

## IV. Christian Duverger en su isla

**C**ristian Duverger, en persona, corrobora la imagen intelectual que transmiten sus libros, la de un hombre que domina a la perfección, de manera exhaustiva, un enorme imperio. Su conocimiento de Mesoamérica es a la vez profundo y detallado. A diferencia de otros eruditos, nunca pierde la perspectiva general de las cosas y es notoria, a través del tormentoso Jacques Soustelle, su maestro, la progenitura teórica de Marcel Mauss, a su vez inspirador de Georges Bataille. El becho social, como dice Mauss en su *Manual de etnografía* (1947), debe ser suficiente para explicar la totalidad. Por ello, Duverger (Burdeos, Francia, 1948) se tomó en serio las páginas aztecas de Bataille, sobre la energía y su desperdicio, en *La parte maldita* y postuló, en *La flor letal / Economía del sacrificio azteca* (1983), una teoría que hace de los sacrificios humanos la clave para explicar el universo mesoamericano. No es cierto que el sol da sin exigir nada a cambio, corregirá Duverger a ese temerario ratón de biblioteca que fue Bataille.

No temió Duverger —orgulloso alumno y catedrático de la Escuela de Altos Estudios de París— pasar por un diletante que, tocado por “el mal francés” del estructuralismo, traía la frivolidad literaria y filosofante al hierático panteón azteca. Se educó Duverger en pleno “giro lingüístico” de los años sesenta del siglo pasado y su obra dibuja una paradoja actualmente ya no tan paradójica, la de un historiador estructuralista que ha decidido, con celo de reformador, modificar una cronología mesoamericana, en su opinión, eurocentrista y decimonónica.

“Soy más políticamente correcto que mis adversarios”, nos dice Duverger, off the record, en el descanso que nos tomamos durante la entrevista, verificada a principios de este año de 2010 en una librería de la colonia Condesa. Y es que



Duverger ha sido tildado lo mismo de radical que de reaccionario, al descartar la relevancia histórica de una pluralidad de naciones indígenas que le parece bechiza y registrar como indudablemente nabua aquel tiempo prebispánico cruzado por los fantasmas de los olmecas o de los toltecas. El primer mestizaje / La clave para entender el pasado mesoamericano

(2007) le ha valido las críticas vigorosas de quienes ven en él al restaurador del nacionalismo azteca, responsable de un retroceso en el saber multiculturalista.

En *El origen de los aztecas* (1983), en *La conversión de los indios de la Nueva España* (1987) y en *Mesoamérica / Arte y antropología* (2000) Duverger combina

la visión panorámica de los grandes libros de historia nacional que se hacían en el siglo XIX con la presentación de tratados sometidos al mecanismo de la estructura. Una y otra vez Duverger se alegra —nos lo dice en la entrevista— de cruzar el espejo: del viejo al nuevo mundo, de la historia a la antropología, de la antigua historiografía a las ciencias sociales, del mundo prehispánico al siglo XVI.

El Cortés (2005) de Duverger fue apadrinado con un prólogo de José Luis Martínez, quien, tras puntualizar algunas diferencias, no escatimó entusiasmo ante una obra cuyo celo apoloético es muy distinto al tono ecuaníme de la gran biografía cortesiana del erudito mexicano. Y es que desde Hernán Cortés / Creador de la nacionalidad (1941), de José Vasconcelos, no se había escrito apología más elocuente del conquistador. Pero basta aquí llega el paralelo: no puede haber visiones más distintas que las de Vasconcelos y Duverger. Mientras que para el profeta de la Raza Cósmica Cortés borra un mundo lamentable y afantasmado que no merecía conservarse salvo como trofeo del evangelizador, para Duverger, el genio de Cortés está en la preservación, mediante la metamorfosis, del mundo azteca. Cortés es el primer y último tlatoani de una nueva dinastía, el conservador del náhuatl y del arte de los mexicanos, el héroe que reafirma la sacralidad de los templos de los vencidos al construir sobre ellos las iglesias de los vencedores, el nuevo emperador que marcha basta las Hibueras para confirmar el esplendor de Tenochtitlan en los confines mayas de Mesoamérica. Si Motecuhzoma, como Duverger prefiere llamarlo, desaparece de la escena misteriosamente es porque ha sido sustituido por Cortés. Esta imagen constantina de Cortés, en la cual quien se convierte es el cristianizador, ha suscitado, también, críticas severas. Pero a la hora del bicentenario de la Independencia debe leerse el lamento de Duverger en su Cortés, deplorando que la joven república, en 1823, haya escogido el camino del parricidio.

Actualmente Duverger hace arqueología en Monte Albán, convencido de que el antropólogo no debe perder la evidencia, el calor, del nicho arqueológico. Del trabajo de campo pasa Duverger al deslumbramiento estético: el universo mesoamericano es, para él, un sistema entero de escritura, una formidable colección de imágenes que ha dado inquietante sentido a toda la historia de la civilización. Hojear Mesoamérica /

Arte y antropología o Agua y fuego / Arte sacro indígena del siglo XVI (2002) o El primer mestizaje remite al que probablemente haya sido el deslumbramiento original del joven Duverger ante las historias ilustradas del erotismo que escribió Bataille.

Christian Duverger tiene alma de esteta.

Tu obra destaca por continuar esa tradición en que el historiador es también arqueólogo. Y como historiador eres autor de una obra de varios libros extraordinariamente escritos, panoramas de una riqueza estética y antropológica muy vasta, eruditos y llenos de teorías controvertidas, estimulantes. ¿Cómo te formaste?

Mi relación con México es una historia de amor y las historias de amor no se explican, se viven. Siempre es para mí un poco difícil explicar por qué me dediqué a México. De cierta manera fue consecuencia de mi rechazo a la cultura que teníamos en Francia en esa época, cultura digamos que “clásica”, basada en la idea de que la Antigüedad era el mundo romano y griego; la filosofía era sólo la filosofía occidental, y yo quería, muy joven, abrirme hacia otras culturas. Finalmente hice la elección de México, y eso fue un poco al azar, o no lo sé.

Empecé mi tesis en 1970. Escogí la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, mi institución desde el inicio; allí me doctoré y entré en la carrera de investigador profesor. La escogí por su tradición histórica o quizá fue al revés: la escuela me escogió a mí. Pertenezco a una familia intelectual que puedo explicar a través de dos elementos: la historia en la larga duración y la mezcla de los enfoques. Soy historiador pero también arqueólogo y antropólogo y esa mezcla sólo la autorizaba, en los años setenta, la Escuela de Altos Estudios. En la universidad hubiera sido un poco más difícil porque un profesor de historia era un profesor de historia, y si se elegía una carrera de antropología había que ser antropólogo. En la Escuela de Altos Estudios cada quien podía mezclar sus enfoques, su manera de practicar la disciplina, y yo tuve la oportunidad de combinar varias disciplinas como la his-

toria, la antropología, la arqueología y un poco de lingüística, porque a mí me interesa mucho el tema de los idiomas indígenas, en particular el náhuatl.

¿Y de Jacques Soustelle, tu maestro, qué nos puedes decir?

Jacques Soustelle tenía cátedra en la Escuela de Altos Estudios y en esa época había solamente una cátedra de Estudios Mexicanos, la suya. Yo, siendo muy joven, me acerqué a Soustelle, quien tenía una carrera política pero yo no participé de ninguna manera en ella. Él venía regresando de su destierro; hay que saber que fue desterrado por su inconformidad con el general De Gaulle. Vivió fuera de Francia durante años y regresó precisamente entre 1969 y 1970. Empecé mi tesis con Soustelle y resultó ser una buena relación porque era un hombre muy liberal, respetuoso de las ideas de sus alumnos. A mí me aceptó como era. Después de la tesis fui un poco su asistente, y tras su muerte me hicieron el honor de elegirme para una cátedra, cátedra que es personal en la Escuela de Altos Estudios. No puedo decir entonces que sea el sucesor de Soustelle pero existe un fuerte vínculo entre ambos.

Para tus lectores mexicanos si eres el sucesor de Soustelle.

Soustelle se interesaba mucho en México, y fue importante la posibilidad de recuperar una imagen del México de los años treinta a través de él, que hizo su trabajo de campo aquí, entre los otomíes y los lacandones, entre 1932 y 1936. Y dejó escritos al respecto, pero los escritos son una cosa, y el testimonio oral, otra. Aquella fue una manera de asentar mi conocimiento de México en la larga duración. De la historia me interesan la continuidad, los elementos de evolución de las comunidades indígenas, que sin el testimonio de Soustelle yo no habría entendido.

Cuando apareció La flor letal / Economía del sacrificio azteca (1983) a algunos lectores les sorprende la presencia de Georges Bataille en las conclusiones de un libro donde los aztecas se

integran a la “la parte maldita” por excelencia: el sacrificio, el gasto y otros temas de la antropología filosófica. Bataille, como discípulo que fue del antropólogo Marcel Mauss, escribió sobre el sacrificio entre los aztecas: lo hizo con genio pero no sin imprecisión, según escribes tú mismo. Nada podría estar más lejos de la visión humanista tradicional del mundo azteca que minimizar el sacrificio humano mientras que tú, por el contrario, lo colocas en el centro. Háblanos de *La flor letal* y cómo llegaste a escribir ese libro.

El problema que tenemos con las civilizaciones de la América prehispánica es la existencia del sacrificio. Cuando les explicaba a mis colegas de La Sorbona que me dedicaba a estudiar a los aztecas, había un rechazo inmediato porque, en la visión que teníamos de esas culturas, el sacrificio humano aparecía como la culminación de la barbarie. Entonces decidí dedicarme al problema no para negarlo sino para entenderlo, pues el sacrificio humano es una constante en cada civilización. En algunas, como en México, se derrama propiamente la sangre; en otras el derramamiento es simbólico, como en la religión cristiana. Traté de explicar por qué se hacían sacrificios en el mundo mesoamericano: se hacían por razones digamos que energéticas.

La idea es que cada individuo nace con una energía —en nahua se dice *tonalli*, de la raíz *tona*, que significa “calor”, pero finalmente la palabra moderna sería “energía”. Y este *tonalli* es una especie de propiedad personal, la energía vital que está en el *tonalli* de cada mexicano de la época prehispánica. Pero ese *tonalli* sobra y está en relación con la necesidad de la vida: cuando uno muere de muerte natural subsiste un residuo energético. Tenemos una descripción de lo que ocurre con este residuo y hay que entenderlo a través de la peregrinación del *tonalli*, del “alma” podríamos traducir. La peregrinación del alma del muerto duraba cuatro años: es una cifra simbólica, una especie de regreso al punto cero, el punto de inicio no sólo de la vida individual sino de la vida del grupo, de los hombres en colectividad. Y en el caso de la muerte natural, se trata de un desperdicio de esa energía porque no sirve para nada sino

para rehacer este camino migratorio *post mortem*. Y la idea del sacrificio es que si se administra la muerte, si se controla la muerte, si se da la muerte de manera sacrificial, religiosa, y se le orquesta con una puesta en escena, se recupera la energía vital de un individuo para la colectividad. Esa es la idea del sacrificio. Y finalmente tenemos las explicaciones en los textos míticos, las descripciones de las fiestas donde siempre aparece la recuperación de la energía.

La administración de la muerte es entonces importantísima para los aztecas y para los demás pueblos de Mesoamérica: organiza a toda la sociedad. Por ejemplo, hay una distribución del poder entre los sacerdotes y los guerreros que tienen como función apresar cautivos en la guerra, esas guerras floridas, un poco lúdicas, muy organizadas. No es una guerra salvaje como la de Occidente: ofrecían sus cautivos a los sacerdotes que van a administrar, precisamente, la muerte. Es una combinación de guerra y de religión. Para que no haya competencia en el poder, hay una complementariedad entre los guerreros y los sacerdotes. Eso se aprecia cuando aparece una clase económica importante, la de los negociantes, los *pochtecas*. Se impone entonces la necesidad de integrar a esos *pochtecas* a la gestión del sacrificio y se modifica la regla de que los cautivos sacrificados son siempre cautivos de guerra para integrar la posibilidad de comprar esclavos y ofrecerlos como víctimas sacrificiales. Se integra el poder económico a la gestión del poder.

Eso fue en esencia *La flor letal*. En cuanto a Bataille, al parecer vino a México y regresó impactado, y escribió un libro, *La parte maldita* (1949), que explica un poco lo que yo también investigué. Pero él lo hace por otros medios: intentó entender, sin una mirada despectiva, el proceso del sacrificio humano como un especie de secreto de la humanidad antes que como culpa exclusiva de los aztecas o de algún otro pueblo supuestamente bárbaro. En Bataille impera una cristianización máxima del sacrificio humano. Hay culturas que abandonaron el sacri-

ficio humano y conservaron los sacrificios de animales o el sacrificio simbólico, como el cristiano, en el que prevalece la idea de que el sacrificio de Cristo ha de ser el último. Pero no es tan evidente para los creyentes que el de Cristo sea el último de los sacrificios, pues la misa es una reactualización del sacrificio.

De cierta manera *La flor letal* fue una ruptura con la visión “idealista” que negaba o minimizaba el sacrificio, esa tradición del padre Ángel María Garibay, basada en la noción de que los aztecas eran prácticamente iguales a los antiguos griegos desde el punto de vista filosófico. Eso para mí no tiene sentido. Lo que me interesa como antropólogo es la diferencia, porque los hombres son múltiples y el género humano lo es absolutamente: cada sociedad inventó su manera de pensar el mundo. Como antropólogo, es la diferencia lo que me atrae, y no la repetición del ideal occidental, mediterráneo.

*Sigue abierto el caso de los sacrificios humanos en Mesoamérica y el expediente se enriquece. Tú te preguntas en La flor letal por qué los españoles se horrorizaron tanto ante el sacrificio humano viniendo ellos como venían de un mundo a su manera también muy cruel. Yo modificaría la pregunta y te la haría a ti: viniendo nosotros del gulag y de Auschwitz, ¿por qué nos horrorizamos? Ese horror a veces es inevitable desplegarlo como una condena moral. ¿Por qué hemos judicializado, con razones que nos parecen justificadísimas, todo el pasado histórico con la vara del siglo XX? ¿No nos faltaría tomar otra vez una dosis de relativismo cultural ante el sacrificio azteca?*

El sacrificio humano no es únicamente mexicano: todos los pueblos prehispánicos lo practicaron en un grado u otro. Mi manera de relativizar es hacer la yuxtaposición, como en mi libro sobre Cortés, entre la sangrienta intervención de los españoles en México y la muy violenta Europa de su tiempo. Hago una especie de montaje cinematográfico de lo que está ocurriendo en ese momento con las tropas de Carlos V o de Carlos I, porque eso empieza antes de que sea emperador del Sacro Imperio. Carlos es

cruel con los comuneros en 1520 porque rechazan el principio mismo del monarquismo: son republicanos, están a favor de la independencia de las ciudades, responden al modelo italiano. Lo que hace Carlos I es simétrico a lo que debió ocurrir en el mundo prehispánico con el sacrificio humano. Y por ejemplo, en 1539 se ejecuta a un indígena, un cacique de Texcoco, tras un proceso de idolatría. La decisión de matar y quemar a este cacique, que había sido un protegido de Cortés, es por haber practicado un sacrificio humano. Para castigar un sacrificio humano, los españoles organizan otro sacrificio humano. Puestos así todos los elementos, la relativización es absolutamente normal.

Yo no tomo partido en mis libros ni sostengo un discurso moral. Hay menos guerras en el mundo mesoamericano que en el mundo occidental, porque acá se hace la guerra para recuperar cautivos sacrificiales. Pero se necesita una cifra enorme, como los 20 mil cautivos de los que se dispuso, aparentemente, para la inauguración del Templo Mayor. Pero si se compara con el número de muertos de las guerras europeas son menos. Y si consideramos que nuestras guerras occidentales son también de índole sacrificial, ello nos induce a una reflexión sobre la barbarie fundamental del hombre, pero eso es otra cosa. Como escritor, antropólogo y historiador, a mí no me interesa dar lecciones de moral.

*En Mesoamérica/ Arte y Antropología, y desde El origen de los aztecas hasta tu libro más reciente, El primer mestizaje, insistes en que el mundo mesoamericano tiene una base nabua, que hay un origen común. Por ello te han acusado de esencialista, te han puesto en compañías que en mi opinión no son nada malas, como las de Spengler, Toynbee o Ranke. A veces parece que eres una especie de centralista jacobino que disgusta a los estudiosos de Mesoamérica regresando a esa centralización imperial azteca que se suponía superada. El universo nabua que tú postulas relativiza, por ejemplo, la existencia de los olmecas o la singularidad de los toltecas. Algunos de quienes discrepan de tu punto de vista aparecerían como girondinos relativistas que*

*están obsesionados con la idea de que el mundo mesoamericano no tiene en realidad un centro y es una galaxia multicultural, pluricentrista. Insisten en que tu tesis del predominio nabua en el sustrato mesoamericano es una vuelta por otro camino al viejo nacionalismo azteca, nacionalismo azteca que los mexicanos del siglo XIX y XX de alguna manera inventamos. ¿Cómo te situas en esta gran discusión?*

Mis libros, lo mismo que mi docencia en la Escuela Nacional de Antropología e Historia o en la UNAM, se oponen a la visión decimonónica de la historia del México prehispánico. He criticado la visión cristalizada en la segunda mitad del siglo XIX en Europa, cuando se inventa el Estado-nación que hasta ahora organiza nuestro mundo. Una organización internacional, la ONU, reúne a las naciones que son Estados-naciones. ¿Y cuál es la definición de nación? Un territorio con sus fronteras, un pueblo, un idioma.

*La definición, ya clásica, de Ernest Renan...*

Sí, pero hay que saber que esa definición siempre fue un poco diferente de la realidad. Para hacer coincidir la idea que Europa tenía del Estado-nación con la realidad, homogeneizaron el idioma nacional. En la Francia de 1850 sólo cerca de un diez por ciento de la población hablaba y escribía en francés. Entonces, para dar unidad lingüística a esos países, se inventó la escuela, lo cual significa que la idea del Estado-nación carecía de consistencia, fue una visión "ideológica", "filosófica" o "histórica", y se adecuó la realidad a ella.

Los primeros investigadores del mundo prehispánico, todos europeos, clonaron el modelo de Estado-nación para adaptarlo a Mesoamérica. Decidieron buscar los linderos y las fronteras de los territorios; discutieron acerca de cuál era el territorio de tal población y, si había un territorio, entonces había que buscar el pueblo y el idioma. De eso salió un mapa absurdo: donde había un pueblo, se inventó un idioma nacional. Eso llegó hasta nosotros, y yo hice algo de epistemología para explicar que eso era una equivocación, contra la cual quise construir una visión del siglo XXI. Soy

francés y rechazo esa visión eurocentrista. Pero también me puedo presentar como mexicano por toda la afinidad que tengo con este país. Y finalmente creo que pasé a través del espejo.

Había que reintegrar elementos indígenas, específicos a esa visión, y lo hice con la ayuda de mi formación intelectual en la Escuela de Altos Estudios, que maneja la larga duración como manera de apreciar la evolución histórica; introduje esa perspectiva de larga duración a la historia prehispánica. Con mi obra creo que salimos de una visión territorial y cronológica fragmentada, abandonando ese panorama lleno de microterritorios y pueblos fantasmas, como los olmecas, que nacen un día, no sabemos de dónde, y desaparecen. Y después vienen los mayas: tampoco sabemos de dónde vienen y desaparecen, no sabemos si por influencia de Venus o víctimas de una sequía. Y es la misma historia con los toltecas: que en un momento entran en México y finalmente se esfuman. Teníamos un territorio y una historia fragmentados dispersos en pedazos sin relación ni vinculación entre sí. Esa es la huella del siglo XIX, junto con la cronología que se manejaba y que todavía se maneja un poco...

*Preclásico, clásico...*

Preclásico, clásico, posclásico. Es el modelo tripartita decimonónico, evolucionista, con el cual estoy en desacuerdo. Mi propuesta es recuperar la continuidad cronológica: los actores de la historia mesoamericana y los elementos culturales que la constituyen son los mismos desde el principio. Reintegré el mundo nahua al inicio del proceso, y eso nos dio una explicación de la dualidad de la cultura mesoamericana. A partir de 1200 o 1500 antes de Cristo, Mesoamérica estaba ocupada por pueblos sedentarios, esto es, que tenían sus milpas y vivían de ellas. Eran agricultores: no podían irse de su pueblo porque les robaban esas tierras. Los sedentarios no se mueven. Y, por otra parte, hay muchos elementos mesoamericanos que son de una cultura nómada. Se puede ver en los mitos, en las

prácticas y rituales. Abundan los ritos en que se camina alrededor del pueblo y se viaja entre un cerro, un río, una laguna. Había que combinar esos dos elementos: el mundo sedentario y el mundo nómada, y eso fueron *Mesoamérica / Arte y antropología* y, más recientemente, *El primer mestizaje*.

Mesoamérica nace del encuentro de esos nómadas con los sedentarios que ya estaban *in situ*, y ¿esos nómadas quiénes son sino los nahuas (o el grupo yuto-azteca), ocupantes de prácticamente todo el suroeste de los actuales Estados Unidos hasta Panamá? No hay más candidatos para ser los nómadas de Mesoamérica que los nahuas. A partir de eso se postula la continuidad cronológica; se pueden utilizar muchos elementos que conocemos del momento del contacto del siglo XVI y de la Conquista para hacer una historia regresiva. Así los vestigios arqueológicos no se quedan mudos. Combino la historia, la etnohistoria, la recuperación de los datos del siglo XVI, junto con la idea de la continuidad histórica.

La validación de la hipótesis es que funcione la hipótesis: con la interpretación de los glifos aztecas del momento de la Conquista, se puede interpretar un glifo tolteca, ver el mismo glifo en la época teotihuacana y el mismo en la época olmeca, lo cual significa que hay una continuidad también en la manera de escribir, dado que es una verdadera escritura lo que tiene Mesoamérica. Volveremos al tema.

Pero para terminar con los nahuas: mi visión no tiene nada que ver con la visión centralista o jacobina, esa es una mala lectura de lo que escribo. Desde el inicio de Mesoamérica, en todo su territorio, hubo nahuas. Fue una ocupación pluriétnica, y esto es una visión absolutamente distinta a la decimonónica. Yo digo que en un territorio común, el mesoamericano, habían diferentes pueblos que hablaban varios idiomas. No veo en qué manera mi obra sería una recuperación de cualquier tipo de nacionalismo. En el siglo XIX, los nahuas eran conquistadores tardíos y simbolizaban el poder del altiplano central. En mi lectura

son fundadores y se vuelven mesoamericanos autóctonos. Las fronteras que hay que buscar son fronteras entre los centros de organización territorial, el *altépetl*, que se podría traducir como “ciudad” aunque no es como una ciudad del viejo mundo. No debemos desplazar conceptos que funcionan para Europa pero no necesariamente aquí. He querido buscar modelos indígenas para explicar cómo funciona Mesoamérica.

Recuperar la larga duración sí es una idea originada en mi formación. La epistemología es también una tradición muy francesa, y de ella me sirvo para entender que la antropología es una disciplina muy reciente y en la carrera del antropólogo es esencial el estudio de los textos fundadores del siglo XIX: es la rebelión de los hijos frente a los padres. Yo vivo la reinterpretación de la historia prehispánica desde el espíritu crítico, francés, de la epistemología.

*Pasemos a la parte de tu obra en que aparecen los españoles. A mí me gusta mucho la conversión de los indios de la Nueva España, obra que continúa y completa la de Robert Ricard, La conquista espiritual de México (1947). En tu obra está el mundo mesoamericano pero también el siglo XVI, y tu siglo XVI podría resumirse en ese momento en que el indio se cristianiza y el cristianismo se indianiza, según tu propia frase. El vehículo de ese proceso son los franciscanos. ¿En qué medida para ti México (en la medida en que hablar de México, como hablar de cualquier nación, siempre es un poco abstracto) sigue siendo un poco el hijo de este siglo XVI? Si tuvieras que hacer más larga tu duración, ¿qué dirías, cómo ves este mundo de la conversión?*

Hay muchas cosas que decir en relación con eso. Con el título de mi último libro, *El primer mestizaje*, que describe cómo se mezclaron los pueblos nómadas y los pueblos sedentarios agricultores que dieron inicio a Mesoamérica en 1200 antes de Cristo, quise decir que el mestizaje con los españoles sería, para mí, no el segundo sino uno más de una cadena iniciada inmemorialmente. Es una manera de reintegrar una gran parte de la historia del siglo XVI en la historia pre-

hispánica. Eso impacta un poco porque normalmente uno se forma como historiador, o como antropólogo-arqueólogo, y descubre gran diferencia académica entre los dos mundos, entre el mundo de lo escrito y de lo que aparentemente no está escrito. Cuando hay escritura hay archivos, y el archivo desarrolla la carrera del historiador. A veces, si hay escritura, se puede encontrar algo escrito en un monumento, por eso la arqueología del viejo mundo incluye monumentos con escritura. El antropólogo suele especializarse en las culturas orales, que no tienen tradición escrita. Recuerdo la primera cátedra que Claude Lévi-Strauss tuvo en la Escuela de Altos Estudios, cátedra que estuvo dedicada al estudio de los pueblos sin escritura y se llamaba “Antropología de los pueblos sin escritura”. Esa fue la cátedra de Lévi-Strauss, lo cual no es cualquier cosa.

*Háblanos un poco de Claude Lévi-Strauss.*

Había una ecuación entre antropología y pueblos sin escritura. Se trabajaban los mitos, que son una especie de literatura oral, transmitida oralmente. Buena parte de la obra de Lévi-Strauss fue sobre las modificaciones de esa tradición al pasar de uno a otro grupo. Los antropólogos están del lado de la oralidad, de la cultura no escrita, y hay por ello una frontera “epistemológica” entre los historiadores dedicados al estudio del siglo XVI y los antropólogos y los arqueólogos de lo prehispánico. Por ser un investigador entre dos mundos, un europeo que trabaja sobre el mundo prehispánico y un hombre del viejo mundo dedicado al nuevo mundo, y a la vez tráfuga y multidisciplinario, me puedo interesar en el siglo XVI trabajando con los archivos que tenemos, y como antropólogo puedo entrar en otra manera de entender los pueblos indígenas, a través de sus ritos actuales, de sus idiomas persistentes o de sus vestigios arqueológicos; pero normalmente no se traspasa la frontera. Son pocos los que son aficionados al siglo XVI y aficionados a los siglos anteriores. Y creo que eso me dio cierta ventaja para cuestionar la visión tradicional.

Diría yo que la introducción de los españoles en el Nuevo Mundo se hizo dentro de un marco muy indígena. En Mesoamérica había pueblos sedentarios que se enfrentaban a pueblos nómadas, como los que de una manera general se llamaban “chichimecas”, un poco violentos: no tenían tierras y buscaban la manera de acaparar el fruto de unas milpas. Entonces, ¿cuál era la reacción de los sedentarios? Siempre había un contacto con el jefe de la banda. Eran grupos pequeños de varias familias, entre 80, 100 o 120 personas. ¿Qué pasaba? Que el jefe de la ciudad, del *altépetl*, los invitaba a instalarse en sus tierras y el pacto se cristalizaba a través de un intercambio de mujeres. Normalmente el cacique ofrecía a su hija, una hija casadera para el jefe de los chichimecas recién llegado. Regía una disposición para integrar a los chichimecas al mundo sedentario. ¿Por qué? Porque el problema de los sedentarios era precisamente que al no poder moverse les preocupaba la consanguinidad. Para renovar un poco el patrimonio genético del grupo se aprovechaba a los que llegaban y se daba el mestizaje. Los aztecas no fueron los primeros en entrar en Mesoamérica; anteriormente estuvo la ola de los toltecas. Y hubo otras anteriores.

¿Qué ocurre en 1521, y un poco antes? Cortés llega en 1519 a Veracruz. Hay que recordar que Mesoamérica contaba entonces con 25 millones de habitantes, y Cortés venía con un grupo muy reducido de 500 personas, sin mujeres. ¿Qué se va a hacer? Para los indígenas, en su manera de poblar, esos españoles son otros chichimecas, nada más que tienen una tez y una manera de vestirse diferentes. Le ofrecen a Cortés mujeres para que se queden los españoles en el pueblo. Ocurre en Cintla, en Cempoala, en Tlaxcala, en México. Aceptar las mujeres e irse con ellas no era la práctica tradicional. Esa es la voluntad de los pueblos, decir: “En lugar de hacer la guerra contra nosotros, ¿por qué no se instalan? Tenemos tierras, México es grande. Y tenemos esposas para ustedes.”

Ese es el primer acto. ¿Cuál es el segundo? Cortés viene a tomar el control de México. No hay que olvidar que él tuvo una experiencia de quince años en las islas, siete en Santo Domingo y ocho en Cuba. ¿Y qué ocurrió en esas dos islas? Lo que yo llamo un “genocidio”, pues en treinta años se redujo la población de esas dos islas en un 90 por ciento. La idea de los españoles de crear una réplica del mundo español en las islas fue un fracaso, y Cortés fue testigo de ello.

Alrededor de 1515 es la fecha de la conversión de Las Casas, y estoy seguro que también la de la conversión de Cortés, quien decide hacer la conquista de México por su cuenta e introducir algo absolutamente nuevo: el mestizaje. Y no sólo un mestizaje de sangres sino cultural. En este sentido Cortés entiende que si cristianiza Mesoamérica únicamente con los clérigos será catastrófico. Entonces, ¿qué hace? Tiene amigos franciscanos en su feudo de Belvis, propiedad de su familia. Se dirige al convento y amarra a esos franciscanos, frailes republicanos que están en la oposición a la monarquía española y poseen una gran apertura intelectual. No son sectarios. Son doce los primeros que llegan, y finalmente nunca serán más de doscientos franciscanos durante el siglo XVI, junto a ciento cincuenta dominicos y una cifra semejante de agustinos.

Cortés no quiere clonar a España en México porque eso va a dar el mismo resultado que en las Antillas: la exterminación de las poblaciones. Para conservar a los indios hay que cristianizarlos, porque esa es la obligación jurídica de España. De ese momento tenemos un ejemplo de cómo se adaptó la tradición cristiana, en un libro mío, vamos a decir que “pictográfico”, titulado *Agua y fuego / Arte sacro indígena del siglo XVI*, sobre el arte de los conventos mexicanos hasta 1572. Allí enseño cómo la iconografía de los conventos de esa época se puede leer a través de los documentos cristianos y de la iconografía mesoamericana. Esa doble lectura, ante el sacrificio, por ejemplo, nos muestra el corazón humano en dos formas: el Sagrado Corazón de Jesús y

aquel que se extraía a los sacrificados. Esa doble lectura se acaba en 1572 con la llegada de la Inquisición. Se adaptó mucho la religión cristiana para introducirse en el mundo indígena.

*Leyendo tu biografía de Hernán Cortés uno se encuentra con un político extremadamente original, un especie de príncipe del Renacimiento con características culturales e intelectuales que de alguna manera ya lo hacen mexicano, novohispano, alguien que se hace en este lado del mundo. Frente a él es inevitable recabar tu opinión, encuestarte sobre el otro lado, sobre Moctezuma.*

Es un asunto de fechas. Colón llega en 1492, pero la instalación de los españoles en Santo Domingo será permanente. En 1511 los de Santo Domingo van a pasar a Cuba. Cuba está al lado de México, y así no podemos concebir esa otra idea del siglo XIX: que esos mundos estuviesen fraccionados, sin contacto entre ellos. Hubo mucha comunicación en el orbe prehispánico. Todo lo que ocurría en el Caribe se conocía en México. Motecuhzoma (así prefiero llamarlo) sabía exactamente lo que había ocurrido en Santo Domingo y en Cuba y lo que podía ocurrir en México. Había dos opciones para los mexicanos: matar a los 500 españoles en el desembarco, opción aparentemente defendida por los jóvenes más extremistas, como Xicoténcatl, hijo del cacique de Tlaxcala, y respaldada por Cuitláhuac y Cuauhtémoc, o la de Motecuhzoma, que buscaba el diálogo y el acuerdo: sabía que vendrían barcadas tras barcadas. Y tampoco podemos eliminar por completo el deseo de Cortés de apoderarse de México. Puede vérselo como un príncipe a la Maquiavelo, que quiere hacer de México un gran feudo. Pero después de mi estudio no lo veo de esa manera sino como un hombre de guerra y a la vez como un superintelectual, un personaje de una inteligencia absolutamente excepcional. En la mente de Cortés siempre estuvo la intención de ser el jefe de la Nueva España, para organizar un tipo de sociedad que sin él no se haría; y finalmente lo logró,

porque el México mestizo es el pensado e inventado por Cortés.

No podemos juzgar bien el papel de Motecuhzoma cuando ya es prisionero de los españoles: no es libre ni en sus pláticas ni en sus actos. Una vez encerrado Motecuhzoma, Cortés empieza a funcionar como un nuevo *tlatoani* y durante esos seis primeros meses no hay resistencia por parte de los mexicanos, seguramente porque Cortés no toca los templos ni altera en nada la vida normal. Es hasta la irrupción de un elemento exterior, los españoles mandados por Diego Velázquez para no dejar a Cortés como dueño de México, cuando cambia la historia.

Cortés se instaló como nuevo *tlatoani* sin cambiar nada de la organización territorial, conviviendo con los otros caciques, con sus esposas, con la Malinche, en su casa de Coyoacán. A través de Malinche entra en el náhuatl, y obtiene una especie de comunión con México. Él ya estaba del otro lado cuando empieza su conquista. Era más mexicano, más indígena, que español. Odiaba a los españoles, casi a todos. Es el *tlatoani* de México, el *tlatoani* de Mesoamérica. No acepta, por ejemplo, aquello de hacer una moneda de plata y de oro para los españoles y otra moneda, chiquitita, muy delgadita, de cobre, para los indios. Esa idea era del virrey Mendoza; era absolutamente contraria al mestizaje.

*Eres francés pero también eres mexicano por elección. ¿Cómo valoras la identificación histórica, mitológica de los mexicanos con la derrota de los aztecas, con este símbolo tardío que tú explicas de manera magnífica en uno de tus libros, el del águila y la serpiente, aparecido a fines del XVI, por ahí de 1580. Si Cortés es el primer personaje de la historia mexicana, ¿cuál es el símbolo de la nación que funda?*

Cortés es a la vez un personaje de la historia prehispánica y de la historia moderna, y articula ambos momentos en la historia mexicana. Veo realmente una cierta continuidad entre la época prehispánica y la época actual a través precisamente de lo que ocurrió en el siglo XVI, ese encuentro factual que no es producto del azar. Es producto de la voluntad de

un personaje que quería rehacer otra España, un hombre en ruptura con su país de nacimiento.

Su familia estaba del otro lado y en contra de Isabel la Católica durante la Guerra de Sucesión, después de la muerte de Enrique IV, “El Impotente”. Estaba, por su origen familiar, en el campo de los vencidos. Lo podemos llamar “republicano”, pues considera que el poder nace de la elección democrática. ¿Qué hace Cortés al llegar a Veracruz? No dice “Vengo por encargo de... con las cédulas de... de parte de mi señor”, sino que crea un Cabildo, un Ayuntamiento. Una vez constituido el Ayuntamiento, se elige a Cortés como Capitán General y Justicia Mayor. La legitimidad a través de la elección de un Ayuntamiento: ese es el modelo que trae Cortés.

*Es el modelo de las comunidades castellanas.*

Sí, de las comunidades castellanas, de las ciudades republicanas de Italia de ese entonces. Viene con un modelo antimonárquico. Las cartas que le escribe al emperador son lo que hoy llamaríamos “cartas abiertas”. El destino de esas cartas es la imprenta y la edición; escribe para la posteridad, para que no haya posibilidad de eliminar la realidad de su presencia en México mediante las manipulaciones secretas y subterráneas de la Corona. Tiene una relación con el poder muy moderna. Crea, insisto, un país nuevo. Cortés está entre esos dos mundos: aparece como un indígena, y de otra manera aparece como una persona que sabe manejar la administración española.

En mi libro *Cortés*, mediante una doble lectura, trato lo del escudo. Propuse ver del lado izquierdo un jaguar y un águila. Del águila los historiadores van a decir: “es el águila de los Habsburgo”, y del león: “es el león de Castilla y León”. Pero el jaguar y el águila también significan: “yo soy un guerrero”, porque el jaguar y el águila eran los animales que representaban al sol y a los guerreros. Y la finalidad de la guerra era hacer cautivos para ofrecerlos al sol, que no se llama de otra manera que *Tonatiuh*, donde recuperamos la raíz de *tonalli*, por

ser el sol la suma de las energías individuales. En el otro lado del escudo están el agua y el fuego. El agua, se dirá, “es la laguna de México”. Pero con el fuego hay una especie de juego. Para representar el fuego se ponen tres coronas, un glifo prehispánico de tres puntas; y hay una relación entre el fuego y la cifra “tres” en el sistema icónico mesoamericano. Las coronas son las de Tlacopan, de México y de Texcoco. Pero, por otro lado, los indígenas que observan este escudo ven tres veces el glifo del fuego con la laguna de México; entonces lo leen “agua y fuego”, el *atl tlachinolli* de los nahuas, lo que significa que Cortés no actúa como un príncipe español sino que busca la identificación de los dos lados.

*En ese punto destaca la intervención de los órdenes religiosos, de los franciscanos y de los dominicos, como quienes propugnan esa iconografía simbólica.*

Hubo una misma disposición de espíritu, y fueron los franciscanos traídos por Cortés los que inventaron el sistema. Todo se puede explicar, otra vez, con la doble lectura, española e indígena. Y hay otro detalle, que no sé si apuntó en mis libros: no tenemos retratos de Cortés. Si fuera Cortés un príncipe del Renacimiento, lo primero que hubiera hecho habría sido pagarse un pintor para hacer su retrato y ponerlo en la biblioteca. Hay una especie de culto de la imagen y del retrato. Pero Cortés rechazó absolutamente la idea de mandarse a hacer un retrato, por dos razones: no le interesaba el poder ni menos los elementos del poder a la manera europea, y asumía la imposibilidad indígena de sacar una imagen del rostro humano. Por ejemplo, en el mundo indígena, cuando uno veía su rostro en el agua era un presagio de muerte, y cuando había que terminar con el poder de un brujo la única manera de hacerlo era presentarle un espejo de obsidiana pulida o, a veces, de pirita. Cortés rechaza la idea de tener un retrato porque funciona como un mexicano: sabe que es una cosa peligrosa hacer un retrato de un ser humano. Estamos ante un Cortés mucho más mestizo que el Cortés de los

libros de texto. Más que un conquistador, es un hombre con visión, y por ello ocupa el lugar de Motecuhzoma. Si finalmente desaparece Motecuhzoma es porque Cortés, su heredero, ocupa su lugar. Un *tlatoani*, no un príncipe de Maquiavelo.

*A Chateaubriand, a quien citas en Mesoamérica/ Arte y antropología, le parecieron “pomposas” las ruinas mayas perdidas en la selva. Tu obra es histórica y arqueológica pero también es la de un hombre deslumbrado estéticamente. Tus libros son grandes exposiciones gráficas del arte en Mesoamérica, riquísimas en su despliegue iconográfico. Te voy a hacer una pregunta un poco periodística: si tuvieras que escoger cinco piezas del arte mesoamericano para llevártelas a la hipotética y proverbial isla desierta, ¿cuáles te llevarías, cuáles son tus preferidas de las miles de piezas que conoces y admiras del arte?*

Antes de contestar, quiero explicar que no podemos seguir considerando el arte como una cosa distinta de la escritura. En este mundo prehispánico se escribe con dibujos, con figuras. Soy de los que respaldan la idea de que hay una escritura-escritura en Mesoamérica, como la hay en el Perú y en otras partes de la América indígena. No es fonética, como nuestra escritura, sino ideográfica, lo que significa que lo que se registra es la idea, el pensamiento. Aparte, siempre es posible fonetizar un glifo, en cualquier idioma. Voy a dar un ejemplo: las cifras que manejamos, por ejemplo, para el número uno o el dos. El 2 lo podemos leer en español como “dos”, en inglés como “two”, en francés como “deux”, y así en cualquier idioma. Eso significa que a un signo ideográfico le corresponden lecturas fonéticas en cualquier idioma posible. El sistema funciona así, con elementos ideográficos, y esa escritura se maneja a través de dibujos. Esos dibujos pueden ser “abstractos”, eso que llamamos glifos, pero también pueden ser “figurativos”, y entonces entramos en la categoría que Occidente llama “arte”: la representación de la persona humana, de la naturaleza, etcétera. Pero no son cuadros, no son representaciones de la naturaleza: son elementos figurativos que pertenecen a un mensaje escrito, son

parte de la escritura. El destino de esos elementos es la lectura, se pueden leer.

Entonces la pregunta “¿qué objetos de arte mesoamericano te gustaría llevarte a una isla desierta?”, es prácticamente la misma que “¿cuáles serían los libros que quisieras llevarte a una isla desierta”? Eso es importante. Y estoy luchando para que se reconozca esa dimensión escritural del arte mesoamericano, que es realmente un testimonio de un pensamiento.

Otra cosa antes de terminar con mi respuesta: se puede escribir en varios soportes, grabando, pintando en estuco o en un pequeño objeto o en una pared grande, o se puede hacer en escultura, en tres dimensiones, y hasta organizar una ciudad completa. Yo soy de los que consideran que la arquitectura también es escritura, que es parte del mensaje. De una cierta manera se puede escribir en el espacio.

Me llevaría a la isla desierta monumentos que son historia: el famoso monolito del Calendario Azteca, el de los Cinco Soles. Me lo puedo llevar fácilmente, no por su peso, toneladas, sino por ser algo que tiene un mensaje muy denso. Todo lo escrito en él es una filosofía del movimiento cósmico, de la duración de la historia humana, de la sucesión de las eras, de las edades de los soles. Todo está en relación con el calendario, que tiene, a su vez, una relación con el espacio. No se concibe un territorio sin esa dimensión cronológica y no se puede pensar el tiempo sin esa ubicación territorial. El Calendario Azteca, la Piedra del Sol, es un monumento que puedo comentar durante toda mi vida. No sólo es una obra de arte...

*Es también una enciclopedia...*

Es una enciclopedia del pensamiento, y en este sentido me interesaría tenerlo en mi isla.

Desde el punto de vista estético, no me molesta que la escritura prehispánica sea estética, si por estético se entiende “bonito” como expresión de civilización. Eso lo comprendieron los franciscanos y otros frailes que vinieron aquí: entendieron

que esa escritura a través de glifos tenía su dimensión estética, y también lo entendió de manera muy temprana Cortés. A veces se olvida que Cortés fue el primer curador de las colecciones mexicanas en Europa. Porque, cuando recibe de Motecuhzoma los primeros regalos, Cortés se niega a fundir esos objetos para hacer lingotes, y prefiere explicarle al rey que está en una tierra donde había no solamente oro sino artistas que usaban el oro para hacer obras de arte. Y decidió mandar ese primer envío, y luego otro, que fue robado por los corsarios franceses, por el pirata Jean Fleury. Esos objetos eran tan bonitos que los consejeros de Carlos, que no es todavía V y estaba a punto de salir a Aix-la-Chapelle para recibir la corona de rey germánico, dicen: “Hay que llevarnos esto para hacer una exposición.” Y se hace una exposición en el Palacio del Ayuntamiento de Bruselas con todos esos objetos, que evidentemente despiertan una emoción y un impacto enormes. Eran obras de arte de oro: escritura en oro.

Me gustaría llevar también a mi isla desierta esos objetos que fueron los primeros regalos de Motecuhzoma a Cortés. O los objetos de plumas, no sólo el llamado “Penacho de Motecuhzoma” (que fue una no muy excelsa restauración del siglo XIX) sino otros, parte del primer regalo. O los códices que se enviaron a Europa, el *Códice Vindobonensis*, que se encuentra en Viena, y el otro que no sabemos cuál fue, quizá el *Códice Borgia*, que está en el Vaticano. Entre los regalos de Motecuhzoma se presentaron códices, y eso quería decir, para los aztecas, que si “los españoles tienen escritura y libros, nosotros también tenemos nuestra escritura, con figuras, y tenemos nuestros libros”. Además del valor estético, esos códices tienen un valor afectivo porque son símbolos de aquel encuentro entre dos mundos. Más vale un encuentro entre dos mundos, con respeto mutuo, que la guerra, la conquista, el derramamiento de sangre.

*La entrevista no habría terminado nunca porque Christian Duverger hubiera querido poblar, con todo el arte de Mesoamérica, su isla desierta. —*