

PROBLEMAS DE HISTORIOGRAFIA ¹

Julio LE RIVEREND

LAS TRADICIONES INDÍGENAS

La historiografía de México en el siglo XVIII tiene profundas raíces, no sólo en el presente, sino también, y primordialmente, en el pasado colonial. Aún más: puede asegurarse que sus antecedentes se pierden en la penumbra de viejas tradiciones precortesianas, cuya presencia no ha dejado de advertirse hasta nuestros días. No nos referimos aquí a esa continuidad que resulta del acarreo de datos y de noticias, que constituyen los pilares de toda narración histórica. Aunque estos elementos sean de gran importancia, las tradiciones históricas contienen algo más complejo y, sin duda, más sutil, a veces acaso impalpable, que forma su principal patrimonio a los ojos de las generaciones posteriores; podría decirse que las tradiciones comportan una filosofía de la historia y, si la denominación parece pretenciosa, diríamos unas implicaciones teóricas, una *manera de ver* el proceso y sus incidentes capitales, que sobrevive a través de los siglos y se comunica a diferentes generaciones, aun cuando sus circunstancias difieran radicalmente de aquellas que dieron origen a la tradición o la enriquecieron.

Esto es lo que ha ocurrido con varias de las tradiciones históricas de los indios de México, las cuales, no por expresarse en jeroglíficos y pinturas, son menos historiografía que la nuestra, occidental, escrita y basada en testimonios también escritos.

Sería cosa de aclarar desde ahora que no nos incumbe resolver el problema de la valoración general de las fuentes indígenas precortesianas y postcortesianas, tema en el cual hasta eruditos de la talla de García Icazbalceta se muestran muy cautos.² Es posible que nunca se llegue más que a soluciones aproximadas, en que el logro de la certidumbre acerca de un dato plantea nuevos problemas de información y de interpretación. Debemos señalar, sin embargo, que hasta época

muy reciente se ha negado valor a esas tradiciones históricas, considerándose imposible que de sus testimonios expresos pueda surgir una narración histórica coherente. Este escepticismo, cuyas huellas se descubren durante el siglo XVIII en la obra del jesuita Andrés Cavo, reaparece en un ensayo de Brinton (1890) y se refleja en un trabajo de Vaillant, quien dice que los indios de México “tienen pasado, pero no tienen historia”.³ Sin que pretendamos adentrarnos en materia que escapa al campo propiamente historiográfico, vale la pena advertir que muchos de los elementos de esas tradiciones negadas se ven confirmados progresivamente por las investigaciones arqueológicas.⁴ Ciertamente es que ha existido también una tendencia a la dignificación de los testimonios indígenas, pero ésta no parece haber perdurado; indirectamente, tal actitud nos llega hoy a través de los cronistas e historiadores del *primer ciclo*, o sea, a grandes rasgos, del siglo XVI, quienes, una vez salvadas las dudas generales sobre el origen demoníaco o idolátrico de las tradiciones y códices, fiaron mucho de ellos y los invocaron en ocasiones como autoridades irrefutables, particularmente cuando disienten del dicho de otros cronistas.

En realidad, el estado actual de los estudios arqueológico-históricos no permite formular un criterio que resuelva la oposición entre aquellas dos actitudes, si bien no puede escapársenos que tal solución habrá de consistir fundamentalmente en una *selección* de las tradiciones más puras y verosímiles. Esta depuración es tanto más difícil cuanto que, a medida que las tradiciones indígenas son reconocidamente más antiguas, hay en ellas más elaboración ulterior, y el trabajo de discriminación de sus “estratos historiográficos”, digámoslo así, resulta más delicado.

Por otra parte, ya no cabe duda de que la historia antigua de México es mucho más rica de lo que permitía suponer el estudio crítico de los documentos pre y postcortesianos conocidos hasta hoy. Lo cual está indicándonos que este tipo de fuentes es más bien escaso si se tienen en cuenta la extensión y la profundidad del pasado historiable del país. Ciertamente es que se han conservado códices precortesianos o tradiciones vertidas a códices o transcritas después de la Conquista; pero su distribución “nacional” y geográfica es muy irregular, lo cual hace difícil esclarecer su veracidad o credulidad. Esta

situación es incomparablemente más difícil que otras con las que se nos ocurriría contrastarla, como, por ejemplo, la de los testimonios sobre la Grecia antigua o sobre la Edad Media, que desde el Renacimiento han requerido una ingente labor de selección y comprobación. Hay más códices mixtecos que códices relativos a zonas de parejo interés historiográfico.⁵ Y se conservan más tradiciones transcritas de origen tezcocano y tenochca que de cualquiera otra zona y período históricos. Lógicamente, son éstas las que nos interesan más, pues, por haber residido en el Valle de México el poder político de más alta significación, y por haberse realizado la Conquista a través de su sometimiento, se consideran como elementos básicos para la interpretación del pasado indígena.⁶ Ahora bien, por el hecho de que esas tradiciones fueron las de los pueblos de mayor desarrollo político, hay entre ellas diferencias notables, debidas a los antagonismos “nacionales” (tribales) existentes, diferencias que van en aumento desde que aparecen los tenochca en el Valle y colocan en el primer plano histórico la lucha por el dominio político y geográfico de la zona.

Todos esos factores, la escasez e irregularidad de los testimonios tradicionales, así como sus contradicciones, se unen a la natural dificultad de su interpretación para hacer más laboriosa toda obra que intente reducir su contenido a un relato general y congruente; los esfuerzos realizados hasta hoy en este sentido, como el de Orozco y Berra, ponen al descubierto los obstáculos que se ofrecen al historiador empeñado en una tarea de tal magnitud. Es comprensible que, con frecuencia, haya propendido a seguir alguna de las tradiciones principales, descartando total o parcialmente las demás fuentes inspiradas en tradiciones diferentes.

Si estas dificultades se presentan aun en nuestros días, pesarían mucho más en el siglo XVIII, cuando todo el análisis de las fuentes debía realizarse dentro del campo propio de la historiografía (crítica textual, examen lingüístico). Dejando aparte el positivo acarreo de materiales documentales, esta limitación de los instrumentos de investigación, así como de las vías por las cuales haya que abordar la historia antigua de México, en vez de llevar a una simplificación de los elementos narrativos dados en las tradiciones indígenas, produjo

nuevos motivos de confusión y de vaguedad, como puede apreciarse en muchos casos de interpretaciones etimológicas.⁷

ASPECTOS DE LA TRANSCULTURACIÓN HISTORIOGRÁFICA

¿Qué ocurre cuando las tradiciones indígenas se encuentran, por obra de la Conquista, con la historiografía de tipo occidental? Se produce una serie de "recepciones", de transculturaciones, algunos de cuyos aspectos vamos a comentar, especialmente por su interés en relación con las historias del siglo XVIII. Tengamos en cuenta, al abordar esta cuestión, que las manifestaciones de esa interinfluencia son más fáciles de caracterizar conceptual que cronológicamente, pues los contactos culturales entre españoles e indios deben de haberse producido desde el primer momento, si bien cabe pensar que únicamente los conquistadores de retaguardia (posteriores a la caída de Tenochtitlán), entre los cuales abundaban los eclesiásticos ilustrados, eran los llamados a interesarse en problemas sólo indirectamente relacionados con la sujeción de los indios.

Desde el punto de vista conceptual, no parece haber duda de que lo primero que se hizo fué transcribir o reproducir, con ayuda de intérpretes, los documentos precortesianos y las tradiciones. Quizás a consecuencia de esta simple labor de copia, los documentos recogidos conservaron su forma más pura, como se observa en la primera parte del *Códice Ramírez* y en la *Relación genealógica*.⁸ No ocurrió lo mismo en los cronistas e historiadores que, al intentar una reducción de todos los materiales conocidos por ellos a las formas historiográficas occidentales, se vieron forzados a aplicar sistemáticamente sus propios métodos ideológicos al estudio de la historia antigua de México. La propensión en este sentido se manifiesta ya en 1542 en la obra de Motolinía, en la cual lo indígena sirve de pretexto para componer una historia semi-sacra, la de la evangelización.⁹ La transculturación historiográfica no podía dar, en aquellos tiempos, más que ese fruto. Hasta en la obra de Sahagún, que constituye el ejemplo más notable de método y de investigación crítica por su profundidad técnica y riqueza de información, se observa la presencia de elementos teóricos occidentales que tienden a desviar la

interpretación del pasado. El simple hecho de llamar *sátrapas* a los sacerdotes indígenas supone la gravitación de actitudes extrañas a las necesidades de su investigación. Bien se ve en este caso que andaba de por medio algo muy sustancial de la cultura española contemporánea, o sea la religión; pero el hecho subraya los efectos de la transculturación. Éstos se observan en todos los grandes cronistas e historiadores del "primer ciclo", no así en los principales historiadores del "segundo ciclo", o sea del XVIII, en algunos de los cuales la moderna crítica filológica y el racionalismo provocan cambios básicos en la interpretación y el enjuiciamiento del pasado indígena.

No pretendemos valorar negativamente la introducción de conceptos occidentales, sino sólo poner de relieve el peligro que significa para los que, en nuestros días, acuden a esas fuentes y, llevados por las necesidades de su investigación, la olvidan o desconocen. Tener en cuenta que Huitzilopochtli no es, para los cronistas e historiadores del primer ciclo, el símbolo de una "providencia" o la deificación de las realizaciones históricas de los tenochca, sino un engendro demoníaco, es dar el primer paso para evitar la desorientación que resulta de las fuentes. El ejemplo se ha escogido deliberadamente, pues en materia de religión, la "recepción" de las ideas occidentales no sólo ha modificado el sentido de la tradición indígena, sino que, posiblemente, ha creado nuevos problemas, que no se han resuelto en forma definitiva.¹⁰ En cierto modo, el hombre español del siglo XVI no podía menos de atribuir el pasado indígena a la intervención de un espíritu maléfico, pues las diferencias de actitud moral entre el europeo y el indio eran notorias; pero si durante el XVI esta interpretación era común, ya en el siglo XVIII hay autores, como Clavigero, que reiteradamente ponen en duda el origen demoníaco de los hechos y los personajes de la tradición aborígen.

Otro hecho importante que hay que tener en cuenta, es la ampliación del horizonte historiográfico indígena a consecuencia de la "recepción" de las ideas occidentales. En Europa la conciencia de grupo social había alcanzado ya un desarrollo que permitía concebir, y quizás hasta imponía, la historia de tipo general, el relato coherente que agrupa y ajusta las diversas tradiciones y testimonios. La historia de tipo "nacional" (tribal) indígena se convierte en historia "multina-

cional", general. Aun cuando en casos como el de la *Monarquía indiana* de Torquemada este necesario ajuste no se produjera debidamente, la proyección occidental hacia el relato omnicompreensivo no desaparecería; la falta de recursos críticos para coordinar las tradiciones, dilucidar el significado de los códices o ajustar las cronologías, y el hecho de que, por ende, los relatos generales se transformaran en una acumulación de materiales sin verdadera unidad interna, invalidaba los resultados, mas no la concepción. En su afán de lograr una síntesis, los cronistas suplían la falta de narración o las dificultades de interpretación "rellenando" el relato, lo cual por otra parte respondía a los criterios preceptistas de la época. Tal procedimiento alcanzó su más alta expresión durante el siglo XVIII en la obra de Veytia, el cual creó la estructura narrativa de la historia antigua de México, dándole forma novelesca.

Sin embargo, nunca debe olvidarse que la labor de compilación realizada en el siglo XVI permitió conservar, textualmente o en transcripciones interpoladas, muchos documentos de alto valor. El hallazgo posterior del original que sirvió de base al compilador o transcriptor, como es el caso del *Códice Ramírez* en relación con la obra de Durán, muestra hasta qué punto fué eficaz la tarea de salvamento realizada durante el primer ciclo y, asimismo, hasta qué punto se respetó el texto básico.

Hay otro aspecto de este problema de la transculturación historiográfica. Imperceptiblemente, a través de los cronistas e historiadores del siglo XVI, se trasladan a la historiografía de México —indudablemente occidental— elementos de las tradiciones indígenas, que influyen decisivamente en la interpretación del pasado. No sabemos que hubiera cronistas conscientes de la existencia de tradiciones antagónicas o divergentes o, a lo menos, que tuvieran debidamente en cuenta este hecho, tanto más cuanto que la adhesión a una de ellas o a varias, a través de los intérpretes orales o de la simple interpretación de códices, entrañaba un peligro para el logro de aquella narración unitaria y general que perseguían. Forzosamente debieron de triunfar sobre las demás ciertas tradiciones, favorecidas por la abundancia de testimonios o por su proximidad a la Conquista, de modo que otras quedaron relegadas

a un segundo plano por no encajar debidamente en las fuentes preferidas; tal sería el caso del *Anónimo de Tlaltelolco* y del *Códice Sigüenza*.¹¹ Unas fuentes han sido, por lo contrario, sobreestimadas, como las obras de Ixtlilxóchitl.¹² Por su parte, la tradición tenochca que, por su posición frente a la Conquista, debía de atraer más atención, ha sido decisiva en la consideración de la historia antigua de México, determinando, por ejemplo, la clásica delimitación de períodos o etapas.¹³

En este sentido, durante el siglo XVIII se produce un fenómeno de sobrevaloración de la última etapa de la historia precortesiana en obras como la de Clavigero, quien se aferra a la tradición tenochca o, cuando menos, limita a este pueblo el caudal de su investigación, atribuyéndole realizaciones que sólo había heredado, pero que parecían corresponder sin lugar a dudas a un pueblo que dió tan alta prueba de resistencia y de sacrificio ante el invasor europeo. Y, de pasada, indiquemos que el predominio de unas tradiciones sobre otras en el campo de la historiografía de México hace confundir, a veces, la historia antigua del país con la historia antigua del Valle y la Meseta, reducción geográfica que los trabajos arqueológicos modernos están desacreditando rápidamente.

LOS CICLOS DE LA HISTORIOGRAFÍA DE MÉXICO

Para comprender la posición de los historiadores mexicanos del siglo XVIII conviene recorrer someramente el panorama de la historiografía de México desde la Conquista hasta nuestros días. Independientemente de los motivos temporales que animaban a los historiadores de cada uno de los ciclos —sobre lo cual haremos algunos comentarios posteriormente—, es evidente que se establece cierta unidad en el conjunto, debido a que los aportes del primer ciclo (siglo XVI) determinan, cuantitativamente, los materiales que hay que investigar y los temas.

El hecho inicial, que marca el origen de la historiografía de México, fué el contacto perdurable de las tradiciones indígenas con la cultura y la mentalidad occidentales. Podría considerarse que la redacción del *Anónimo de Tlaltelolco* y la *Relación genealógica*, alrededor de 1530, constituye el momento a partir del cual no hay ya solución de continuidad en el trabajo de transcripción de los documentos y tradiciones

indígenas. Esta empeñosa labor conduciría, a fines del siglo, a las investigaciones de tipo general, en las cuales se amplía el contenido y la profundidad historiográficos; son las obras de Acosta, Sahagún, Durán, Tezozómoc y Mendieta. Este florecimiento se extiende hasta los años en que Torquemada da cima a su gran obra (1610-12), y, aún más, se prolonga para abarcar a Ixtlilxóchitl y Chimalpain (1620); después se extingue, como si la obra de Torquemada —por su extensión y generalidad— hubiese sido concebida para dar cima a este primer ciclo. Una apreciación del conjunto es suficiente para explicarnos por qué la historiografía de los tres siglos siguientes ha dependido de este primer ciclo.

Durante el siglo xvii casi no se producen obras históricas. Es, en cambio, el siglo de la lingüística indígena y de la historia eclesiástica y semi-sacra, como puede apreciarse con un rápido examen de la bibliografía. Ciertamente es que a fines del siglo xvii se alzan dos voces: la de Vetancourt, con su *Theatro mexicano*, y la de Sigüenza y Góngora, cultivador de un género de "monografías" sobre temas suscitados en el siglo xvi. La naturaleza de estas obras muestra claramente, tanto su dependencia de los materiales y los textos producidos en el xvi como la falta de aliento para emprender trabajos omnicomprensivos sobre el pasado indígena: suerte de atonía que coincide con la época de esplendor de la sociedad colonial, a la sazón estabilizada dentro de las bases y la estructura fijadas por la Conquista. A pesar de su posición dentro del cuadro general de la historiografía de México, estas obras no se encuentran aisladas; la presencia del criollismo de Sigüenza¹⁴ permite vincularlo al ciclo siguiente, en el cual se manifiestan con cierto énfasis los sentimientos nacionales. Este nuevo concepto —subyacente, digamos— representa un aporte capital a la historiografía, pues las tradiciones indígenas, y especialmente la tenochca, adquieren un sentido político, que resulta de su incorporación a una nueva tradición, mucho más joven, claro está, pero con una capacidad especial para proyectarse sobre el pasado y descubrirse a sí misma.

El segundo ciclo arranca de los trabajos de Boturini, esto es, del segundo tercio del siglo xviii. Es una etapa de reelaboración y, en consecuencia, de esfuerzos generalizadores. Cuando se tiene en cuenta que toda esa ingente labor de reconstrucción

y selección debía realizarse con los mismos instrumentos de que se disponía en el siglo xvi, este objetivo abarcador adquiere una significación casi dramática, tanto más cuanto que algunos de los documentos sacados a la luz en el primer ciclo habían desaparecido, bien por extravío, bien por ocultación.

Este ciclo puede considerarse agotado hacia 1790, con los trabajos de León y Gama, que anuncian ya el punto de vista arqueológico, aunque sin desarrollarlo. Se extiende a continuación el período de la lucha por la independencia, durante el cual se toma prestado de las obras del xvi y del xviii, de éstas particularmente cuando sus implicaciones políticas convienen a la actualidad. El ejemplo típico de esta manera de acercarse a la historia sería Bustamante, quien, por otra parte, al publicar gran cantidad de manuscritos (Veytia, Sahagún, Alegre y Beaumont, con el nombre de Vega), mantuvo el interés por la historiografía precedente. No menos significativa es la forma en que Mier usa de los elementos históricos para intervenir en las cuestiones del momento. Lógicamente, la atención de los mexicanos debía concentrarse en el estudio de la experiencia revolucionaria, a la cual se refieren las obras de Mier, Zavala, Mora y Alamán.

A mediados del siglo xix y, para precisar el momento, con las obras de José Fernando Ramírez, se reanuda el interés por la historia antigua de México, continuando, en parte, la labor de rescate iniciada por Sigüenza y proseguida por Boturini. El impulso historiográfico alcanza entonces nuevos temas, especialmente el primer período de la colonización, gracias a las investigaciones de García Icazbalceta. De este período es la obra monumental de Orozco y Berra. Aun cuando ligeramente posterior, el primer ensayo colectivo de realizar una historia general de México, la serie titulada *México a través de los siglos*, pertenece también a este ciclo. No nos ocupamos ahora del estudio de la historiografía de México a partir de esta etapa, y por ello no mencionamos a una serie de autores de primera importancia. Cabe señalar que, como resultado de una creciente especialización, la historia colonial y la historia antigua se bifurcan cada vez más, lo cual pospone los esfuerzos de síntesis.

A fines del siglo xix se inicia la etapa actual, caracterizada por el auge de los trabajos arqueológicos, que no se consolida-

rían hasta la segunda década del presente siglo, como resultado de los esfuerzos combinados de algunos especialistas extranjeros y de jóvenes investigadores mexicanos. Como consecuencia de una labor de más de treinta años, la orientación arqueológica domina ahora plenamente el campo de la historia antigua de México, en el cual se anuncian ya nuevos esfuerzos de síntesis.¹⁵ Síntesis basada evidentemente en la congruencia de los documentos escritos con los monumentos y restos materiales descubiertos en las excavaciones.

Cada uno de los tres ciclos representa un nuevo esfuerzo historiográfico, tanto por los motivos que animan a los historiadores como por los elementos que legan a sus continuadores. Estos motivos han sido complejos y variados, como respondiendo a requerimientos de época; esto amerita algunos comentarios, puesto que nos permite comprender mejor la posición de los historiadores del siglo XVIII.

Pudiera afirmarse que el motivo más visible y, a la par, de mayor importancia, que animaba a los cronistas e historiadores del siglo XVI, era el conocimiento "instrumental" del indio, de su cultura y de su psicología. Sahagún y Durán lo expresan claramente: para convertir a los indios es preciso conocerlos a fondo y, sobre todo, conocerlos en sus realizaciones propias, antes que la influencia europea se dejara sentir. Pero este conocimiento derivaba hacia otras manifestaciones —no solamente hacia la catequización—, según fuesen las preocupaciones del cronista o del historiador. En efecto, si se quería demostrar sólidamente la racionalidad del indio, nada mejor que exponer el grado de convivencia política a que éste había llegado por cuenta propia. Zorita sería un magnífico exponente de esta preocupación.¹⁶

Desde luego, hubo una curiosidad elemental ante el espectáculo de un nuevo mundo, del cual no se tenían noticias y que había quedado excluido de la tradición bíblica. ¿Cómo había sido posible tal anomalía? Cualquiera que leyese las *Relaciones* de Cortés comprendía que las realizaciones de los indios durante su gentilidad merecían cierta consideración, aun cuando no se las equiparase a las proezas sociales de los pueblos de la Antigüedad. Todo invitaba a hurgar en el pasado de estos pueblos en busca del entronque con las tradiciones occidentales. No es preciso indicar aquí cuántos esfuer-

zos se efectuaron para “descubrir” la predicación del Evangelio en América antes del Descubrimiento, o para ajustar la cronología —y las etimologías, recurso básico de algunos autores— y demostrar que los indios americanos procedían de tal o cual descendiente de Noé. La contradicción en este aspecto se deducía de que, aun cuando se lograra demostrar el entronque con la tradición bíblica, el cronista o el historiador se veía forzado a atribuir al demonio el “olvido” de los Evangelios y, en consecuencia, el hecho de que los indios no vivieran conforme a los patrones cristianos. Implícitamente quedaba condenado el pasado indígena. Quizás por ello algunos historiadores vieran en los hechos inusitados, reportados por las tradiciones, indicios de que aquella sociedad al margen del cristianismo sería castigada; lógicamente, la Conquista había venido a cumplir esa misión.

Pero con el decurso del tiempo, al estabilizarse la sociedad colonial, los temas que habían atraído a los cronistas e historiadores del primer ciclo fueron desapareciendo. Había decaído el interés en la discusión sobre la racionalidad del indio; igualmente, ya no se debatía el derecho de España a conquistar, pues la existencia de una sociedad jerarquizada a la europea, la sujeción de los indios a los fines económicos de los colonizadores, el mestizaje y la penetración, siquiera fuese epidérmica, del Evangelio en la sociedad aborígen, habían impuesto, en la realidad histórica, una solución a las grandes polémicas del siglo xvi. Por estas razones, el siglo xvii parece contemplar en Nueva España una situación que se diría establecida desde tiempo inmemorial. Se tiene la impresión de que la sociedad colonial había madurado muy rápidamente, tras del empuje singular del primer siglo, y de que el indio estaba llamado a ocupar sólo un sitio secundario dentro del cuadro de las ideas históricas de la época, puesto que ya había otros grupos —la población criolla, por ejemplo— interesados en imponer sus propios temas.

El siglo xviii presenta nuevas circunstancias. Lo primero que debe destacarse es que la historiografía se concentra toda en la segunda mitad del siglo, como siguiendo los cambios rápidos que se producen entonces en el seno de la sociedad mexicana, al compás de movimientos anteriores y simultáneos, más profundos, ocurridos en Europa. En consecuencia, la

producción histórica se reviste de motivaciones diferentes de las que hemos constatado en las obras del xvi. Ya hemos dicho que en el siglo xviii el interés por la historia antigua de México reviste la forma de una reelaboración de los materiales acarreados durante el primer ciclo. Se pretendía poner la nueva síntesis bajo el signo de nuevas ideas y técnicas; por esta razón, aun cuando los autores del siglo xviii no abandonaron la posición providencialista, su labor tenía que conducir a una nueva interpretación de la historia antigua de México; esto se observa en el intento que hizo Boturini de ajustar la evolución de la sociedad indígena al esquema de Vico. El crédito que tiene aún en nuestros días la obra de Clavigero radica, más que en su logro como síntesis, en su técnica y en su novedad desde el punto de vista crítico; en esto difiere visiblemente de las obras del siglo xvi. León y Gama, ya se ha dicho, descubre una nueva manera de abordar el pasado. Cavo, por su parte, abre a la curiosidad un tema hasta entonces ignorado o despreciado, el de la historia "civil" y colonial, desconocido posiblemente porque la sociedad novohispana—ahora impregnada de criollismo— no se había descubierto a sí misma como objeto histórico.

Quizás hubo en el siglo xviii cierta supervivencia de los estímulos historiográficos del siglo xvi. Como el siglo xviii es época de crisis, se asemeja al siglo xvi, crisis de creación de la Nueva España. Uno de los aspectos en que se produce ese acercamiento es precisamente el de la expansión geográfica de la población, la ampliación de la *ecumene*, o, por decirlo mejor, la colonización de la Nueva España por sí misma hacia el Occidente y hacia el Norte, con una participación igualmente activa del colonizador y del evangelista. Hay, pues, un estímulo para cierto tipo de historiografía "instrumental", a la cual pertenecen, sin duda, la *Historia de la Baja California* de Clavigero, la obra de Beaumont sobre Michoacán, las historias y relaciones de las Misiones, la *Relación* de Fray Vicente de Santa María.

Finalmente, los historiadores del siglo xviii se sienten inclinados a rebuscar en el pasado indígena aquellos elementos que satisfacen a sus sentimientos criollistas. Sin embargo, esta tendencia no queda por lo general muy al descubierto, y resulta bastante difícil individualizarla dentro de la compleja com-

binación de sentimientos e intereses de los historiadores. En el caso de Veytia sería aventurado afirmar que en su obra haya elementos criollistas de cierta importancia. Pero sabemos que los debates sobre problemas en que los sentimientos criollistas se manifestaban paladinamente fueron frecuentes durante este período. En la obra de Clavigero tal actitud se origina, tanto en el "amor a la patria", como en su condición de jesuita expulsado y de reformista.¹⁷

POSICIÓN INTERMEDIA DE LA HISTORIOGRAFÍA DEL SIGLO XVIII

La historiografía de México durante el siglo XVIII ocupa una posición intermedia en el panorama de la producción histórica del país desde el siglo XVI hasta nuestros días. Este hecho depende más de la realización efectiva de una historiografía de transición que de los objetivos propuestos por cada investigador.

En primer lugar, constituye un nexo entre la historiografía providencialista del XVI y la de tipo racionalista y positivista propia de la segunda mitad del XIX. Por otra parte, al recoger los sentimientos criollistas e incorporarlos a la historiografía, prepara ya el camino a la actitud nacionalista del siglo XIX. A este respecto conviene subrayar que durante el siglo XVIII se opera el cambio de sentido de la tradición indígena, que adquiere entonces un tinte patriótico, secularizando el pro-indigenismo del siglo XVI. Fué el paso previo para la aparición del indigenismo como actitud social, propio del siglo XIX y de nuestros días.

Dentro del campo específico de la historia, las obras del siglo XVIII demostraron la imposibilidad de progresar en el camino de la síntesis partiendo de los pobres recursos técnicos heredados de los dos siglos anteriores. Precisamente sus mejores aportes se basan en el uso más racional de la crítica documental.

NOTAS

1 Extracto del capítulo I de la tesis sobre *Historiadores de México en el siglo XVIII*, presentada en opción al grado de Maestro en Historia ante El Colegio de México (1946).

2 "Historiadores de México", en *Obras completas*, vol. VIII, México,

898, pp. 267-298; publicado anteriormente como apéndice al *Diccionario universal de historia y geografía*, México, 1854.

3 "History and stratigraphy in the Valley of Mexico", en el *Annual Report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution*, 1938, pp. 521-530; publicado en el *Scientific Monthly*, vol. XLIV, abril, 1937.

4 Mientras no se disponía de investigaciones arqueológicas, los cronistas e historiadores se limitaban a transmitir con más o menos fidelidad las tradiciones orales y escritas de los indígenas. Cuanto mito, leyenda y tradición encontraban quedaba incluido en la narración. Esta acumulación acrítica tiene cierto valor, pues ha permitido la conservación de noticias muy diversas, según fuese la fuente indígena originaria. Mientras la interpretación de estas noticias tenía que hacerse dentro del campo de la propia historiografía, se comprende que surgieran criterios escépticos respecto de su validez y utilidad; pero los recientes trabajos arqueológicos han servido para establecer correlaciones y sincronismos entre las tradiciones más antiguas y las más recientes, pues los restos materiales confirman, a veces con bastante precisión, algunas de las noticias dadas en las fuentes tradicionales. Ello se observa especialmente en la cronología de las tres últimas culturas del Valle de México (tolteca, chichimeca y mexicana). Por ejemplo, en lo tocante a la cultura considerada tradicionalmente como la más antigua —la tolteca—, las investigaciones arqueológicas han dado la razón a una serie de fuentes, como el *Códice Xólotl*, los *Anales de Cuauh-titlán* y la *Relación genealógica*, que sitúan la caída del "imperio" de Tula hacia fines del siglo XI y, con la corrección de un ciclo de cincuenta y dos años, a mediados del siglo XII. El hecho de que la Tula de las tradiciones se haya identificado como el centro de una gran cultura pre-mexica, viene igualmente a reforzar el crédito de las fuentes indígenas. Detalles secundarios abundan en este tipo de confirmaciones; así, el hecho de hallarse numerosos restos metálicos entre la cerámica mazapan, pone de manifiesto que los toltecas merecieron su tradicional fama de buenos artífices. La falta de restos en los estratos superiores de Tula, más acá del esplendor de la cerámica mazapan, muestra que, una vez más, las fuentes parecen decir verdad cuando nos hablan de un período chichimeca de inestabilidad y decadencia cultural, que don Alfonso Caso sitúa entre Teotihuacán III y Azteca II.

Al par que se abrían nuevos horizontes a la confianza en las fuentes indígenas, se descubría una cultura más antigua aún que la tolteca, la cultura olmeca, tratada confusamente por unas tradiciones y aun ignorada por otras. Los hallazgos de La Venta han ayudado a situar geográficamente esta cultura. La simple elaboración de los documentos tradicionales no había dado resultado positivo alguno, como puede observarse en la obra de Veytia (lib. I, cap. III).

Empero, si en lo que toca a la cultura material y a la cronología las investigaciones arqueológicas han dado la clave para interpretar o completar los textos históricos, respecto de la cultura política e intelectual la cuestión es más difícil de resolver. Claro está que hay ciencias que vienen en ayuda del historiador, como la antropología y la etnografía; pero de todas suertes seguirán en pie algunas de las preguntas que sugieren las

fuentes históricas. Tal sería el caso de las listas de jefes de tribus o "reyes", las relaciones entre los grupos étnicos primitivos y la evolución social de los "imperios" que se suceden en el Valle de México.

Las relaciones entre las investigaciones arqueológicas y las fuentes históricas, tienen aún otro aspecto: la influencia de estas fuentes sobre la decisión de los arqueólogos de investigar en un sentido o en otro. Esto, sin embargo, queda fuera de nuestro tema.

Cf. W. JIMÉNEZ MORENO, "Tula y los toltecas según las fuentes históricas", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, V, 1941, núms. 2-3; "El enigma de los olmecas", *Cuadernos Americanos*, I, 1942, núm. 5, pp. 113-145. A. CASO, "El complejo arqueológico de Tula y las grandes culturas indígenas de México", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, V, 1941, pp. 85-95; cf. *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*, VI, 1942, núms. 1-3, pp. 10-14. G. C. VAILLANT, "A correlation of archaeological and historical sequences in the Valley of Mexico", en *American Anthropologist*, vol. XL, 1938, pp. 535-573.

⁵ W. JIMÉNEZ MORENO, "Historia antigua de México", notas tomadas durante el curso de 1944 en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Quede dicho de una vez que debido a su índole personal no se citan estos apuntes en todas las ocasiones en que han servido para guiar al autor.

⁶ Sobre este punto no es preciso insistir, aunque reconocemos su importancia metodológica. Se observa una tendencia constante a identificar la historia precortesiana con la historia del Valle y la Meseta de México, no obstante la presencia de la cultura maya y la adición, últimamente, de la cultura mixteca. La historiografía no se librará de este punto de vista político subyacente hasta que la historia del Valle y la Meseta represente la culminación de un proceso en el cual cada aporte tenga la posición que orgánica y cronológicamente le corresponda.

⁷ Al dilucidar la significación del nombre *chichimeca*, Veytia, siguiendo la pauta del "creacionismo" bíblico (Adán y los hombres, Sem y los semitas, etc.), lo explica como nombre derivado del de un jefe de ese pueblo; Clavigero rechaza la etimología dada por Ixtlilxóchitl y Vetancourt, porque de significar 'perros', los hombres así llamados no se hubieran enorgullecido tanto. Sin embargo, el dato era correcto, y en nuestros días podemos aceptar que esa palabra indicaba un concepto social, totémico: el linaje de los perros.

⁸ *Códice Ramírez*, 2ª ed., México, 1944 [véase el trabajo de Luis Leal en este mismo número]. "Relación de la genealogía y linaje de los Señores que han señoreado esta tierra de la Nueva España", en Pomar y Zurita, México, 1891 (*Nueva colección de documentos para la historia de México*, vol. III); 2ª ed., México, 1941.

⁹ *Historia de los indios de Nueva España*, México, 1858.

¹⁰ Tal es el caso del concepto de *tloque nahuaque*, que todos los autores identifican con un ser supremo de tipo panteísta y que según Alfredo Chavero ("Los dioses astronómicos de los antiguos mexicanos", *Anales del Museo Nacional*, 1ª época, V, 1899, pp. 268 y 272) es una creación europea, como lo muestra el estudio del vocabulario náhuatl del Padre

Molina y el silencio que a su respecto guarda un investigador tan acucioso como Sahagún.

11 El *Anónimo de Tlaltelolco* es un documento de filiación tepaneca, o sea, que representa la tradición del occidente del Valle de México. El *Códice Sigüenza* no concuerda con el itinerario de la "peregrinación" azteca fijado por la generalidad de los documentos, particularmente el *Códice Boturini* o *Tira de la peregrinación*. Miguel Acosta Saignes ha sugerido la posibilidad de dos migraciones simultáneas o sucesivas, como un punto de partida para estudiar la singularidad del *Códice Sigüenza*.

12 *Obras históricas de don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl*, ed. por Alfredo Chavero, México, 1892, 2 vols.

13 En este campo sería conveniente hacer algunos comentarios. Una de las tradiciones —que entronca a su vez con la cultura tolteca— es la tezcocana, que cristalizó en las obras de Ixtlilxóchitl. Su contenido representa no sólo lo que ella es —o sea, una tradición indígena peculiar— sino también una tendencia historiográfica que, a falta de vocablo mejor, podríamos llamar españolizante, en contraste con otras versiones del pasado. Esto se explicaría atribuyendo al historiador indígena un interés, como lo tuvo, en obtener ventajas para sí y para su grupo "nacional" dentro del régimen colonial. El argumento tendría un valor definitivo si no supiéramos que los tenochca fueron considerados por los grupos ya establecidos en el Valle como advenedizos, a los cuales todos repudiaban y temían, y cuya hazaña más notoria (la lucha contra Tezozómoc de Atzacotzalco) no significó más que la sustitución de una hegemonía por otra. Los tezcocanos se sentían separados de los tenochca por su cultura, heredera del esplendor tolteca. Así, la "alianza" de las tres ciudades —Tezcoco, Tenochtitlán y Tlacopan—, que algunos historiadores y cronistas, inspirados por la tradición tenochca, quieren describir como la consagración del poder de Tenochtitlán, parece más bien una etapa en que el belicoso pueblo mexica tiene que compartir la primacía con sus vecinos, reconociendo a Tezcoco como centro cultural y a Tlacopan como residuo de la hegemonía tepaneca. Simbólicamente las propias fuentes tenochcas nos dicen que Moctezuma Xocoyotzin consultó a Netzahualpilli sobre ciertos "presagios" de la ruina de su poderío, lo que parece indicar que los depositarios de la cultura eran los tezcocanos. Un documento de otra filiación —el *Códice Ramírez*— coincide con Ixtlilxóchitl en valorar la ayuda de los tezcocanos a Cortés, pero lo hace críticamente. La actitud conquistadora y española se suma a la tradición tezcocana, dando cada una a la otra argumentos contra Tenochtitlán y su poder. Es curioso observar que Veytia, inspirado principalmente en las obras de Ixtlilxóchitl, apenas muestra sentimientos criollistas, y en cambio Clavigero, que es un decidido admirador de la tradición tenochca, manifiesta sentimientos mexicanos muy precisos.

En otro orden del problema, las tradiciones del Valle colocan de modo diferente dentro del proceso histórico la "peregrinación" azteca. El papel que ésta ha jugado en la historia antigua de México se sobrevalora, a consecuencia del poder posteriormente alcanzado por Tenochtitlán; pero no es más que la última ola de migración de los pueblos nahuas, y forma

parte de un conjunto de "peregrinaciones" que son, verdaderamente, las que deben delimitar la etapa inmediatamente anterior a la Conquista.

14 Cf. R. IGLESIA, "La mexicanidad de don Carlos de Sigüenza y Góngora", en *El hombre Colón y otros ensayos*, El Colegio de México, 1944, pp. 119-146.

15 Véanse, por ejemplo, los trabajos de W. JIMÉNEZ MORENO, citados en la nota 4.

16 Su "Relación" fué publicada por GARCÍA ICAZBALCETA, en *Pomar y Zurita, op. cit.*

17 José MIRANDA, "Clavigero en la ilustración mexicana", en *Cuadernos Americanos*, V, 1946, núm. 4.