

Rodrigo Díaz Maldonado

*Manuel Orozco y Berra
o la historia como reconciliación
de los opuestos*

México

Universidad Nacional Autónoma de México,
Instituto de Investigaciones Históricas

2010

96 p.

(Serie Teoría e Historia de la Historiografía, 10)

ISBN 978-607-02-0849-2

Formato: PDF

Publicado en línea: 6 de abril de 2016

Disponible en:

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/manuel/orozco.html>

DR © 2016, 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, requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510, México, Ciudad de México



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

La idea de la historia de Orozco y Berra

Iniciada su publicación en 1880 y terminada en 1881 (algunos meses después de la muerte de su autor), la *Historia Antigua y de la Conquista de México*¹ fue, como ya se dijo, la obra más importante de Orozco y Berra. La idea general no podía ser más ambiciosa: proporcionar una visión unitaria y crítica de todo el conocimiento existente en su momento sobre el mundo prehispánico y la conquista. Para ello, la obra se estructuró en cuatro partes principales, divididas a su vez en libros y capítulos. Las dos primeras partes son de carácter analítico, es decir, están ordenadas temáticamente y no son narrativas. Se ocupan de los mitos, la cosmovisión, las costumbres, la escritura, los sistemas calendáricos y la geografía humana de los distintos pueblos prehispánicos (especialmente nahuas y mayas) que habitaron el territorio de lo que hoy es México antes de la llegada de los españoles. Son, como era de esperarse, las de más difícil lectura, pues Orozco no guardó para sí ningún dato, superfluo o no. Su método consistió en la recopilación y sistematización de todos los materiales disponibles, para después exponerlos bajo el rubro correspondiente. Según especialistas como Ángel María Garibay,² la información contenida en estas partes, aunque puede ser todavía valiosa, por lo general se encuentra ya superada, debido en buena medida a los impresionantes avances posteriores de la investigación histórica. Esta observación podría extenderse fácilmente a todo lo relacionado con la interpretación de los datos pero, como se verá más adelante, tal operación generaría una imagen muy distorsionada de la obra misma, pues las

¹ Para la elaboración del presente trabajo utilicé la edición más reciente de esta obra: Manuel Orozco y Berra, *Historia antigua y de la conquista de México*, 4 v., estudio previo de Ángel María Garibay K. y biografía y bibliografía del autor por Miguel León-Portilla, México, Porrúa, 1960. Todas las citas de Orozco pertenecen a dicha edición, por lo cual en adelante sólo se indicará el tomo y la página.

² Ángel María Garibay K., "Estudio previo", en Manuel Orozco y Berra, *op. cit.*, p. VII-XXXIX.

La idea de la historia de Orozco y Berra

Iniciada su publicación en 1880 y terminada en 1881 (algunos meses después de la muerte de su autor), la *Historia Antigua y de la Conquista de México*¹ fue, como ya se dijo, la obra más importante de Orozco y Berra. La idea general no podía ser más ambiciosa: proporcionar una visión unitaria y crítica de todo el conocimiento existente en su momento sobre el mundo prehispánico y la conquista. Para ello, la obra se estructuró en cuatro partes principales, divididas a su vez en libros y capítulos. Las dos primeras partes son de carácter analítico, es decir, están ordenadas temáticamente y no son narrativas. Se ocupan de los mitos, la cosmovisión, las costumbres, la escritura, los sistemas calendáricos y la geografía humana de los distintos pueblos prehispánicos (especialmente nahuas y mayas) que habitaron el territorio de lo que hoy es México antes de la llegada de los españoles. Son, como era de esperarse, las de más difícil lectura, pues Orozco no guardó para sí ningún dato, superfluo o no. Su método consistió en la recopilación y sistematización de todos los materiales disponibles, para después exponerlos bajo el rubro correspondiente. Según especialistas como Ángel María Garibay,² la información contenida en estas partes, aunque puede ser todavía valiosa, por lo general se encuentra ya superada, debido en buena medida a los impresionantes avances posteriores de la investigación histórica. Esta observación podría extenderse fácilmente a todo lo relacionado con la interpretación de los datos pero, como se verá más adelante, tal operación generaría una imagen muy distorsionada de la obra misma, pues las

¹ Para la elaboración del presente trabajo utilicé la edición más reciente de esta obra: Manuel Orozco y Berra, *Historia antigua y de la conquista de México*, 4 v., estudio previo de Ángel María Garibay K. y biografía y bibliografía del autor por Miguel León-Portilla, México, Porrúa, 1960. Todas las citas de Orozco pertenecen a dicha edición, por lo cual en adelante sólo se indicará el tomo y la página.

² Ángel María Garibay K., "Estudio previo", en Manuel Orozco y Berra, *op. cit.*, p. VII-XXXIX.

interpretaciones de su autor fueron siempre consecuentes con los objetivos que se había planteado.

Una vez concluidas las dos primeras partes, Orozco y Berra cuenta con, por decirlo así, la descripción de los personajes, los vestuarios y el escenario donde se desarrollará el verdadero drama de la historia. Éste se representará en las partes tercera y cuarta de la obra, dedicadas a la historia de los pueblos prehispánicos y a la conquista, respectivamente. Ahora la organización interna es cronológica y narrativa. Comienza en los oscuros parajes de la prehistoria y termina en la destrucción de Tenochtitlán y la captura de su último emperador. En esta ocasión don Manuel recurre a todas las descripciones históricas pertinentes para construir su propio relato, cotejando la información para sólo presentar la que a su juicio es la más exacta. La explicación-interpretación de los hechos es puesta por la trama misma, reduciéndose al mínimo la voz del narrador. Una lectura cuidadosa revela claramente el principio de continuidad que liga toda la obra, aunque no sea hasta las dos últimas partes cuando se revela plenamente: Orozco intentó, en primera instancia, insertar la historia de México en la historia universal, mostrando que no se trataba de una parte contingente o secundaria sino de un componente orgánico, microcosmos que refleja en su estructura misma las características del todo. Y esa estructura no es otra que la inveterada lucha de la civilización contra la barbarie, siguiendo la florida senda del progreso. Aunada a lo anterior se encuentra la constante búsqueda de nuestro autor por alcanzar un discurso histórico plenamente nacional, que fuera capaz de integrar en su seno a todas las tendencias divergentes. Es por ello que esta obra ha sido capaz de soportar sobre sí las más opuestas interpretaciones, pues en ella se procuró —no siempre con éxito— reconciliar el hispanismo con el indigenismo, el liberalismo con el conservadurismo, el nacionalismo con el universalismo y el evolucionismo con la religión católica. Veamos, pues, cuál fue el camino seguido por don Manuel para salir de tan complejo laberinto.

Como quedó señalado en la introducción, la historiografía existente sobre Orozco resulta muy divergente y, en ocasiones, contradictoria. Esto es especialmente cierto en lo relacionado con sus influencias y su método. Para hablar de estos temas, los autores consultados emiten opiniones que van desde el cientificismo alemán

UNAM - IHH

hasta el romanticismo, pasando por el racionalismo de la Ilustración y el positivismo sociológico, contradiciéndose unos a otros. En buena medida Orozco mismo es el responsable de semejante confusión. Si consideramos que cada una de las corrientes o escuelas arriba enunciadas presenta una idea de la historia distinta y hasta antagónica respecto de las demás, ya podrá el lector imaginar lo difícil que resulta extraer algo en claro. Sin embargo, no es tarea imposible, pero es necesario tomar en cuenta que en la obra de Orozco conviven (no siempre con armonía) elementos de todos los tipos.

Cualquier persona que en la actualidad se dedique al estudio de la historia en nuestro país sabe perfectamente que los avances teóricos y metodológicos producidos en Europa y en Norteamérica, salvo algunas excepciones, llegan hasta nosotros con aproximadamente diez años de retraso. El mismo fenómeno se presenta en el siglo pasado, difiriendo únicamente en el monto de los años, que para ciertos casos ascendía a casi ochenta. No obstante, dicho retraso no significa aislamiento total ni desconocimiento absoluto de las novedades. La producción historiográfica extranjera influyó incuestionablemente en los historiadores mexicanos decimonónicos, algunos de los cuales estaban al tanto de las producciones más recientes. Aunando a lo anterior un desarrollo independiente del pensamiento histórico mexicano, encontramos una compleja red de relaciones e influencias, donde se entremezclan nuevas metodologías con antiguas concepciones de la historia y viceversa.

Un ejemplo de lo anterior, que podría ser catalogado como típico, es la obra de Orozco y Berra. A mi juicio, la historiografía sobre Orozco muestra un error casi sistemático que consiste en extraer una frase de su contexto y luego presentarla como evidencia para justificar la inserción de Orozco en tal o cual tipo de pensamiento. A continuación expondré algunas de las consideraciones que me permiten sostener esta afirmación y, por otra parte, intentar un esbozo de la idea de la historia contenida en la *Historia Antigua*.

Una lectura detallada de los dos primeros tomos de dicha obra arrojó interesantes resultados. En primer lugar, puede decirse que en el método empleado por Orozco se mezclan terminologías relativamente nuevas para su época, con una visión de la historia mucho más antigua. Es decir, Orozco maneja conceptos como “ley del progreso” y “datos positivos” —que de inmediato pueden ser

relacionados con el positivismo comteano — para explicar un proceso histórico entendido a la manera del prerromanticismo de Johann Gottfried Herder. ¿Qué significa esto?

Orozco como romántico

A simple vista es difícil encontrar un vínculo que relacione a Orozco y Berra con Herder. Casi cien años separan sus obras, por no hablar de los kilómetros, el lenguaje, las circunstancias específicas y multitud de otros factores. Es más, me parece muy poco probable que Orozco alguna vez haya leído a Herder, por lo menos no he podido encontrar ningún indicio que diga lo contrario. Sin embargo, sostengo que efectivamente existe una relación entre ambos autores. Para poder explicarla, antes quisiera hablar un poco, de manera muy general, del pensamiento de Herder.

Según Hayden White,³ la obra de Herder constituye una “rebelión” en contra de la historiografía de la Ilustración. Es decir, Herder se rebeló contra un “paradigma de conciencia histórica en el modo metonímico, o de relaciones de causa y efecto”. Así, para el mismo autor:

El pensamiento de Herder es “mítico” porque intenta escapar de la metonimia y su consecuencia irónica recurriendo al tipo más básico de explicación y representación, a la base misma de la comprensión mítica, la metáfora ingenua, pero el pensamiento de Herder no es “ingenuo”; está *conscientemente* dirigido hacia la recuperación de la individualidad del suceso en su unicidad, particularidad y concreción en conjuntos discretos de identificaciones metafóricas. Así, puede decirse que el pensamiento de Herder empezó con una visión del campo histórico como un conjunto efectivamente infinito de hechos particulares, cuyos orígenes o causas se suponían totalmente incognoscibles por la razón, y por lo tanto milagrosos, y cuya totalidad parecía para él como un palpitante y agitado océano de acontecimientos en *apariencia* casuales. Pero Herder no podía quedarse con el mero entretenimiento de esa forma azarosa como realidad última: por razones religiosas o

³ Hayden White, *Metahistoria*, trad. de Stella Mastrangelo, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 75 y s.

metafísicas, insistió en que ese campo de acontecimientos tenía una base o propósito ontológicamente anterior y superior en lo espiritual, un propósito que *le* aseguraba la unidad, la integración y la armonización últimas de las partes del conjunto.⁴

El párrafo anterior nos da una idea de la visión de la historia de Herder. En ella, lo más importante consiste en destacar que los elementos individuales que componen el campo histórico conforman una unidad cuantitativa o cualitativamente mayor que la simple suma de las partes. Esto último puede considerarse el principio de una argumentación típicamente organicista. A reserva de explicar más adelante esta terminología, la misma idea es expresada (y hasta cierto punto complementada) por Benjamin Keen:

La visión de la historia de Herder, esencialmente religiosa, aceptaba el proceso histórico como desarrollo de un plan divino, como un proceso evolutivo cósmico, teleológico, que incluía en su cadena del ser tanto la naturaleza orgánica como la inorgánica. Figura de la Ilustración en su insistencia en el medio, en su empirismo y en su celo reformador, Herder se levantó en romántica protesta contra la fatua complacencia y el optimismo de la Ilustración, contra su frecuente suposición de la superioridad del hombre civilizado sobre el salvaje. Precursor del relativismo histórico, Herder insistió en el carácter único y en la validez innata de cada civilización. Sus creaciones y sus errores no deben evaluarse según las normas habituales ni a la luz de absolutos históricos. En su fe en la potencialidad del desarrollo de todo grupo y en la bondad esencial del hombre, Herder fue, como la ha notado Gerbi, la antítesis de De Pauw.⁵

Ahora bien: ¿cómo se relaciona el pensamiento de Herder, así planteado, con la obra de Orozco? La respuesta se encuentra en la

⁴ *Ibidem*, p. 75. De hecho, H. White señala que Herder es un ejemplo de pensador formalista, en cuanto que pretende destacar las cualidades específicas de los individuos que conforman el campo histórico. Sin embargo, como filósofo es organicista pues "afirmaba al mismo tiempo la primacía e irreductibilidad del ser humano individual y de las tipificaciones de los modos de relación de los individuos entre sí [...]. Ambos eran de igual manera expresivos de la fuerza o poder espiritual de Dios, que es el responsable último de la integridad del individuo y del tipo, y de su armonización dentro de una totalidad mayor, cósmica, en el curso del tiempo". *Ibidem*, p. 76. Es por eso que Herder puede ser vinculado legítimamente con el romanticismo y con el idealismo, y, hasta cierto punto, con Orozco y Berra.

⁵ Benjamin Keen, *op. cit.*, p. 338-339.

obra misma, aunque no del todo explícita. Aparte de las fuentes primarias, probablemente el autor más citado por Orozco sea Alexander von Humboldt. De él, Orozco toma información, opiniones y juicios. Sobre cualquier tema en el que exista controversia, Orozco casi siempre da la razón a Humboldt, de cuya autoridad y método científico no alberga la menor duda. Considerando lo anterior, y antes de mostrar las pruebas, es posible decir que Orozco conoció a Herder a través de Humboldt.⁶ Keen nos dice sobre este último: “El idealismo y la pasión de Herder por la humanidad se combinaron con un método científico, rigurosamente empírico, en los estudios americanos del noble alemán Alexander von Humboldt”.⁷ El mismo autor añade un poco más adelante:

Dos conjuntos de ideas-guía influyeron sobre la interpretación dada por Humboldt a sus datos y a su juicio sobre la civilización azteca. Uno, favorable a los aztecas, reflejó el hincapié de Herder en la unicidad y el valor de toda época y cultura, su insistencia en que las culturas que correspondieron a distintas etapas del progreso humano no deben evaluarse comparándolas entre sí, y su indignación ante el desdén racionalista del siglo XVIII mostrado hacia las obras del salvaje o bárbaro. El otro, que resultó desfavorable a los aztecas, reflejó el liberalismo, el *laissez-faire* de Humboldt, su odio a todos los gobiernos despóticos, teocráticos y feudales.⁸

⁶ Para Charles Minguet, decir que Herder influyó en Humboldt es un lugar común. Según Minguet, Humboldt tomó todo o “lo mejor” de su filosofía de los enciclopedistas franceses, especialmente de Diderot. Sin embargo, independientemente de la raíz de la influencia (francesa o alemana) los lineamientos del pensamiento de Humboldt señalados por Minguet son los mismos que los marcados por Keen (empirismo y racionalismo; la idea de la naturaleza y el mundo comprendidos como un todo, etcétera). Vid. Charles Minguet, *Alejandro de Humboldt, historiador y geógrafo de la América española (1799-1804)*, 2 t., trad. de Jorge Padín Videla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 1985, t. I, p. 73-103.

⁷ Benjamin Keen, *op. cit.*, p. 340.

⁸ *Ibidem*, p. 341. Juan A. Ortega y Medina en su introducción a Humboldt, *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966, p. IX, nos dice al respecto: “A pesar de ser Alejandro de Humboldt un típico representante de la Ilustración alemana, de hecho la desborda romántica, activa y radicalmente al situarse en el ala izquierda de la misma, caracterizada, según se sabe, por su extremismo racionalista, su liberalismo a ultranza, su democratismo enajenante, su fisiocratismo neto y su anticlericalismo. El cientificismo de Humboldt, cuyas raíces, por supuesto, no pueden ser sino racionales e ilustradas, se orienta, con todo, hacia una febril y multiforme actividad empírica, pero que no obstante da cabida en él, muy de acuerdo con la filosofía de Herder, al sentimiento, a la poesía e incluso a la fe deísta”. Las cursivas son mías.

Según Keen, Humboldt no empleó el método comparativo para calificar a las civilizaciones como buenas o malas, “sino para establecer vastos lineamientos de desarrollo social y para distinguir las variaciones locales causadas por el medio y la historia”. Es este mismo procedimiento, con algunas modificaciones, el empleado por Orozco y Berra. En su obra, las comparaciones de la civilización azteca con la antigüedad grecolatina, o con cualquier pueblo del Viejo Mundo, se usan de tres formas distintas. En ocasiones, subordinando una intención integradora al nacionalismo; otras veces realiza la operación contraria y, por último, sencillamente recurre a la comparación como referente para sus lectores. Las dos primeras formas de comparación podrían tener como resultado implicaciones positivas o negativas, respectivamente, en relación con los pueblos prehispánicos. Sin embargo, no es ésta la intención de Orozco, pues en realidad la búsqueda que prevalece es la de los elementos universalizantes, las cualidades constitutivas del Todo contenidas en una de sus partes.

En el primer uso del método comparativo, la expectativa integradora (heredada de Herder a través de Humboldt) se subordina al nacionalismo de Orozco, dando como resultado una curiosa ecuación: mientras lo malo es universal, lo bueno es particular. Dicho de otra manera, Orozco pone especial interés en demostrar, por ejemplo, que aquello que tradicionalmente ha sido visto como el principal pecado de la civilización azteca (y de los pueblos prehispánicos en general), el sacrificio humano, es en realidad una costumbre atribuible a casi toda la humanidad. Después de citar a distintas autoridades (Clavijero, José F. Ramírez y César Cantú, entre otros) para probar la veracidad de esta afirmación, Orozco y Berra concluye de la siguiente forma:

Del testimonio conforme de los autores se deduce que la práctica de los sacrificios humanos ha sido común al Antiguo y al Nuevo Mundo. ¿Podremos inferir de su universalidad la bondad de la costumbre? De ninguna manera, la repetición de un acto criminal ni le abona ni la justifica. Pero se puede establecer que los europeos cometen un acto de injusticia y de irreflexión al levantar el grito contra esta barbarie de los americanos achacándoles como crimen particular el que también es propio suyo y común. Cuanto de los indios digan cae sobre la cabeza

de todos los pueblos; ese afectado horror está fuera de lugar; si alguien está inocente, tire la primera piedra.⁹

Sobre el campo de las virtudes de lo particular, los ejemplos son muchos. Por citar sólo uno, diré que para Orozco algunas de las instituciones religiosas de los aztecas, si se descarta la práctica del sacrificio humano, resultan bastante más “moralizadas”, y por lo tanto más edificantes y representativas de los principios universales de la civilización, que sus equivalentes de otros pueblos. El sacerdocio entre los aztecas es para Orozco el más vivo ejemplo de moralidad pública y privada. El estricto cumplimiento de sus obligaciones (especialmente el voto de castidad), las severas penas impuestas a los infractores, sus conocimientos científicos y particularmente su benéfica influencia en la educación de la juventud hacían de los sacerdotes aztecas sujetos muy encomiables:

El número de los sacerdotes, sus riquezas, su comunicación con los dioses, su vida ejemplar, los conocimientos de que eran poseedores, los hacían sin duda queridos y respetados de todos. Intervenían en los actos de la existencia del hombre; tomaban parte en los negocios públicos y no eran extraños a las resoluciones de los grandes; aconsejaban y aun dirigían a los reyes; combatían por los dioses y por la patria dando ejemplos de civismo. Dirigían la educación de la juventud; nobles y pecheros, grandes y chicos, varones y hembras tenían puntos de contacto con el sacerdocio; por más o menos tiempo habían permanecido en los institutos, entregados a las prácticas piadosas, llevando la vida contemplativa, austera y penitente de los monjes [...]. Poseedores de las ciencias, ninguno les podía hacer competencia en los primores del cálculo, en la claridad de la escritura, en los secretos complicados de la astronomía, de la teogonía y de la astrología judiciaria.¹⁰

⁹ Manuel Orozco y Berra, *op. cit.*, t. I, p. 161. Sobre el tema del sacrificio humano Orozco también comparte la idea de Herder sobre la “bondad esencial del hombre” (*vid. supra*, p. 3), pues finalmente lo explica en los siguientes términos: “Sin embargo, estudiando los rastros que aún quedan en la historia, se descubre que el sacrificio humano, más es error del espíritu que perversidad del corazón; dimanó de exceso en el sentimiento religioso, y no de verdadera inclinación al mal”. *Ibidem*, p. 163. Todas las citas de Orozco en este trabajo pertenecen a la *Historia Antigua*, por lo cual en adelante sólo se indicará el tomo y la página.

¹⁰ *Ibidem*, t. I, p. 196.

Podría objetarse a este respecto que Orozco sí emplea el método comparativo para evaluar el arte azteca, obteniendo como resultado la idea de que éste era inferior al arte griego.¹¹ Sin embargo, en la escala de valores de Orozco y Berra las representaciones estéticas se encuentran por debajo de los principios morales. Lo que los aztecas pierden en el terreno del arte, lo ganan con creces en la práctica moral:

Las imágenes de los dioses [aztecas] son horribles. Careciendo en lo absoluto de belleza artística, quedan aún más desfigurados por un simbolismo recargado y fantástico, añadiendo espanto a la fealdad. Las estatuas demandaban miedo más que respeto. Las divinidades griegas dejan admirar a sus devotos sus formas correctas, que dan copioso asunto al pintor y al estatuario; las diosas muestran con impúdica tranquilidad sus gracias plásticas, y sólo alguna de ellas mantiene como escondido su intacto pudor. En el panteón azteca, *concebido por pueblos bárbaros pero moralizados*, los dioses se mantienen en un casto decoro; ningún varón anda descubierto, ninguna hembra enseña lo que no permiten las costumbres: tienen el sello que les pusieron imaginaciones adustas, severas, atrasadas; fáltales el insolente descaro *de eso que absurdamente se llama refinamiento de civilización*.¹²

Como una simple acotación, no debe olvidar el lector que Orozco y Berra escribió estas líneas hace unos ciento veinte años, y que, por lo tanto, cuando dice “impúdica tranquilidad” o “insolente descaro”, quiere decir exactamente eso; con toda su carga negativa y sin el menor acento irónico. En resumen, la imagen final que surge como resultado de esta forma de comparación es en general favorable a los pueblos prehispánicos, tanto por señalar sus elevadas virtudes morales como por marcar su papel no como una manifestación de la historia universal sino como parte constitutiva de ésta.

Antes de cambiar de tema quiero añadir que la atribución que hace Orozco de las cualidades (lo bueno particular, lo malo univer-

¹¹ *Vid. supra*, p. 15.

¹² Manuel Orozco, t. I, p. 117. Las cursivas son mías. Otro ejemplo puede leerse en la página 111: “Los dioses mexicanos, atento cada uno al desempeño de sus obligaciones, no tenían espacio para entregarse a pasatiempos: si menos poéticos, mucho más morales que las divinidades griegas, no se ocupaban en fraguar incestos, seducir a las libres y manchar el tálamo de las casadas”.

sal), que hasta aquí he tratado de explicar y ejemplificar, no siempre se desempeña como una regla. A veces, la integración no se subordina al nacionalismo, sino al revés. En otras palabras, todo lo que hay de bello y civilizado o de primitivo y supersticioso (a los ojos de Orozco) en otros pueblos del mundo, también puede ser encontrado en los pueblos prehispánicos, pero con características propias. Es de esta forma como Orozco, a su manera, establece “vastos lineamientos del desarrollo social” (argumentación organicista) pero sin olvidar “las variaciones locales causadas por el medio y la historia” (argumentación formalista). Los ejemplos de lo anterior son muchos. Uno de ellos puede verse en el empeño de Orozco por mostrar que varios de los pueblos prehispánicos, por lo menos en algún momento de su historia, compartieron la creencia en un solo dios creador del universo; ya porque sus religiones mantuvieran la prístina pureza y sencillez de los primeros pasos de la humanidad, en el caso de los pueblos más primitivos; ya porque su estado de adelanto fuera tal que, aunque incompleto, les permitiera vislumbrar los principios del monoteísmo, que en su opinión representa el punto más elevado del desarrollo de las religiones:

En la confusión de aquella mitología [la mexica] revuelta y extravagante, se mira descollar la creencia en la unidad de Dios. En la lengua mexicana *Teotl* corresponde a la idea abstracta de Dios. Con esta palabra distinguían a un ser supremo, invisible y eterno, al cual no representaban en forma alguna.¹³

Es en este mismo sentido, el de mostrar lo universal, que Orozco recurre a la comparación, sin importar que se trate de características negativas, como la superstición: “Los cometas, *citlalinpopoca*, estrella[s] que humea[n], eran pronósticos de muertes de príncipe o rey, guerra o calamidad [...] pensaban en la materia como en los pueblos de Europa hasta hace algunos años”.¹⁴ Aunque en realidad este tipo de procedimiento es raro, por lo general, Orozco prefiere buscar cualidades positivas: “Casi todos los pueblos [prehispánicos] poseen un mito acerca del fuego, que recuerda al griego Prome-

¹³ *Ibidem*, t. I, p. 21.

¹⁴ *Ibidem*, t. I, p. 28.

teo”¹⁵ o bien: “Estas renovaciones periódicas [el mito de los cinco soles] se verifican por el agua, el aire, el fuego y la tierra; los cuatro elementos constitutivos de todas las cosas, no sólo en las creencias de los pueblos americanos, sino también en las de los pueblos civilizados del antiguo mundo”.¹⁶

Orozco y el difusionismo de Humboldt

Por otra parte, cuando Orozco realiza un breve recuento de las principales fuentes para el estudio de la historia antigua de México, los comentarios que dedica a Humboldt parecen querer disimular la influencia que éste tuvo sobre su obra y pensamiento:

Los artículos de Alejandro de Humboldt acerca de antigüedades mexicanas, insertos en su obra *Vues des cordillères*, en general están bien comprendidos; apreciables por la fluidez del estilo, lo luminoso de las reflexiones y notable erudición, merecen ser consultados en muchos casos. Humboldt contribuyó poderosamente a dar a conocer nuestro país en el extranjero, y se le debe considerar como el principal mantenedor de la idea, de la semejanza de la civilización azteca con la de los pueblos de Asia. Formó un compendio cronológico, cuyos fundamentos ignoramos.¹⁷

Es precisamente esa idea de la semejanza de las civilizaciones, también conocida como teoría difusionista, lo que me permite hablar de una visión compartida de la historia, pues Orozco no sólo la comparte, sino que construye muchas de sus explicaciones a partir de este supuesto. El ejemplo más notable se da cuando Orozco rechaza definitivamente, apoyado en la cronología, la idea de que Quetzalcóatl sea el apóstol santo Tomás. Pero en virtud de que la misma idea se repite en multitud de fuentes y que los mitos prehispánicos hablan de un “hombre blanco y barbado”, poseedor de grandes conocimientos, Orozco piensa que algo tendrá de cierta y se ve obligado a aclararla de alguna manera. Así, concluye que Quetzalcóatl

¹⁵ *Ibidem*, t. I, p. 23.

¹⁶ *Ibidem*, t. I, p. 8. Como ya se dijo, los ejemplos son muchísimos. Tan sólo en el primer tomo, el número aproximado de este tipo de comparaciones asciende a cuarenta.

¹⁷ *Ibidem*, t. I, p. 336.

es, ni más ni menos, un misionero islandés. Esta última es una teoría apenas ligeramente menos fantástica que la de santo Tomás, pero sirve a Orozco para explicar desde el calendario hasta la presencia de cruces en la iconografía prehispánica. Un procedimiento similar lleva a Orozco a afirmar que Votan, el mítico civilizador de Chiapas, era un buda. Sin embargo, estos errores manifiestos de interpretación resultan asombrosamente funcionales dentro de la obra, pues todas las explicaciones derivadas resultan perfectamente coherentes con este principio. Acerca del influjo del misionero islandés sobre el calendario, entre otras cosas, Orozco nos dice:

Quetzalcóatl corrigió el calendario. Humboldt, llevado por las semejanzas que encontró, se esforzó en probar el origen asiático del calendario azteca; persuadidos por sus razonamientos, así lo creímos algún tiempo, hasta que nuevos estudios nos convencieron de que el cómputo mexicano, que no es otro que el tolteca corregido por Quetzalcóatl, se deriva directamente del calendario juliano [...]. De la misma procedencia viene la adopción de las cuatro estaciones, y la doctrina de los cuatro elementos [...]. Si el sistema juliano no está completo, es decir, si no son iguales en número los meses ni los días que los componen, y falta la semana de siete días, la razón es obvia; la corrección vino a efectuarse sobre el primitivo sistema de Tonalámatl o sean los periodos de 260 días, combinando el antiguo con el nuevo cómputo. Por estos trabajos astronómicos, Quetzalcóatl fue identificado con el planeta Venus.¹⁸

Sobre la introducción del catolicismo, también a cargo de Quetzalcóatl, y su posterior degeneración, explicada a partir de relaciones históricas y no con base en la intervención demoniaca como dicta la tradición, Orozco afirma:

Los dogmas católicos no se conservaron puros, porque no prevalecieron completamente en Tollan; la reacción idólatra, de donde viene el antagonismo religioso de Tezcatlipoca, [...] venció al nuevo culto, y al recoger la tradición los herederos de la civilización tolteca, la desnaturalizaron mezclándola a sus distintas creencias; las transformaron para adaptarlas a sus costumbres. De aquí las modificaciones en las órdenes

¹⁸ *Ibidem*, t. I, p. 87.

monásticas de monjes y monjas, en las instituciones religiosas, en la administración de lo que pudieran llamarse los sacramentos.¹⁹

Para Orozco, la idea misma de la divinidad constituye una prueba de la universalidad del espíritu humano: todos los pueblos del mundo la conciben de alguna manera. El grado de refinamiento que alcance esa concepción depende del medio y la historia particulares, y sirve para indicarnos el “estado de adelanto” de cada pueblo. El rasgo principal y particular de la religiosidad prehispánica (azteca sobre todo) es la convivencia, dentro de un mismo sistema, de creencias “avanzadas” y “primitivas”, fenómeno producido por las características de la historia de sus creadores:

En lo recopilado se advierte que la religión azteca no admite ser clasificada en ningún sistema puro. Aquel pueblo formó sus creencias a la manera que acrecentó su imperio: sin respeto a la lengua ni a las costumbres, puso bajo su yugo todas las naciones a su alcance; sin considerar si cuadraban o no con sus doctrinas. Admitió todos los sistemas de los pueblos vencidos, formando una mezcla confusa e incoherente. En efecto, se ven unidos, un dios incorpóreo, invisible, creador del universo, con dos dioses al parecer increados, padres de una generación de divinidades; es decir, la unidad, la dualidad, la pluralidad [...]. Desde las ideas más abstractas acerca de la divinidad [...] se desciende hasta las concepciones más groseras en las ofrendas consagradas a la materia animada e inanimada.²⁰

A la vista de estos ejemplos, es posible que alguien piense que Orozco se procuró una salida fácil al problema de explicar el desarrollo autónomo de las civilizaciones prehispánicas. Esto no es del todo cierto. La teoría difusionista podrá estar todo lo equivocada que se quiera, pero no constituye un ahorro de energías hermenéuticas. El hombre explica la realidad a partir de lo que conoce. Orozco y Berra, como tantos otros antes y después que él, encontró similitudes aparentemente inexplicables y, en vez de renunciar al problema (pues sería absurdo pedir que su interpretación concordara con la nuestra), trató de explicarlo como buenamente pudo.

¹⁹ *Idem.*

²⁰ *Ibidem*, t. I, p. 115.

El uso del difusionismo no es el único punto de contacto entre Orozco y Humboldt. Al igual que este último, Orozco, finalmente liberal moderado, ve con verdadero horror a los gobiernos despóticos, pues la organización social que generan constituye un freno al progreso:

Este linaje de propietarios [los *tlatoani*] constituía una nobleza o clase privilegiada en las poblaciones, presentaba la ventaja de no dejar ir a menos al pueblo, arraigando los hombres al *calpulli*, aunque producía el aislamiento entre los mismos vecinos y era motivo de poco adelanto, conduciendo a una inmovilidad casi absoluta.²¹

Sin embargo, aun en este espinoso tema, podemos ver el deseo de Orozco por integrar pues, aunque llega a afirmar que “El cáncer de aquella sociedad estaba en el orgullo de los reyes”, no se trata de una enfermedad particular, porque: “La suerte de los privilegiados estaba asegurada, mientras la condición de los *macehualli* o plebeyos era dura y afanosa. Así pasa todavía, de absoluta necesidad, aun en las naciones mejor organizadas”.²² Benjamin Keen ve en esta afirmación “la complacencia de un darwinista social”.²³ En mi opinión no es así, pues creo que cuando Orozco dice “de absoluta necesidad” se refiere a que de esa forma pasa y no a que así deba pasar. La prueba de ello se da cuando Orozco habla de los labradores que “eran los más desdichados, aunque su desdicha provenía del despotismo del gobierno”. Finalmente, la sociedad azteca (principal protagonista del tomo I) es vista por Orozco como altamente moralizada, draconianamente justa y, en algunos aspectos,²⁴ mejor que otras de la antigüedad e incluso actuales, pero despóticamente

²¹ *Ibidem*, t. I, p. 305.

²² *Ibidem*, t. I, p. 306.

²³ Benjamin Keen, *op. cit.*, p. 432.

²⁴ Un ejemplo de esto es lo que dice Orozco de la esclavitud: “La esclavitud en Anáhuac, a pesar de ser bárbara institución, estaba organizada de una manera menos irracional que en Europa [...]. La ley y la voluntad hacían esclavos; siendo de notar, que en las leyes aztecas no se reconocía el bárbaro principio de la legislación romana [el principio de que los hijos de esclavos nacían esclavos], el fruto sigue al vientre: porque todo hijo de esclavo nacía libre. Esta sola determinación [...] era ya un inmenso paso moral”. Manuel Orozco, t. I, p. 230. Los aztecas, por citar sólo un par más de ejemplos, también eran superiores en el cálculo calendárico y en lo relativo a la tala de bosques: “Aquéllos, dizque bárbaros, tenían mejor policía en este ramo que nosotros”. *Ibidem*, p. 308.

dirigida, estacionaria y supersticiosa. Estos últimos adjetivos pesan más que los primeros, pues el hombre está obligado, como se verá más adelante, a progresar.

Orozco y el darwinismo

Orozco y Berra conoció muy bien a los autores darwinistas-positivistas, especialmente franceses y norteamericanos, de la segunda mitad del siglo pasado (el propio Darwin, E. T. Hamy, J. Lubbock, D. Charnay, H. H. Bancroft, etcétera). Sin duda alguna constituyeron una gran influencia dentro de su obra. Sin embargo, en mi opinión, estos autores, imbuidos en la cultura positivista y en la búsqueda de leyes científicas para el desarrollo humano, sólo representan una influencia parcial. Parecerá contradictorio hablar de una influencia sobre un tiempo grande y parcial, pero no lo es. En efecto, Orozco comparte con los darwinistas un vocabulario de términos seudocientíficos, importados artificialmente de la historia de las ciencias naturales. Pero, y esto es lo más importante, no comparte con ellos una visión o idea de la historia. En contra de esta afirmación se podría decir que algunos de estos autores también son, como era muy común en su época, difusionistas, y que si esa doctrina me sirvió para hablar de una visión compartida de la historia entre Orozco y Humboldt, sería igualmente legítimo vincular, por el mismo camino y con idéntica intención, a Orozco con los darwinistas. Mas no se trata aquí de un mismo difusionismo. Aquél con el que se puede relacionar a Humboldt se encuentra mucho más cercano al romanticismo de las primeras décadas del siglo XIX, y se le puede considerar el principio del otro, pero este segundo difusionismo tiene más que ver con el positivismo y el evolucionismo propios de la segunda mitad de aquella centuria. No en balde pasaron *esos* cincuenta años.

Ahora bien, ¿qué es lo que me permite afirmar que Orozco sólo tomó de los darwinistas el vocabulario? ¿No es, acaso, Orozco mismo quien se declara en pos de la verdad científica y, para encontrarla, se apoya en estos autores? En primer lugar diré que para poder compartir el pensamiento darwinista es necesario, por lo menos, aceptar el presupuesto básico de esta doctrina: la evolución. Orozco, católico confeso, la rechaza terminantemente. De aquí se desprende

la respuesta para la segunda cuestión, pues Orozco, haciendo gala de eclecticismo,²⁵ pretende reconciliar ciencia y religión. Es por eso que de los darwinistas toma sólo los datos que le permiten completar su propia explicación, mucho más acorde con el romanticismo, en tanto que menos agresiva con la fe. Prácticamente todo este problema se puede ilustrar con un párrafo de Orozco, que merece ser transcrito por completo:

Antes de exponer las noticias que hemos recogido acerca de la antigüedad del hombre en el Nuevo Mundo, necesitamos hacer nuestra profesión de fe, en lo tocante a la cuestión del origen del hombre. Muchas hipótesis se han formulado acerca de ella, y su pluralidad nos parece la prueba más patente de que la ciencia ignora por completo lo que pretende resolver, ya que inventa sistemas contradictorios, embrollados, conocidamente absurdos. Abrumada nos dejaron la cabeza Lamarck y Darwin con las leyes de la herencia y de la variabilidad; la correlación del crecimiento, con su reguladora la compensación; la competencia o concurrencia por la vida y la selección natural. Nos han maravillado las cristalizaciones rudimentarias de Madame Royère. Nos asombraron las conclusiones materialistas y ateas de Burmeister. En ninguno de esos sistemas, y en otros más encontramos la verdad que de buena fe buscamos. Pareciéronnos los raciocinios tan ingeniosos como faltos de fundamento para ser tomados por una demostración; lograron divertir, cautivar a veces la mente, sin que la razón se rindiera, aunque no estaba encastillada en idea preconcebida ninguna; nos parece que se han gastado esfuerzos inauditos de ingenio, pretendiendo oscurecer la luz que a raudales brota de la verdad eterna. Ya que somos incapaces para discutir, diremos sólo cuál es la bandera en que nos hemos filiado como partidarios. Creemos, y racional e intuitivamente preferimos (*siquiera sea por orgullo, aunque la razón no sea científica*), traer nuestro origen de la pareja creada por Dios, a descender en línea recta ni transversal del orangután, del chimpancé o del gorila; preferimos poseer un alma destello de la Divinidad, a hombrear libremente con la materia, sin saber qué hacer de nosotros en esta vida y en la futura. En suma: la Santa Providencia creó un hombre y una mujer, de quienes desciende el género humano.²⁶

²⁵ El eclecticismo podría ser otro de los puntos de contacto entre Orozco y Humboldt: "Humboldt, lo hemos comprobado, fue todo lo ecléctico que se pueda ser, y es en primer lugar por su eclecticismo por lo que pertenece al siglo XVIII". Charles Minguet, *op. cit.*, p. 79.

²⁶ Manuel Orozco, t. II, p. 237-238. Las cursivas son mías.

Una vez que se ha despojado al darwinismo de su fundamento, no se le puede seguir considerando una postura seria y unívoca ante la historia. Sin embargo, la Ciencia — así, con mayúsculas— sigue en pie, pero restringida al ámbito de lo humano. Orozco, al hacer su “profesión de fe”, renuncia a explicarlo todo gracias a la ciencia y reserva un lugar a lo divino. Finalmente, la cuestión se reduce a un acto de fe repartida entre ambas posturas, donde la balanza se inclina en favor de Dios.

Mas todavía no ha sido formulada una pregunta indispensable sobre este problema: ¿cómo hizo Orozco para integrar, sin excluir, ciencia y religión en un mismo discurso coherente? En nuestros días, la salida a este predicamento consiste en evitarlo: ciencia y religión son dos cosas separadas y nadie osa apelar a los principios de una para resolver los cuestionamientos de la otra. Pero para Orozco, amigo de la integración, tal distinción simplemente no existe, pues la divinidad no sólo explica problemas como el del origen del hombre, sino algunos mucho más específicos como la diversidad de las lenguas:

creemos que la verdadera filiación de los pueblos debe de preferencia sacarse de los idiomas que hablan y no de su religión y sus costumbres. Nosotros nos declaramos monogenistas; por consecuencia, aceptamos una lengua primitiva, la hablada por el primer par, padres del género humano. Entendemos la formación de los idiomas de manera muy sencilla. Separada una familia en dos o más fracciones, aunque todas ellas llevan el mismo lenguaje, cada una deberá irlo modificando bajo la influencia de multitud de causas, físicas las unas, intelectuales las otras. Obraban el clima, el aspecto de la tierra, los productos del suelo [etcétera...]; los pueblos montañoses deben tener un lenguaje más pobre en palabras que los habitantes de las llanuras; las tribus cazadoras y vagabundas no tienen un lenguaje tan elaborado como los moradores de las ciudades: una es la lengua del bárbaro, otra la del hombre civilizado.²⁷

Vemos aquí la convivencia de por lo menos dos principios de explicación. A partir del reconocimiento de un hecho divino, Orozco reconstruye “científicamente” la historia. Para esto, se apoya en lo que podría llamarse determinismo geográfico (e incluso racial).²⁸ Si se ana-

²⁷ *Ibidem*, t. II, p. 205-206.

²⁸ Un ejemplo de determinismo geográfico es: “Los objetos que rodean al hombre determinan sus ocupaciones; los mexica, metidos en una isla debieron precisamente convertirse

liza este nuevo elemento con más cuidado podrá verse que Orozco no sólo lo emplea como un argumento científico más, sino que le permite completar su explicación de forma circular. Efectivamente, si alguien dice que el medio geográfico es capaz de modificar una obra divina, de suyo perfecta, será evidente que su argumentación anda ayuna de coherencia. Pero si, como Orozco, se considera que dicho medio es a su vez proporcionado por la Providencia,²⁹ entonces el argumento se resuelve en sí mismo al hacer de todo el proceso una parte del plan divino. De esta forma, una explicación primordialmente religiosa se reviste de científicidad. No son pocas las ocasiones en que Orozco realiza esta operación, pero no debe pensar el lector que lo declara tan abiertamente como aquí se expone: para que la explicación sea exitosa, la científicidad debe ponerse en primer plano, manteniendo tras discreto velo el aspecto religioso. Prueba de esto es el hecho de que Orozco critique acremente a aquellos autores que modificaron la cronología prehispánica para ajustarla a la bíblica:

Además el cambio [en el orden de los cuatro cataclismos míticos de la tradición mesoamericana] se ha hecho intencionalmente por aquellos escritores [como Veytia, por ejemplo], que impulsados del deseo cristiano, en manera alguna autorizado, de ajustar las tradiciones indias con las verdades bíblicas, no titubearon en llevar al último lugar el Atonatiuh para hacerlo coincidir con el diluvio de Noé.³⁰

Nótese cómo el “deseo cristiano, en manera alguna autorizado”, no implica que lo contenido en la Biblia deje de ser verdadero. Lo que en realidad molesta a Orozco es el falseamiento de los datos en favor de la causa religiosa, no tanto por los datos mismos, sino porque las verdades bíblicas “no habían menester esta confirmación”.³¹ En otras palabras, las Sagradas Escrituras están mucho más allá de la duda científica, por lo que buscarles una explicación en ese sentido constituye un absurdo, con mayor razón si para esto se

en nautas”. *Ibidem*, t. I, p. 310. Determinismo racial: “La antropología determina las diferentes razas, la capacidad moral de los individuos, y la distribución del hombre en el globo terrestre”. *Ibidem*, t. II, p. 218.

²⁹ Por ejemplo: “planta verdaderamente social [el agave], fue el don máspreciado que la Providencia pudo hacer a los pueblos primitivos”. *Ibidem*, t. I, p. 270.

³⁰ *Ibidem*, t. I, p. 5.

³¹ *Ibidem*, t. I, p. 50.

recurrir a la mentira. Ahora bien, en la época de Orozco la ciencia histórica, o la historia “elevada” a categoría de ciencia, debía estar fundamentada en hechos incontrovertiblemente verdaderos.³² Es por eso que cuando Orozco apela a principios religiosos como la monogénesis o la Providencia, a su juicio verdades absolutas, está, de alguna manera, dotando de científicidad a su trabajo.

El problema de las fuentes

Tal vez lo dicho en los apartados anteriores ayude un poco a comprender mejor el porqué de la diversidad de opiniones existentes sobre Orozco y Berra. Como ya vimos, en su obra pueden reconocerse elementos de distintos tipos, hasta cierto punto culpables de la confusión. No obstante, dichos elementos no se encuentran mezclados al azar; conforman un sistema, aparentemente contradictorio, cuyas propiedades y características se han tratado de definir aquí. Para completar el cuadro, creo necesario abrir un breve paréntesis que abarque la forma en que Orozco maneja las fuentes y los criterios de verdad a los cuales se sujeta. En primer lugar hay que decir que, en este sentido, la obra que aquí se analiza es casi típica. Para Orozco son verdaderos todos los hechos que se encuentren repetidos en varias fuentes, aunque no siempre coincidan con la interpretación que se les da. Probablemente esto ayude a explicar cómo es que llegó a su extraña explicación del mito de Quetzalcóatl. Cuando la interpretación tradicional de un hecho le parece satisfactoria, Orozco se limita a transcribirla, pero no sin antes exponer las razones para tal aceptación.

Un problema más interesante se presenta cuando las fuentes difieren no sólo en la interpretación sino en la presentación del hecho mismo. En estos casos Orozco se guía por la “autoridad” personal del autor de la fuente, aunque nunca aclara cuáles son los fundamentos de dicha autoridad. Pese a esto, Orozco no carece de un cri-

³² Para esta afirmación me apoyo en Edmundo O’Gorman, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1947, 350 p., p. 154-155 y *passim*. El análisis de O’Gorman en términos heideggerianos de lo que él llama historiografía científica o naturalista es verdaderamente brillante, pese a que, en mi opinión, otorga exagerada importancia al tan famoso como desafortunado aforismo de Ranke.

terio filológico³³ definido en el manejo de sus fuentes. Por ejemplo, sobre mitología prehispánica prefiere el testimonio indígena al español: "El testimonio de un autor indígena y la copia de una pintura mexicana, hecha en México poco tiempo después de la conquista, merecen sin duda más confianza que la relación de los historiadores españoles".³⁴ O bien:

Comparando estas diversas autoridades [Torquemada, Acosta, Alva Ixtlilxóchitl, Gama, Prescott], observamos que las personas más cercanas a los tiempos de la conquista o las que aparecen como más entendidas en la cuestión, son las que pronuncian juicios más favorables acerca de la escritura azteca: es lógico, los jueces más competentes pronuncian fallos más fundados.³⁵

Son realmente pocos los casos en que Orozco se abstiene de opinar, y es sólo cuando las fuentes no proporcionan información suficiente. Su principal consideración a este respecto es que no se puede formular ningún juicio mientras no se conozcan todos los aspectos de un mismo problema. Es por eso que Orozco acumula todo aquello que puede encontrar sobre un tema, lo evalúa y analiza, formula su opinión y, después, pasa a otro tema para proceder de idéntica forma. El resultado de esta operación es efectivo en tanto que revela una extraordinaria erudición y, al mismo tiempo, permite que el lector, ahora con conocimiento de causa, formule sus propios juicios.³⁶ No obstante, actúa en detrimento de la calidad estilística del trabajo, pues dificulta la lectura, provoca la repetición innecesaria de noticias y, en vista de que sigue un riguroso orden temático preestablecido, se eliminan los criterios de necesidad y pertinencia, produciendo bruscos cortes en la continuidad de la obra.

³³ No me refiero a la acepción estrictamente lingüística de este término, sino a los procedimientos que permiten fijar la autenticidad de un dato mediante la crítica y la comparación de las fuentes (la repetición, el testimonio directo o indirecto, la credibilidad del autor, etcétera).

³⁴ Manuel Orozco, t. I, p. 4.

³⁵ *Ibidem*, t. I, p. 330.

³⁶ El padre Garibay ve en la forma en que Orozco expone los datos un defecto, pero ciertamente explicable: "esta forma de exposición tiene defensa: en su medio, en su tiempo, era difícil al lector divagar por libros y bibliotecas. Muchos de los testimonios que se requerían no estaban a la mano, o por no publicados, o por hallarse en lenguas extrañas [...]. Había que dar a quien tomaba la obra todo junto". Ángel María Garibay, *op. cit.*, p. XVII-XVIII.

Orozco y la argumentación organicista

Según se desprende de la lectura de los dos primeros tomos de la obra de Orozco, uno de sus principales intereses era, precisamente, dotar al mundo prehispánico, con todas sus características particulares, de las cualidades de lo universal. Lo que en Orozco podría entenderse como una reducción del fenómeno (la civilización azteca) a una manifestación del todo (la historia universal) —según Villoro éste es el método usado por Orozco—³⁷ es en realidad una operación de signo contrario, pues más que reducir integra. ¿Pero qué significa esto?

Siguiendo a Stephen C. Pepper, Hayden White distingue cuatro paradigmas de la forma que puede adoptar una explicación histórica, considerada argumento discursivo: el formista, el organicista, el mecanicista y el contextualista. Cada uno de estos paradigmas ofrece “una explicación de lo que ocurre en el relato invocando principios de combinación que sirven como presuntas leyes de explicación histórica”.³⁸ Estas “leyes” pueden presentarse de manera explícita, cuando el autor en cuestión las enuncia abiertamente, o bien, de manera discursiva, como en el caso de Orozco. No creo necesario explicar cada uno de estos paradigmas, sino tan sólo aquel que, en mi opinión, corresponde a la obra de Orozco: el organicismo. Según el mismo White:

El organicista intenta descubrir los particulares discernidos en el campo histórico como componentes de procesos sintéticos [...] el historiador organicista tenderá a ser gobernado por el deseo de ver las entidades individuales como componentes de procesos que se resumen en totalidades que son mayores que, o cualitativamente diferentes de, la suma de sus partes.³⁹

Esto es, la civilización azteca, vista por Orozco, es un microcosmos, una parte constitutiva, y no sólo una manifestación, del macrocosmos de la historia universal, en virtud de que posee una o varias de las cualidades que forman el todo. Ciertamente, es muy

³⁷ *Vid. supra*, notas 10-19, p. 17-20.

³⁸ Hayden White, *op. cit.*, p. 22.

³⁹ *Ibidem*, p. 26. White pone como ejemplo de organicistas a la mayoría de los historiadores nacionalistas de mediados del siglo XIX y, como un caso excepcional, a Ranke.

fácil confundirse, sobre todo si se toman por separado las comparaciones y analogías que hace Orozco de los pueblos prehispánicos con las civilizaciones de la antigüedad clásica o con otros pueblos más “desarrollados” (e incluso con la época actual). Pero si en vez de eso consideramos que Orozco, movido por el nacionalismo y por su fe casi mística en el Progreso y en la Providencia, lo que busca es dotar a su país de una historia tan válida como el que más, pues resulta que lo que hace es integrar.

Sin embargo, este deseo no es lo único que permite identificar a Orozco con el organicismo. Este tipo de argumentación se caracteriza también por orientarse hacia la determinación de un “fin” o “meta” de los procesos históricos y, además, por evitar la búsqueda de leyes (relaciones causales universales o invariables) que rijan dichos procesos. En este sentido, Orozco coloca como “fin” (no como “final” sino como “finalidad”) de la historia al Progreso. Para él, la historia es absolutamente lineal: Dios creó al hombre, lo expulsó del Paraíso y le impuso la ley de la perfección. Después, el Creador desaparece de la historia, y todo puede ser explicado científicamente. Pero, como ya vimos, esta desaparición de Dios es sólo en cuanto a “presencia” que actúa directamente sobre los procesos históricos y no en su cualidad de “esencia” que permite explicarlos. Nuevamente, la divinidad juega un papel importante en el argumento al ser responsable de la imposición de la “ley de la perfección”, misma que Orozco entiende como Progreso:

De la inteligencia forman parte el instinto y la facultad de la abstracción. La inteligencia no permanece estacionaria: cambia, se pulimenta, se desarrolla, se transforma de mil maneras diferentes. El hombre sabe, aprende e inventa. Las manifestaciones de la perfección física y moral del ser inteligente constituyen su civilización. La perfección es la ley impuesta por el Creador a la humanidad.⁴⁰

Pero no debe pensarse aquí que cuando Orozco habla de “ley” se está refiriendo a algún tipo de relación causal invariable. Efecti-

⁴⁰ Manuel Orozco, t. II, p. 253. A este respecto es también interesante el epígrafe colocado en todos los tomos: “Escribo bajo el influjo de lo que he visto, leído o calculado, y siempre buscando la verdad y la justicia. Respeto la religión, y sigo confiado por el camino del progreso que es la ley impuesta a la humanidad. Subordino mis ideas a estos principios: Dios, la patria y la familia”. Las cursivas son mías.

vamente la causalidad es, hasta cierto punto, inherente a una visión lineal de la historia, pero esta última no necesariamente implica la búsqueda de leyes para explicar su propia linealidad. El Progreso para Orozco más que una ley de causalidad es un “propósito” para el género humano, un designio divino. No creo, por lo tanto, que sea un desatino afirmar que Orozco y Berra fue un historiador organicista de “orientación decididamente mística o teológica”.⁴¹ Al contrario, si se recuerda la anterior cita de Orozco (nota 40), se podrá ver cómo, en un solo párrafo, Orozco combina la idea del Creador que impone una ley con la idea de “una libertad humana esencial”, pues es el hombre quien “sabe, aprende e inventa”.

Precisamente es la libertad humana la que garantiza que el camino hacia la perfección sea indefinido: nunca se alcanzará la civilización perfecta, pues la humanidad es una y los adelantos de una civilización específica no son representativos, por magníficos que nos parezcan, sino que son tan sólo una parte del todo y siempre podrán ser superados. Pero si el camino es indefinido, no es infinito, pues en el fondo Orozco cree en la idea del Juicio Final.⁴² Si la historia se detiene en algún momento, no será por haber alcanzado sus propias metas, sino por la voluntad divina. Es así como Orozco se distingue de idealistas y positivistas:

En los tiempos de la conquista no todos los pueblos habían llegado al mismo grado de cultura. Hoy mismo, cuando casi toda la faz de América está transformada, en ciertas comarcas, se escuchan los alaridos de los bárbaros, atacando al blanco con el mismo encarnizamiento que al mastodonte al mammoth de los tiempos post-terciarios. El Viejo Mundo presenta el mismo fenómeno; mientras admira la cultura alcanzada por los pueblos europeos y algunos asiáticos, entristece contemplar el estado salvaje de las tribus de la África central, produciendo el mismo desaliento la Oceanía. *Parece que, en materia de adelantos, el género humano está condenado al suplicio de Sísifo: llevar un peñasco por la empinada ladera de una montaña, sin alcanzar jamás la cumbre.*⁴³

⁴¹ Hayden White, *op. cit.*, p. 26-27. Éstas son las palabras empleadas por White para definir ciertos tipos de historiadores organicistas.

⁴² Orozco nunca reconoce esto abiertamente, pero lo deja sutilmente insinuado al final de la obra. *Vid. infra*, p. 55, nota 39.

⁴³ Manuel Orozco, t. II, p. 266-267. Las cursivas son mías.

En resumen, puede decirse que Orozco concebía la historia de México como una imagen, a escala, de la historia del mundo. No es que se repitiera en todos sus detalles, sino que se guiaba por los mismos principios. Con esta idea satisfacía dos deseos: colocaba a México a la altura de las grandes civilizaciones del orbe (griegos y romanos, por ejemplo) y, no menos importante, podía demostrar que en la historia en su conjunto actuaban dos fuerzas constantes: la Providencia y el Progreso. Respecto del primer deseo, el autor utilizó constantemente el método comparativo para mostrar cómo las mismas virtudes y los mismos vicios de las grandes civilizaciones de la antigüedad podían ser encontrados en los pueblos prehispánicos. El procedimiento no era del todo novedoso y, de hecho, él lo retoma de uno de sus autores predilectos, Alexander von Humboldt. A través de este pensador, Orozco recibió una herencia doble: ciertos principios del racionalismo ilustrado, como el empirismo y la insistencia en el medio (que no fueron suficientes para minar su fe católica tradicional), y una visión de la historia como desarrollo de un plan divino, teleológico y regido por la ley universal del progreso.⁴⁴ Tales elementos fueron asimilados por don Manuel de manera peculiar, es decir en una visión del mundo a medio camino entre la Ilustración y el Romanticismo, racionalista y empírica, ávida de integraciones y de vastos desarrollos, pero poblada de elementos místicos y, en última instancia, de un fuerte regionalismo. A manera de conclusión de este capítulo, diré que Orozco, en los dos primeros tomos aquí analizados, realizó el montaje del “escenario” sobre el cual se representó la historia. Hasta el momento, no se vislumbra ninguna estructura narrativa salvo la temática. En los dos siguientes tomos Orozco comienza a narrar, con lo cual la estructura predominante será la cronológica y aparecerán por primera vez los elementos que conforman la trama. Al análisis de los mismos está dedicado el próximo capítulo.

⁴⁴ Sobre estos aspectos del pensamiento de Humboldt, véase: Charles Minguet, *Alejandro de Humboldt, historiador y geógrafo de la América española (1799-1804)*, 2 t., trad. de Jorge Padín Videla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 1985, y Juan A. Ortega y Medina, *Teoría y crítica de la historiografía científico-idealista alemana (Guillermo de Humboldt-Leopoldo Ranke)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1980 (Serie de Historia General, 11).