

Tenochtitlan a 500 años. Una revisitación hermenéutica

GLORIA JOSEPHINE HIROKO ITO SUGIYAMA | UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
METROPOLITANA, AZCAPOTZALCO

Resumen

Lo sucedido, ficción, realidad, nunca podremos saberlo de cierto, pero por medio de la hermenéutica, y ahora, con el avance de los estudios en todas las ciencias, es posible reflexionar e iluminar el discurso histórico, hecho de lenguaje, de nuevo. En el presente ensayo, me basaré en Paul Ricoeur y Hans Georg Gadamer (lo fáctico y lo figurativo), así como en historias tanto españolas como indígenas y meestizas de estudiosos del siglo pasado principalmente.

Abstract

What happened, fiction, reality, we can never know for sure, but through hermeneutics, and now, with the advancement of studies in all sciences, it is possible to reflect on and illuminate the historical discourse, made of language, again. In this essay, I will draw on Paul Ricoeur and Hans Georg Gadamer (the factual and the figurative), as well as both Spanish and indigenous and mestizo stories from scholars of the last century mainly.

Palabras clave: hermenéutica, discurso histórico-literario, fáctico, figurativo.

Key words: hermeneutics, historical-literary discourse, factual, figurative.

Para citar este artículo: Ito Sugiyama, Gloria Josephine Hiroko, "Tenochtitlan a 500 años. Una revisitación hermenéutica", en *Tema y Variaciones de Literatura*, núm. 57, semestre II, julio-diciembre de 2021, UAM Azcapotzalco, pp. 153-177.

Actualmente entendemos por hermenéutica aquella corriente filosófica que, hundiendo sus raíces en la fenomenología de Husserl y en el vitalismo nietzscheano,¹ se basa en la “hermeneúiein”, es decir, expresar o enunciar un pensamiento, descifrar e interpretar un mensaje o un texto actualizándolo, con el objeto de hacer accesible la comprensión, y más que un movimiento definido, es una “atmósfera” general que se expande a varios ámbitos del pensamiento.

Con esto en mente, realizaré un breve recorrido por algunas obras relativas al tema central, Tenochtitlan, con disquisiciones de estudiosos del tema, autoridades para ello —aunque su postura no deja de ser debatible—, aunado a códices, que si bien en su mayoría fueron redactados después de la conquista, y por la parte española, arrojan luz sobre los acontecimientos.

Perihermeneias, parte del *Organon*, versaba sobre el análisis de los juicios y las proposiciones. Se trataba de un análisis del discurso, pues sólo desde el interior del mismo —dice Aristóteles, autor de este texto— su realidad se nos manifiesta.

¹ El vitalismo (del latín *vitalis*, vital) al que se le ha reconocido, a partir de Nietzsche, como voluntad de potencia o voluntad de poder, es un aspecto del voluntarismo, teoría considerada idealista. Argumenta que los organismos vivos poseen una especificidad, no la materia simple. Se distinguen de las entidades inertes porque poseen fuerza o impulso vital o *élan*, en francés. Esta fuerza vital inmaterial, es identificada frecuentemente con el alma o el espíritu del que hablan muchas religiones y retomando las ideas del médico y químico alemán Georg Ernst Stahl (1660-1734), quien creía que el alma era el principio vital que controlaba el desarrollo orgánico.

Gadamer resalta el valor de la hermenéutica para poner en evidencia prejuicios (auténticos o falsos) que sostienen los discursos vigentes en la sociedad. Además, todo acto de interpretación implica una distancia con lo interpretado en el sentido de que siempre existirá una mediación de los prejuicios e intereses conscientes y no conscientes de quien observa el fenómeno. Con esto, Gadamer no niega la objetividad sino que reconoce el hecho de que en las ciencias del espíritu ésta queda relativizada. El objeto demasiado lejano en el tiempo se realiza en contextos socio-históricos muy distintos a los del observador y hay que proceder, por tanto, a la operación del trasladar un texto cifrado a uno descifrado, abandonando la ontología para convertirlos en fenómenos temporales, o sea históricos. De modo simultáneo, el objeto distante en el tiempo experimenta una cercanía en la medida que todo fenómeno “se muestra”, en términos husserlianos, revela algo de sí mismo, y es este momento el que le interesa resaltar a Ricœur. Esto lo enfatiza Shankar: “Las narrativas son consideradas como la manera fundamental por la cual estructuramos y damos sentido a nuestras vidas.”² De ahí que será importante tomar en cuenta éstas, que también pertenecen ‘de sí’ al estudio hermenéutico emprendido, como lo comprendía Ricœur. Y de ahí acento en la naturaleza histórica y lingüística de nuestra experiencia del mundo co-

² Avi Shankar, Elliott, R. y Goulding, C., Understanding consumption from a narrative perspective, en *Journal of Marketing Management*, vol. 17, p. 431. pp. 429-53.

mo lo proponían también H. G. Gadamer³ y Jean Grondin.⁴

No obstante, la cercanía en el tiempo puede también representar un obstáculo debido a que es mayor la posibilidad de no reconocer la perspectiva de nuestra aproximación ni la carga ideológica desde donde estamos observando. Ahora bien, en el caso que nos interesa, la filosofía amerindia en su etapa inicial responde a una cosmovisión muy distinta a la paralela en tiempo, española, a la vez que a la visión occidental de nuestro tiempo. Esta distancia notoria puede limitar el alcance de las conclusiones vertidas en el presente ensayo, así como el vacío creado por escritos desaparecidos, ya fuera intencionalmente o por estragos, inclemencias y avatares de los tiempos. Tratándose de asuntos históricos, en que es posible no tener suficientes datos que permitan obtener conocimientos precisos, conviene tener en cuenta el carácter provisional (suposición) de la interpretación, amén de que ésta siempre está en perpetuo movimiento.

Ricœur analiza tres momentos fundamentales para ello: conocer, explicar y comprender el papel del lenguaje, el papel del símbolo y por último, advertir sobre la necesidad de un trabajo interpretativo y de una hermenéutica filosófica. Para este autor, el discurso es concebido por en dos sentidos: lingüístico y fenomenológico.⁵ Lo

lingüístico corresponde al del código de la lengua; mientras que lo fenomenológico significa concebir el discurso como un 'acontecimiento del lenguaje', una experiencia humana y por tanto histórica, tramada por ideas, sensaciones y valores. Aquí, el pensador y francés coincide con Gadamer, para quien la comprensión no es nunca un comportamiento subjetivo, respecto a un objeto dado, sino que pertenece a la historia efectiva, esto es al ser de lo que se comprende [...].⁶ Reflexión, deliberación, elección. Vélez Upegui señala que en el planteamiento de Ricœur hay cuatro diferencias fundamentales entre el acontecimiento del discurso y el código de la lengua: lo temporal, lo autorreferencial, lo referencial y lo comunicativo, lo que el gran filósofo galo ya había comunicado en su obra. Y continúa mencionando que lo temporal alude a que el discurso, a diferencia de la lengua, la cual no contempla la ocurrencia en el tiempo, siempre ocurre en un lapso específico y preciso. Lo autorreferencial indica que la lengua no considera la determinación subjetiva del discurso, a diferencia de éste, para el que el sujeto es imprescindible. Lo referencial, alude a que el discurso es siempre manifestación verbal, en contraposición con la lengua que es una estructura cerrada en sí misma; y lo comunicativo se refiere a que el discurso se define como lenguaje actualizado, a diferencia de la lengua, mera posibilidad de comunicación.⁷

³ Para este autor la *hermenéutica* ha mostrado la inevitable condición lingüística del conocer humano.

⁴ Véase Jean Grondin, *¿Qué es la hermenéutica?*, p. 57 y s.

⁵ Paul Ricœur, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, p. 76.

⁶ Hans Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, p. 614.

⁷ Mauricio Velez Upegui, "Ricœur y el concepto de texto", *Co-herencia* 7 (12), p. 88.

Ricœur insiste que debemos visualizar el texto primero como una obra total. Éste debe ser estudiado en su estructura completa como un objeto del cual tomemos distancia, armado según principios coherentes con una tradición dada. Entonces, no veremos solamente anécdotas y sucesos, sino el punto de la historia, el mundo que se abre en frente de la obra, la ‘historia efectual’ de la que habla Gadamer y podremos absorberlo en nuestro sistema de significados sobre lo que es la obra como un todo.

En efecto, el problema de la escritura se vuelve un problema hermenéutico cuando se lo refiere a su polo complementario, la lectura. En relación a ello Ricœur afirma que:

[...] sobre todo, al caracterizar la interpretación como apropiación, queremos subrayar su carácter “actual”: la lectura es como la ejecución de una partitura musical. Acompasa la realización, la actualización de las posibilidades semánticas del texto. Este último rasgo es el más importante, pues constituye la condición de los otros dos: la superación de la distancia cultural y la fusión de la interpretación del texto con la de uno mismo.⁸

Este diálogo, a través del cual el lector comprende la obra al interpretarla resulta ser una primera instancia, en que capta el significado volcado por el autor, a partir de un horizonte que habita y que lo limita. Como segundo punto, genera una suerte de significado propio, lo cual representa un acto creativo en perspectiva o una conje-

tura entre las posibles interpretaciones. Cabe aclarar que dicha conjetura debe ser razonable, ya que una interpretación que no lo sea se separa del sentido originario de la obra interpretada. Ricœur reconoce y valora la manera como el estructuralismo enfatiza la explicación de las estructuras profundas del significado, pero critica la pérdida del sujeto que habla. Para este filósofo francés, la hermenéutica busca en el texto mismo la dinámica interna de la estructuración de la obra para proyectarse fuera de sí misma y de esta manera hacer que surja la cosa referida por el texto. Según él, siguiendo a Gadamer, no podemos continuar definiendo la hermenéutica en términos de la búsqueda de las intenciones del narrador que estaría detrás del texto, pues no se debe reducir a ello, lo que importa verdaderamente es entender el significado del texto, en el seguimiento de su comprensión a fin de obtener de forma manifiesta lo que el texto dice. Cuando se sigue el texto obviando las intenciones del autor y del lector, el texto abre modos posibles a mundos que pueden ser apropiados para su entendimiento.

Podemos distanciarnos de nuestra comprensión para percibir el nuevo significado (apropiación), en una dialéctica, a fin de culminar en la comprensión. Ricœur aborda la diferencia entre texto y discurso refiriéndose a la diferencia como distanciamiento. Este rastreo debe hacerse sistemáticamente, de modo reflexivo y consciente, de los textos que han sido preservados, pero que si observamos, no obstante, la mayoría son representaciones occidentales de quienes poseen el poder tanto político, económico, como social, que hacen que el mun-

⁸ Paul Ricœur, “¿Qué es un texto?”, en *Historia y narratividad*, p. 75.

do tenga una visión manipulada de los hechos.⁹ El lector en su lectura lleva a cabo dos procesos complementarios: “extraer la estructura, o sea las relaciones internas de dependencia que constituyen la estática del texto” y el proceso que consiste en “tomar el camino de pensamiento abierto por el texto, ponerse en ruta hacia el oriente del texto”.¹⁰ Nos comprendemos mediante la cultura que desarrollamos nosotros mismos y las personas que nos rodean, en un movimiento de apropiación y de desapropiación, en virtud del cual la conciencia se pone alerta para denunciar la ingenuidad de ese sentido captado primariamente o el peligro de ilusiones engañosas.¹¹ Si bien, la historia que poseemos de los sucesos de la caída de Tenochtitlan es parcial, que, por supuesto, crea limitaciones para dilucidar lo acontecido, vistos desde un relativismo histórico, a pesar de las imposiciones, presiones, omisiones, opresiones y explotación persisten ciertos valores de orientación. Partiendo de estos postulados resulta muy complejo separar entre las imposiciones y creaciones de la cultura

occidental. Su adopción por casi todos los pueblos y grupos humanos del planeta, en el imaginario resulta muy difícil visualizar cómo hubiera sido nuestra civilización, sin la presencia del europeo, y en particular del español, en este caso. ¿Qué hubiera sucedido si hubiera prevalecido el náhuatl o el maya en vez del castellano? No podemos dejar de mencionar a la religión cristiana, la cual jugó un papel preponderante en la historia occidental al contribuir a edificar valores de orientación.

Pretender objetividad absoluta significa desconocer que la objetividad esta relativizada por los contextos que la soportan. Hay personas que tienen autoridad como lo es Miguel León Portilla (1926-2019), porque se la han ganado. La autoridad se adquiere y no es un acto irracional de sumisión. Se reconoce en sujetos que saben más o saben lo que los demás no saben. Al respecto dice Gadamer:

[...] la autoridad de las personas no tiene su fundamento último en un acto de sumisión y de abdicación de la razón, sino en un acto de reconocimiento y de conocimiento: se reconoce que el otro está por encima de uno en juicio y perspectiva y en consecuencia su juicio es preferente o tiene primacía con respecto al propio. La autoridad no se otorga sino que se adquiere, y tiene que ser adquirida si se quiere apelar a ella. Reposa sobre el reconocimiento y en consecuencia sobre una acción de la razón misma que, haciéndose cargo de sus propios límites, atribuye al otro una perspectiva más acertada. Este sentido rectamente entendido de autoridad no tiene nada que ver con la obediencia ciega de comando. En realidad

⁹ Véase Guy Rozat Dupeyron, Premio Clavijero INAH-CONACULTA, quien habla del discurso construido eurocentrista. También véase Edmundo O’ Gorman, *La invención de América*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995. En esta obra sostiene que la historia que debe ser pensada críticamente no es la de la llegada de los europeos a lo que hoy es nombrado como América, sino ante todo, la historia de cómo se construyó la idea de qué América.

¹⁰ Paul Ricoeur, ¿Qué es un texto?, en *Historia y Narratividad*, p. 144.

¹¹ Véase Paul Ricoeur, “La función hermenéutica del distanciamiento”, en *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, p. 109.

no tiene nada que ver con la obediencia sino con conocimiento.¹²

Seguidamente afirma:

De este modo el reconocimiento de la autoridad esta siempre relacionado con la idea de que lo que ésta dice no es irracional o arbitrario, sino que en principio puede ser reconocido como cierto. En esto consiste la esencia de la autoridad que conviene al educador, al superior, al especialista. Es verdad que los prejuicios que ellos implantan están legitimados y que su validez requiere una inclinación a favor de la persona que los representa. Pero precisamente así es como se convierten en prejuicios objetivos, pues operan la misma inclinación hacia la cosa y esta inclinación puede producirse también por otros caminos, por ejemplo, por motivos aducidos por la razón. En esta medida la esencia de la autoridad debe tratarse en el contexto de una teoría de los prejuicios que busque liberarse de los extremismos de la Ilustración.¹³

La visión de los vencidos, obra de León Portilla en sus inicios fue muy bien recibida, cautivó y abrió el abanico de posibilidades, en que por fin la voz del indio empezaba a ser escuchada. No obstante, este regocijo y/o esperanza de hacer hablar a los vencidos se desvaneció. Un estudio más concienzudo y crítico dejó se vislumbrara el engaño. Se caracterizó como “indígena” a un cierto número de textos producidos en los siglos XVI y XVII, que fueron escritos, leídos, copiados, adulterados (e impresos a veces) en una

época durante la cual dominó en México y en Europa un sistema de valores y de referencia simbólica que encontraba su origen en la cultura teológico-histórica medieval europea con sus continuas omisiones.

Así, por ejemplo, lo que menciona Wachtel en *La visión de los vencidos*:

[...] el estupor de los indios reviste una forma particular: percibieron la aparición de los españoles como un retorno de los dioses. También conviene remarcar que esta interpretación no fue general y la ilusión, de todos modos, no duró mucho...¹⁴

Efectivamente, la actitud y manera de comportarse de los españoles, pronto hizo que los indios se dieran cuenta, de que no se trataba de dioses. El problema metodológico actual que se presenta para un estudioso de la antropología, etnia, arqueología, historia y ética, entre otras disciplinas sería tratar de obtener el texto original o algún rastro o fragmento del mismo, que diera luz acerca de los acontecimientos. Se sabe que muchos de estos textos fueron quemados, alterados o desaparecieron al través de los años. Así, generar sentido, hoy día, basándose en la lógica y la cultura indígenas fidedignas, resulta un trabajo casi imposible. Además, ya es un problema harto complejo el situarnos en su horizonte con todo lo que conlleva eso, como sería la comprensión de su lógica simbólica y cultural. Sería un momento de auténtica creación,

¹² Hans Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, p. 347.

¹³ *Ibid.*, p. 348.

¹⁴ Nathan Wachtel, *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole (1530-1570)*, p. 44.

de reescritura del texto por el espíritu lector, que aconseja Ricœur.

Un cronista “indígena”, don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl escribió acerca de los presagios:

Los signos que se observaron en el cielo propagaron también el terror en todas las casas de los habitantes porque reconocieron la aproximación de tiempos de desgracias y persecuciones. Se acordaron de las crueles guerras y los contagios que sufrieron sus ancestros toltecas, quienes fueron destruidos, y se prepararon para las mismas desgracias...¹⁵

Y no es el hecho de si realmente ocurrieron estos eventos o no, sino como se manejan, como se manipulan, porque algunos no eran los primeros que ocurrían, un fenómeno como la aparición de tormentas, fuego, provocado por las chispas de meteoritos, o de un incendio, sucedían de tanto en tanto. Pareciera ser que tanto los frailes como los escribanos se afanaron en construir un mecanismo de miedo y terror.

Fray Bernardino de Sahagún, llamó a su enciclopedia, de doce tomos, *La historia general de las cosas de la Nueva España*, hoy conocido como *Códice florentino*,

¹⁵ Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Historia general de la Nueva España*, p. 47. *Relación histórica de la nación tulteca*, llamada usualmente *Relación*, fue escrita entre 1600 y 1608. De 1610 a 1640 –según Chavero–, Ixtlilxóchitl escribió *Historia chichimeca*, que refiere los mismos eventos que en *Relación*, aunque con una organización más adecuada. El título se lo puso Carlos de Sigüenza y Góngora cuando el manuscrito pasó a su poder. Lorenzo Boturini, propietario del mismo texto unos años después, lo llamó *Historia general de la Nueva España*.

no, ‘códice’, porque fue hecho a mano, y ‘florentino’, porque se le ha guardado en una biblioteca de la ciudad de Florencia, Italia. Sahagún dice en su obra que escribió lo que los informantes le dijeron. Si bien, algunos relatos pueden considerarse textuales por parte de los indios, como donde menciona que describen a los caballos de guerra como “venados tan altos como las terrazas”, ya que los aborígenes nunca antes habían visto un caballo, y a los españoles con armaduras y portadores de armas tan ruidosos que a uno le ensordecen los oídos; hay otros que no. Tampoco se puede saber si él alteró las versiones orales o bien posteriormente al ser reescritas por otro escribano se modificaron, de acuerdo a los intereses personales de quien escribía o de quien enviaba a éste a hacerlo. En el *Códice florentino* se enumera en el libro XII, capítulo 1, una serie de ocho presagios que el autor de la *Historia de Tlaxcala*, Diego Muñoz Camargo, sigue de cerca cuando escribe: “Diez años antes que los españoles viniesen a esta tierra, hubo una señal que se tuvo por mala abusión, agüero y extraño prodigio...”¹⁶

Si bien, fueran ciertos los presagios, son los españoles, quienes escriben que los indígenas se atemorizaron y en ningún texto indígena aparece este juicio. Además, por estudios de Georges Duby, historiador francés (1919-1996) y otros investigadores, se sabe hoy día que si bien no menosprecian estos textos, no obstante no creen que esos signos, en realidad hayan sido percibidos por

¹⁶ Diego Muñoz Camargo, “Historia de Tlaxcala”, en Miguel León-Portilla, *La visión de los vencidos*, p. 56.

los mexicas de ese tiempo por lo que no pudieron haber provocado las reacciones de espanto y desorganización que se les atribuyen. Apoyamos, por tanto, el juicio de J. Soustelle cuando afirma:

México era la joven capital de una sociedad en auge, de un imperio aún en formación. Los aztecas no esperaban su fin: era apenas como si su astro hubiera salvado los primeros grados de su curso [...] no hay que olvidar que esta ciudad fue destruida por los extranjeros antes de haber alcanzado su segundo centenario, ya que en realidad su ascenso fue en los tiempos de Itzcóatl, menos de un siglo antes de la invasión...¹⁷

Soustelle marca una distancia con la interpretación clásica y general:

[...] la tradición quiere que esos presagios funestos (resplandores en el cielo, voces que se lamentan en el espacio, incendios inexplicables y otros prodigios) hayan anunciado con anticipación una terrible catástrofe. El muy religioso Motecuhzoma y sus consejeros fueron impresionados por el hecho que el año 1 Caña, 1519 de nuestra era, coincidiera con la fecha correspondiente que cada 52 años puede, según el mito de Quetzalcóatl, marcar el regreso de la Serpiente Emplumada. Esos seres extraños que llegaron del Este... que lanzaron rayos y poseyeron caballos que nadie antes jamás había visto en América, ¿no eran

los dioses? ¿Quetzalcóatl no regresó a tomar posesión de su herencia?...¹⁸

Jacques Lafaye, en su obra *Los conquistadores*, menciona que:

Los dioses barbados vinieron del Este a dominar América. Los españoles presentaron todos los signos convenientes a su papel. Llegaron del Este sobre templos flotantes (las carabelas eran muchísimo más grandes que las más grandes embarcaciones indígenas), controlaban el trueno y el rayo (los cañones y los arcabuces), tenían color pálido o rojo como el sol, tenían barba y manejaban espadas más cortantes que todos los sílex. Estos hombres osaron mirar a la cara a los jefes indios...

Fueron entre ellos los Centauros, los caballeros pasaron por tales...¹⁹

Si los indígenas poseían un conocimiento tan refinado del cosmos, no es posible que predicciones de este tipo despertaran en ellos la angustia tan intensa que nos indican los textos y los códices, redactados por sacerdotes y personas de otro oficio, españolas. Se trata, por lo demás, al parecer, de un conjunto discursivo tradicional que ponía en su centro a un modelo de la Europa medieval en el que se mostraba terror y locura. Incluso, los anales indígenas no concuerdan con el calendario europeo. Supersticiones del fin del mundo que sumieron en la desesperación a la mayoría

¹⁷ J. Soustelle, *La vie quotidienne au temps des Aztèques*, Hachette, Paris, 1969, p. 59.

¹⁸ *Ibid.*, p. 67.

¹⁹ Jacques Lafaye. *Les conquereurs*, p. 145.

de la población en su fanatismo.²⁰ Esta amalgama y esta perplejidad y desorden es muestra más bien de la incapacidad o de los límites del logos occidental general que no puede analizar y entender otras experiencias histórico-culturales.

En vez de tomar los textos tal y como los informantes de Sahagún lo mencionan, los españoles los deforman en su (re)funcionalización discursiva y simbólica, ya que la razón y la ciencia que pretendían usar los europeos, no están exentos de prejuicios y el afán de gloria y poder.²¹

La simbología que impregna a los textos "indígenas" de la conquista remite a una simbología general cristiana y occidental. De la misma manera, los signos, profecías, presagios y prodigios, están inscritos en el misterio cristiano. Por lo tanto, el retrato de Motecuhzoma que se desprende de los textos debe estar también inscrito estrechamente en él. Sin embargo, en el séptimo presagio leemos: "Pero ellos, queriendo dar la respuesta, se pusieron a ver: desapareció [todo]: nada *vieron*".²²

Con respecto a la evangelización se cuestiona si fue realmente la bondad de los sacerdotes, la que los movía a querer que los indígenas progresaran y no más bien un medio para ganarse su confianza, imponer su cultura y religión. Acerca de esto, Rivarol escribe:

Para que mi lacayo no me mate en el fondo de un bosque por miedo al diablo, no le quitaré tal freno a esa alma rústica, como no querrá suprimir en él, el terror de la horca, no pudiendo hacer de él, un hombre honesto, hago de él un devoto.²³

Idea que no se debe descartar. Los españoles acentúan los maleficios y sortilegios en la cultura precolombina, se escandalizan de los sacrificios humanos, sin darse cuenta que ellos, con su religión "cristiana" defienden las torturas y tormentos de la llamada "santa" inquisición, que, por lo general, se aplicaba a gente inocente, en aras de obtener una confesión o como medio de castigo, para "quitarles el demonio".

Según Muñoz Camargo (1529-1599), historiador –hijo de un español, que sirvió a Hernán Cortés, y una indígena de Tlaxcala–, fue intérprete del Cabildo indígena y vivió en la Ciudad de México hasta 1550, año en que se estableció en Tlaxcala, donde llegó a tener propiedades, escribe *Historia de Tlaxcala*, el símbolo visto por el tlatoani:

Moctezuma reúne a sus adivinos y agoreros y familiarmente les cuenta lo que vio en la cresta de esta ave extraordinaria. Estos, queriendo opinar y responder a su señor de lo que les había parecido cosa tan inaudita, para idear sus juicios, adivinanzas y conjeturas o pronósticos, luego de improvisamente se desapareció el pájaro, y

²⁰ Georges Duby, *L'An Mil*, *Archives Julliard*, núm. 30, París, 1967.

²¹ Raymond Bloch, *Les prodiges dans l'Antiquité classique*, p. 18.

²² Jacques Lafaye, *op.cit.*, p. 148.

²³ Antoine de Rivarol en su segunda carta a M. Necker en *Obras*, T. II. 180, p. 133, citado por G. Gusdorf, *Dieu, la Nature et l'Homme au siècle des Lumières*, p. 32.

así no pudieron dar ningún juicio ni pronóstico cierto y verdadero.²⁴

Esta cita reafirma que en Tenochtitlan no se tuvo miedo de los presagios. Miguel León Portilla —quien se vio a sí mismo como el continuador de una larga tradición de estudiosos abocados al pensamiento náhuatl que hundió sus raíces en el siglo xvii y se extendió hasta el siglo xx— concibió la historia de la filosofía como un proceso de progresiva racionalización de la concepción religiosa del mundo implícita en los mitos, fruto de las elucubraciones de una élite de sabios. Hemos considerado los textos indígenas reportados en *La filosofía náhuatl* estudiada en fuentes (1993) de Portilla como una buena muestra representativa de este tipo de textos que permiten un análisis suficientemente claro; en ese sentido, el trabajo de este historiador y filósofo mexicano es notable. Como mencionamos al inicio, el que sea una persona digna de confianza y respeto, no implica que nunca erre. Su intento de brindar una perspectiva distinta a los sucesos del pasado en su obra *La visión de los vencidos* es loable, si bien pasó por alto ciertos indicios, es pieza fundamental, parteaguas para las investigaciones futuras, como la de Dupeyron. Es así como se va construyendo el conocimiento, fuente inagotable de saber.

Tanto Gadamer como Ricœur postularon que el texto llega a cobrar independencia de su autor, por lo que la intención del autor, a la que Dilthey otorgaba particular

importancia, deja de tenerla. En los distintos relatos y códices se ofrecen ángulos y perspectivas, características distintas, que sumados, restados, relacionados, complementados y analizados nos permiten tener una apreciación más o menos certera de ellos, en su inestabilidad y aceptando, la invaluable sentencia de Gadamer que nos recuerda que con los nuevos impulsos y retroalimentación que recibimos, a medida que ahondamos en nuestra lectura, este proyecto va variando y se va reformulando con lo que se va alterando la confirmación de nuestras creencias en la pre-comprensión. Así, los cuatro principios de distanciamiento aplicados al análisis de las narrativas se refieren a: 1) la transcripción misma y el significado de la palabra dicha; 2) lo que se ha dicho; 3) el significado de la narrativas más allá de su intento original y el del autor; y 4) el nuevo significado interpretado de la narrativa.²⁵ Todo esto con el dismantelamiento de presupuestos “ingenuos”, de los que habla Gadamer.

El significado de la narrativa, su sentido, llega a ser más importante que su referencia, entonces, el distanciamiento no es una preocupación metodológica, una técnica, sino que forma parte del fenómeno de la narrativa como discurso. Entender la narrativa implica la posibilidad de “objetivación”. Es decir implica lograr el distanciamiento del propio discurso y de los otros discursos para poder pensarlos no ya enmarcados desde la intención psicológica o intrínseca de quien lo emite sino en

²⁴ Diego Muñoz Camargo, en *La visión de los vencidos*, p. 10.

²⁵ Paul Ricœur, *Hermeneutics and the human sciences*, p. 234.

la búsqueda de sentido más allá del propio sujeto, a la manera de un texto escrito que logra la independencia de su autor. La tradición permite codificar la experiencia, un horizonte de significado para capturarla.

Ahora bien, los símbolos se entienden dentro de su historicidad: en momentos de emergencia, en la creación de nuevas experiencias, son una interpretación que se va acumulando para establecerse como tradición, que en la circularidad de la comprensión se va reinterpretando. Ricœur trabaja las tradiciones e interpretaciones de los símbolos en el sentido “de su economía y su puesta en relación”. El símbolo constituye la pieza clave de la naturaleza del hombre:

La lectura del símbolo significa entrever su doble estructura de significación donde el sentido lineal directo, primario y literal designa por añadidura otro sentido secundario y figurado, que sólo puede ser aprehendido a través del primero.²⁶

En definitiva, es en la interpretación donde la pluralidad de sentidos se pone de manifiesto y, reiterando una vez más, hay interpretación allí donde existen sentidos diversos: La interpretación siempre continúa, no concluye nunca. Horizonte móvil de significado que le da sentido a lo escrito.²⁷ El lenguaje resulta ser una marca de legibilidad en sus transformaciones, el sen-

tido se encuentra en esas cadenas de significado: entre el peso de la autoridad, la interpretación y la novedad de la experiencia. Interpretar, dialogar para restaurar el sentido. Si antes se creyó que los españoles habían conquistado a los mexicas, hoy se dice que incluso no hubo conquista. Sí la hubo, pero no fue porque los españoles lograran vencer al imperio azteca. Se dieron varias circunstancias como menciona el historiador y antropólogo León Portilla: las creencias de los indígenas, la separación que existía entre los pueblos que habitan el altiplano, debido a diferencias, rencillas, conquistas de unos pueblos sobre otros; las enfermedades que trajeron los españoles de Europa; la idiosincrasia amerindia, fueron otros factores que contribuyeron a que los españoles pudieran posteriormente colonizar el territorio.

Ahora bien, afirmar que la historia está dada por mediación simbólica o por los propios horizontes culturales, parece conducir a la afirmación de que nosotros, los seres humanos, nos encontramos de forma implacable atrapados en el círculo determinado por la propia cultura, la clase social, la herencia cultural o por la pertenencia nacional. Y si fuera así, ¿cómo salir de ella? Apoya Ricœur la idea de la no-determinación del sujeto por la experiencia a través de la misma dialéctica entablada entre comprender y explicar. Y es por medio del juego entre comprensión y explicación que el autor alcanza la instancia crítica como obra del distanciamiento dialéctico producido por la explicación. Y Ricœur agrega que el distanciamiento no es un fenómeno

²⁶ Paul Ricœur, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, p. 17.

²⁷ Véase Hans Georg Gadamer, *Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe*, en: *Gesammelte Werke*, p. 751.

cuantitativo; es la contraparte dinámica de nuestra necesidad, de nuestro interés y de nuestro esfuerzo para superar la extrañeza cultural, junto con la interacción y la comprensión que constituyen el círculo hermenéutico, en un proceso interpretativo que subyace al significado, emerge de las interacciones, trabajando hacia afuera y volviendo desde el 'sí mismo' al suceso y del suceso al 'sí mismo', en ese círculo. Y es productivo, al llenar los espacios vacíos, por ejemplo en la pérdida de códices —quemados, extintos—, en el 'estar consciente' de ello.²⁸

Para Gadamer las categorías fundamentales de su propuesta son: comprensión-interpretación-confluencia de horizontes-prejuicios. Para este filósofo germano, el significado de la narrativa es rescatado de la extrañeza del distanciamiento y de la preservación la distancia cultural, mediante la inclusión de la otredad. La razón y la ciencia que pretendían usar los europeos, no están exentos de prejuicios. Para el estudio hermenéutico resulta ser un error, tanto romper con el pasado (mito) como recurrir únicamente al mismo, o dedicarse tan solo a una visión futurista (logos). Cencillo nos dice al respecto que el mito presenta dos características positivas. La primera es la de ser respuesta a las cuestiones más recónditas y más graves que un grupo humano pueda plantearse, y la segunda es ser resultado de intuiciones privilegiadas que han descubierto conexiones insospechadas entre realidades transempíricas.²⁹ Si

bien los mitos prehispánicos parecen fantásticos, no obstante, cada hecho fantástico (hacer manifiesto, visible) presupone la posibilidad de una explicación racional, recordemos a Cencillo. En el estudio hermenéutico emprendido, obtenemos información por medio de fragmentos, que vamos hilando y concatenando hasta lograr aclarar, a través de la coherencia y la lógica, y así poder dilucidar lo que realmente sucedió. Para ello, resulta útil el estudio tanto de los códices indígenas (lo que se pudo rescatar de ellos y estuvo a mi alcance), como de las reestructuraciones posteriores, y de los escritos de los españoles que dan luz a la investigación. Así, justo cuando creemos aprehender a la naturaleza como el todo del que dependemos, también estamos obligados a admitir que toda esta naturaleza es mayor de lo que podemos comprender o no-comprender, se trata de todos los ámbitos de la presentación diferente a la humana: "la otredad":

El hecho de que la imaginación es el dominio de las imágenes significa que los fenómenos mentales sólo pueden representarse por medio de escenas, imágenes o figuras presentes ante una especie de ojo interior, es algo que en la imaginación se ha registrado y acentuado desde épocas inmemoriales. Por eso, argumento en contra de lo que se cree es la fantasía, una vaga ilusión, como mero escapismo, y trato de definirlo como un tipo distinto de la narrativa, cuyas ambigüedades son vistas como la expresión del malestar cultural. Y es precisamente en el inconsciente donde las estructuras sociales y "normas" se reproducen y sostienen. Las repeticiones se tornan en imágenes símbolos,

²⁸ Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the human sciences*, p. 34.

²⁹ Luis Cencillo, *Mito, semántica y realidad*, p. 8.

ideas, que cobran transcendencia al integrar sintéticamente fenómenos complejos. Derivan de creencias religiosas, por lo general. Las religiones de los pueblos primitivos tienen su raíz en el convencimiento de que las personas son dependientes, en mayor o menor grado, de la naturaleza. El hombre primitivo siente impotencia y temor ante las fuerzas que lo rodean, de todo aquello ajeno a su comprensión, y es así como surgen los seres demoniacos en el mito, se expresa un conflicto interno del subconsciente, en el que se sugiere una posible resolución.³⁰

Así, la otredad se recrea en la fantasía (motor de los juegos, en su función inventiva, transgresión de los límites y puesta en el umbral³¹), forma de narrativa, en que las repeticiones se tornan en símbolos que trascienden al integrarse con los fenómenos presentes en el discurso. La hermenéutica de Ricoeur, consiste en la dinámica de la creación de sentido, de innovación semántica, se sostiene en la metáfora vinculada a los signos. Los rasgos de la metáfora viva son: impertinencia literal, nueva pertinencia predicativa y torsión verbal.³² La innovación semántica se refiere el segundo rasgo (nueva pertinencia predicativa), producida por el trabajo de la imaginación. La imaginación es la que lleva a cabo el momento de innovación semántica, siempre que no se entienda la imaginación como producción de

imágenes (sentido kantiano).³³ Ante la relativa ignorancia de los hechos, aunque ésta sea relativa y la diversidad de interpretaciones, el investigador debe hacer uso de los recursos a su alcance, a fin de establecer una corrección fundamentada y consistente.

Gadamer realiza el proceso de comprender dentro de la tradición, precisamente para reconocerla en el comportamiento histórico. Y aquí entra el significado hermenéutico de la fusión de horizontes (*Horizontverschmelzung*) que se da al interpretar un texto. Esta precomprensión se realiza desde la realidad histórica del individuo: en cada momento histórico los textos se producen de manera diferente y haciendo uso de la historia efectual de ese momento, la que le confiere al individuo, a su vez una manera de entender el mundo, así se hace expresa su finitud y evidencia sus límites, los cuales determinan su horizonte, que "es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto"³⁴. Dicho horizonte tiene la posibilidad de ser ampliado en el horizonte histórico, es decir moviéndose a una situación histórica distinta a la propia, lo que significa reconocer al otro y comprenderlo. Así por ejemplo tenemos los distintos códices mutilados o de los cuales se perdió su mayoría, y sólo se cuenta actualmente con algunos fragmentos de ellos, de los cuales se han rescatado datos invaluable. El intercambio intersubjetivo que se da en las narrativas en

³⁰ Gloria Ito Sugiyama, *Ondina, el cuidado de sí –la obtención del alma–*, p. 47. En prensa.

³¹ *Ibid.*, p. 79.

³² Paul Ricoeur, *La métaphore vive*, p. 62.

³³ Juan José Acero et al. (eds.), *El legado de Gadamer*, Universidad de Granada, 2004, vol. 1, núm. 42 (abril-junio 2014), p. 28.

³⁴ H. G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, p. 334.

sí y la comunicación con el receptor. Lo que se comunica en el acto o acontecimiento del habla no es la expresión del hablante como ésta fue explicada, sino su sentido, cómo fue interpretada en nuestro horizonte de percepción de acuerdo con la hermenéutica: comprender para (re)crear y fundar; o sea, no únicamente sacar a la luz el pasado, sino insertarlo en la realidad. Existe un vasto corpus de textos historiográficos redactados en lengua náhuatl por autores indígenas durante el siglo XVI y principios del XVII en lo que fuera la Nueva España. Algunos de estos escritos son anónimos, otros, sin embargo, pertenecen a cronistas como Hernando de Alvarado Tezozómoc, Domingo Chimalpahín Cuauhtlehuanitzin, Juan Buenaventura Zapata, Gabriel de Ayala y Cristóbal del Castillo (*Fragmentos sobre la Historia general de Anáhuac*, 1600),³⁵ entre otros. En esta última obra se percibe una complicidad hacia los antiguos pueblos indígenas del Anáhuac, así como un conocimiento directo y profundo sobre su cultura e historia, que no encontramos en ninguno de los textos salidos de la plu-

³⁵ *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e historia de la Conquista, estudio preliminar de Federico Navarrete*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001, 180 pp. (Colección Cien de México). La primera versión es de Francisco del Paso y Troncoso, la cual él mismo tituló *Fragmentos sobre la Historia general de Anáhuac*, por encontrarse mutilada. Gran aportación a la historiografía mexicana, no sólo por su calidad y por la importante información que contiene sino porque se trata de la primera narración historiográfica redactada en náhuatl por un autor oriundo, con una visión integral del Anáhuac y de los diversos pueblos que la habitaron antes y después de la Conquista; de ahí que se la llame *Historia general*.

ma de autores peninsulares, ni siquiera entre los escritos por los más benevolentes frailes, como los franciscanos Bernardino de Sahagún y Toribio de Benavente o el dominico Diego Durán.

La Historia general de Anáhuac fue escrita entre 1597 y 1600 por este erudito de origen texcocano, Cristóbal del Castillo (152?-1606),³⁶ posiblemente uno de los

³⁶ Nacido después de la Conquista, texcocano, profundamente inmerso en la cultura indígena. Se deslinda de la supremacía mexicana, tratando de demostrar la crueldad y poca legitimidad que tiene con respecto a los derechos y antigüedad de otros pueblos. Cuando escribe, era un anciano, de más de ochenta años, escaso de fuerzas, corto de vista y viviendo en la pobreza, según asentó Horacio Carochi (1586 -1666), jesuita y filólogo florentino que escribió un vocabulario y gramática del náhuatl clásico publicados en 1645 bajo el título *El arte de la Lengua Mexicana*, Compañía de Jesús, 23 de octubre de 1601. En los capítulos 70 y 71 de los Fragmentos, comienza la cuenta del ciclo anual o Xiuhpohualli con el año *calli* (casa), es decir, de la forma en que lo hacían los teotihuacanos (Paso y Troncoso, 1900:189). Los fragmentos que se conservan fueron transcritos por el abate Antonio Pichardo, religioso erudito con una importante biblioteca, quien heredó los manuscritos de Cristóbal del Castillo de Antonio de León y Gama a fines del siglo XVIII, según asentó Horacio Carochi en un comentario citado por Orozco y Berra en el Apéndice al *Diccionario universal de historia y geografía*, 1856, p. 149. Se ha conservado aproximadamente una quinta parte del manuscrito, en que se relata la existencia de diversos grupos como texcocanos, popolocas, chalcas y tepanecas, quienes llegaron primero al valle de México y aunque adoraban "falsos dioses", no hacían sacrificios humanos. Si bien fragmentaria, la presente crónica da un contrapunto a la orgullosa visión mexicana de Tezozómoc o de Chimalpahín. Testimonio "disidente" frente a la visión nahua de los vencidos "vencedores". (Navarrete, F. Estudio preliminar, en: Del Castillo, C. *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e Historia*

autores novohispanos más importantes y singulares del siglo XVI,³⁷ noble indígena de origen acolhua, nacido en Teotihuacán en torno a 1526³⁸, escribe cuando ya era un anciano y, atendiendo a los fragmentos conservados, no perseguía ningún interés político, económico o étnico al realizarla; poco común en su tiempo. Fue un fervoroso cristiano, el mismo menciona:

[...] la voluntad de Totecuyo Dios, ya que Él se dignó a favorecerme, se dignó a fortalecerme, pues ya no soy mozo, ya me hice mayor, ya envejecí, ya no tengo fuerzas y es poco lo que me descubre la vista que ya se cansó³⁹.

Del Castillo elaboró su crónica con el único propósito de preservar para futuras generaciones las cosas dignas de recuerdo de los antiguos moradores del Anáhuac; las cuales se encontraban a punto de desaparecer. León Portilla dice: "Por el deseo de salvaguardar la cultura y la historia de sus antepasados indígenas más que por intereses o reivindicaciones personales, étnicas o de linaje".⁴⁰

Se presume que el desinterés y el abandono de este escrito, además de su pérdida parcial, se deba a que las dos únicas edi-

ciones que existían de ella (1908 y 1991), sea porque los autores redactaron de forma oscura e incluso contradictoria, sin apenas presencia de notas que aclarasen sus complejos contenidos.⁴¹

Segala se externa al respecto:

De todos estos códices existen ediciones mediocres, envejecidas, que no toman en cuenta los diferentes cómputos cronológicos utilizados y no establecen ninguna lectura comparada con documentos emparentados.⁴²

Refutan esta aseveración las muy aceptables ediciones con comentarios del investigador Ernest Mengin⁴³ (1893–1973) acerca del *Mexicanus* (París, 1952) y del *Azcatitlan*, trabajo de Roberto Barlow (París, 1949), quien también trabajó "Veinte Mazorcas"⁴⁴ (1950). Además, menciona, de forma confusa, por no decir francamente errónea el Códice de Tolosa (copia con variantes del texto castellano incluido en el

de la Conquista México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001, pp. 11-85).

³⁷ *Manuscrit mexicaine* 305, Bibliothèque Nationale de France, f. 74r.

³⁸ Francisco del Paso y Troncoso, *Fragmentos de la obra general sobre historia de los mexicanos*, p. 44.

³⁹ Cristóbal del Castillo, *Fragmentos sobre la Historia general de Anáhuac*, p. 12.

⁴⁰ Miguel León-Portilla, "Encuentro de dos mundos", *Estudios de Cultura Náhuatl*, 22, p. 300.

⁴¹ Véase Ignacio Arellano y J. A. Rodríguez Garrido, *Problemas en la edición y anotación de las crónicas de Indias*, edición y anotación de textos coloniales hispanoamericanos, pp. 45-46.

⁴² Arnos Segala, *Literatura náhuatl, fuentes, identidades, representaciones*, p. 281.

⁴³ Discípulo del etnólogo Konrad Theodor Preuss.

⁴⁴ Robert Hayward Barlow, *Fuentes y estudios sobre el México indígena. Generalidades y el Centro de México*, I INAH, 1994, p. 67. Investigador a contrato por prestación de servicios a partir del 31 de enero de 1948, su investigación principal se relaciona con la Colección de Documentos Jeroglíficos y otros manuscritos relativos al oriente del estado de Morelos. Estos documentos son: Códice Moctecuzoma, Códice Xochitepec, Relación de Mazatepec y Mazatepec en la actualidad y el estudio interpretativo de los cuatro códices de Cuautinchan.

Código Florentino). Este es un ejemplo que obstaculiza las investigaciones de futuros académicos y eruditos del tema. Sahagún, a partir de 1575, con el apoyo del padre Rodrigo de Sequera, “hace una nueva transcripción revisada y aumentada [de sus manuscritos] y dicta a sus nuevos colaboradores la versión española de sus materiales. Esta versión –añade Segala– se conoce como el “Manuscrito de Tolosa”,⁴⁵ sin tomar en cuenta que cualquier estudioso de la génesis de la obra de Sahagún sabe que la versión española no se conoce como “Manuscrito de Tolosa” –que es copia con variantes– sino como texto en castellano del Código Florentino.

Si bien el contexto político, social e histórico de la conquista resulta ser vital para nuestro análisis, porque tanto el indígena como el conquistador son producto de su tiempo, en la comprensión de lo sucedido, las interpretaciones históricas o reflexiones antropológicas no pueden fundamentarse satisfactoriamente sin un trabajo filológico riguroso que permita disponer de textos limpios y con un aparato de notas conveniente, lo que facilitó mucho León Portilla. También es menester señalar la aportación de Federico Navarrete Linares, que en su edición de 1991 dio a conocer algunos pasajes inéditos de la obra de Cristóbal del Castillo. Además, presentó la transcripción paleográfica de casi la totalidad de los *Fragmentos* en náhuatl, continuando el trabajo realizado por Marc Thouvenot en

Castillo, *Les écrits de Cristóbal del Castillo*, 1990.

Castillo es el primer cronista en establecer que los mexicas son guiados por un *Tlacatecólol* llamado *Tetzauhtéotl*, que posteriormente se transformará en el dios *Huitzilopochtli*. También es el primero en asentar la evolución y origen del nombre de los mexicas procedente de *mexixquilcuani* y de *Metztl*. Este cronista detalla el mítico pacto establecido entre *Huitzilopochtli* y el numen *Tetzauhtéotl*, en el que éste les promete ayuda a cambio de obediencia. Menciona una ceremonia donde, además del sacrificio humano se lleva a cabo el consumo ritual de carne humana. Describe detalladamente el complejo rito dedicado al dios *Xipe Totec*, denominado *Tlacaxipehualiztli*. Define que, por órdenes del tlacatecólol *Tetzauhtéotl*, la violencia y la guerra serán las actividades que practiquen los mexicas a lo largo de su peregrinación hacia la tierra prometida. Establece que serán futuros dirigentes mexicas solo aquellos que ostenten el título de *yaotequihua* y hayan capturado prisioneros. En el segundo capítulo, el anciano cronista –con falta de mecenazgo y un fuerte espíritu franciscano, a nuestros ojos, autor atípico para su época–. Establece la diferencia de clases existente en Aztlán e identifica a los *mecitin* como *macehualtin atencâ* o siervos ribereños, plenamente diferenciados de los tlatoque aztecas, a los que estaban sometidos y pagaban tributos. Establece las duras condiciones sociales en que vivían los mexicas en Aztlán, esclavizados, maltratados y en la miseria. Así como los motivos por los que los mexicas deben abandonar Aztlán: el odio

⁴⁵ Arnos Segala, *op. cit.*, p. 100.

que les tenían los señores aztecas, los cuales sentían desprecio por ellos y les causaban grandes penas y sufrimiento; y que de no haber huido habrían sido exterminados, destruidos totalmente. Y a propósito de la isla de Aztlán, asienta que el nombre que habría tenido el lago o laguna donde se ubicaba era *Metzli lapan o Metzliapan*, en donde se efectuaba la pesca con redes y la recolección de alimentos lacustres.⁴⁶

Así es que los mexicas también sufrieron bajo el liderazgo de los aztecas, y es necesario diferenciar entre mexicas y aztecas, los cuales en varios textos son vistos como si fueran uno y lo mismo. Esta es información que difícilmente llega a nuestras manos. Por fortuna, se ha conservado, aunque no difundido mucho. Refiere que al momento de salir de Aztlán los mexicas eran, aproximadamente, diez mil personas entre hombres, mujeres y niños.⁴⁷ Dice el estudioso de las culturas del Anáhuac, León Portilla, en *La interpretación del mito en la filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes 1956-2006* de Alberto González Cruz que:

Desde que Europa cruzó el océano Atlántico y colocó sus ideas en América, frailes humanistas soldados metidos a historiadores, aventureros y cronistas indígenas occidentalizados, intentaron consignar no solo lo que había sucedido en la conquista militar, se aventuraron también entre las nieblas del pasado indígena, rescatando vestigios que amenazaban con desaparecer,

ante la andanada del imperialismo español y la demonización de aquel modo de vida antiguo.⁴⁸

Los españoles, atormentados por su existencia, recordemos que acababan de pasar la Reconquista, casi ocho siglos de ocupación árabe, en una tierra árida y desolada, algunos buscan por medio del enriquecimiento subsanar sus heridas, otros se adaptan a las nuevas condiciones y prefieren quedarse en el territorio descubierto. Y aclaremos que no fue la mayoría de ellos, los que escribieron las crónicas posteriores, sino aquellos que quisieron aplicar criterios occidentales para el estudio de Mesoamérica, que de acuerdo con Austin abarcaba desde arriba del trópico de cáncer hasta la mitad de Centroamérica.⁴⁹

Navarrete Linares dice que León Portilla menciona que los primeros (frailes humanistas soldados metidos a historiadores, aventureros) explican el origen de las divinidades; los segundos (cronistas indígenas occidentalizados) narran el origen del mundo conocido, el cosmos, la totalidad del universo. El tercer tipo informa sobre el origen del hombre y su razón de ser en la gran trama del universo.⁵⁰ Miguel León Portilla, destacó el pensamiento indígena como objeto de estudio y empleó un método filológico conocido como la estrategia de las

⁴⁶ Véase Cristóbal del Castillo, C., *Fragmentos sobre la Historia general de Anáhuac*, p. 52.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Alberto González Cruz, *Miguel León Portilla y la interpretación del mito*, en *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes 1956-2006*, p. 67.

⁴⁹ Véase Alfredo López Austin y Luis Millones, *Dioses del Norte, dioses del Sur. Religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes*, p. 9.

⁵⁰ Federico Navarrete Linares, "Medio siglo de explorar...", p. 18.

cuatro vías: estudio de los vestigios arqueológicos, de la tradición oral, de los testimonios pre y posthispánicos, glíficos y gráficomicos, así como el análisis de todas estas manifestaciones.⁵¹ El estudioso de las culturas prehispánicas, León Portilla, había logrado penetrar en el mundo de los nahuas abordándolos en su propio lenguaje, sensibilidad y mentalidad a través de una lectura hermenéutica común por reflejar en el español las complejidades y sutilezas sintácticas y léxicas de los originales nahuas y también por desmenuzar sistemáticamente el posible sentido de los términos más oscuros y más importantes.⁵² Esto dio como resultado una serie de traducciones rigurosas y extensamente anotadas que constituyen herramientas de trabajo estupendas. Su obra relativa al pensamiento mesoamericano se centró más en los aspectos interpretativos y exegéticos que en la descripción, verdadera contraparte de lo que sucede en las obras de Toscano o de su maestro Garibay, experto traductor del náhuatl.

Los códices son fuentes históricas de primera mano en los que las sociedades indígenas, por intermedio de escribas con la habilidad para dibujar y pintar con gran maestría, dejaron constancia fiel de sus logros y avances culturales y científicos e informaron sobre una multitud de aspectos,

como las creencias religiosas, la vida diaria, la astronomía, el comercio, entre otros. En los códices se habla de escenas de la vida popular, escritas o más bien dibujadas como la gente las entendía, vigorosas por su expresión, en que se pueden apreciar la cultura y el sentir de estas poblaciones del altiplano mesoamericano. Así, tenemos que el Códice Azcatitlan presenta el proceso histórico de la sucesión de los gobernantes aztecas, la llegada de las tropas españolas encabezadas por Hernán Cortés y la introducción del cristianismo. El códice Borbónico, por su parte, es un documento pictográfico de origen mexicana, plasmado en una larga tira de papel amate, doblado en forma de acordeón, compendio enciclopédico de doce libros sobre la religión, historia, cultura y lengua nahua, mientras que el Códice Florentino es el manuscrito final y completo de la *Historia general* del fraile franciscano Bernardino de Sahagún en colaboración con informantes y asistentes indígenas, al cual ya hicimos referencia. El códice Bodley salió de Anáhuac antes de la conquista. Recibió este nombre por la Biblioteca Bodleiana donde se resguarda. Es un manuscrito pictórico mexicano, en piel de venado y forma de acordeón, perteneciente a la cultura mixteca. A pesar del desconocimiento de la fecha de su creación, basándose en su estilo, es posible determinar que fue elaborada antes de la Conquista de México en 1521 y que sobrevivió a ésta. De acuerdo con el arqueólogo británico y experto en mayas Eric S. Thompson, el manuscrito previamente fue propiedad del arzobispo portugués Jerónimo Osorio. Se cree fue saqueado en el siglo XVI por Robert Devereux

⁵¹ Véase Juan Manuel Romero García, "La filosofía náhuatl y el proceso de interlocución", en Trejo, E. y Álvaro Matute (eds.), *Escribir la historia en el siglo xx*, p. 259.

⁵² Juliana González Valenzuela, "Flor y canto de *La filosofía náhuatl*", en Salvador Reyes Equiguas (coord.), *Vivir la historia. Homenaje a Miguel León-Portilla*, p. 103.

II, conde de Essex, quien se lo dio a su amigo Thomas Bodley. La biblioteca Bodleiana contiene otros cuatro códices prehispánicos de Mesoamérica: Laud, Mendoza, Selden y el Rollo Selden. En el anverso tiene un registro completo de la genealogía de Tilantongo a partir del siglo X. El reverso, que es más antiguo que el anverso, narra los orígenes míticos del señor Bulco de Xipe y contiene la biografía del señor Cuatro Ciervo.

Pretender objetividad absoluta significa desconocer que ésta está relativizada por los contextos que la soportan. En Ricoeur gana fuerza la conciencia creciente de que la experiencia humana, acaso por su misma naturaleza lingüística e histórica, pueda alcanzar una mayor autocomprensión a condición de explorar, no la vía de la introspección, sugerida por la tradición francesa de la filosofía reflexiva que arranca con Descartes y llega hasta Bergson, sino la vía que está representada por esas objetivaciones del espíritu que son los signos, los símbolos y los textos, sugerida por la tradición alemana, en que todo discurso es comprendido como sentido.⁵³ En tanto que unidad original estructurada, el discurso es concebido por Ricoeur en dos sentidos solidarios: lingüístico —discurso es el nexa predicativo producto de la unión del significado de un nombre y la significativa indicación del tiempo de un verbo—, y fenomenológico —en que el discurso es concebido como “acontecimiento del lenguaje”—.⁵⁴ El hermeneuta alemán afirma,

⁵³ Paul Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, p. 26.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 23.

por su parte, que toda comprensión surge del lenguaje, como también el ser se despliega en el mismo. En este sentido, podemos afirmar que la comprensión se realiza en el momento en que el horizonte del intérprete, al relacionarse con el del autor, forme un nuevo horizonte: proceso de fusión.

Lo que al lector debe interesar no es el acontecimiento, sino la comprensión de la significación, en la medida en que ésta, respecto de aquél, representa una especie de desbordamiento semántico que puede ser captado interpretativamente:

Explicar es permanecer en la esfera interna de los enunciados que conforman el texto, sin más pretensión que la de comprender la naturaleza y funcionamiento de sus códigos subyacentes en esta labor de estructuración que el lector acompaña⁵⁵ [y] “comprender es ir más allá de la esfera interna de los enunciados, a fin de conjeturar acerca del “tipo de mundo que la obra despliega de algún modo delante del texto”,⁵⁶ [y] de ese modo ser capaz de continuar en uno mismo la labor de estructuración de la obra.⁵⁷

A lo que agrega de Certeau: “La escritura en todo esto es el conjunto de los mecanismos creativos del proceso que lleva a la constitución del discurso histórico”.⁵⁸ Gadamer dirá entonces que la realidad no

⁵⁵ Véase *Ensayos de hermenéutica II*, p. 35.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 41.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 35.

⁵⁸ Véase Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, p. 42.

nos pertenece sino que nosotros pertenecemos a la historia: "Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser".⁵⁹ No se trata de una autoconstrucción absoluta de la razón. Los prejuicios están detrás de todo intento de conocer. La ciencia y la razón no están libres de prejuicios. Ninguna situación ni la de los indígenas ni la de los conquistadores estuvieron exentas de episodios, incidentes, aventuras, sinsabores, impedimentos y obstáculos. Los conquistadores dejaron mucho y abandonaron muchas relaciones en su vida. Tuvieron que hacer esto para descubrir el nuevo territorio. Lucharon contra el miedo, los elementos naturales y los indios. A menudo no recibían las recompensas necesarias por su participación en la conquista.⁶⁰ Para entender sus acciones, en esta perspectiva hermenéutica, es importante conocer sus motivaciones. Tenemos por ejemplo por un lado a Cortés, que en sus *Cartas de relación*, nos deja invaluable datos de la situación político, económico y social de aquella época. Estas cartas estaban dirigidas al emperador Carlos V, y en ellas, Cortés describe su viaje a México, su llegada a Tenochtitlán, y algunos de los eventos de aquella época; y por otro, a Bernal Díaz del Castillo, soldado español que participó en la conquista del Imperio azteca en 1519 liderado por Hernán Cortés. Su obra *Historia verdadera*

de la Conquista de la Nueva España fue escrita en 1578 e impresa en 1632. Díaz del Castillo relata los acontecimientos de la conquista en doscientos catorce capítulos. Quiso escribir su testimonio después de leer la versión de los hechos escrita por Francisco López de Gómara, quien nunca pisó el continente americano y escribió de lo que leyó o escuchó. Díaz del Castillo quería mostrar el papel de los soldados en la conquista.⁶¹ Escribe de forma sencilla, sin grandes pretensiones, con una gran riqueza de vocabulario, con fresca expresividad habla de sus emociones. Tres impulsos básicos se encuentran en la idea original que alimentó el imaginario de los primeros conquistadores: la gloria de oro y el evangelio. Una de las principales fuentes de su empeño para este esfuerzo fue la idea de un lugar perfecto en la tierra.⁶² Creían firmemente que, en este Nuevo Mundo, tendrían dinero y estabilidad. Desafortunadamente, la principal característica de la vida de los conquistadores era su movilidad constante, no podían llevar una vida sedentaria.⁶³ Debido a esto, no podían disfrutar de ninguna de las recompensas por las que lucharon en las conquistas. Muchos de ellos murieron en la pobreza. Como estaban tan

⁵⁹ Hans Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, p. 344.

⁶⁰ Rolena Adorno, "The Discursive Encounter of Spain and America: The Authority of Eyewitness Testimony in the Writing of History", *The William and Mary Quarterly* 49/2(1992), p. 217.

⁶¹ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Introd. Véase también Irving Leonard, "El conquistador español", *Los libros del conquistador*, pp.15-25. (Título original *Books of the Brave*)

⁶² Mirjana Polić Bobić, *Rađanje hispanskoameričkog svijeta*, p. 35.

⁶³ Bernard Grunberg, El universo de los conquistadores en la Historia verdadera de Bernal Díaz del Castillo, *Revista De Indias* 39 (1979), p. 110.

lejos de su país de origen, a menudo se sentían solos y aislados. Necesitaban las conquistas como motivación y a Dios como apoyo.⁶⁴ La percepción que tenían los conquistadores también fue influenciada por las novelas de caballería que fueron muy populares en el siglo xv y a principios del xvi. La religión no solo fue la justificación de la conquista, sino que también dio a los conquistadores la fuerza y la voluntad de continuar luchando en las peores condiciones.

Consideraciones finales

Se trata de una estética, un análisis de la mirada, una valoración concreta y especulativa que me permite re-construir el momento. Tiene un carácter productivo y constructivo. Hay vías y gestos que nos conducen por caminos falsos y de repente encontramos un nicho, o un eslabón perdido que (de)muestra el error o equivocación y que nos dan la pauta a seguir o bien nos sumen en una interrogante más profunda.

La “conquista de México” sólo tiene sentido si se ubica dentro de la expansión europea. La caída de Tenochtitlán, envuelta en la retórica española, se convirtió en uno más de los múltiples escenarios de ficción que canta la grandeza de Occidente. De ahí que conviene observarlo con cautela, pues el ocaso del mundo indígena se constituyó como memoria de guerra, en victoria cabalresca, narrada por españoles. En ese sentido los escritos tanto del lado español como indígena. *Las cartas de Relación* de

Cortés son fundacionales: son actas que someten el Nuevo Mundo a los imaginarios europeos que estos mismos se preocupan por que permanezcan estables. Igualmente importantes son los documentos indígenas que permanecieron como legado. Los españoles encargados de las crónicas y escritos relativos a la conquista del territorio hallado en Mesoamérica aplican una retórica para instaurar dominio, con esas construcciones simbólicas y la manifestación de superioridad del ‘blanco’, en tanto que los códices indígenas eran básicamente para preservar la memoria de los pueblos de Anáhuac.

A cinco siglos de distancia, observamos la coherencia simbólica que existía entre los textos y la retórica española, tanto en los códices alterados por los monjes, completados por escribas europeos o estudiosos, pagados por quienes poseían el poder, a fin de preservar la gloria española.

La diferencia tecnológica, el genio militar y político, las epidemias, la traición, todos estos factores, en fin, no pudieron explicar en su totalidad este acontecimiento. Los historiadores intentaron encontrar una respuesta satisfactoria en otros campos del saber y de hecho recurrieron a la etnología, a la antropología, a la paleología, a la lingüística, la literatura en su retórica, pero cuando creyeron hacer una etnohistoria americana, se vieron ante el riesgo de no hacer más que una mala psicología etnohistórica, colonialista y decimonónica. No hay que olvidar al mito, la palabra plena. El respeto que tenían los precolombinos por éste es fundamental, en el sentido de que establece una relación de concordancia con la movilidad universal de los fenómenos

⁶⁴ *Ibid.*

naturales y el ámbito oscilatorio del lenguaje. El lenguaje, en su dinámica, se refiere mucho a lo que no se ve a simple vista, lo que no se dice pero que es articulado y sentido. La acción humana es, para Ricœur, como una obra abierta. Esto se debe a que el discurso escrito se dirige a un número potencialmente infinito de lectores, y Ricœur lo observa como algo semejante a lo que ocurre en el caso de las acciones significativas. Esto quiere decir que ésta está abierta a todo el que quiera leer el sentido de la acción. Partiendo de estas relaciones entre el texto y la acción significativa pueden plantearse las implicaciones metodológicas de la interpretación.

También espero haber mostrado que cuando una serie de capas discursivas se sobrepone, sobre los acontecimientos humanos, al filo de los siglos, es imposible llegar a un conocimiento mínimo del evento, sin un trabajo lento y paciente, de arqueología del discurso, esbozada por Gadamer y ampliada por Foucault. Reflexionar para darse cuenta que la historia no solamente está escrita por los vencedores, sino que su verdadera finalidad es también presentar a los vencidos, un sistema de identificación tal para hallar un estado de conciencia histórica lo más apegado a la realidad. En la estética del ser humano se trata de pasar del otro lado del yo, a la otredad, la que permite afirmar positivamente la existencia.

Arduo resulta el desear detectar una visión total, que como dijimos, imposible, en una época de normas universalistas y seducciones emanadas por las corrientes globalizadoras. Los postulados de origina-

lidad tranquilizan la consciencia colectiva y constituyen el puente hacia el propio pasado y sus tradiciones. Mediante la argumentación y la observación cuidadosa, cuando existe una laguna, sabemos que existen precedentes (Gadamer), los cuales deben ser revisados cuidadosamente a fin de obtener luz. No obstante, no se trata de una simple revisión, sino de la actualización de datos y hechos, desde una nueva mirada y con los cambios pertinentes, de acuerdo a nuevos datos recaudados o nuevas perspectivas analizadas.

León Portilla se valió –además de la filología hermenéutica con la que interpretó los textos– de un mecanismo de triple equiparación entre la cultura que hizo objeto de su estudio y las culturas emanadas de pueblos como la India y Grecia, ésta última precursora y madre del mundo occidental moderno, emanado del Renacimiento y la Ilustración. Utilizó para esto una deliberada y consciente aplicación anacrónica de la terminología occidental a la cultura y filosofía nahuas. Además, amparado en la autoridad de Sahagún⁶⁵ sostuvo hasta sus últimas consecuencias la existencia de un grupo de sabios al lado de los sacerdotes.

Observamos como una interpretación adecuada se da mediante el proceso que estos dos filósofos, Gadamer y Ricœur, emprenden entre el comprender, que es conjeturar; y explicar, validar. Esto es la llave que nos lleva a conciliar la explicación en

⁶⁵ Fray Bernardino de Sahagún (1499 o 1500 - 1590), eclesiástico e historiador español, el cual fue quien escribió *Phylosophos* al margen reverso del folio 118 del *Códice Matritense*.

las ciencias sociales en su posibilidad objetiva, dejando, en la medida de lo posible, lo subjetivo de lado. Ricœur acentúa que es posible lograrlo, ya que el proceso, en el círculo hermenéutico permite un número limitado de interpretaciones posibles frente a la pluralidad de significados. En el acto de la lectura se crea una referencia nueva y que la comprensión deja completamente de lado la intención subjetiva.

El filósofo alemán sostiene que la interpretación debe evitar la arbitrariedad y las limitaciones surgidas de los hábitos mentales, centrando su mirada en las cosas mismas, mientras que Ricœur habla de una lucha constante con la otredad en una autocomprensión. Frente al texto no cabe neutralidad. Siempre se trata de una dialéctica, un diálogo entre el tú y el yo: entablar una relación. Tanto para Gadamer como para Ricœur, la intención del autor no es importante para la comprensión del texto. Y esto continuará en un proceso flexible y cambiante, el cual puede prolongarse indefinidamente, por lo que nunca podremos afirmar que hemos dado la interpretación última y definitiva. Nunca queda cristalizada una interpretación de una vez y para siempre.

Bibliografía

- Arellano, I. y J. A. Rodríguez Garrido, *Problemas en la edición y anotación de las crónicas de Indias*, ed. y anotación de textos coloniales hispanoamericanos, Madrid-Francfort en el Meno: Universidad de Navarra-Iberoamericana-Vervuert, 1999, pp. 45-74.
- Barlow, Robert Hayward, *Fuentes y estudios sobre el México indígena. Generalidades y el Centro de México, I*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1994.
- Bloch, R., *Les prodiges dans l'Antiquité classique*, París: PUF, 1963.
- Cencillo, L., *Mito, semántica y realidad*, Madrid: Editorial Católica, 1970.
- De Alva Ixtlilxóchitl, *Historia general de la Nueva España*, México: Consejo Nacional para la Cultura y la Artes-Fondo de Cultura Económica, 2006.
- De Certeau, M., *La escritura de la historia*, México: Universidad Iberoamericana, 1986.
- Del Castillo, C., *Fragmentos sobre la Historia general de Anáhuac*, estudio prel., ed., trad. y notas de Ramón Troncoso Pérez, Florencia: Landi, 1908.
- Del Paso y Troncoso, F. *Fragmentos de la obra general sobre historia de los mexicanos*, Montana, EEUU: Kessinger Pub Co, 2010.
- Díaz del Castillo, B., *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, ed. Guillermo Serés, Madrid: Real Academia Española, 2011.
- Duby, G., *L'An Mil*, *Archives Julliard*, núm. 30, París, 1967.
- Gadamer, H. G., *Gesammelte Werke*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tubinga, 1986.
- González Díaz Cruz, A., *La interpretación del mito en la filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes 1956-2006*, México: Dirección General de Publicaciones de la Universidad de Colima, 2017.
- González Valenzuela, J., "Flor y canto de La filosofía náhuatl", Salvador Reyes Equiguas (coord.), *Vivir la historia. Homenaje a Miguel León Portilla*, México: Instituto de Investigaciones

- Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008.
- Grondin, J., *¿Qué es la hermenéutica?*, Barcelona: Herder, 2008.
- Gusdorf, G., *V-Dieu, la nature, l'homme au siècle des Lumières*, París: Payot, 1972.
- Irving, L., "El conquistador español", en *Los libros del conquistador*, México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Ito Sugiyama, G., *Ondina, el cuidado de sí –la obtención del alma–*, México: Universidad Autónoma Metropolitana (Colección Libros del Laberinto. Ensayos 10), en prensa.
- Lafaye, J., *Les conquereurs*, París: Seuil, 1964.
- Lagarde, M., "El mito como constituyente de lo psíquico", en *La verdad del mito*, Guadalajara, México: Universidad de Guadalajara, 1994.
- León Portilla, M., Encuentro de dos mundos, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 22, 1992.
- *Visión de los vencidos, Relaciones indígenas de la conquista*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1983.
- López Austin, A. y Luis Millones, *Dioses del Norte, dioses del Sur. Religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes*, México: Era, 2008.
- Navarrete, F., *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e historia de la Conquista, estudio preliminar de Federico Navarrete*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001 (Colección Cien de México).
- Polić Bobić, M., *Rađanje hispanskoameričkog svijeta*, Zagreb: Naklada Ljevak, 2008.
- Ricoeur, P., *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, México: Siglo XXI editores, 2003.
- , "¿Qué es un texto?", en *Historia y narratividad*, Barcelona: Paidós, 1999.
- , *Hermeneutics and the human sciences*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- , *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, París: Le Seuil, 1986. (En español: *Del texto a la acción*, Buenos Aires: Docencia, 1985)
- , *La métaphore vive*, París: Seuil, 1975.
- , *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I*, París: Seuil, 1969.
- Romero García, J.M., "La filosofía náhuatl y el proceso de interlocución", en Evelia Trejo y Álvaro Matute (eds.), *Escribir la historia en el siglo xx. Treinta lecturas*, México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.
- Rozat Dupeyron, Guy, *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*, México: Universidad Veracruzana, 2002.
- Segala, A., *Literatura náhuatl, fuentes, identidades, representaciones*, México: Consejo Nacional para la Cultura y la Artes-Grijalbo, 1990.
- Soustelle, J., *La vie quotidienne au temps des Aztèques*, París: Hachette, 1969.
- Wachtel, N., *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole (1530-1570)*, París: Gallimard, 1971.

Hemerografía

- Acero, J. J. et al. (eds.), *El legado de Gadamer*, Universidad de Granada, vol. 1, núm. 42, (abril-junio, 2014), 2004.
- Adorno, R., "The Discursive Encounter of Spain and America: The Authority of Eyewitness Testimony in the Writing of History", *The William and Mary Quarterly* 49/2, 1992.

- Aguilar, L. A., "La hermenéutica filosófica de Gadamer", *Revista Electrónica Sinéctica*, núm. 24, febrero-julio, 2004, pp. 61-64. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO), Jalisco, México.
- Grunberg, B., "El universo de los conquistadores en la Historia verdadera de Bernal Díaz del Castillo", *Revista de Indias* 39 (1979), pp. 104-117.
- Shankar, A. Elliott, R. y Goulding, C., "Understanding consumption from a narrative perspective", *Journal of Marketing Management*, vol. 17, 2001.
- Velez Upégui, M., "Ricoeur y el concepto de texto", *Co-herencia* 7 (12), 85-116, Medellín, Colombia, 2010.

