

Lothar Knauth

INTRODUCCION AL ESTUDIO DE UNA CONQUISTA

Uno de los primeros cronistas indígenas describe el trauma del encuentro con Cortés y los españoles en las playas del Golfo de esta manera:

A la vista del Capitán ofrecieron un sacrificio. El se enojó cuando se le presentó la sangre en el *quauhxicalli* y el Capitán mató personalmente con la espada al que le presentó la sangre. Por eso los que habían ido a encontrarle se desconcertaron por completo.¹

El primer contacto fracasa. Ambos bandos están equivocados en lo que esperan del otro. A base de antecedentes históricos divergentes ocurre un choque. En el momento del encuentro, al *hacer* el acto de adoración sangrienta, la buena fe de los indígenas se vuelve contra ellos mismos, los *destruye* otra vez como acción devota. Su acto ritual se cambia —en ambigüedad horrenda— en un deshacer. La ofrenda intencionada resulta un sacrificio sin designio.

Por conocimiento apriorista, los aztecas habían llegado a la conclusión de que Cortés debió ser Quetzalcóatl, el dios huido de sus mitos que regresa del Este o, por lo menos, su representante, personaje importantísimo que merece todo honor. Era lo más natural celebrar un sacrificio ante él. Dentro de su contexto cultural, la ofrenda del corazón en el *quauhxicalli* es lo lógico y natural y parece ser el acto más correcto. Están prisioneros de su situación, encerrados en su cárcel cultural. No esperaban que el recién llegado de ultramar pudiera tener normas sociales tan diferentes que le hicieran considerar tal acto como perverso y repugnante.

Cortés, iracundo al ver desafiado su propio sistema de valores, también legado de su pasado aprisionador, mata en venganza. No sabe cómo dar otra respuesta. Al faltar la comunicación entre los representantes de los dos sistemas culturales, estalla la violencia. Este estallido de violencia, como manifestación de sinrazón, para los aztecas resulta aún más perverso y repugnante por ser incomprensible.

Como expresión auténtica del hombre, la violencia —que también puede estallar sin premeditación alguna— a veces se desata en reacciones repentinas debido a ideas preconcebidas. Cualquier actitud *a priori* que nos lleve a la acción es potencialmente irracional, especialmente si un sistema de valores exclusivistas y particulares no admite la posibilidad de otros patrones de conducta.

De esta manera, mitos, ritos, ideologías y conceptos de autoridad, que son factores determinantes en cualquier sistema de valores, forman también parte de la situación que constituye el primer contacto significativo entre aztecas y españoles. Si no comprendemos su función, la Conquista resultaría ser un melodrama: por un lado, varones ilustres luchan por su fe y el engrandecimiento de su monarca y el Señor Jesucristo contra indios crueles,

de ritos sangrientos; del otro, heroicos aztecas que protegen su cultura contra el cobarde ataque de los hombres advenedizos que tienen éxito por trucos y fuerzas materiales aplastantes. La lucha se resuelve en una nueva, ahora de indigenistas contra hispanistas, más digna de ser usada por los demagogos, que tomada en serio por los historiadores.

Para comprender más profundamente el drama humano de la Conquista que ha dejado tantas huellas en la nación mexicana —aparte de haber servido como instrumento apologético para otros imperialistas tan crueles como calculadores— es menester investigar tanto las premisas de los conquistadores europeos como el ideario de la cultura azteca dentro del gran contexto de Mesoamérica y aun dentro de la experiencia cultural mundial. Los rasgos especiales del estado mexicano iban aumentándose y agudizándose desde un siglo antes de la invasión europea: una visión mística solar que, tomando su raíz mítica en el autosacrificio de los dioses en Teotihuacan —“el lugar donde se hacían a sí mismos los dioses”— exige sangre humana para sostener el movimiento permanente de la



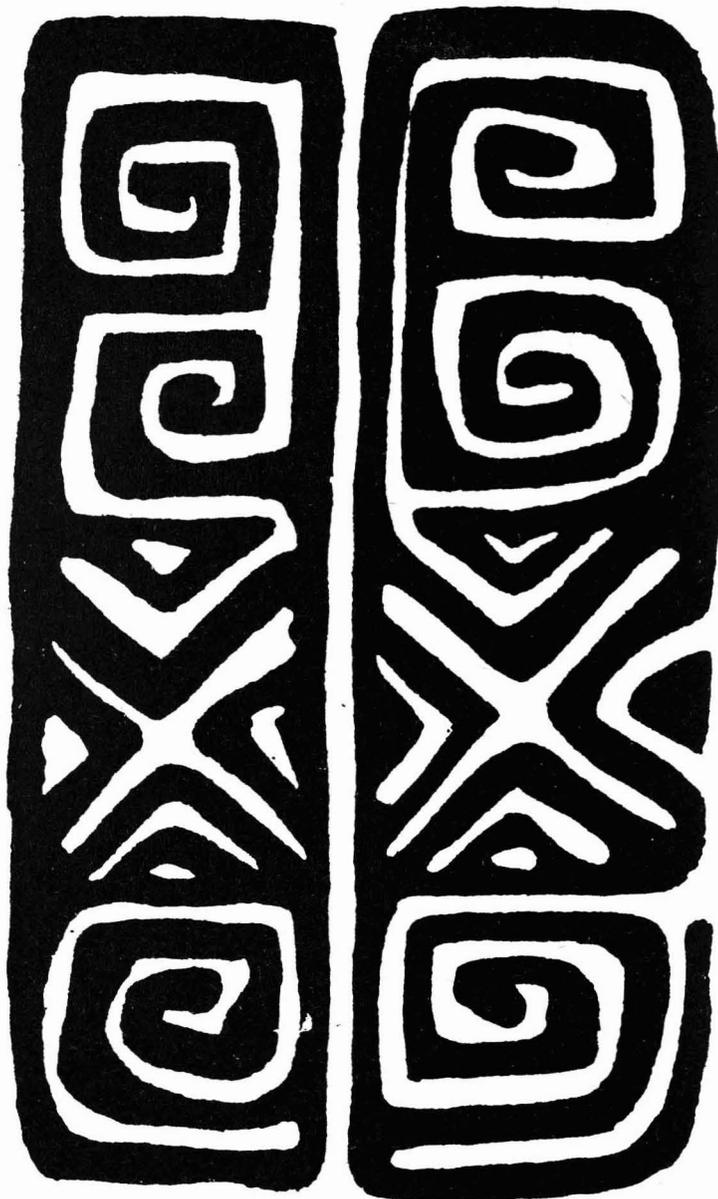
lucha cósmica entre la luna y el sol, la noche y el día, el tigre y el águila.

Esta visión mística solar del movimiento cósmico se une a un concepto numerológico si no matemático que se mantiene por el sacrificio. La elaboración de este pensamiento da lugar a una casta sacerdotal castrense y crea un sistema religioso filosófico que demanda subyugación completa de lo humano a la tarea de sostener el sistema. Al final, éste llega a sus límites orgánicos. La supresión de las demás tribus del Cemanáhuac, el universo sujeto al ideario azteca, provocaría su deserción en el momento de crisis: esas tribus ayudarían a los invasores españoles con abastecimientos y guerreros en contra de la oligarquía de México-Tenochtitlan. Esto hizo escribir a Orozco y Berra que la conquista no fue obra exclusiva de las armas españolas, sino que se debía en su mayor parte a las naciones indígenas, y que Cortés, aprovechando las pasiones dominantes, había sometido a los indios con los indios.²

Los aliados indígenas de los conquistadores no se dieron cuenta de que se habían convertido en apéndices del sistema de ideas de sus nuevos amos, los destructores del conjunto cultural de Mesoamérica. Con la aniquilación del poder ordenador azteca, que se había expresado en sus sistemas calendáricos y numerológicos, expresiones simbólicas de su autoridad, pereció su futuro cultural. Los pueblos del Cemanáhuac no podían existir como entidades viables desligadas del sistema político y económico que sostenía esta visión particular azteca. Con su derrota, la cultura específica de Mesoamérica quedó sin cabeza. El tronco podía proporcionar fuerzas fertilizantes para la nueva nación mestiza, pero terminó como sistema cultural consolidado.

La historia prehispánica se oscurece siempre con algunos elementos de falsificación. Los documentos escritos, recogidos en gran parte por clérigos —indios, mestizos y españoles— pasaron por el filtro de la concepción europeizante posterior a la Conquista. Existe siempre la posibilidad de que se hayan introducido alteraciones convenientes desde el punto de vista cristiano. Siempre será útil comparar esos documentos con los restos arqueológicos anteriores a la conquista y con fenómenos históricos de otras áreas culturales. Pero primordialmente hay que observar el México prehispánico dentro de su propio contexto. Irónicamente, para comprender mejor este contexto es menester alejarse de las pasiones que el evento de la Conquista de México todavía produce. Se necesitan perspectivas nuevas.

Puede decirse que Eduardo Seler³ fue quien primero intentó un análisis del mundo náhuatl desde su propia base y en un contexto universal, a pesar de que Boturini hubiera hecho ya un ensayo en su *Idea de una historia general de la América Septentrional*. Muchas de las audaces explicaciones de Seler, rechazadas en su tiempo por exageradas, ahora son aceptadas o por lo menos han señalado novedosas interpretaciones.





Debe guarnos, ante todo, la metodología desarrollada para la investigación de otras culturas no europeas. La Conquista fue el encuentro entre los polos extremos del desarrollo de la civilización humana: el choque entre los pueblos que habían emigrado al extremo apéndice occidental del continente euroasiático, conocido como la península Ibérica, y otros inmigrantes que pasaron a América por el otro extremo del mismo continente. La visión de la Conquista como un choque entre estos entes humanos concretos, ambos cautivos en sus propias prisiones culturales, nos abre paso a una comprensión de este proceso histórico no como triunfo o derrota unilateral, sino más bien como una tragedia más de la historia de la humanidad.

Somos conscientes de que nuestros instrumentos de análisis provienen de la reciente tradición occidental; aunque pudiera pensarse que éstos no serían óptimos para examinar aquellas situaciones culturales, por serles ajenos, creemos sin embargo que su virtud consiste en habernos proporcionado la posibilidad de tener una conciencia propia de nuestra cultura —que implica una responsabilidad para con las estructuras que hemos creado— y una conciencia relativa hacia situaciones diferentes de la nuestra. Nuestra responsabilidad se amplía en la medida en que reafirmamos la unidad de la existencia humana. Los mitos de origen abren una posibilidad en este sentido, aunque no siempre explícita. “Es de todas maneras una cuestión de fe que todos somos hijos de nuestro padre Adán. . .”, escribió el cronista Chimalpahin a principios del siglo XVII.⁴ Si fuéramos descendientes de *Tata* y *Nene* —que simbolizan el concepto de *oméyotl*, la dualidad sexual del mundo mesoamericano, según la *Leyenda de los Soles*⁵ —o de las fuerzas generativas del *yang* y del *yin* chino, expresadas en el cielo masculino y la tierra femenina, esto sería también “cuestión de fe”. Tenemos estas explicaciones míticas de un origen como reafirmaciones de un anhelo unitario entre todos los hombres, una postulación de unidad en la experiencia original.

Quizá la definición más adecuada y atinada de este concepto de identidad de los anhelos humanos la ofreció C. G. Jung:

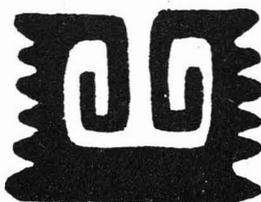
Así como el cuerpo humano, allende todas las diferencias de raza, muestra una común anatomía, también la psique tiene un substrato común más allá de todas las diferencias de cultura y conciencia: el inconsciente colectivo. Esta psique inconsciente común a toda la humanidad, no consiste en contenidos que pueden ser hechos conscientes, sino de disposiciones latentes hacia ciertas reacciones idénticas, que son la expresión psíquica de la identidad de la estructura cerebral allende todas las diferencias entre razas. Esto explica la analogía y aun la identidad de motivos de mitos y de símbolos, y hasta la posibilidad de comunicación entre los seres humanos. Los varios cursos de desarrollo parten de un tronco común cuyas raíces se extienden hasta lo más hondo del pasado.⁶





Para aclarar más nuestra posición frente al ser humano y sus actos y organizaciones en la colectividad, definimos al hombre como "el ser que crea símbolos e instrumentos para acomodarse en su ambiente y controlarlo y de cuya creación deriva utilidad o satisfacción".

Los símbolos del hombre, tanto como sus instrumentos, provienen en su raíz de la complejidad de lo existente. Su actividad creadora consiste más que en una *creatio ab nihilo*, en el ordenar y el seleccionar los elementos de esa complejidad, aprovechándose de ellos como de materias primas (el inconsciente colectivo y la fantasía creativa entre otras) para sobreponer valores a la realidad de la naturaleza.



Las llamadas situaciones límite, como la violencia o la muerte, también son "sustancias primarias" en el acto constante de la creación humana. Es justamente el uso creativo de estas situaciones límite lo que hace surgir los actos rituales, sus *rites de passage*, y también los relatos míticos, que a su vez pueden convertirse en fuerzas motivadoras de la ideología. Es la utilidad y satisfacción derivada de estas formulaciones racionalizadas alrededor de las situaciones significativas, lo que llega a tener valor social y se convierte en rito. Aparece el bautismo al tiempo del nacimiento y las ceremonias de la pubertad o del matrimonio al iniciarse la vida sexual. La revelación se encuentra en la aberración espiritual. Así, observando el avasallamiento por medio de la violencia, Max Weber encuentra la máxima de que "El estado es la asociación que requiere el monopolio de la violencia legitimada".⁷ El sacrificio trata de dar sentido a la privación y a la muerte. Todos estos procesos crean nuevas situaciones sociales y nuevos valores para la comunidad.

En nuestros días, la utilidad ha sido muchas veces declarada primordial en la motivación de actos y creaciones humanas. Pero los estudios sobre tipos de motivación nos han enseñado que a veces es imposible fijar los límites exactos entre utilidad y satisfacción, puesto que ambas pueden tener dimensiones que no se prestan a ser medidas en términos "materiales" y "racionales". Además, gran parte de la utilidad o satisfacción que se derivan de las acciones humanas —como lograr una acción o una meta anhelada— tiene lugar en el nivel de la fantasía. El gran tema del sacrificio del hombre para lograr determinadas metas tiene importancia, aun en su contexto ideológico, bajo el signo de una motivación materialista. Allí, el matiz que separa el mundo de lo pensado y el mundo material es muy tenue. Los cuentos míticos, los actos rituales, las actitudes ideológicas y las relaciones de poder, tienen lugar a partir de situaciones concretas; pueden ser incluso transacciones materiales, pero las trascienden y no se limitan a ellas.

Si (1) el *mito* es la expresión racionalizada del inconsciente colectivo y si (2) la *ideología* es la formulación racionalizada de un ideal racionalizado que se expresa como meta y programa,⁸ ¿cuál será el curso de una sociedad, cuando sus mitos o su ideología son fuerzas sincronizadas, que por sus valores excesivamente ligados a situaciones dadas reducen casi todas las acciones humanas a actos rituales? La vida humana se desarrollaría entre los límites funcionales del organismo social, con la precisión de un reloj o de una fórmula matemática. Si el cuerpo político religioso requiere la integración del individuo a la gran meta preconcebida del organismo social, este organismo, a pesar de su apariencia autosuficiente y monolítica, se encontraría mal parado al entrar en competencia con representantes de otras sociedades que se basan en valores un tanto más universales y trascendentes, una vez que éstos hayan penetrado su armadura hermética.

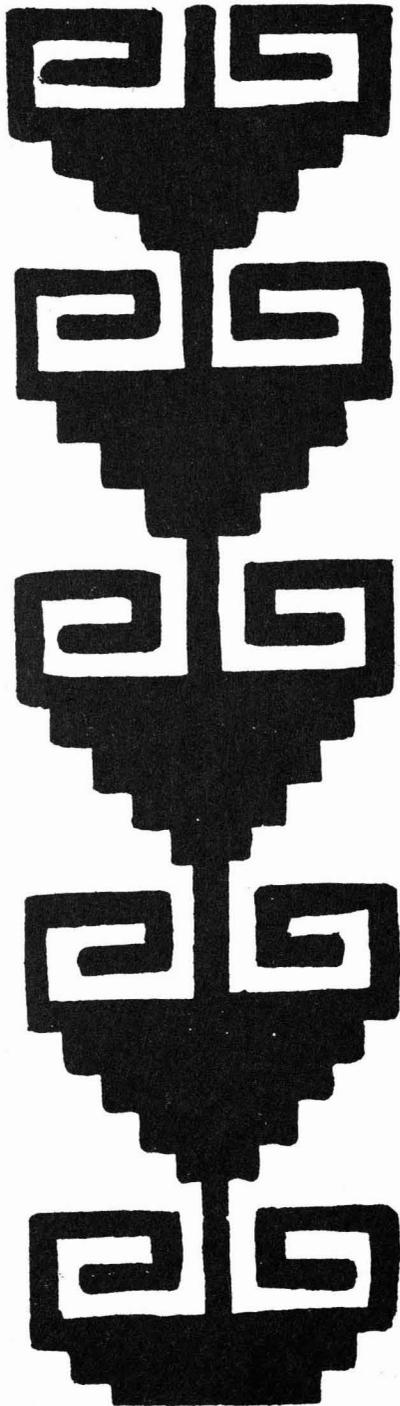


No parece haber ningún valor o rango *sui generis* en ninguna cultura; en realidad éstos son siempre relativos a su propia circunstancia. Por eso resulta mejor investigar cada manifestación cultural en los propios elementos que sustentan su experiencia. Son inválidos los estudios que sobrepongan a hechos concretos estructuras y modelos establecidos *a priori* en situaciones ajenas. Además, llega a ser oportuno reducir o agrandar el cuadro de observación, con plena conciencia de este proceso; ya que una amplificación del contexto reducirá la exactitud del detalle, pero facilitará su comprensión general. Luego, al reducir el campo de estudio, se definen particularidades y podemos esperar que surgan generalizaciones aprovechables.

La historia ha sido definida como “fenómeno que se crea cuando el hombre proyecta su subjetivismo contrapunteado sobre el material natural de la realidad”.⁹ Así pues, nunca insistiremos en nuestra imparcialidad. Tampoco podríamos ver el proceso histórico como “natural” si por ello entendemos que está sujeto a leyes como las que rigen a determinados campos de la naturaleza. Sería en contra de todo lo que consideramos conocido y sabido. Mucho menos servirá dar énfasis a uno de los dos extremos: lo material o lo ideal, pues el proceso histórico se basaría más bien en la interrelación entre ambos. Pero si para nosotros la situación histórica es una situación humana, ¿quiere eso decir que no se puede hallar ningún “sentido” específico en cada situación?

Aparte de hallar un “sentido” humano en las estructuras ideológicas que precedieron a la Conquista, nuestra investigación podría tener fines más prácticos. Humboldt decía que “...es deber del investigador de la historia definir cada siglo por su carácter específico y las distintas peculiaridades de su desarrollo intelectual”.¹⁰ y podría decirse lo mismo acerca de cualquiera historia humana. Además, Humboldt decidió no dividir la historia en edades porque esa división producía “una separación de las manifestaciones y hechos que tienen relación por encadenación mutua”.¹¹

Desde que el mundo del subconsciente ha empezado a ser materia de investigación científica, principalmente después de los estudios de Freud y Jung, ha aumentado notablemente la “información palpable” percibida por nuestros sentidos. Con ayuda de estos nuevos conocimientos hemos podido entender relaciones causales en los fenómenos históricos que antes podían parecer completamente irracionales, y por eso, ajenos a las interpretaciones lógicas. Estas relaciones no son determinables en términos aprioristas, ya que provienen de la dinámica de cada situación. Sólo la investigación empírica puede lograr datos concretos. Así pues, pensamos que con los métodos de análisis que provienen de la psicología, los datos simbólicos que encontramos en las manifestaciones históricas mostrarán que existe una relación simbólica si no causal, entre manifestaciones y significados, que una mera descripción superficial no deja sospechar.



La expresión humana siempre oscila entre el hacer y el deshacer, el construir y el destruir, el recordar y el olvidar. Sin darse cuenta de esta interacción ambivalente, no se puede decir algo significativo sobre la faena cultural humana. Los "héroes positivos", sin ambivalencias, son juguetes ideológicos, pero nunca realidades de carne y hueso. Si ignoramos la potencia que tiene el hombre para la autodestrucción, perdemos parte del sentido histórico. Sólo si tomamos en cuenta estas verdades podemos enjuiciar las decisiones y elecciones humanas, que conducen a la resolución de un enigma por una acción y, en seguida, dan lugar a otros problemas. Es menester reconocer que cualquier decisión, en su base y por su efecto, es polifacética y no puede ser reducida simplemente a una expresión de inmutables valores. Los valores, particulares y universales, están colocados en una continuidad; se cristalizan primordialmente en las situaciones límites. Ante la violencia, la destrucción y la muerte, el hombre tiene que cambiar, a veces bruscamente, el curso de su acción. En su elección de ese momento se expresa lo más específicamente humano; si dentro del margen de acción dejado por los factores determinantes, toma la iniciativa que es verdaderamente humanista y universal: esto es, si elige la vida sobre la muerte, la construcción sobre la destrucción y la luz sobre la oscuridad, merece nuestro reconocimiento. Si no, nuestra compasión y aun nuestra censura.

NOTAS

1. *Anales de Tlaltelolco*, Heinrich Berlin y Robert H. Barlow (eds.), México 1948, p. 62. Para el texto en náhuatl, véase "Unos anales históricos de la Nación Mexicana", *Corpus codicum americanorum mediævi*, Ernst Mengin (ed.) t. II, pp. 87-88 que reproduce ff. 39-40 del *Manuscript mexicanum No. 22 bis*.
2. Manuel Orozco y Berra, *Historia antigua y de la Conquista*. México, 1880, t. IV, p. 644.
3. Eduard Seler, *Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach- und Altertumskunde*, Berlín 1902-1923; nueva edición: Graz 1960-1961.
4. Domingo de San Antón Muñón Chimalpahin, *Das Memorial Breve acerca de la Fundación de la Ciudad de Culhuacan*, Stuttgart 1958, p. 176.
5. *Códice Chimalpopoca*, Anales de Cuautitlán y Leyenda de los Soles, Primo Feliciano Velázquez (tr.), México, 1945, pp. 119-128.
6. *Das Geheimnis der Goldenen Bluete*, Introducción, Zuerich y Stuttgart, 1957, p. 8. Primera edición: 1929.
7. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Berlín, 1922, p. 547.
8. Ben Halpern " 'Myth' and 'Ideology' in Modern Usage", *History and Theory*, 1-2, 146.
9. Gotthard Guenther, "Schoepfung, Reflexion und Geschichte", *Merkur*, t. XIV (1960) no. 7, 633.
10. *Kritische Untersuchungen*, t. I, 174.
11. *Ibid.*, p. 70.