de Manuel García-Pelayo. México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

[xxxvi] Lévinas, Emmanuel, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1987, p. 47.

[xxxvii] Ibidem, p. 47.

[xxxviii] Adorno, Theodor, *Prismas, la crítica a la cultura y a la sociedad*. Traducción de Manuel Sacristán. Barcelona, Ediciones Ariel, 1962, p. 248.

[xxxix] López Velarde, Ramón, “La suave Patria”, en *Obras*. Edición de José Luis Martínez. México, FCE, 1971, pp. 208-212.

[xl] San Agustín, *Confesiones*, libro XI, capítulos XXVII-XXVIII, en *Obras de San Agustín*. Texto bilingüe. Edición crítica y anotada por el padre Ángel Custodio Vega, O. S. A. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.

[xli] Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método*, dos tomos. Tomo I, p. 461. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1997.

[xlii] *Ibidem*, p. 461.

[xliii] Benjamin, Walter, “Sobre el concepto de Historia”, en *La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica y otros textos*. Prólogo por Alicia Entel. Buenos Aires, Ediciones Godot, 2015.

[xliv] Cortés, Hernán, “Tercera carta”, en *Cartas de Relación*. Colección “Sepan Cuantos”. México, Porrúa, 1983, pp. 103-172. Y Díaz del Castillo, Bernal, *Historia de la conquista de Nueva España*. Colección “Sepan Cuantos”. México, Porrúa, 1976, pp. 337-373.

[xlv] Sahagún, Bernardino, libro XII, en *Historia General de las cosas de la Nueva España*. Preparado por Ángel María Garibay K. Cuatro tomos. Tomo IV. Quinta edición. “Biblioteca Porrúa”. México, Editorial Porrúa, 2005, pp. 7-185.

[xlvi] J. Díaz, A. de Tapia, B. Vázquez, F. de Aguilar, *La Conquista de Tenochtitlan*. Edición de Germán Vázquez Chamorro. Madrid, Dastin, 2003.

[xlvii] Sahagún, Bernardino, *Relato de la conquista*, por un anónimo de Tlatelolco, versión del náhuatl, libro XII, en *Historia General de las cosas de la Nueva España*. Preparado por Ángel María Garibay K. Cuatro tomos. Tomo IV. Quinta edición. “Biblioteca Porrúa”. México, Editorial Porrúa, 2005, pp. 167-185.

[xlviii] *Ibidem*, pp. 7-185.

[xlix] *Ibidem*, pp. 505-554.

[l] Fray Toribio de Benavente o “Motolinía”, “Historia de los Indios de la Nueva España”, en *Colección de Documentos para la Historia de México*, publicada por Joaquín García Icazbalceta. Tomo primero. Tercera edición facsimilar. México, Editorial Porrúa, 2004, pp. 14-21.

[li] Fray Bartolomé de las Casas, *Brevísima Relación de la destrucción de las Indias*. México, Editorial Fontamara, 1974, p. 134.

[lii] Zapata y Sandoval, Juan de, “¿Se han de admitir indios a las prebendas?”, en *Carta magna de los indios*. Corpus Hispanorum de Pace, Madrid, C.S.IC. 1988, pp. 64-125.

[liii] Ricoeur, Paul, *Crítica y convicción*. Madrid, Editorial Síntesis, 1995. p. 150.

[liv] Ibidem, p. 150.

[lv] Ibidem, p. 150.

[lvi] Ibidem, p. 150.

[lvii] García Icazbalceta, Joaquín, *El Conquistador Anónimo*, en Colección de Documentos para la Historia de México. Dos tomos, tomo I. Tercera edición facsimilar. México, Editorial Porrúa, 2004, pp. 368-398.

[lviii] Fray Toribio de Benavente o "Motolinía", "Historia de los Indios de la Nueva España", en *Colección de Documentos para la Historia de México*, publicada por Joaquín García Icazbalceta. Tomo primero. Tercera edición facsimilar. México, Editorial Porrúa, 2004, p. 75.

[lix] Kuri, Camacho Ramón, *El Barroco jesuita novohispano: la forja de un México posible*. Jalapa, Universidad Veracruzana, 2008, p. 76-80.

[lx] Fray Toribio de Benavente o "Motolinía", "Historia de los Indios de la Nueva España", en *Colección de Documentos para la Historia de México*, publicada por Joaquín García Icazbalceta. Dos tomos. Tomo primero. Tercera edición facsimilar. México, Editorial Porrúa, 2004, p. 14.

[lxi] Ibidem, pp. 14-17.

[lxii] Ibidem, p. 18.

[lxiii] Ibidem, pp. 18-21.

[lxiv] Fray Bartolomé de las Casas, *Apologética Historia Sumaria*. Dos tomos. Edición preparada por Edmundo O'Gorman, con un estudio preliminar, apéndices y un índice de materias. México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1967.

[lxv] Sahagún, Bernardino de, *Historia General de las cosas de Nueva España*, 4 tomos. Numeración, anotaciones y apéndices de Ángel María Garibay. Tomo III, Libro X. Quinta Edición. México, Editorial Porrúa, 2005.

[lxvi] Fray Toribio de Benavente o "Motolinía", "Carta de Fray Toribio de Motolinía al Emperador Carlos V, enero 2 de 1555", en *Colección de Documentos para la Historia de México*, publicada por Joaquín García Icazbalceta. Tomo primero. Tercera edición facsimilar. México, Editorial Porrúa, 2004, p. 254.

[lxvii] Fray Alonso de la Veracruz, *Antología de fray Alonso de la Veracruz*. Introducción y selección de textos de Mauricio Beuchot. Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1988; Torquemada, Juan de, *Monarquía Indiana*. Tres tomos. Introducción por Miguel León Portilla. México, Biblioteca Porrúa. México, Porrúa, 1986; Mendieta, Gerónimo de, *Historia Eclesiástica Indiana*. Noticia del autor y de la obra por Joaquín García Icazbalceta. Estudio preliminar, Antonio Rubial García. Dos tomos. Tomo primero. México, Cien de México, CONACULTA, 1997, pp. 164-174.

[I xviii] Zapata y Sandoval, Juan de, "Síntesis Hispanoamericana de Juan Zapata" en, *Carta magna de los indios*. Corpus Hispanorum de Pace, Madrid, C.S.IC. 1988.

[I xix] Kuri, Camacho Ramón, *El Barroco jesuita novohispano: la forja de un México posible*. Jalapa, Universidad Veracruzana, 2008.

[I xx] Kuri, Camacho Ramón, *El Barroco jesuita novohispano: la forja de un México posible*. Jalapa, Universidad Veracruzana, 2008.

[I xxi] Kuri, Camacho Ramón, *El Barroco jesuita novohispano: la forja de un México posible*. Jalapa, Universidad Veracruzana, 2008.

[I xxii] Remito al lector a mi trabajo *El Barroco jesuita novohispano: la forja de un México posible*, en el que estudio especialmente el siglo XVII novohispano. <http://libros.uv.mx/index.php/UV/catalog/book/BI206>

[I xxiii] Colom, González Francisco, "Presentación", en *Modernidad iberoamericana*. Tiempo Emulado. Madrid, Iberoamericana, Vervuert, CSIC, 2009, p. 14.

[I xxiv] Sahagún, Bernardino de, y colaboradores, *Los diálogos de 1524 según el texto de Fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas*. Edición facsimilar del manuscrito original, paleografía, versión del náhuatl, estudio y notas de Miguel León Portilla. México, UNAM, Fundación de Investigaciones Sociales, A. C. 1986.

[I xxv] Mendieta, Gerónimo de, *Historia Eclesiástica Indiana*. Noticias del autor y de la obra, Joaquín García Icazbalceta. Estudio pre-liminar Antonio Rubial García. Dos tomos. Cien de México. México, CONACULTA, 1997.

[I xxvi] Mendieta, Gerónimo de, *Historia Eclesiástica Indiana*. Tomo II. Libro V, cap. I-LIII, pp. 257-502.

[I xxvii] Kuri, Camacho Ramón, *El Barroco jesuita novohispano: la forja de un México posible*, p. 28.