



Federico Navarrete Linares

“Historia y ficción: las dos caras de Jano”

p. 7-40

*El historiador frente a la historia*

*Historia y literatura*

México

Universidad Nacional Autónoma de México

Instituto de Investigaciones Históricas

2000

190 p.

(Serie Divulgación 3)

ISBN 968-36-8134-4

Formato: PDF

Publicado en línea: 13 de diciembre de 2019

Disponible en:

[http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/375/historia\\_literatura.html](http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/375/historia_literatura.html)

D. R. © 2019, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



## HISTORIA Y FICCIÓN: LAS DOS CARAS DE JANO

FEDERICO NAVARRETE LINARES\*

Articular históricamente lo pasado no significa conocerlo “tal y como verdaderamente ha sido”. Significa adueñarse de un recuerdo tal y como relumbra en el instante de un peligro. Al materialismo histórico le incumbe fijar una imagen del pasado tal y como se le presenta de improviso al sujeto histórico en el instante del peligro. El peligro amenaza tanto al patrimonio de la tradición como a los que lo reciben. En ambos casos es uno y el mismo: prestarse a ser instrumento de la clase dominante. En toda época ha de intentarse arrancar la tradición al respectivo conformismo que está a punto de subyugarla. El Mesías no viene únicamente como redentor; viene como vencedor del Anticristo. El don de encender en lo pasado la chispa de la esperanza sólo es inherente al historiador que está penetrado de lo siguiente: tampoco los muertos estarán seguros ante el enemigo cuando éste venza. Y este enemigo no ha cesado de vencer.

Walter Benjamin, “Tesis de filosofía de la historia”  
(1973: 180-181)

El día de hoy les hablaré de la relación entre historia y ficción a partir de una experiencia literaria personal, la escritura de una novela histórica para jóvenes sobre la conquista de México, llamada *Huesos de Lagartija*, y de la manera en que esta empresa individual se articula con la centenaria empresa colectiva que ha sido historiar y narrar la caída de Tenochtitlan. Como promete el título de la conferencia y también el epígrafe que acabo de leer, me moveré entre la historia

\* Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.



y la ficción como dos polos complementarios y necesarios de una misma empresa: nuestra comprensión del pasado y nuestra capacidad para encontrar en él un sentido que interpele nuestro presente y nos proporcione herramientas para imaginar el futuro.

Pocos acontecimientos históricos se prestan mejor para conjugar la historia y la narración como la conquista de México. En efecto, los relatos de cómo un reducido grupo de soldados españoles llegaron a las costas de una tierra desconocida y en dos años lograron subyugar a los orgullosos culhua mexica reúnen todos los elementos de la aventura, la epopeya y la tragedia. Personajes como el dubitativo Moctezuma, el impetuoso Cortés, la hermosa Malinche y el heroico Cuauhtémoc han logrado una condición semi-divina en la memoria popular mexicana y una fama universal. Claro que esto hace más compleja la labor del narrador, pues un relato contado muchas veces es más difícil de contar nuevamente.

De hecho, si esta historia, este suceso del pasado, constituye una maravillosa y seductora historia, es decir, un relato llamativo y emocionante, es en buena medida porque la conquista fue narrada desde el momento mismo en que aconteció. En sus *Cartas de Relación*, Hernán Cortés nos cuenta sus propias acciones con la inmediatez de un reportero y así nos muestra cómo concebía él mismo su propio actuar como algo narrable, como un ejemplo edificante de obediencia a la corona y servicio a la fe católica. ¿Por qué, si no era para presentarse como un súbdito fiel de su majestad, se tomó la molestia de fundar una ciudad con unos cuantos desarrapados en una playa remota y desierta? ¿Por qué, si no era para luego ufanarse de su comportamiento, digno de un cruzado de la santa fe, se tomó la molestia de predicar la religión católica a sus aliados y enemigos indígenas aun a costa de colmar su paciencia?

¿Y qué hay de las apariciones del apóstol Santiago, montado y armado, en medio de las batallas contra los indios “infielos”? Estos dudosos milagros fueron refutados claramente por Bernal Díaz del Castillo, pero no eran en realidad más que la introducción, en las guerras contra los nativos de unas tierras desconocidas, de un relato del pasado: el de la conquista de la península ibérica musulmana por los agresivos reinos cristianos del norte de la misma. Y tan exitosa fue esta narración de la conquista de México como una repetición

de la mal llamada reconquista de España que, a la fecha, un gran número de comunidades indígenas y mestizas siguen conmemorando, y recreando histórica y ritualmente, la conquista de estas tierras como una lucha entre moros y cristianos.

Porque para los indígenas la conquista también fue, y siempre ha sido, un relato. Si es cierto, como ellos mismos dijeron décadas después, que la llegada de unos seres que venían del otro lado del mar a dominar estas tierras fue predicha desde siglos atrás por sus profecías, y luego anunciada, unos años antes, por espectaculares presagios, entonces ¿no era, acaso, también una historia que existió antes de los acontecimientos? Y ¿cuál fue la reacción de Moctezuma al saber de la llegada de esos desconocidos? Precisamente, buscar refugio en el paraíso de Cincalco, tal como lo había hecho el *tlatoani* tolteca Huémac durante la caída de su ciudad, según los relatos históricos.

Hasta los actos más brutales de violencia, hasta las masacres en Cholula y en México, hasta los recíprocos cortes de manos y lenguas, ahorcamientos y emboscadas que culminaron en esa orgía de sangre, canibalismo y putrefacción que fue el sitio y la destrucción de México, hasta esos “acontecimientos” singulares y, esperamos, irrepetibles fueron convertidos en relato. La carnicería de Cholula, por ejemplo, fue narrada por españoles y por indígenas como una victoria de Santiago Matamoros sobre Quetzalcóatl, el dueño del santuario. La matanza en la fiesta de Tóxcatl, en el Templo Mayor de México, fue vista por los mexicas como una derrota del mismísimo Tezcatlipoca, cuya estatua de amaranto fue desmembrada con la misma saña con la que fueron mutilados los músicos que le rendían honores. Quizá por ello es la escena más representada en las historias mexicas que tratan de la conquista.

Finalmente, la demolición de la gloriosa ciudad gemela de México-Tenochtitlan y México-Tlatelolco, la nueva Tollan, se vivió y se narró como la derrota de Huitzilopochtli por los dioses de los españoles (y uso el plural porque los indios siempre han comprendido que el catolicismo es una religión politeísta e idólatra).

Aun hoy, se canta en una de las cientos de representaciones de la *Danza de Moros y Cristianos*, el siguiente diálogo entre Cortés y Moctezuma:



*Cortés:*

Es tan eterno este Dios,  
que si quieres ver su gloria  
olvida tu ley que tienes  
y ve a un Dios verdadero

*Moctezuma:*

¿Y para qué traes tu acero?

*Cortés:*

Porque si renuente estás  
y no admites lo que quiero,  
en él experimentarás  
que éste es Dios verdadero  
(Warman 1972).

La idea de narrar la victoria de un pueblo sobre otro como el triunfo de su dios sobre el de los vencidos es tan vieja como los imperios y la encontramos en el viejo mundo en los triunfos de la triada romana sobre los dioses de los pueblos mediterráneos y, en la misma España, en la victoria de Santiago sobre el mal llamado Mahoma. En estas tierras la figura del dios conquistador era una tradición igualmente venerable, que empieza en el mismo Quetzalcóatl, conocido como Nuestro Conquistador, que fue llevado a Cholula por los invasores tolteca-chichimecas, continúa con Camaxtle, el patrono de los aguerridos tlaxcaltecas, y, desde luego, por el efímero Huitzilopochtli, capitán y guía de los mexicas, para terminar, a partir de la conquista, con el mismo Santiago, patrono, entre muchas otras, de la conquista otomí de Querétaro.

En suma, desde el momento mismo en que acontecía, la conquista de México se convirtió ya en un relato. Y ése no fue más que el principio, pues desde entonces los sucesos de 1519 a 1521 han sido narrados innumerables veces, y cada vez han sido reconfigurados en un nuevo relato que da a la conquista un sentido específico, la explica a la luz de quien la cuenta, la articula en un relato con moraleja. Como dice Hayden White, “toda narrativa histórica tiene como finalidad latente o manifiesta el deseo de moralizar sobre los acontecimientos que trata” (1992: 29).



Y como la derrota de los mexicas, y el triunfo de los españoles y sus aliados indígenas, es considerada por muchos grupos diferentes como un relato fundador, constituyente de su identidad, de sus privilegios o de sus despojos, estas narraciones resultan necesariamente parciales y apasionadas.

### *La atroz dicotomía del Ángel de la Historia*

Los conquistadores como Cortés y Díaz del Castillo nos narraron la toma de México y la derrota del demonio Huichilobos como una reedición de la mítica reconquista de la península ibérica y de las cruzadas y, por ello, como una gesta digna de ser recompensada con honra, riquezas y salvación.

A partir de entonces, la inmensa mayoría de los historiadores occidentales que la han contado han visto la conquista como un suceso inevitable, consecuencia lógica y necesaria de alguna “superioridad” europea: ser portadores de la verdadera religión, en el siglo XVI; de la razón, en el XVIII; del progreso y del espíritu universal en el XIX; de la tecnología superior o del modo de producción más avanzado, o incluso de la mayor capacidad para leer signos, en el XX. La violencia inédita de este enfrentamiento es vista como la lamentable, o condenable, consecuencia de ese necesario triunfo, el precio que había que pagar para que estas tierras se incorporaran por fin a la *historia universal*.

¿Y cuál es la visión de los indios? Es exactamente la inversa, según una narración repetida hasta el cansancio y cada vez con más intensidad, hasta el grado de que se ha convertido en una verdad aceptada con la fuerza de la fe. Donde los occidentales han visto un triunfo, los indios vieron y ven una derrota; donde unos encuentran la *comedia*, como la define White, es decir una *reconciliación* gracias a la cual “la condición de la sociedad se representa como más pura, más sensata y más saludable a resultados del conflicto”, los otros encuentran la tragedia, es decir, “la resignación de los hombres a las condiciones bajo las cuales deben actuar en este mundo. Condiciones que son presentadas como inalterables y eternas, con la implicación de que el hombre no las debe cambiar sino que debe actuar dentro ellas” (White 1973: 9).

Para narrar esta tragedia nunca sobran las metáforas:

Moría ya la tarde —concluye Alfredo Chavero su relato de la conquista en *México a través de los siglos*—, prometiéndole tormenta y entre nubes rojas como sangre se hundió para siempre detrás de las montañas el quinto sol de los mexicas (Chavero 1967: 911)

e incluso el vituperio, como en la manera en que Diego Rivera retrata a Cortés en sus murales del Palacio Nacional.

Estas dos visiones, la *comedia* occidental y la *tragedia* indígena, se enfrentan y se debaten como las dos caras del Ángel de la Historia vislumbrado por Walter Benjamin en sus “Tesis de filosofía de la historia”:

Hay un cuadro de Klee que se llama *Angelus Novus*. En él se representa a un ángel que parece como si estuviese a punto de alejarse de algo que lo tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y éste deberá ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán lo empuja irremediabilmente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso (Benjamin 1973: 183).

Dentro de esta disyuntiva, sólo podemos ser el ángel o sus víctimas, estamos atrapados entre la espada y las ruinas, entre el progreso y la destrucción, entre la necesidad y la violencia, entre la celebración y el lamento. Nos encontramos, en suma, encerrados en ese mal sueño al que se refería el Stephen Dedalus de Joyce cuando decía: “La historia es una pesadilla de la que intento despertar” (1971: 40).

Afortunadamente, esta visión indígena nunca ha existido realmente. ¿Por qué? Porque los indígenas tampoco han existido jamás: en mis investigaciones sobre las visiones de la conquista, me he encontrado con historias de los mexicas y de los tlaxcaltecas, de los cuahchinantecas y de los quichés de Nebaj, de los acolhuas y de los axochcas, pero nunca con el relato de un “indígena”. Cada pue-

blo de estas tierras vivió la conquista de forma diferente y la narró también según la posición y la fortuna que ésta le deparó.

Para los mexicas, como principales derrotados, la conquista fue una catástrofe sin parangón. Por eso, ellos fueron quienes compusieron el canto triste que ha dado la vuelta al mundo:

Y todo esto pasó con nosotros. Nosotros lo vimos, nosotros lo admiramos. Con esta lamentosa y triste suerte nos vimos angustiados.

En los caminos yacen dardos rotos, los cabellos están esparcidos. Destechadas están las casas, enrojecidos tienen sus muros.

Gusanos pululan por calles y plazas, y en las paredes están salpicados los sesos. Rojas están las aguas, están como teñidas, y cuando las bebimos, es como si bebiéramos agua de salitre.

Golpeábamos, en tanto, los muros de adobe, y era nuestra herencia una red de agujeros. Con los escudos fue su resguardo, pero ni con escudos puede ser sostenida su soledad (León-Portilla 1982: 166-167).

Sin embargo, en otro relato mexica de la conquista, el recogido por fray Bernardino de Sahagún en el libro XII de su *Historia General de las Cosas de la Nueva España*,<sup>1</sup> los tenochcas y los tlatelolcas parecen más preocupados por echarse la culpa entre sí, y por defender su honor de guerreros aun en la derrota, que por lamentar su desgracia.

Pero incluso si aceptamos que los mexicas se sintieran colectiva e irremediabilmente derrotados y destruidos, su “nosotros” no abarcaba a los pueblos vecinos que tan efectivamente contribuyeron a su derrota. Basta asomarse al otro lado de la Sierra Nevada para encontrar unos *indígenas*, los tlaxcaltecas, que se sentían orgullosamente triunfadores y que se consideraban los conquistadores de sus viejos rivales mexicas. Lo mismo se puede decir de los chalcas y los acolhuas, aliados igualmente a los españoles, e incluso de los humildes y despreciados otomés.

De hecho, sólo el delirio nacionalista criollo, iniciado en el siglo XVIII, nos ha hecho pensar que los relatos particulares y muy parciales que los mexicas contaron de la conquista son representativos de

<sup>1</sup> Existen muchas ediciones de este importantísimo libro. Las más valiosas, por contener traducciones del texto náhuatl original, son la de A. M. Garibay (Sahagún, 1982) al español y la más reciente traducción al inglés de J. Lockhart (1993).





la visión de todos los habitantes de esta tierra. Y es justamente a la ideología nacionalista mexicana, una criatura engendrada mucho tiempo después por los propios beneficiarios del triunfo español, que debemos el éxito de la versión trágica de la conquista que ha sido fundamento de nuestra arraigada costumbre de celebrar al indio muerto para cimentar el etnocidio del indio vivo.

Por eso creo que hoy, más que nunca, debemos oponernos a esta simplificación ideológica y dejar de reducir las narraciones de la conquista a la atroz dicotomía que plantea el Ángel de la Historia de Benjamin, que debemos escuchar, y además inventar, otras voces que nos cuenten relatos diferentes. Mi objetivo al escribir *Huesos de Lagartija* fue concebir otra manera de narrar la conquista: la historia de Cuetzpalómitl, un mexica que quiso y pudo sobrevivir a la destrucción de su ciudad.

Pero antes de llegar a contar su historia, es necesario examinar más cercanamente las premisas que subyacen la narración dual, cómica o trágica, de la conquista; para ello habremos de introducirnos de cabeza en el huracán del Ángel de la Historia, y tratar de salir con vida de él. De esta manera pasaremos, teóricamente, por la prueba que tuvo que pasar mi personaje principal, Cuetzpalómitl, en su relato histórico-ficticio de la conquista.

### *Dentro del huracán*

Para Occidente, la historia siempre ha sido una sola. En el siglo XVI se trataba de la historia universal de la salvación, esa gran trama iniciada con el pecado original y la expulsión del paraíso y que terminaría, necesariamente, con la redención del juicio final. Esa historia única tenía, igualmente, un único centro: la tierra santa, en un principio, y luego los reinos cristianos. Cualquier pueblo ajeno al cristianismo, entre ellos los naturales de este continente, quedaba necesariamente excluido de esta historia de salvación hasta que fuera incorporado a ella por acción de los portadores de la verdadera fe. Desde la mítica reconquista, la corona española estableció un indisoluble, y muy conveniente vínculo, entre la extensión de sus dominios y la propagación del catolicismo. Tal era la pesada carga

que asumieron los soldados cristianos en las nuevas tierras de infieles; y si de paso conseguían honra, fama y riquezas, no era más que una modesta recompensa por sus sacrificios en favor de las almas de los hombres a los que subyugaban.

Los misioneros que tanto criticaron los abusos y codicia de los conquistadores no tenían, sin embargo, una visión fundamentalmente distinta del sentido trascendente de la conquista. Para Jerónimo de Mendieta, Cortés era un nuevo Moisés, que había vencido a Satanás para traer la verdadera fe a estas tierras (Phelan 1972: 49-51). La violencia quizá fue excesiva, pero era necesaria. Para justificar la matanza de Cholula, Bernal Díaz del Castillo cita al mismísimo Motolinía:

Yo he oído decir a un fraile francisco de buena vida, que se decía Fray Toribio Motolinía que si se pudiera excusar aquel castigo y ellos no dieran causa a que se hiciese, que mejor fuera; mas ya que se hizo, que fue bueno para que todos los indios de las provincias de la Nueva España viesan y conociesen que aquellos ídolos y todos los demás son malos y mentirosos (Díaz del Castillo 1968: 249).

Poco después, Juan Ginés de Sepúlveda complementó esta visión cristiana con la idea aristotélica del dominio natural de los hombres superiores sobre los bárbaros y afirmó:

con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros del nuevo mundo e islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos y las mujeres a los varones, habiendo entre ellos tanta diferencia como la que va de gentes fieras y crueles a gentes clementísimas, de los prodigiosamente intemperantes a los continentales y templados, y estoy por decir que de monos a hombres (Sepúlveda 1987: 101).

Esta justificación de la conquista española es tan moderna como la que cuatro siglos después concibió Enrique Semo:

Los pueblos indígenas cayeron vencidos por la superioridad de las armas de sus enemigos. Pero no sólo por eso. También por una civilización más desarrollada que la de ellos. Los españoles —hombres del brillante siglo XVI europeo— supieron aprovechar el atraso de su orga-

nización política, las mezquinas pugnas tribales, todas las ignorancias y supersticiones, para imponerse (Semo 1982: 201).

Los hombres del siglo XVI y el marxista del siglo XX comparten una misma convicción de que la fe o la razón son únicas y que pertenecen a Occidente. Por ello, ven como una fatalidad la imposición del dominio occidental sobre los pueblos atrasados e infrahumanos, ignorantes e intemperantes, supersticiosos y fieros que pueblan los rincones más oscuros del planeta. Tan evidente es esta necesidad, que ni Mendieta ni Semo creen necesario dedicar más que unas líneas a contar y explicar la conquista.

Si la necesidad, la razón, la verdad y la historia misma están del lado de los europeos, a los mexicas, o a cualquier otro pueblo enfrentado a estas fuerzas avasalladoras, no les queda más que plegarse a lo inevitable. De ahí la dimensión trágica que se atribuye al personaje de Moctezuma: el *tlatoani* tenochca, como Edipo o cualquier otro personaje de Sófocles, se enfrentó a las inmovibles fuerzas del destino, y, como ellos, nada pudo hacer para cambiarlas.

Sin embargo, según algunos, ni siquiera este reducto de humanidad queda a los indígenas, pues la tragedia griega se centraba en el conflicto entre la voluntad humana y el destino, y los mexicas, tal como nos cuenta Tzvetan Todorov, eran completamente fatalistas:

Los aztecas están convencidos de que todas esas especies de previsión del porvenir se cumplen, y sólo excepcionalmente tratan de resistirse a la suerte que se les anuncia (Todorov 1992: 72).

Por ello, no podían ni siquiera pensar en enfrentarse al destino, estando como estaban encerrados en una cosmovisión cerrada que no permitía el cambio. A eso se debe que quedaran inermes y paralizados ante la irrupción de los españoles.

Esta visión totalitaria es precisamente el huracán del progreso al que aludía Benjamin. Se basa en una proyección en negativo de la manera en que Occidente se ve a sí mismo: ellos son los dueños de la historia, los otros pueblos viven en el mito; ellos son una sociedad en perpetua transformación y progreso, las otras son sociedades frías o estancadas; ellos tienen una cosmovisión abierta, los otros, una cerrada; ellos tienen conciencia individual y libertad, los otros viven

encerrados en sus determinaciones. Una inversión similar llevó a la invención de la figura del salvaje en la Europa medieval, como ha demostrado Roger Bartra (1992), y en ninguno de estos casos la imagen que Occidente se hace del *Otro* tiene que ver con la realidad de los pueblos no-occidentales.

Afortunadamente, las fuentes, si las leemos con atención y no a partir de prejuicios, demuestran todo lo contrario a lo que proponen Sepúlveda, Semo, Todorov y demás: desde un principio mexicas y tlaxcaltecas, y seguramente los otros pueblos de la tierra, debatieron y discutieron la naturaleza de los españoles y cuál debía ser su reacción ante ellos y desde un principio se constituyeron bandos que adoptaron explicaciones diferentes y propusieron reacciones distintas. La discusión se dio dentro del marco de la cosmovisión de estos pueblos, como era inevitable, pero a un nivel racional, pues hubo intercambio de opiniones, y empírico, pues se recurrió a evidencias concretas para demostrar o refutar las diferentes hipótesis.

En *Huesos de Lagartija* planteo, basado en múltiples indicios en las fuentes, la existencia de un conflicto entre dos grandes partidos mexicas: uno, encabezado por Moctezuma, que consideraba que los españoles eran demasiado fuertes para que los mexicas los enfrentaran bélicamente, y otro, encabezado probablemente por Cuitláhuac, Cacama y Cuauhtémoc, que pensaba que había que atacarlos y destruirlos lo más pronto posible. El conflicto se expresa en el siguiente diálogo ficticio incluido en la novela:

[Entonces] nos preparábamos para la batalla en nuestra propia ciudad, contra los españoles y sus amigos.

—Pronto llegará la orden —nos dijo un capitán—. Entonces, los mexicas ofreceremos nuestras vidas y demostraremos que somos los guerreros más valientes. Triunfaremos porque nuestro dios es el más fuerte. Vengaremos todas las ofensas que nos han hecho esos extraños.

—Nuestro señor Motecuzoma no debió haberlos dejado entrar hasta la ciudad —continuó gritando mi hermano Cuauhtitlac—. En la sierra los hubiéramos podido destruir. Los hubiéramos aniquilado sin dificultad, tal como Huitzilopochtli aniquiló a sus hermanos cuando quisieron matarlo. Pero ahora los mataremos aquí.

Sin embargo, no todos querían combatir a los extranjeros. Cuando oyó las palabras de los guerreros, nuestro viejo maestro sacudió la cabeza.

—¿Es que acaso están locos?—, les respondió en voz muy baja—. ¿No oyeron lo que sucedió en Cholula? ¿No han visto las armas que traen esos extraños? No podemos enfrentarnos a ellos. Nos destruirían completamente, como Huitzilopochtli destruyó a sus hermanos.

—Mejor morir en el combate que humillarse sirviendo a estos desconocidos— respondió el capitán.

Y nadie dijo más. Nos quedamos callados para no seguir discutiendo. La verdad, hijos míos, era que nadie sabía lo que debíamos hacer; no nos podíamos poner de acuerdo.

—Todo depende de nuestro dios Huitzilopochtli —nos dijeron los sacerdotes más tarde, cuando partieron los guerreros—. Él nos dará la respuesta y nos ordenará lo que debemos hacer. Sólo debemos esperar a que nos hable.

Para nuestra desgracia, Huitzilopochtli no hablaba. Yo preguntaba a todos los adultos, a mi padre, a los guerreros, a los sacerdotes, por qué nuestro dios no decía nada. Pero nadie tenía respuestas. ¿Qué podíamos hacer los hombres si los dioses callaban?

Desde esta perspectiva ya no se justifica la visión maniqueísta que tacha a Moctezuma de cobarde y ensalza el heroísmo de Cuauhtémoc. Moctezuma no era más cobarde que Tangaxoan, el *cazonci* tarasco, ni que Can Ek, el *ahau* de Tayasal, que también buscaron un acomodo pacífico con los invasores españoles para evitar la destrucción de su pueblo, pues sabían que su deber como gobernantes era preservar la vida de sus gobernados, y partieron de la premisa, muchas veces confirmada en la historia de sus pueblos, de que ningún poder es eterno y que lo más sabio era resignarse y reconocer el final del suyo. A Cuauhtémoc, en cambio, lo único que parecía importarle era la supervivencia de la casta militar mexica y de sus privilegios.

De hecho, la resistencia empecinada del último *tlatoani* mexica sólo es admirable desde la perspectiva del nacionalismo, que considera que morir por la patria es un deber supremo con tintes religiosos. De ahí la sacralización de la figura de Cuauhtémoc en el discurso patrio mexicano y la ridícula búsqueda de sus reliquias. Sin embargo, las fuentes mismas dejan claro que no todos los mexicas querían seguir esa senda de autodestrucción: fueron muchos los que huyeron de la ciudad y otros fueron ejecutados por oponerse a la postura de Cuauhtémoc y sus pretorianos.



En última instancia, la destrucción de México le dio la razón, póstuma, a Moctezuma, pues las palabras con las que el desafortunado *tlatoani* se despidió de su pueblo, según la versión recogida por Sahagún, parecen una profecía de lo que habría de suceder con su ciudad un año después:

Pues no somos competentes para igualarlos, que no luchen los mexicanos. Que se dejen en paz el escudo y la flecha. Los que sufren son los viejos, las viejas dignas de lástima. Y el pueblo de clase humilde. Y los que no tienen discreción aún: los que apenas intentan ponerse de pie, los que andan a gatas. Los que están en la cuna y en su camita de palo; los que aún de nada se dan cuenta. Por esta razón dice vuestro rey. Pues no somos competentes para hacerles frente, que se deje de luchar (Sahagún 1982: 781).

Esta interpretación del conflicto en el seno de la sociedad mexicana, desarrollada a lo largo de *Huesos de Lagartija*, retoma la visión trágica de la figura de Moctezuma, pero a partir de premisas diferentes a las occidentales: la concepción mesoamericana de que el tiempo estaba organizado en eras y de que cualquier dominio, divino o humano, estaba condenado a desaparecer y ser sustituido por uno nuevo cuando terminara su era.

Pero volvamos con el Ángel de la Historia. Para la visión europea, una explicación de este tipo no tiene valor más que de curiosidad mítica, pues los indios no eran sujetos históricos plenos antes de su contacto con Occidente y menos lo fueron después de éste. No hay que olvidar que incluso sus grandes defensores, como fray Bartolomé de las Casas, los consideraban como niños pequeños y desvalidos:

Todas estas universas e infinitas gentes a toto género crio dios las más simples, sin maldades ni dobleces; obedientísimas, fidelísimas a sus señores naturales e a los cristianos a quien sirven: más humildes, más pacientes, más pacíficas y quietas: sin rencillas ni bullicios, no rijosos, no querulosos, sin rancores, sin odios, sin desear venganzas que ay en el mundo (Las Casas 1992: 33-34).

¿Y qué mejor figura que fray Bartolomé de las Casas para darle la vuelta al Ángel y mostrarnos el lado trágico de su recorrido? A su

*Brevísima relación de la destrucción de las Indias* se puede atribuir, en buena medida, el origen de la narración negativa de la conquista española, con todo y sus metáforas (los lobos que atacan ovejas), sus exageraciones (las cifras millonarias de muertos) y sus deformaciones (seguramente los mexicas hubieran considerado un insulto que se les considerara mansos y desvalidos). Claro que en el siglo XVI esta visión tenía más raíces en el pasado que perspectiva a futuro. Como señaló Edmundo O’Gorman (1992), el universalismo cristiano lascasiano era mucho más anticuado que el racismo aristotélico de Sepúlveda, ése sí al último grito de la moda. Si hoy nos parece más moderno Las Casas es por el gran vuelco que ha dado la visión histórica de Occidente en las últimas décadas, con el avance de la descolonización.

Sin embargo, no hay que confundir nuestro horizonte contemporáneo con el de Las Casas y, sobre todo, no hay que olvidar que las premisas del fraile eran esencialmente las mismas de sus coetáneos: él también creía en la verdad absoluta de la revelación cristiana y sus singulares intentos de relativismo nunca lo llevaron a cuestionarla, pues argüía que los indios podían y debían llegar a ser buenos cristianos, y no que debían seguir siendo devotísimos paganos. Pero, sobre todo, Las Casas aceptaba que la cristianización pacífica de los indios debía implicar, igualmente, su aceptación del dominio español (1992: 203-214).

El punto, desde luego, no es regañar a Las Casas, sino demostrar que las narraciones triunfales y trágicas de la conquista española comparten las mismas premisas. Para ambas, el triunfo final de Occidente y su cultura es tan predecible como el triunfo del bien y de la ley en los melodramas policíacos de Hollywood.

Naturalmente, de acuerdo a esta visión, la conquista de México (y todas las subsecuentes conquistas y destrucciones de culturas no occidentales en América, Asia, África y Oceanía) tuvieron un carácter definitivo e irreversible. Para los misioneros del siglo XVI, el triunfo de Cortés marcó el tránsito de la era pagana a la era cristiana, y todo aquello que pervivió de la religión prehispánica no era más que una “superstición”, es decir una supervivencia obsoleta.

Esta concepción se hace evidente en las narraciones del proceso de cambio cultural experimentado por las sociedades de estas tie-



rras una vez impuesto el dominio militar español. Para Ginés de Sepúlveda, como para el propio Las Casas, y para Robert Ricard (1992) en nuestro siglo XX, la imposición de la religión y la cultura europeas era tan deseable como inevitable. Nada tenían los indios que pudiera compararse a las luces de allende el Océano y, como decía Sepúlveda, el beneficio que recibieron al contemplarlas era mayor que cualquier ganancia que pudieran extraer los españoles de sus tierras (1987: 133-135). Aún hoy existen modernizadores que pretenden justificar la destrucción de las culturas indígenas en aras de su incorporación a una supuesta civilización universal (que no es más que el capitalismo occidental moderno adornado con la toga y los laureles de una idealizada cultura clásica).

Una lúcida crítica de esta visión se encuentra en la canción del grupo *punk* vasco, La Polla Records, llamada “Ciencia y progreso”:

Hombre ser muy adelantado,  
Hombre el mundo haber conquistado,  
Hombre dominar otros hombres  
Para hacerlos pensar dos cosas:  
CIENCIA, PROGRESO.  
Ser felices

Animales exterminados  
Y la tierra haber explotado.  
Su cabeza haber inventado  
Trabajar estando sentado.  
CIENCIA, PROGRESO.

Caminar siempre hacia adelante  
Sin ver qué tener a los lados.  
Hombre grande, hombre ser muy grande,  
Hombre tan tonto como grande.  
CIENCIA, PROGRESO.

Ser su ciencia y su progreso,  
su ruina y su fracaso,  
conquistarlo y dominarlo,  
pero nunca comprenderlo.



Un prejuicio no muy diferente se agazapa tras el más exitoso modelo explicativo moderno del cambio cultural, el de “aculturación”. Para sus teóricos más ortodoxos, la colonización de los indígenas desencadenó un proceso irreversible de sustitución de los rasgos culturales nativos por los occidentales, conduciendo a la inevitable asimilación de estos pueblos a la cultura occidental. Algunos antropólogos (Tax 1968) llegaron incluso a elaborar una tabla en la que se establecía el porcentaje de aculturación de diversos pueblos indígenas del México actual, con los lacandones en un extremo (con ninguna aculturación) y los tarascos en el otro (con una aculturación del 90%). Este modelo concibe la cultura como un todo cerrado y limitado, en el que un nuevo elemento debe, por fuerza casi mecánica, sustituir y desplazar a uno anterior, y en el que los propios indígenas no son más que objetos pasivos de la acción aculturizadora de los agentes europeos (misioneros, gobernantes, educadores). Esta visión mecanicista y lineal del cambio cultural se encuentra aun en las obras más ricas y mejor documentadas basadas en esta teoría, como las de Serge Gruzinski (1991).

En su versión trágica, la aculturación es vista como la pérdida de autenticidad de la “prístina” cultura prehispánica y su lamentable disolución. A la fecha, no faltan los ignorantes que consideran que cualquier documento indígena producido después del siglo XVI ya no es “auténtico” y que por ello debe ser desechado como un bastardeado producto de la dominación colonial. Igualmente se lamenta cualquier transformación y adaptación de la cultura indígena pues se piensa que un indio vestido de jeans, que usa una computadora y habla español, no puede ser realmente un indio. Tras esta visión se agazapa el prejuicio de que las culturas indígenas pertenecen ontológicamente al pasado y que por ello son incapaces de cambiar, pues todo cambio implica necesariamente su occidentalización.

Lo peligroso de esta visión es que, como dice Marshall Sahlins, sólo sirve para completar la conquista, negándoles a los pueblos dominados cualquier posibilidad de reaccionar creativamente ante la dominación europea, y de aprender de sus colonizadores (1993: 7).

Detrás de estas narraciones, cómicas o trágicas, del cambio cultural indígena, hay una idea netamente esencialista de la cultura, que se origina en el romanticismo alemán y que fue consagrada por

el culturalismo norteamericano. Según la definición de Herder, cada pueblo (*Volk*), tenía su cultura (*Kultur*) que respondía a, y reflejaba, su espíritu racial (Sahlins 1995: 10-13). Esta cultura formaba un todo armonioso y, desde luego, la intromisión de cualquier elemento extraño (proveniente de otro pueblo) no hacía sino romper esta armonía y provocaba una pérdida de identidad y autenticidad. Según esta visión, entonces, la cultura está irresolublemente vinculada a la raza y un elemento cultural (un ritual, una creencia, un vestido) lleva siempre consigo la carga de su origen étnico: un indio que se viste de jeans, está dejando de ser indio y convirtiéndose en blanco. Como se dice en inglés: “the clothes make the man”.

En nuestros tiempos posmodernos es ya muy difícil creer en esta relación mística entre raza, pueblo y cultura y en el propio siglo XVI un esencialismo de este tipo se hubiera topado con muchas dificultades: los mexicas hablaban náhuatl, la misma lengua que muchos de sus vecinos, se consideraban de cultura tolteca y a la vez chichimeca, decían descender del linaje real culhua y, para colmo, imitaban con alegría estilos artísticos ajenos muy diversos.

A la fecha, cuando conmemoran la conquista en las danzas de moros y cristianos, los indígenas suelen asumir el papel de los segundos, es decir de los conquistadores defensores de la Santa Fe. Y si uno lee un documento colonial como la *Relación histórica de la conquista de Querétaro* (Ayala Echavarrí, 1948), no piensa que los indios que lo escribieron son en efecto indios, pues se refieren a sí mismos únicamente como “los cristianos”, salvo cuando aclaran que el “otomí es la lengua de los cristianos”.

Claro que los defensores de la idea de aculturación podrían decir que todo esto confirma su teoría: primero los indios fueron aculturados de chichimecas en toltecas y luego de indios en cristianos. El problema es que ellos mismos no veían estos cambios culturales como un proceso lineal e irreversible. Un mexica, como Hernando Alvarado Tezozómoc (1980), podía ser al mismo tiempo y orgullosamente chichimeca (cazador experto y guerrero sanguinario), tolteca (culto, refinado y cortesano) y cristiano (virtuoso y creyente). Cada cultura enriquecía su identidad y le daba más títulos de legitimidad y orgullo. En suma, Tezozómoc no se creía aculturado, ni tampoco víctima del Ángel de la Historia.

La principal diferencia entre la práctica indígena del cambio cultural y la visión europea del mismo reside en el hecho de que los indígenas no tenían ninguna idea romántica de integrismo cultural, ni tampoco prejuicios acendrados contra lo nuevo y lo diferente, pues no tenían la idea de la existencia de una verdad única, como la tienen tanto el cristianismo como la Ilustración. Por ello, los pobladores de estas tierras han estado casi siempre dispuestos a adoptar los dioses de otros pueblos y a aprender de las ideas ajenas, pues las ven no como una amenaza, o un error, sino como algo que viene a enriquecer su realidad. En la práctica su cosmovisión ha sido más abierta y maleable que la occidental.

Otra diferencia radica en las distintas concepciones del tiempo en cada cultura. Para Occidente, el tiempo es una línea irreversible en la que lo nuevo, por definición, suprime y sustituye a lo viejo. Para los indígenas, en cambio, el tiempo se concibe más como una ronda, a la cual pueden ser incorporados nuevos elementos, sin que tengan que desplazar a los anteriores. Esta idea se manifiesta en la respuesta de los tlaxcaltecas a la exigencia de Cortés de que abandonaran a sus dioses y adoptaran al “verdadero” dios cristiano:

Decid al capitán que por qué nos quiere quitar los dioses que tenemos y que tantos tiempos servimos nosotros y nuestros antepasados; que, sin quitarlos ni mudarlos de sus lugares puede poner a su Dios entre los nuestros, que también le serviremos y adoraremos y le haremos casa y templo de por sí, y será también Dios nuestro, como lo hemos hecho con otros dioses que hemos traído de otras partes (Muñoz Camargo 1984: 245-246).

En nuestros días, un sacerdote quiché expresa la misma idea de que lo nuevo puede y debe convivir con lo viejo, con la sencilla frase “no se puede borrar el tiempo” (Tedlock 1992: 202).

### *Más acá del huracán*

Es entonces en las visiones y reacciones indígenas ante la conquista española y los cambios que ella trajo que podemos encontrar el ca-

mino para escapar del huracán del Ángel de la Historia descrito por Benjamin.

Como un ejemplo entre muchos presentaré el caso de los modestos campesinos pobladores de Axochco, en el sur del Valle de México, quienes nos dejaron un precioso testimonio de conquista en un documento llamado *Fundación de Santo Tomás Ajusco*, fechado en 1531, pero probablemente escrito tiempo después.

Este documento recoge un solemne discurso que dirige el jefe del pueblo, Tecpanécatl, a los miembros de su comunidad, en el que les cuenta que los españoles han destruido México y han dominado los señoríos más poderosos de la región y describe su ambición y su violencia:

Porque sólo ellos quieren mandar. Porque son hambrientos del metal ajeno y ajena riqueza. Y porque quieren, debajo de sus carcañales terneros. Y porque quieren hacer burla de nuestras mujeres y también de nuestras doncellas; y porque quieren hacerse dueños de nuestras tierras y de toda cuanta es nuestra riqueza.

El jefe explica a continuación las razones de tanta destrucción:

Y que la causa es porque los señores de Azcapotzalco, México, Texcoco y Chalco se veían con envidia. Y también porque se mataban y vertían sangre de la misma manera. Ya ahora vimos cumplirse la antigua palabra; ya vimos que pagaron otros señores la culpa que cometió la gente antigua. Ya ahora a nosotros ha llegado el día, el momento en que nos afligiremos, en el que nos lamentaremos hambrientos.

Por ello, Tecpanécatl considera imprudente y suicida enfrentar la ira española, y propone el siguiente acomodo:

Y acuerdo formar un templo de adoración donde hemos de colocar al nuevo Dios que nos traen los castellanos. Ellos quieren que lo adoremos. ¿Qué hemos de hacer hijos míos? Conviene que nos bauticemos, conviene que nos entreguemos a los hombres de Castilla a ver si así no nos matan. Conviene que aquí nada más quedemos; que ya en nada nos metamos para que así no nos maten. Que los sigamos a ver si así les causamos compasión. Que en todo nos entreguemos a ellos. Que el que es verdadero Dios que corre sobre los cielos, él nos favorecerá de las manos de los de Castilla. Y para que no nos maten conviene que ya



no conozcamos todas nuestras tierras. Conviene que acortemos nuestros linderos ...

Este compromiso, por más amargo que sea, permitirá que Axochco siga existiendo y preserve sus tierras:

Pero esto no es por mi voluntad; solamente porque no quiero que mis hijos sean muertos, que sea nomás esta poquita tierra y sobre ella muramos nosotros y también nuestros hijos detrás de nosotros. Y nomás esta tierra trabajemos a ver si por esto no nos matan.

Para concluir, el jefe hace una aclaración fundamental que seguramente sirvió de consuelo a sus seguidores:

Yo ahora les hago presente que, para que no nos maten, mi voluntad es que todos nos bauticemos y adoremos al nuevo dios, porque yo lo he calificado que es el mismo que el nuestro (Santo Tomás Ajusco 1970: 195-203).

Aunque aquí es posible leer un relato de derrota y de sometimiento, una trágica comprobación del ocaso del mundo y la cultura prehispánicas ante el embate de la civilización occidental, creo que los habitantes de Ajusco no hubieran estado de acuerdo con esa visión. Su cometido era sobrevivir como una comunidad unificada y si para ello tenían que cambiar el nombre de su dios y aceptar los rituales impuestos por los colonizadores, además de disminuir su territorio, eso les parecía un precio tolerable; de ahí que aceptaran la propuesta de su jefe, como consta en su documento. Además, no era difícil convencerse de que el nuevo dios cristiano era igual al anterior *calpultéotl*, pues en realidad jugaría el mismo papel que éste en la vida comunitaria: protector de la comunidad, centro de la vida ritual, custodio de la esencia sagrada del pueblo.

En numerosos estudios, James Lockhart ha demostrado cómo la mayoría de los pueblos prehispánicos logró sobrevivir del impacto de la conquista e incluso se fortaleció bajo el régimen colonial español, y cómo las instituciones que el nuevo poder colonial logró imponer a los indios fueron aquellas que correspondían a sus antiguas instituciones, desde las formas de gobierno hasta la figura del santo

patrono. (Lockhart 1992) Esta constatación lo ha llevado a afirmar que muchos de los indígenas del Valle de México y sus alrededores ni siquiera percibieron la conquista española como un rompimiento radical de la continuidad de sus pueblos (Lockhart 1993: 20-21).

Desde esta perspectiva, el documento de Santo Tomás Ajusco nos permite ver algo más que el totalitario avance del Ángel de la Historia, atisbar cómo aquellos que se topan con él pueden encontrar un refugio entre las ruinas que deja a su paso y, desde ahí, construir un presente y un futuro que siguen siendo diferentes y propios. Otros rastros de similares estrategias de resistencia e imaginación, de adaptación y aprendizaje, de apropiación de las armas de los colonizadores para la defensa de los colonizados, pueden encontrarse en el mismo centro de México, entre los mayas, en Polinesia, en el Amazonas, y en los Andes. Algunos tomaron la forma de rebeliones o de movimientos religiosos de revitalización, otros de una adaptación pacífica y voluntaria al orden colonial que logró evitar la destrucción de quienes la realizaron; pero, en todos estos casos, las supuestas víctimas se convirtieron en agentes de su propio destino.

Una sugerente clave para entender estas complejas y paradójicas operaciones es proporcionada por el ensayista chicano Robert Rodriguez en una reflexión sobre el México actual:

En la literatura europea de viaje sobrevive la superstición de que la cristiandad india es un barniz muy delgado que cubre un altar escondido. Pero hay una posibilidad que resulta aún más temible para la imaginación europea, tan temible que en quinientos años esta posibilidad apenas ha sido mencionada.

¿Y qué si los indios se convirtieron?

El ojo indio se convierte en una puerta a través de la cual ha pasado todo el desfile de la civilización europea y ha sido puesto de cabeza. El barroco es un truco indio. El arco colonial un detalle indio.

Ve de nueva cuenta la ciudad [de México] con los ojos de la Malinche. México está lleno de conchas y cráneos españoles, catedrales, poemas y las ramas de los naranjos. Pero por donde mires en este gran museo de España verás indios vivos.

¿Dónde están los conquistadores?

La india tiene la misma actitud hacia la modernidad que tuvo frente a los españoles: está dispuesta a casarse, a reproducirse, a desaparecer.

cer para lograr asegurar su participación en el tiempo; se niega a perderse el futuro. La india ha decidido sobrevivir, comerciar con los vivos, vivir en la ciudad, arrastrarse de rodillas, de ser necesario, hasta México o Los Ángeles.

Considero que es un logro indio que yo esté vivo, que sea católico, que hable inglés, que sea norteamericano. Mi vida empezó, no terminó en el siglo XVI (Rodríguez 1992: 23-25).

Estos instantes privilegiados de adaptación y creatividad, acaecidos desde el siglo XVI hasta nuestros días, sin embargo, no deben unirse en una gran narración contrapuesta a la de la colonización occidental, la de la resistencia de los pueblos subalternos, pues eso sería volver a la dicotomía de la que ellos lograron escapar y a la pesadilla de la que nosotros queremos despertar. Igualmente hay que tener en cuenta que estas reacciones indígenas no anulan el proceso histórico de la expansión occidental, pues difícilmente los colonizados podían o pueden escapar al sometimiento, exterminio y explotación al que han sido sometidos, sino que buscan la manera de sobrevivirlo, a veces enfrentándolo, a veces asimilándolo, y siempre poniéndolo de cabeza.

Una forma de entender estos momentos privilegiados se encuentra en las mismas “Tesis de filosofía de la historia” en que Benjamin vislumbró la estremecedora figura del Ángel de la Historia. Según el pensador alemán, la idea del progreso liberal implícita en esta figura “es inseparable de la prosecución de éste a lo largo de un tiempo homogéneo y vacío”. Para oponerse a esta concepción, él propuso la existencia de momentos peligrosos de tiempo pleno, llamado el “tiempo-ahora”, donde estalla esta ilusión y se llega a una

detención mesiánica del acaecer, o dicho de otra manera: de una coyuntura revolucionaria en la lucha en favor del pasado oprimido. La cual [el historiador] percibe para hacer que una determinada época salte del curso homogéneo de la historia (Benjamin 1973: 189-190).

En estos momentos de peligro es posible escaparse del horizonte ilusorio del progreso y encontrar las astillas del tiempo mesiánico que permitan imaginar un presente igualmente libre y peligroso.

*La invención de un tiempo-ahora*

Se preguntarán, tras esta larga digresión, dónde quedó mi promesa inicial de hablar de una obra literaria sobre la conquista de México. Puedo responder que lo que he hecho es describir el contexto en el cual quiero colocar mi intento de narrar la conquista de México. No es por arrogancia que he trazado esta genealogía, sino porque mi narración no podía más que responder a las narraciones anteriores de los aciagos años de 1519 a 1521 y porque la voz que traté de inventar no podía más que unirse al polifónico y polirrítmico coro de voces que han cantado sus glorias y sus desgracias. Creo haber dado idea también de dónde quería colocarme dentro de ese abanico de posibilidades.

Pero primeramente hay que narrar la historia de la escritura de *Huesos de Lagartija*. Hace ya muchos años, una editorial me encargó la elaboración de una versión para niños de una crónica mexicana de la conquista de México. Naturalmente, elegí la versión recogida por Sahagún por ser la más completa y detallada. Sin embargo, pronto me di cuenta de que el tono impersonal de la crónica, recogida y dirigida por el franciscano, la haría poco atractiva para un público juvenil. Por eso decidí añadir una voz individual, la de un mexicano que presencia todos los acontecimientos y los narra a sus descendientes muchos años después, tal como hicieron los narradores de la *Historia General*.

Inventar una voz indígena me abrió muchas posibilidades, pero también planteó riesgos. En primer lugar tenía claro lo que quería evitar: no me interesaba hacer una historia de bronce que repitiera las versiones trágicas y nacionalistas de la conquista. Por ello, evité que el narrador ficticio fuera un personaje conocido: no quería volver a imaginar los pensamientos de Moctezuma, y menos aún los de Cuauhtémoc. Me parecía mucho más atractivo tratar de recuperar la visión general de los mexicanos que se presenta en la obra de Sahagún a través de la voz de un personaje común y corriente: un niño del barrio de Yopico, estudiante de uno de los *calmecac* de la ciudad. Ése es el personaje de Cuetzpalómitl, Huesos de Lagartija en náhuatl.



La elección de un niño tenía otra ventaja: podía permitirme presentar la ideología dominante mexicana a través los ojos de alguien que la estaba apenas aprendiendo y que, por lo tanto, mantenía aún un cierto grado de distancia hacia ella. Esta idea, que concebí originalmente por razones didácticas, resultó ser la clave que buscaba, pues fue justamente al intentar imaginar la manera en que un niño de doce o trece años podía vivir y pensar la conquista que encontré, por un accidente de los que Benjamin celebraba, un “tiempo ahora” que me permitió a mí, y a Cuetzpalómitl, construir un refugio contra el huracán del Ángel de la Historia.

Durante la primera parte de la historia, como buen niño, Cuetzpalómitl sigue las órdenes y los consejos de los adultos que lo rodean, y hace lo posible por imitar a su hermano Cuahuitlicac, gran guerrero y decidido partidario de Cuauhtémoc y de la guerra contra los españoles. Pero cuando ocurre el sitio de su ciudad y Cuetzpalómitl presencia la destrucción de Tenochtitlan y de su barrio, pierde a su familia entre la multitud de refugiados en Tlatelolco y atestigua la muerte de su hermano, en un inútil combate por capturar la bandera de los españoles, pierde por completo su esperanza en la ideología militarista mexicana. Su desolación se expresa en el siguiente pasaje:

Me sentí muy cansado y me eché en el piso, en medio de la plaza, como un perro. Empezó a llover y sentí mucho frío. No tenía con qué cubrirme pero ahí me quedé tiritando. Luego empecé a llorar.

Jamás me he sentido tan solo y triste como esa noche, hijos míos. No tenía una casa adonde ir y tampoco encontraba a mi familia, no podía saber si mi padre y mi madre estaban vivos todavía. Quizá habían muerto de hambre y estaban tirados en alguna calle. Quizá ahora mismo mi propio hermano me maldecía por cobarde desde su nueva casa en el cielo. ¿Por qué no había sabido protegerlo bien? ¿Por qué no habíamos sabido cuidar nuestro barrio y nuestra ciudad? Todos nuestros esfuerzos habían sido en vano: nuestro barrio estaba destruido, Tenochtitlan ya no existía. ¿Qué podíamos hacer para que los extraños se fueran y nos dejaran vivir de nuevo en paz? Mi maestro el gran sacerdote también había muerto y era como si hubiera olvidado todo lo que me había enseñado. ¿Hacía cuánto tiempo que no ofrendaba mi sangre para nuestro dios Xipe? ¿Hacía cuánto tiempo que no veía el sol salir por las montañas? Ya no sabía qué sentían los dioses. Ya no sabía qué pasaría con el maíz.



En verdad me sentía completamente solo, hijos míos. Ya no sabía cuál era mi deber como mexica. No sabía qué podía hacer por mi barrio, por mi ciudad, por mis dioses, por mi familia porque los había perdido a todos.

En ese momento sólo quería estar muerto para poder ir a descansar con nuestros antepasados y acompañar a mi hermano Cuauhtlícac. Ya no quería sufrir más, ya no quería ser mexica.

Desesperado, y muerto de hambre, no tiene más remedio que dedicarse a cazar lagartijas entre las azoteas y ahí descubre el escape a la situación en la que lo ha colocado el empecinamiento de la casta militar mexica:

Mientras cazaba lagartijas se me ocurrió que seguramente los abuelos de los abuelos de estas lagartijas habían tomado el sol en el mismo lugar, sobre las mismas rocas, entre los mismos carrizales, mucho tiempo antes de que llegáramos los mexicas. Luego, se habían acostumbrado a vivir entre las casas que habíamos construido y habían vuelto a encontrar lugares para calentarse. Ahora, no les importaba que nuestra ciudad desapareciera. Si quedaban sólo ruinas, ellas seguirían viviendo entre ellas cazando moscas. Si venían nuevos pobladores en nuestro lugar, ellas no sentirían ninguna diferencia.

Por eso, cuando estaba entre las lagartijas, no me importaba más lo que pasaba entre los hombres. No me importaba escuchar el estruendo de los cañones o los gritos de los guerreros. Sólo veía las montañas y los bosques en el horizonte, en el mismo lugar en que los había visto siempre. Por las mañanas, avistaba los altares de sus cumbres. Entonces recordaba las noches que había pasado allá arriba, quemando incienso y sacándome sangre de la lengua y las piernas. Al mediodía las montañas se cubrían de nubes y luego las nubes bajaban hacia nosotros trayendo la lluvia que alimentaba las plantas y a los hombres. A ellas tampoco les importaba que hubiera una guerra, que los mexicas fueran destruidos por sus enemigos.

Recordaba entonces las palabras del gran sacerdote: nuestro deber en la tierra era alimentar a los dioses para que ellos no nos abandonaran. Tal vez por olvidarnos de ellos nos estaban castigando ahora, tal vez no querían saber más de los mexicas y nos habían dejado solos para que nos destruyeran nuestros enemigos. Pero entonces veía que la lluvia no dejaba de caer, y pensaba que nosotros, los hombres, estábamos en deuda con los dioses. Seguramente el maíz crecía ahora en las milpas de los pobladores de las riberas del lago, porque ellos sí habían pagado su deuda y habían hecho las ofrendas a los dioses. ¿Qué pasaría el año

siguiente, y el siguiente? No importaba si México era destruido, la lluvia seguiría cayendo y el maíz seguiría creciendo si los hombres sabían pagar los dones de los dioses.

En ese momento, hijos míos, decidí que pasara lo que pasara yo quería vivir para ver eso. Resolví que el resto de mi vida quería encargarme de cumplir con los deberes de los hombres, dando ofrendas a los dioses para pedirles sus dones. Entonces recordé que los viejos me habían dicho que las lagartijas podían caer una y otra vez sin hacerse daño, que siempre sobrevivían y prosperaban. Así supe que yo no moriría en la guerra, ni perecería de hambre en Tlatelolco: mi destino no era el de mi hermano Cuahuitlicac, yo llegaría a anciano y quizá sería algún día como el gran sacerdote.

Al descubrir que su destino no es el que marca su sociedad, ser guerrero y morir en el sacrificio, Cuetzpalómitl descubre un deber y un destino a la vez anteriores y más duraderos: preservar el vínculo que debe unir a los hombres y a los dioses, y hacerlo en el Valle en que nació, entre las montañas que lo vieron crecer y lo verían morir.

De este modo, el personaje comprende la diferencia radical entre la muerte del estado mexica y la muerte de los mexicas. Cuauhtémoc y sus militares resistieron hasta el fin el ataque español porque sabían que un triunfo de sus enemigos implicaría necesariamente la desaparición de su poder y de sus privilegios como casta militar. Pero ése no era el destino del resto de los mexicas: ellos, como los habitantes de Ajusco, podían encontrar maneras de vivir bajo un nuevo poder. Claro que la ideología nacionalista pretende convencernos de que el destino de las élites que dominan el estado es el mismo que el de los hombres que son gobernados por ellas, pero ésa es, justamente, una de las pesadillas de las que intento despertar.

Al igual que los habitantes de Santo Tomás Ajusco, Cuetzpalómitl sabe que para sobrevivir tiene que cambiar. Por ello busca desde el principio aprender de los recién llegados. Consigue por accidente una Biblia que pertenecía a un cripto-judío y examina sus ilustraciones con ahínco, descubriendo el nuevo mundo que se encuentra del otro lado del océano. Años después, aprende a hablar y leer español y convence a los de su barrio que deben adoptar al nuevo dios cristiano, en este caso el Espíritu Santo, pues es el mismo que su antiguo dios, Xipe Totec. Así logra conservar lo que más le importa, su

relación con la tierra y con los dioses, su familia y su comunidad, a costa de sacrificar lo que se revela como mucho menos valioso, el poder del estado mexicana y su ideología militarista.

Al terminar el relato de su supervivencia, Cuetzpalómitl confirma esta revelación con las siguientes palabras:

Ésta es mi historia, hijos míos, y la historia de mi familia y del barrio de Yopico y de los mexicas. Casi todos han muerto ya, sus cuerpos son polvo en el patio de la iglesia o cenizas guardadas en las casas de sus familiares. Sólo yo sigo vivo y he hablado por ellos; pero no es porque sea el más valiente, o el más fuerte, o el más sabio, sino porque soy lagartija y las lagartijas siempre sobreviven.

Ustedes me preguntan si las cosas han cambiado mucho, si la vida antes de los españoles era muy diferente a la de hoy. Sólo les puedo decir que cuando sueño que soy otra vez niño, o cuando cierro los ojos para recordar cómo era nuestra ciudad y cómo eran los edificios y los dioses y las personas antes de que llegaran los extraños, es como si viajara a un mundo diferente, a un mundo tan distante como el cielo o el infierno, un mundo tan inaccesible que ni siquiera los barcos y los caballos de los españoles pueden llevarnos a él.

Yo vengo de ese mundo, hijos míos, pero ahora vivo en éste. He contemplado tanta muerte que el dolor no cabría en ocho mil pechos más fuertes que el mío. Pero lo resisto porque también he visto nacer a muchos hombres y muchas cosas nuevas. He visto templos destruidos y nuevos templos erigidos sobre ellos; he visto reyes muertos y nuevos reyes coronados en su lugar; he visto arder a las viejas figuras de los dioses y he adorado a las nuevas que han tomado su puesto; varias veces me he quedado sin familia y luego la he recuperado.

Mis ojos han visto muchas cosas, hijos míos, y he escuchado y leído de muchas más. Conozco las historias de los grandes pueblos y de sus grandes hazañas; he leído sobre reyes tan poderosos que su solo nombre hacía temblar a los hombres, he sabido de sus triunfos deslumbrantes seguidos de sus derrotas aún más extraordinarias. Lo que sucedió con nosotros, los mexicas, había pasado antes con muchos otros pueblos, y seguirá pasando con los que vendrán. Así lo quiere el destino. Aquí mismo, en el centro de este inmenso valle, se elevarán gigantescas ciudades, pero todas terminarán deshechas entre el polvo y el humo, como terminó la nuestra.

Todo esto lo sé, hijos míos, porque me lo han enseñado otros hombres. Los viejos me han contado sus historias y los libros me han dicho las suyas. Cada generación debe escucharlas y repetirlas a sus hijos, para que los hombres nunca olvidemos que nada en esta tierra dura para siempre, que el destino nos alcanza a todos.

Mas hay otra cosa que he aprendido yo solo y que sigo aprendiendo cada día, cuando salgo al patio de mi casa y siento el mismo calor del sol que sentía cuando era niño; cuando huelo el aroma de las tortillas recién hechas y pruebo el sabor de los frijoles y el chile, que no han cambiado; cuando escucho a los niños que juegan en el patio y que hacen los mismos ruidos que hacía yo a su edad; cuando veo que a mi alrededor crecen los mismos ahuehuetes y a lo lejos brillan las mismas montañas, y sé que dentro de ellas se guarda la misma agua que nos da de beber y de comer, y que en los campos crece el mismo maíz, que es nuestra carne; en fin, cuando saludo a las lagartijas que siempre me han acompañado. Entonces, hijos míos, pienso que los hombres somos tan débiles y pequeños como esas lagartijas, tan frágiles como los retoños de un árbol que se pueden arrancar de cuajo. Pero también pienso que si admiramos el sol que sale cada día, si sentimos la lluvia que viene de las montañas, si cuidamos las plantas que reverdecen cada año, si damos ofrendas a los dioses que nos alimentan, entonces podremos seguir viviendo sobre la tierra y viéndonos los rostros, aunque a nuestro alrededor se derrumben ciudades e imperios. Y estoy convencido de que a eso es en verdad a lo que hemos venido a este mundo.

La voz personal de Cuetzpalómitl y sus conclusiones tienen, sin duda, algo de anacrónico. Pero igualmente anacrónicas son las narraciones de la conquista que proyectan nuestros valores nacionalistas al pasado, celebrando la absurda auto-inmolación protagonizada por Cuauhtémoc y equiparando la destrucción de su casta militar con la “derrota” de la cultura indígena en su totalidad.

El punto es decidir, siguiendo a Benjamin, qué presente queremos para nosotros y buscar en el pasado las astillas del tiempo mesiánico que pueden configurarlo. Si buscamos un presente, y un futuro, en que el Estado y sus indigestas ideologías nacionalistas nos opriman menos y menos, entonces hay que encontrar los indicios que dejaron aquellos hombres que lograron sobrevivir al colapso de sus estados, y que no optaron por morir con ellos, sino que prefirieron preservar lo verdaderamente importante, su propia vida, y aquello que realmente necesitaban, su tierra, su familia y su comunidad. Es posible descubrir, desde esta perspectiva, toda una historia de sabiduría y paciencia, de astucia y aprendizaje, protagonizada por las modestas comunidades campesinas y pueblerinas que en estas tierras han logrado sobrevivir al auge y caída de innumerables

hegemonías estatales, acolhuas y tepanecas, mexicas y españolas, liberales y conservadoras, revolucionarias y neo-liberales.

Por otra parte, es claro que un indígena del siglo XVI no hubiera escrito una memoria centrada en su experiencia personal. Al respecto puedo decir que la visión individual de Cuetzpalómitl está en permanente contrapunto con la experiencia colectiva de su pueblo, tomada ésta de la fuente más autorizada para conocerlo, el Libro XII de Sahagún, de modo que su visión no silencia la de los demás, sino que se enriquece con ellas. Puedo argumentar también que desde nuestro presente era legítimo imaginar una voz individual y que el anacronismo que implica haberla insertado en otro periodo también tiene su valor, pues constituye lo que los surrealistas, y el propio Benjamin, llamaban un montaje, es decir la combinación de dos elementos completamente disímbolos para crear un nuevo y sorprendente sentido, como el caso del paraguas y la máquina de coser en una mesa de cirugía que imaginó Lautréamont. No es muy diferente a las técnicas que han usado los chamanes indígenas del México colonial (López Austin 1967) y del Amazonas actual (Taussig 1987), cuando se apropian del lenguaje, los objetos y los dioses de los colonizadores para adquirir su poder y usarlo en su contra. Al imaginar yo una voz indígena a la vez tan distante y tan íntima traté de realizar una operación similar de transgresión cultural, atravesando las barreras erigidas a lo largo de los últimos cinco siglos, con el propósito de lograr despertar, aunque sea efímeramente, de la larga pesadilla que ha sido la vida con el Ángel de la Historia.

Y es en esta operación donde la historia y la ficción se unen como los dos rostros de Jano; la primera para proporcionar el rigor y la veracidad que permiten que el salto imaginativo de la segunda no sea un gesto vacío sino que logre crear un “tiempo ahora”, un instante de auténtico peligro que haga tambalearse las historias escritas por el poder y para el poder.

Pero no hay que olvidar que estos tiempos ahora, estos instantes peligrosos, nunca podrán escapar de los límites que marcó Italo Calvino en este ficticio diálogo entre Kublai Kan y Marco Polo, en su libro *Las ciudades invisibles*:

El atlas del Gran Kan contiene también los mapas de las tierras prometidas visitadas en el pensamiento pero todavía no descubiertas o fundadas: la Nueva Atlántida, Utopía, la Ciudad del Sol, Océana, Tamoe, Armonía, New-Lanark, Icaria.

Pregunta Kublai a Marco: —Tú que exploras en torno y ves los signos, sabrás decirme hacia cuál de estos futuros nos impulsan los vientos propicios.

—Para estos puertos no sabría trazar la ruta en la carta ni fijar la fecha de llegada. A veces me basta un escorzo abierto en mitad misma de un paisaje incongruente, un aflorar de luces en la niebla, el diálogo de dos transeúntes que se encuentran en medio del trajín, para pensar que partiendo de allí juntaré pedazo a pedazo la ciudad perfecta, hecha de fragmentos mezclados con el resto, de instantes separados por intervalos, de señales que uno manda y no sabe quién las recibe. Si te digo que la ciudad a la cual tiende mi viaje es discontinua en el espacio y en el tiempo, ya más rala, ya más densa, no has de creer que se puede dejar de buscarla. Quizá mientras nosotros hablamos está aflorando desparramada dentro de los confines de su imperio; puedo rastrearla, pero de la manera que te he dicho.

El Gran Kan estaba hojeando ya en su atlas los mapas de las ciudades que amenazan en las pesadillas y en las maldiciones: Enoch, Babilonia, Yahoo, Butua, Brave New World.

Dice: —Todo es inútil si el último fondeadero no puede ser sino la ciudad infernal, y allí en el fondo es donde, en una espiral cada vez más estrecha, nos sorbe la corriente.

Y Polo: —El infierno de los vivos no es algo que será; hay uno, es aquel que existe ya aquí, el infierno que habitamos todos los días, que formamos estando juntos. Dos maneras hay de no sufrirlo. La primera es fácil para muchos: aceptar el infierno y volverse parte de él hasta el punto de no verlo más. La segunda es peligrosa y exige atención y aprendizaje continuos: buscar y saber reconocer quién y qué, en medio del infierno, no es infierno, y hacerlo durar, y darle espacio (Calvino 1988: 174-175).

Cuetzpalómitl tuvo que resignarse a ver morir a su hermano, a su padre, a su esposa y a sus hijos; los habitantes de Santo Tomás Ajusco tuvieron que renunciar a sus mejores tierras y aceptar la dominación española. Nada en los últimos miles de años ha logrado detener la brutal escalada de guerra y dominación desencadenada por los estados en sus constantes conflictos y expansiones. Nada parece capaz hoy de detener un huracán que destruye formas de vida y culturas por todo el orbe sin ofrecer más que mendrugos a



cambio. Pero podemos siquiera negarnos a cantar las loas, o los lamentos, del Ángel de la Historia, y buscar e imaginar las astillas de la rebeldía y la esperanza, de la inteligencia y el amor a la vida, los instantes de tiempo peligroso que nos ayuden a despertar, juntos, de esta pesadilla.

## BIBLIOGRAFÍA

- AYALA ECHAVARRI, R., ed.  
1948 "Relación histórica de la conquista de Querétaro", en *Boletín Mexicano de Geografía y Estadística*, v. 66, p. 109-152.
- BARTRA, Roger  
1992 *El salvaje en el espejo*, México, Ediciones ERA/UNAM.
- BENJAMIN, Walter  
1973 "Tesis de filosofía de la historia", en *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus Ediciones, p. 175-192.
- CALVINO, Italo  
1988 *Las ciudades invisibles*, Barcelona, Ediciones Minotauro.
- CHAVERO, Alfredo  
1967 "Historia antigua", en *México a través de los siglos*, Riva Palacio, Vicente, ed., México, Editorial Cumbre, v. 1.
- DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal  
1968 *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Editorial Porrúa.
- GRUZINSKI, Serge  
1991 *Colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica.
- JOYCE, James  
1971 *Ulysses*, London, Penguin Books.
- LAS CASAS, Bartolomé de  
1992 *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, México, Editorial Fontamara.
- 1992 "Aquí se contienen treinta proposiciones muy jurídicas...", en *Obras completas de Fray Bartolomé de las Casas*, Casas, Bartolomé de las, Madrid, Alianza Editorial, v. 10, p. 201-214.





- LEÓN-PORTILLA, Miguel y Ángel M. Garibay, eds.  
1982 *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*, México, [1959] Universidad Nacional Autónoma de México (Biblioteca del Estudiante Universitario, 81).
- LOCKHART, James  
1992 *The Nahuas after the Conquest*, Stanford, California, Stanford University Press.  
1993 *We People Here: Nahuatl Accounts of the Conquest of Mexico*, Los Angeles, University of California Press.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo  
1967 “Términos del nahualatolli”, en *Historia Mexicana*, v. 17, n. 1, p. 1-36.
- MUÑOZ CAMARGO, Diego  
1984 “Relación geográfica de Tlaxcala”, en *Relaciones Geográficas del Siglo XVI: México*, Acuña, René, ed., México, UNAM/IIA, v. 4, p. 229-269.
- O’GORMAN, Edmundo  
1992 “La idea antropológica del padre Las Casas. Edad Media y Modernidad”, en *Cultura, Ideas y Mentalidades*, Alberro, Solange, ed., México, El Colegio de México, p. 1-11.
- PHELAN, John L.  
1972 *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, UNAM/IIH (Historia Novohispana, 22).
- RICARD, Robert  
1992 *La conquista espiritual de México*, México, Fondo de Cultura Económica.
- RODRIGUEZ, Richard  
1992 *Days of Obligation. An Argument with my Mexican Father*, Nueva York, Viking Books.
- SAHAGÚN, Bernardino de  
1982 “Libro XII: Que trata de la conquista de México”, en *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, A. M. Garibay, trad., México, Editorial Porrúa, p. 719-809.
- SAHLINS, Marshall  
1993 “Goodbye to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History”, en *The Journal of Modern History*, v. 65, n. 1, p. 1-25.  
1995 *How “Natives” Think. About Captain Cook, For Example*, Chicago, The University of Chicago Press.



SANTO TOMÁS AJUSCO

1970 "Testimonio de la fundación de Santo Tomás Ajusco", en *Tlalocan*, v. 6, n. 3, p. 193-212.

SEMO, Enrique

1981 "Conquista y Colonia", en *México. Un pueblo en la historia*, Semo, Enrique, ed., México, Universidad Autónoma de Puebla y Editorial Nueva Imagen, p. 179-338.

SEPÚLVEDA, Juan Ginés de

1987 *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México, Fondo de Cultura Económica.

TAUSSIG, Michael

1987 *Shamanism, Colonialism and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*, Chicago, The University of Chicago Press.

TAX, Sol *et al.*

1968 "The Sixteenth Century and the Twentieth: A Comparison of Culture Types and of Culture Areas", en *Heritage of Conquest*, Tax, Sol *et al.*, Nueva York, Cooper Square Publishers, p. 262-281.

TEDLOCK, Barbara

1992 *Time and the Highland Maya*, Albuquerque, University of New Mexico Press.

TEZOZÓMOC, Hernando Alvarado

1980 *Crónica Mexicana*, México, Editorial Porrúa (Biblioteca Porrúa 61).

TODOROV, Tzvetan

1992 *La conquista de América. El problema del Otro*, México, Siglo XXI Editores.

WARMAN, Arturo

1972 *La danza de moros y cristianos*, México, Secretaría de Educación Pública (SepSetentas, 46).

WHITE, Hayden

1992 *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*, Barcelona, Ediciones Paidós.

1973 *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.



INSTITUTO  
DE INVESTIGACIONES  
HISTÓRICAS