

Revisión de enfoques

Edmundo O'Gorman y la polémica de la historia

Conrado Hernández López*

INTRODUCCIÓN: LA POLÉMICA DE LA HISTORIA

Para Edmundo O'Gorman, la historia expresa la historicidad del hombre a través de la formulación de conceptos particulares con los que el historiador "dota" de sentido a la realidad histórica. Como no hay ninguna estructura previa y determinada, la historia muestra el "ser" del hombre en lo que ha sido, y su estudio consiste en enfocar al pasado como el proceso "inventivo de formas y entes peculiares". O'Gorman inició una reflexión formal sobre la historia en *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, donde realiza una crítica detallada de la historiografía científica y propone fundar un estudio teórico del pasado. Sin embargo, su trayectoria intelectual no culminó con ningún tratado teórico importante; en cambio, produjo diversos ensayos en los que pretendía puntualizar sus afirmaciones y mostrar la evolución de su pensamiento.

El objetivo de este trabajo es exponer las distintas reacciones críticas motivadas por sus planteamientos a partir de sus polémicas con prestigiosos historiadores



IZTAPALAPA 51
julio-diciembre de 2001
pp. 17-52

• Profesor investigador de El Colegio de Michoacán.

que, por decirlo de algún modo, encarnan tendencias interpretativas opuestas en el quehacer histórico; para ello, elegimos cuatro: la idea de la empresa colombina como "descubrimiento de América", con Marcel Bataillon; la personalidad y la obra de Bartolomé de Las Casas con Lewis Hanke; el *Libro perdido* de Toribio Motolinía, con Georges Baudot, Lino Gómez Canedo y Javier Aragón; y el "encuentro de dos mundos", con Miguel León Portilla.

La exposición de los debates sigue un orden cronológico con énfasis en la relación temática. Por ejemplo, la polémica con Marcel Bataillon se vincula en sus puntos principales con la discusión que años después sostendría con Miguel León Portilla; ambos son episodios producto de una concepción similar del viaje de Colón. En su momento, Bataillon y León Portilla cuestionaron dos obras fundamentales de O'Gorman: *La idea del descubrimiento de América* y *La invención de América*. En el debate sobre Bartolomé de las Casas y Toribio Motolinía sobresale la preocupación por comprender y situar a los personajes históricos en su respectivo contexto, pero a partir de valoraciones desiguales de la documentación y de la función de ésta en el establecimiento de la "verdad histórica".

Cabe mencionar que la confrontación dio la oportunidad a O'Gorman para prolongar y profundizar sus estudios, hacer rectificaciones y, sobre todo, aportar nuevas ideas. A continuación, se revisan los aspectos principales de estas polémicas.

I. LAS DIFERENCIAS CON LEWIS HANKE SOBRE BARTOLOMÉ DE LAS CASAS

O'Gorman ya se había ocupado de las ideas y de la obra de Bartolomé de Las Casas antes de 1949¹ y, por ello, había expresado sus desacuerdos con el historiador norteamericano Lewis Hanke, especialista en la obra del dominico. Estas diferencias dieron lugar a una interesante argumentación que en lo fundamental mostró dos maneras de interpretar los hechos históricos, además de dar cuenta de distintos intereses y temperamentos. Ambos coincidían en que el mejor modo de comprender a Las Casas era situándolo en su propio contexto histórico, pero encontraron un sentido distinto en la obra del dominico. Por lo demás, las partes involucradas no respaldaron sus puntos de vista con nueva documentación. Lo que sigue es un breve resumen de las dos posturas en una secuencia cronológica (Ramos, 1968: 49-58).

a) *El principio*

En su reseña de *The Struggle for Justice in the Conquest of America*, después de resaltar los méritos del libro, O'Gorman mostró su desacuerdo con la tesis principal: que "la empresa española de América fue también (...) una empresa de orden espiritual, cuya más alta significación debe leerse en el anhelo de justicia que la informa" (O'Gorman, 1949: 216). Porque ver en la realidad histórica

del siglo xvi una lucha en "pro de la justicia" no es problema, añadió O'Gorman, si se trataba sólo de plantear la "problemática realidad americana" de entonces. ¿Hasta qué punto coinciden los conceptos de justicia de un español del siglo xvi y de un ciudadano norteamericano de nuestros días? Al suponer la igualdad de ambos, Hanke otorgó un valor absoluto e intemporal al concepto moderno de justicia.

Pero la discrepancia se ahonda al abordar la célebre polémica ocurrida en Valladolid (1550-1551) entre Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda. Hanke creyó que la justicia estaba del lado de Las Casas y que a Sepúlveda no le asistía ninguna razón; es decir, vio a uno de ellos como el "portador de la verdad". O'Gorman, por su parte, sostuvo que "la justicia está de ambos lados" y "es la circunstancia por la cual la controversia tiene el alto significado histórico que en efecto tiene" (O'Gorman, 1949: 218) porque Las Casas y Sepúlveda encarnaban dos posturas diferentes frente al mismo problema, posturas contradictorias pero acordes con el clima espiritual del siglo xvi, ya que respondían a dos conceptos distintos de humanidad: una diferencia en el modo de ser que refería el choque de dos mundos históricos diferentes, "en cuanto que son distintas las creencias básicas en que se sustentan". No es que las tesis de Las Casas hayan sido más justas en su momento, sino que se ajustan mejor a la noción histórica de justicia que, bajo la especie absoluta, se forjó "la moder-

nidad a la cual todavía estamos tan anclados".² Si bien los argumentos de Las Casas resultan más convincentes en nuestros días, ninguno de los contendientes triunfó en su momento. Lo que Hanke ve como una lucha en pro de la justicia es, en realidad, dice O'Gorman, la manifestación de una profunda crisis intelectual que en el siglo xvi acompañó el "advenimiento del hombre moderno" (O'Gorman, 1949: 222).

En otro punto fundamental, O'Gorman discrepó de la interpretación que hizo Hanke de la discusión entre Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda sobre "la naturaleza del indio americano". Para O'Gorman se trataba de una cuestión más profunda: el indio americano era un motivo para discutir la naturaleza del hombre en general. Las Casas y Sepúlveda partieron de la misma premisa: el concepto aristotélico-cristiano de la naturaleza del hombre, por lo que la discusión tenía el objetivo de aclarar si el indio caía en la categoría de "siervo por naturaleza" de Aristóteles. Sepúlveda aceptó la existencia de los siervos por naturaleza, pero Las Casas postuló la "igualdad natural" de todos los hombres, que ya no es un postulado fundamentalmente cristiano: "no es la igualdad en el plano metafísico de lo divino, sino en el reino físico de la naturaleza". Para Las Casas los indios son hombres y si, por definición ontológica, todos los hombres son iguales, no podían ser siervos por naturaleza (O'Gorman, 1949: 221).

Hanke concibió a Las Casas como un paladín de la causa del indio americano.

Por eso afirmó que el dominico había postulado al método pacífico como el único válido para atraer a los infieles. Por su parte, O'Gorman consideró que Las Casas, como escolástico, defendía la justicia de ciertas guerras, pero la *guerra justa* podía usarse contra los nativos, por lo que se apartó de su escolasticismo e intuyó que la única manera válida de predicar era el convencimiento racional. Y la guerra representaba un obstáculo para tal convencimiento. En consecuencia, su pacifismo "no es ni puede ser método"; cuando mucho era una condición para el convencimiento por medio de la razón. De ahí que el racionalismo de Las Casas radicara en su defensa del método racional. Así, el dominico fue una figura representativa del siglo XVI: "una mente que acusa el tránsito entre el escolasticismo en que se formó y el racionalismo que vislumbró".⁹

b) La crítica de Hanke

Años después, al reseñar algunas ideas de O'Gorman, Hanke señaló que éste se mostraba arbitrario al interpretar la obra de Las Casas desde categorías extraídas del "existencialismo contemporáneo" y preguntó si "no habla de otro personaje histórico con el mismo nombre" (Hanke, 1953: 176). Con este principio, Hanke centró su crítica en tres puntos concretos:

1. No estaba de acuerdo con la afirmación de O'Gorman de que la

actitud de Las Casas, al embarcarse en el experimento de la Vera Paz, "no difiere en nada esencial de la del físico que, armado de una hipótesis, interroga a la naturaleza". Hanke consideró que O'Gorman le atribuyó a Las Casas un espíritu científico-experimental, que obviamente no pudo haber tenido y, por eso para él, la campaña referida tuvo todas las características de un experimento físico (Hanke, 1953: 178).

2. Discrepó también de la interpretación de O'Gorman sobre el "único modo de atraer a los indios a la verdadera religión". Según O'Gorman, Las Casas pensaba que el convencimiento racional era el método más idóneo y el único válido puesto que suponía, como fundamental, la igualdad en cuanto a la razón entre el europeo y el americano. Esa racionalidad era justamente el más típico de los atributos del hombre. Pero Las Casas, difiere Hanke, llegó a tal conclusión porque la doctrina cristiana y los padres de la Iglesia lo convencieron de que ése era el verdadero camino para la predicación a pesar de la vigencia del concepto de la guerra justa. No era, como decía O'Gorman, que la evangelización por medio de la paz haya sido, en realidad, la evangelización por medio de la razón, en virtud de que persuadir a los infieles para que aceptaran

la fe por medio de la razón estaba "sólidamente basado en el ejemplo y en la doctrina cristianos". En este sentido, aunque Las Casas creía que en determinadas condiciones la guerra podía ser "justa", la rechazaba por resultar contraria a la doctrina cristiana: "La práctica de emplear la fuerza y la guerra para propiciar la expansión del cristianismo era directamente contraria a la fe que se predicaba, sostenía Las Casas, y de ahí que abogara por la comprensión pacífica" (Hanke, 1953: 184). Y añadió en otro momento: Si este énfasis en la comprensión fuera evidencia de un pensamiento precartesiano, como piensa O'Gorman, "habría tantos racionalistas tanto en España como en las Indias" (Hanke, 1953: 181-182).

3. Tampoco estaba de acuerdo con la afirmación de que "todo el pensamiento de Las Casas es fundamentalmente aristotélico" y de que Sepúlveda "es tan cristiano como Las Casas". Para Hanke, Las Casas rechazó el *dictum* de Aristóteles de que los indios eran inferiores y por tanto siervos por naturaleza. Aunque en su polémica con Sepúlveda mantuvo la postura opuesta y aceptó que había ciertos hombres esclavos por naturaleza —numéricamente escasos—, terminó por negar esa categoría y sus estudios lo lleva-

ron a la conclusión de que ninguna nación merecía semejante vida. Sepúlveda consideraba lícita la guerra contra los indios —por sus pecados *contra natura*, por la tosquedad de su naturaleza, para esparcir la fe y para proteger a los débiles dentro de las propias huestes nativas—, pero la defensa de Las Casas no consistió en afrontar directamente a Aristóteles sino en mostrar que la doctrina de la servidumbre natural no se debía aplicar a los indios.⁴

Para O'Gorman, resumió Hanke, Las Casas "no fue un intelectual honrado sino un falsificador de la historia", no un pacifista sino alguien capaz de recurrir a la guerra; finalmente, "no un cristiano sino un aristotélico". En última instancia, Hanke aceptó que Las Casas debía ser juzgado como un hombre de su tiempo. En este sentido, O'Gorman también había acusado a Las Casas de falsear la historia como otros historiadores ya habían pretendido hacerlo, sin aportar las "pruebas" correspondientes (Hanke, 1953: 191).

c) La réplica de O'Gorman

La respuesta de O'Gorman fue lacónica: Hanke no había tomado en cuenta la variada fecha en que sus escritos fueron

redactados y las citas fueron usadas en un sentido diferente al de su contexto original (O'Gorman, 1953: 210-215). En concreto, Hanke había omitido su tesis central de que Las Casas fue una figura "solicitada" por dos exigencias contrarias: el trascendentalismo cristiano y el immanentismo moderno. Además, le había atribuido el error de creer que había contradicción entre Aristóteles y el cristianismo, con lo que parecía no estar aún enterado "del recio y multiseccular vínculo que une al aristotelismo con el pensamiento cristiano, puesto que (...) presenta esos idearios como extremos de una disyuntiva irreconciliable" (O'Gorman, 1953: 214). Por otra parte, O'Gorman aclaró que no quiso ridiculizar a Las Casas por haber considerado las diversas vertientes de su pensamiento, sino que su afán había sido entenderlo con autenticidad, lo cual hacía necesario "aceptar por entero el sistema de sus ideas y sus creencias para no mutilarlo ni desfigurarlo" (O'Gorman, 1953: 215).

d) *Ecos posteriores*

En 1966, O'Gorman pensaba que las ideas y los hechos de Las Casas habían ejercido una influencia importante en los grandes problemas sociales y políticos de su tiempo; por eso, seguían en el centro de una batalla "más encarnada al proselitismo que al convencimiento del contrario" (O'Gorman, 1966: xi). Por una parte, era el campeón del

humanitarismo, el "padre de los indios" y el testigo de cargo contra la injusticia, la crueldad y la ignorancia.⁵ Por la otra, el artifice de la "leyenda negra", el enemigo de su patria, cuya exageración y extravagancia desvirtuaron ante los ojos del mundo la mayor empresa civilizatoria que había conocido Europa (Menéndez Pidal, 1966: 9-64). De este modo, dos imágenes de Las Casas quedaron en constante pugna por imponerse la una sobre la otra. Lo más curioso, observó O'Gorman, es que no giraban en torno a "nada tan elemental y objetivo" como el establecimiento de un hecho o el hallazgo de un testimonio, "sino de la naturaleza misma de la tarea histórica, siempre atendida a las diferencias en los intereses, en las simpatías y aun en el temperamento de los historiadores" (O'Gorman, 1966: xii). Aunque los acontecimientos son los mismos, no siempre son iguales. De manera concomitante, en lugar de rechazar la contradicción hay que aceptarla "no como un dilema necesario sino como un hecho cuya índole contradictoria es necesario reconocer".⁶

Como decidirse por uno de los extremos implicaría negarle realidad al otro, es imperioso reconocer que ambos son elementos constitutivos del "ser histórico" de Las Casas, porque la realidad histórica no es algo ajeno a las imágenes que se tengan de ella, "no es algo idéntico a sí mismo que permanezca inmovible como una cosa ya hecha para siempre". De ahí que la realidad histórica de Las Casas "está en la idea que de él se tenga, por la sencilla y definitiva

razón de que es el único modo en que puede existir en nuestro presente". En todo caso, la misión del historiador no es reducir el dilema, sino tratar de explicarlo. Si bien la polémica en torno a Las Casas fue el reflejo de una gran pugna que provocó el advenimiento de la modernidad, el acercamiento a ella requiere una conciencia "que nos apremia a comprender el pasado dentro del ámbito cultural propio de la época de que se trate". Esto implica interpretar desde nuestra perspectiva personal, pero bajo el supuesto de que "nuestros ideales y valores no pueden ser la medida para entender los que animaron e inspiraron a los hombres de otras latitudes históricas" (O'Gorman, 1966: xvi). Porque si Las Casas "defendió con denuedo a los indios y pugnó porque se les hiciera justicia" y, en ese empeño, difamó la empresa española, exagerando las crueldades de los conquistadores y las excelencias de los conquistados, "ya no hay igual justificación para los contemporáneos quienes han llegado a afirmar que Las Casas fue aristotélico sólo en la medida en que se colocaba en el mismo terreno que su adversario Sepúlveda" y que luchó por la justicia, pero como puede concebirla un ciudadano norteamericano de nuestros días (en referencia a la postura de Hanke).

Las Casas es considerado precursor de la modernidad y se le atribuyen conceptos sociales y políticos que no tuvo ni pudo tener. Porque, en todo caso, escribe O'Gorman, vivió un ocaso, y la grandeza auténtica de su interpretación

en la historia solamente se descubre "a la luz del moribundo sol que la alumbró". Sus nociones sobre la igualdad racional de la especie humana, de los derechos de los señores indígenas para ser conservados en sus derechos temporales de dominio o de la perfección natural de las sociedades de los aborígenes americanos, representan "el canto del cisne del cristianismo universalista de la escolástica en agonía". Su lucha no es la de ningún precursor sino la de un superviviente. Por eso, en la polémica entre Las Casas y Sepúlveda los verdaderos protagonistas fueron el cristianismo medieval y el nuevo cristianismo nacionalista de los Austrias.

Las obras principales de Las Casas fueron la *Apologética historia sumaria* y la *Historia de las Indias* (aunque, por lo general, se concede primacía a esta última por el hábito de recurrir a las fuentes históricas como "canteras" de noticias). Para Hanke, la *Apologética historia sumaria* debió iniciarse alrededor de 1527 y estaba casi terminada en 1550, ya que fue usada por Las Casas en su debate contra Sepúlveda.⁷ Para O'Gorman, por su parte, la *Apologética* fue la obra de un hombre "que ha dejado atrás sus afanes de reforma en el orden práctico y que, colocado en la esfera teórica de sus convicciones religiosas y filosóficas, elabora amorosamente la imagen que se ha formado del mundo indiano, sin manchar la beatitud del cuadro con la mención siquiera del nombre de alguno de los muchos contradictores que tuvo". Las Casas

consideraba a la *Apologética* como su obra fundamental y, por eso, no se debe "perder contacto con el espíritu que le dio vida" y, al falsear de esa manera la perspectiva del juicio, incurrir en el pecado mortal de la tarea del historiador.⁸

2. LA DIFERENTE PERSPECTIVA DE LA EMPRESA COLOMBINA (O'GORMAN Y BATAILLON)

Las interpretaciones de Marcel Bataillon y Edmundo O'Gorman sobre la empresa colombina de 1492 corresponden a dos modos distintos de conceptuar y otorgar sentido a los hechos históricos. La diferente perspectiva frente al acontecer histórico quedó manifiesta en la polémica que estos historiadores sostuvieron entre 1953 y 1954 a partir del estudio crítico publicado por el erudito francés en el *Bulletin Hispanique* sobre *La idea del descubrimiento de América*. La réplica de don Edmundo apareció dos números después en la misma publicación, y hubo varias cartas en las que ambos buscaron aclarar sus respectivos puntos de vista (Bataillon y O'Gorman, 1955).⁹

En su reseña, Bataillon asumió los postulados de *Crisis y porvenir de la ciencia histórica* y elogió la intención de O'Gorman de superar la historia secamente objetivista. Sin embargo, consideró que para cumplir el objetivo de la ambiciosa investigación —"pasar en revista las sucesivas interpretaciones del descubrimiento del Nuevo Mundo desde

el siglo xvi"—, O'Gorman incluyó afirmaciones y cometió omisiones que restaban méritos a su obra, en particular en la primera parte, que denomina la "etapa antigua", y sobre la que construye lo sustancial de su crítica. A continuación un pequeño resumen de las posturas de Marcel Bataillon y de Edmundo O'Gorman.

a) *La crítica de Bataillon*

1. De la llamada "génesis de la historia del descubrimiento", Bataillon preguntó si la idea original de dirigirse a Asia que animó a Colón fue abandonada súbitamente o no. Además, deploró que O'Gorman hiciera tabla rasa de "Pedro Mártir de Anglería y Andrés Bernáldez, contemporáneos de Colón, así como del propio almirante". Para Bataillon era imperdonable que no se incluyera la etapa antigua —siglo xv— del proceso americano, debido a que fue en ésta cuando concurren la hazaña y la interpretación de la misma: "en el origen, la génesis del descubrimiento y la génesis de su interpretación coinciden". También criticó que O'Gorman no siguiera un orden cronológico y colocara a Gómara (1550) antes que a Oviedo (1535), ya que consideró que con esto se violentaban las fuentes (Bataillon y O'Gorman, 1955: 17-22).

2. Bataillon atribuyó a O'Gorman la afirmación de que, gracias a Vesputio, los geógrafos y los historiadores españoles concibieron a América como un continente nuevo e independiente de Asia: "está persuadido de que su idea moderna del *Continento Americano* penetró en las mentes, con la misma claridad de un amanecer, a partir de la aparición del *Mundus Novus* de Vesputio" (Bataillon y O'Gorman, 1955: 31). Sin embargo, aclaró, el conocimiento geográfico del nuevo continente constituyó una empresa que se prolongó todavía muchos años más. Consideró que O'Gorman fue injusto al acusar a Fernando Colón de no haber mencionado el nombre de Vesputio al defender ante la Corona los títulos de su padre (porque su argumentación caía por tierra si mencionaba a Vesputio). Fernando no mencionó a Vesputio, afirma Bataillon, porque en ese tiempo nadie en España soñaba "con disputarle a Colón el título de primer descubridor de las Indias Occidentales" y, agrega: "en la medida en que se pretendía aminorar la importancia de ese título, nadie soñaba en menoscarlo en beneficio de Vesputio" (Bataillon y O'Gorman, 1955: 29).
3. También discrepó sobre la importancia y el sentido de la leyenda del piloto anónimo, la cual "debió ser un juicio sobre la suerte y habilidad de Colón", pero cuya relevancia radica en el uso que de ella hicieron los cronistas españoles a favor de los intereses reales o colombinos. (Para reforzar su afirmación, expone la idea que de la "leyenda" tuvieron cronistas como Fernando Colón, Las Casas y Gómara, 1550.) (Bataillon y O'Gorman, 1955: 37).
4. Tampoco coincidió con la interpretación que hizo O'Gorman de algunos autores del siglo XVI, en especial de Fernando Colón —presentado como la tesis científica— y de Bartolomé de Las Casas —la tesis providencialista—, pues "don Fernando Colón y Las Casas están de acuerdo en lo esencial sobre lo que Colón proyectó y sobre lo que hizo" (Bataillon y O'Gorman, 1955: 44). Ambos encarnaban, para O'Gorman, dos diferentes interpretaciones de la hazaña de Colón. Pero casi todos los contemporáneos de Colón "consideraron el descubrimiento como algo providencial" y, aunque es posible que el providencialismo no tuviera "el mismo acento en todos los historiadores del descubrimiento", no por ello estaba menos presente (Bataillon y O'Gorman, 1955: 46). Por eso le parecían incoherentes otras afirmaciones, como la de que Las Casas fuera un "moderno injertado en un cuerpo medieval" (Bataillon y O'Gorman, 1955: 49).

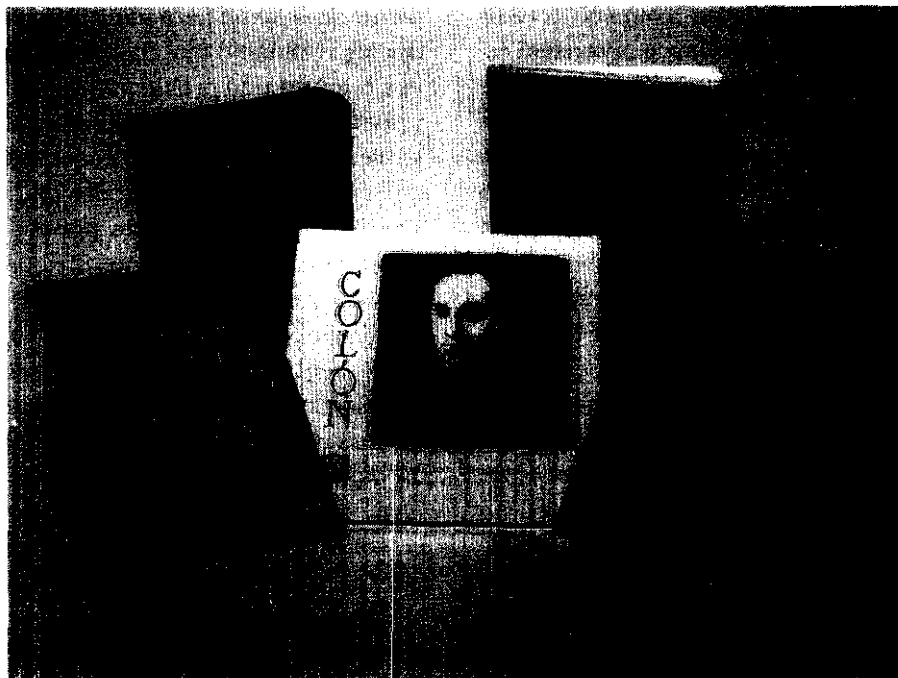
b) *Réplica de O'Gorman*

Para O'Gorman, en general, la crítica de Bataillon salía de la cuestión planteada en su libro y no afectaba el análisis realizado. En principio, aclaró que no buscaba resolver el problema de la "génesis de la historia del descubrimiento", ya que el libro no se refería al descubrimiento "considerado como un hecho en sí", sino a la idea de que América fue descubierta. Como Bataillon no cuestionó la idea misma del descubrimiento sino que la dio por supuesta, las omisiones atribuidas al estudio no resultaban legítimas, pues la obra, afirmó O'Gorman, ponía en duda el descubrimiento como "ideación de la realidad histórica mentada". De ahí que la pregunta se dirigiera "a poner en crisis de fundamentos ese modo de idear la realidad histórica" (Bataillon y O'Gorman, 1955: 63). Además:

1. El libro no inquiriere por el momento en el que la idea originalmente postulada por Colón perdió su vigencia, sino que investiga la génesis de la tesis opuesta: el momento en que se supuso que las tierras halladas conformaban un nuevo continente (la génesis de la idea de que América fue descubierta). La búsqueda de esta idea lo llevó a interpretar a los cronistas de la hazaña no en un estricto sentido cronológico sino en uno lógico y, por eso, incluyó a Gómarra (1550) antes que a Oviedo

(1535). Si no se ocupó de Pedro Mártir, Andrés Bernáldez, el propio Colón y otros contemporáneos fue porque "no hay sentido ni lugar a hablar del proceso americano antes de 1503". Además, incluir a Colón en la interpretación del proceso americano sería negar las intenciones manifiestas del almirante.

2. La importancia de Vesputio no radica en que, a partir de él, tanto geógrafos como historiadores concibieran a América como un continente nuevo e independiente de Asia, ni que esto haya supuesto el abandono inmediato de la idea de que las tierras descubiertas eran asiáticas. La trascendencia de su revelación radica en que fue decisiva como condición de posibilidad para el desarrollo de la noción de que esas tierras fueron "descubiertas". Por otra parte, el hecho de que no se conociera con exactitud la relación con Asia no invalida el supuesto de que se trataba de una realidad geográfica que no era la asiática (Bataillon y O'Gorman, 1955: 65).
3. La leyenda del "piloto anónimo" fue una tesis interpretativa que atribuyó a Colón la "intención de descubrir" —revelar— la existencia de tierras hasta entonces desconocidas. Por ello puede considerarse como una interpretación de la empresa de 1492, "en cuanto que la presenta como una



empresa de descubrimiento" independientemente del uso pragmático que se haya hecho de ella (Bataillon y O'Gorman, 1955: 79).

4. Bartolomé de las Casas y Fernando Colón son representativos de dos modos de interpretar la hazaña del almirante. Fernando, con su intención justificatoria, la presentó como un logro de la ciencia y los conocimientos de su padre. Aunque no olvida los designios providenciales, en su interpretación prevalece la tesis científica sobre la providencialista. En Las Casas, en cambio, la presencia de ambas posturas,

un rasgo general de la época, alcanzó una solución muy personal y, por ello, ocupa un lugar especial en el estudio (Bataillon y O'Gorman, 1955: 82).

c) Recapitulación

Como se adelantó al principio, el rasgo esencial de este debate fue la diferente perspectiva asumida por cada historiador frente a la empresa colombina. Bataillon no dudó de que se tratara de un descubrimiento y dio por hecho que esta noción era anterior a la revelación de Vespucio. Al construir su crítica so-

bre esta base, Bataillon concibió a la "historia de las ideas" como el "devenir real de las ideas", cuya comprensión requería "la reconstrucción mental de cómo unos hombres en el pasado *vivieron* unas ciertas ideas". Si en este caso se pretendía percibir la manera como los contemporáneos de Colón "vivieron mentalmente el descubrimiento", la operación realizada por O'Gorman resultaba inadmisibles, al partir "del postulado de que, mientras los europeos occidentales no reconocieron las tierras descubiertas como extrínsecas al mundo conocido por sus padres y por sus predecesores mediterráneos, no hubo idea del descubrimiento" (Bataillon y O'Gorman, 1955: 46-47). Su distinta perspectiva se expresó en diferencias de método y, por tanto, de detalle.

O'Gorman afirmó que, si se tomaba como base la definición de Bataillon, "entonces mi libro no es propiamente hablando un libro de historia de las ideas", pues en la perspectiva asumida por el erudito francés se aceptaba el "evento"—en este caso el "descubrimiento"—y se preguntaba por el cómo había acontecido. De ahí que su preocupación se dirigiera y se agotara en el ámbito de esa pregunta, "por más complicada y circunstanciada que quiera suponer que sea la contestación dada" (Bataillon y O'Gorman, 1955: 110). No obstante, señaló O'Gorman, en toda investigación se parte de una pregunta fundamental que se hace el historiador y de ella dependen el método y el sentido de los resultados que se obtengan. Si esta pre-

gunta trasciende los límites "que usualmente se aceptan para interrogar cierto tipo de realidad dada", la investigación nos remite a una problemática distinta y puede "abrir un conocimiento de índole diferente, problemática y conocimiento que piden su propia metodología". En este caso, la pregunta era por el "ser" de América—de ese "ente del cual la historiografía tradicional predica que fue descubierto"—, y el ¿cómo aconteció? se dirigía a los supuestos de la posición analizada: "¿cómo aconteció que esa realidad o evento histórico ideada bajo la especie de 'descubrimiento' haya sido concebido así?" Conociendo el "ser" del hecho (la realidad histórica que fue "ideada" de esa manera) "puedo resolver si semejante ideación es o no adecuada". Como en este caso no lo es, concluye O'Gorman, su libro propone "una distinta ideación que haga justicia a la realidad histórica de que se trata" (Bataillon y O'Gorman, 1955: 112).

Lo sustancial de esta discusión reapareció treinta años después, con motivo del Quinto Centenario del 12 de octubre de 1492, pero el nuevo adversario de O'Gorman sería Miguel León Portilla.

3. EL DEBATE SOBRE LA OBRA DE MOTOLINIA

a) Antecedentes

Como narra el propio O'Gorman:¹⁰ en 1969 se hizo cargo de la edición de la *Historia de los indios de la Nueva España*.

ña de fray Toribio Motolinía,¹¹ para la editorial Porrúa, y advirtió que el texto contenía anomalías, "contradicciones cronológicas y otros errores no atribuibles a fray Toribio", por lo que conjeturó que se trataba "del compendio de una obra histórica perdida del misionero" pero realizada por alguien ignorante del náhuatl y de la historia de la misión franciscana de 1524 (O'Gorman, 1969: xxxv). Dos años después, en su edición de los *Memoriales* de Motolinía (O'Gorman, 1971: xii), describió a esta obra como "un manuscrito del siglo XVI que conserva en proporción considerable textos de la gran obra histórica perdida" y de la que probablemente procedía la *Historia de los indios...* Asimismo, insistió en la imposibilidad de considerar a esta obra como un trabajo original de Motolinía. Estas observaciones fueron desaprobadas por el historiador francés Georges Baudot, el franciscano español Lino Gómez Canedo y Javier O. Aragón.

b) Baudot

En 1977 Georges Baudot publicó en Francia su estudio *Utopie et histoire au Mexique*, donde incluyó algunas críticas a O'Gorman por sus ediciones de la obra de Motolinía (Baudot, 1977)¹² y puso énfasis en descalificar la duda sobre la atribución al fraile franciscano de la composición y el texto de la *Historia de los indios de la Nueva España*. Por otra parte, Baudot también aventuró otra imagen desconocida de Motolinía:

la de cronista de la guerra reciente contra los indios, "cuya obra perdida estaba conformada por un detallado relato de los sucesos bélicos de la conquista de México realizada por Hernán Cortés". Finalmente, Baudot pensaba que las hipótesis de O'Gorman carecían de sustento y, un detalle muy importante, que la labor histórica "no admite tremendismos ni acrobacias, y menos aún anacrónicas invectivas" (Baudot, 1983: 361).

c) Lino Gómez Canedo y Javier O. Aragón

En el coloquio La Crónica Provincial Novohispana, celebrado en la Universidad Nacional Autónoma de México en 1980, O'Gorman sostuvo un debate con Lino Gómez Canedo y Javier O. Aragón sobre el supuesto autor de la *Historia de los indios de la Nueva España*.¹³ En su ponencia "Problemas en torno de la obra histórica de Motolinía", O'Gorman negó que Motolinía fuese el autor de la composición y del texto. Por su parte, Lino Gómez Canedo y Javier O. Aragón aceptaron parcialmente la autenticidad de la obra y afirmaron que O'Gorman confundió la "unicidad de la obra de Motolinía". Ambos sustentaron sus afirmaciones en la "Relación de la Nueva España" de Alonso de Zorita, escrito "conocido demasiado tarde y mal por O'Gorman", el cual data de octubre de 1585 y hace alusiones concretas al texto de Motolinía. En su afán de probar sus ideas, comentó Aragón, "O'Gorman cae en

aparentes contradicciones, pero sigue engarzando hipótesis como si éstas fueran hechos demostrados".¹⁴

d) *Réplica de O'Gorman*

O'Gorman (1978) respondió a los comentarios de Baudot y añadió nuevos argumentos a su hipótesis de la imposibilidad de responsabilizar a Motolinía del texto de la *Historia de los indios*. De paso, combatió la absurda idea de convertir a Motolinía en fraile conquistador. Sin recibir respuesta, en 1982 O'Gorman señaló en *La incógnita de la llamada historia de los indios de la Nueva España atribuida a Fray Toribio Motolinía* que, "independientemente de la desconfianza que despiertan los errores" —de la *Historia*—, su existencia misma, "si atribuida a Motolinía resulta muy sospechosa por no ser fácil advertir con qué misterioso intento habría escrito un texto que no sólo repetía en proporción considerable su obra, sino que importaba una atroz mutilación conceptual y temática de ella" (O'Gorman, 1982: 8).

Después de cotejar algunos pasajes de la "Relación de la Nueva España" de Alonso de Zorita con los *Memoriales* y con la *Historia de los indios*, O'Gorman comentó:

Los resultados de mis pesquisas y especulaciones no pueden menos que tener un carácter conjetural dada la índole del enigma, quiero decir, por la explicable carencia de pruebas explícitas para re-

solverlo, vista la intención que hubo en crearlo para mantener el anonimato del verdadero autor de la *Historia* con la atribución de ella a quien (...) no pudo haberla escrito (O'Gorman, 1982: 9).¹⁵

Entre otras conclusiones, supone que la obra fue escrita entre mayo y junio de 1544 (O'Gorman, 1982: 58) como un rechazo de la jerarquía franciscana a las Leyes Nuevas. Motolinía no pudo ser su autor porque se encontraba en Guatemala y regresó a México hasta 1546. Pero la obra fue ofrecida en calidad de testimonio personal de Motolinía —por eso se incluyó la "Epístola proemial" al conde de Benavente—, porque era considerada propiedad de la Orden, que podía disponer de ella sin licencia. Posiblemente su autor fue Martín Sarmiento de Hojacastró, comisario general de la orden franciscana en la Nueva España y el Perú, quien, presionado por el tiempo, "dictaría a un amanuense el texto de la obra, seleccionando y resumiendo pasajes del original, imponiendo los cambios de estilo (...) e introduciendo los pasajes adicionales" (O'Gorman, 1982: 80).

e) *Nueva aparición de Baudot*

En 1985 Baudot publicó en España la *Historia de los indios de la Nueva España*, en cuya bibliografía se refirió a la anterior edición de O'Gorman como "gravemente insuficiente tanto por los manuscritos y documentos que desco-

noce como por el extravagante e insostenible propósito de querer demostrar a toda costa que *no es Motolinía el autor de la obra*" (O'Gorman, 1982: 82). Baudot apoyó su análisis en el manuscrito de la ciudad de México, el de la Biblioteca del monasterio del Escorial, el de la Hispanic Society of America en Nueva York, el que conserva la Biblioteca del Palacio Real de Madrid, del siglo XVIII, y los *Memoriales de Motolinía*

f) Crítica a Baudot

O'Gorman respondió a Baudot que, en efecto, no consultó el manuscrito del Palacio Real ni el de la Hispanic Society, pero que ambos textos eran descritos por el propio francés como testimonios deficientes y no veía por qué tanto escándalo por eso (O'Gorman, 1987a: 33-40). Con todo, el manuscrito del Palacio Real —del siglo XVIII— tiene una estructura distorsionada que Baudot creyó útil, pero que quedaba descalificada de antemano por los múltiples errores que él mismo reconocía. Baudot pensaba que el manuscrito del Palacio Real era copia fiel del texto corrupto de un manuscrito que tuvo por modelo el supuesto original hológrafo de Motolinía. Para O'Gorman, en el manuscrito del Palacio Real se percibe "no la presencia de una imaginada y última versión de la *Historia de los indios de la Nueva España* (...), sino una instancia más que revela la imposibilidad de responsabilizar a

fray Toribio de la composición y texto de ese libro" (O'Gorman, 1987a: 38).

O'Gorman deploró que Baudot remitiera al lector a la crítica hecha en *Utopie et histoire au Mexique* (1977), sin mencionar la réplica de 1978 ("Al rescate..."), ni la de 1982 (*La incógnita...*). Además, sobre la modificación y adaptación de palabras en náhuatl a formas contemporáneas para homogeneizar el planteamiento hecho por Baudot, O'Gorman preguntó: "¿por qué eludió la práctica consagrada de no modificar el texto y corregir, cuando se ofrezca el caso, entre corchetes?".¹⁶ O'Gorman concluyó aclarando que existían dos tesis radicalmente opuestas sobre la fecha, el responsable, la índole, el objetivo y la identificación del manuscrito original de la *Historia de los indios*: la "tradicional", defendida por Baudot; y la "innovadora", por él mismo y, dada la importancia histórica del tema y la renuencia de Baudot a ventilar sus discrepancias, solicitó que una agrupación de historiadores analizara ambas tesis y formulara las bases de una discusión con Baudot sobre puntos concretos.

g) De nueva cuenta Gómez Canedo y Javier O. Aragón

En 1986, Lino Gómez Canedo ("Estudio preliminar" de Motolinía, 1986) escribió el estudio preliminar del *Epistolario (1526-1555)* de Motolinía, donde aceptó que el contenido de la *Historia de los indios de la Nueva España* parecía ha-

ber sido incorporado en mayor o menor medida en otra obra mejor estructurada, misma que se encuentra perdida y de la que existe constancia por citas de Alonso de Zorita.¹⁷ Sobre los trabajos de O'Gorman, Gómez Canedo afirmó que se centró en las relaciones que guardan la *Historia* y los *Memoriales* entre sí y con respecto al "libro perdido" ("sobre lo que expuso ingeniosas hipótesis pero sin aducir importante documentación nueva"), en tanto que Baudot abarcó el tema "con un trabajo ampliamente documentado", cuyas conclusiones encerraban inevitablemente puntos discutibles que no anulaban el mérito del conjunto. Rechazó la hipótesis de que el franciscano "escribió una sola obra sobre las costumbres de los antiguos mexicanos y su conversión al cristianismo" y de que "a esta obra, hoy perdida", se refieran "todas las citas motolinianas que encontramos en estudios posteriores", por lo que "las obras conocidas serían una copia incompleta de la obra perdida no atribuibles a Motolinía". Gómez Canedo señaló que estas hipótesis no ayudaban al "esclarecimiento de la bibliografía motoliniana", pero sí suponían el peligro de embrollarla más"; añadió: "Don Edmundo nos ha obsequiado con tres teorías distintas acerca de Motolinía", y preguntó: ¿no es demasiado? En seguida, rogó a O'Gorman que concediera un respiro en su elaboración de "conjeturas, hipótesis, invenciones y argucias abogaciles" como las usadas en su último estudio moto-

liniano (*La incógnita*., 1982), pues "el campo de lo posible es muy ancho, pero la historia debe basarse en algo más que en posibilidad; requiere de alguna prueba objetiva" (O'Gorman, 1987a: 47).

h) Punto final de O'Gorman

En abril de 1987, O'Gorman respondió que el padre Lino era un tramposo, pues aceptaba las conjeturas de 1969 y 1971 pero callaba el riguroso y detallado análisis de 1982, con lo que quería dar a entender que su tesis era la de *La historia* de 1969 y evadía mencionar el estudio de *La incógnita*, lo que justificaba el calificativo de tramposo en desdoro "de su hábito e investidura" (O'Gorman, 1987b:15-16). Gómez Canedo cometió fraude, agregó O'Gorman, porque dijo haberse ocupado de sus textos "en otro lugar" y citaba publicaciones anteriores a 1982, con lo que engañaba al lector haciéndole creer que había abarcado todas las ideas de O'Gorman. A la afirmación irónica de Gómez Canedo sobre las tres ideas distintas, contestó:

No se trata de tres distintas teorías sino de etapas de un proceso de ideación en busca de la verdad, que no otro es el camino de tan noble objetivo en todas las disciplinas del conocimiento. Pero por mi parte comprendo perfectamente que tres variantes de una idea le puedan parecer excesivas a fray Lino por la simple razón de que él nunca ha tenido ni una sola.

Finalmente, O'Gorman exhortó a Gómez Canedo para que imitara el ejemplo de Motolinía (que cita del *Epistolario*) y de San Francisco para moderar las acusaciones (O'Gorman, 1987b: 16).

i) Colofón

En 1989 O'Gorman publicó, finalmente, su edición del *Libro perdido*,¹⁸ en el que afirmó que eran tantas las huellas dejadas por la obra extraviada del misionero que fue "inevitable la tentación de aventurarse a reconstruirla".¹⁹ Culminaba con esto una polémica larga y un tanto anacrónica por la falta de respuestas directas. Sobresale, empero, la diferente perspectiva frente a otros historiadores. Mientras Gómez Canedo, Aragón y Baudot exigen fundamentar las hipótesis en documentos, O'Gorman se entregó a una cuidadosa labor interpretativa que rindió buenos frutos. En todo caso, los críticos de O'Gorman pusieron poco cuidado en su evolución intelectual; en cambio, recurrieron al "terrorismo de la erudición": descalificar con el argumento de que se desconocen documentos autorizados. En última instancia, O'Gorman desarrolló su idea hasta lograr la reconstrucción del *Libro perdido* de Motolinía a través de un cuidadoso trabajo interpretativo y su obra mostró coherencia e interés por comprender al personaje en su contexto histórico. Este resultado, paradójicamente, tendría un carácter "provisional", por

la esencia misma de la labor historiográfica, siempre abierta a nuevas interpretaciones.

4. LA DIFERENTE PERSPECTIVA
DE LA EMPRESA COLOMBINA
(O'GORMAN Y LEÓN PORTILLA)

Edmundo O'Gorman y Miguel León Portilla opinaban de diferente manera sobre el modo más adecuado de concebir lo acontecido el 12 de octubre de 1492.²⁰ El desacuerdo se originó en 1985, poco antes del acuerdo presidencial que creó la llamada Comisión Nacional Conmemorativa del Quinto Centenario del Encuentro de Dos Mundos, cuya presidencia ocupó León Portilla, encargado de diseñar con otros estudiosos las líneas principales de la Comisión. O'Gorman sostuvo que el término *encuentro* era inadecuado para concebir el episodio del primer viaje de Colón y preguntó: ¿hasta qué punto sustituye de manera convincente al concepto tradicional de *descubrimiento*?

Las perspectivas asumidas por ambos historiadores ante la empresa colombina de 1492 lleva a plantear dos preguntas: ¿qué fines *pragmáticos* persigue la adopción y defensa de una interpretación esencialista de la historia por parte de prestigiosos académicos?, y ¿por qué persiste la manera que O'Gorman llamaba "tradicional" de concebir e interpretar los hechos históricos? En gran medida, León Portilla asumió la perspectiva defendida 30 años antes

por Marcel Bataillon. Para ambos, las nociones de *descubrimiento* o *encuentro* se refieren a una realidad histórica anterior a la revelación de Vespucio, es decir: lo que hizo Colón el 12 de octubre de 1492 fue “descubrir” América o protagonizar el “encuentro de dos mundos”. A continuación, los argumentos de O’Gorman y de León Portilla.

a) *León Portilla: el “encuentro de dos mundos”*

A grandes rasgos, la tesis de León Portilla fue la siguiente:²¹ En el 12 de octubre de 1492 “está la raíz de los vínculos de todos los pueblos de habla española y portuguesa”. Por eso, el concepto “encuentro” alude al “punto de partida en el ser de tantas nuevas naciones”. Reconociendo este hecho insoslayable “se comprenderá mejor lo que ha sido el mestizaje no sólo biológico, sino cultural” (la *fusión cultural*). También pretende “abrir el enfoque y valorar lo que entonces sucedió, a la luz de sus perdurables consecuencias. Viendo los hechos no ya desde una sola perspectiva, eurocéntrica, sino también americana”, pues “se quiere abarcar a todos los protagonistas”.

Al comprender que el “encuentro del viejo y nuevo mundos” trajo “a la postre el acercamiento de los pueblos todos de la *ecumene* (extendidos en todo el mundo)”, se otorgaba “su debida importancia a la historia como elemento clave para tomar conciencia de los vínculos

que existen entre diversos países, en este caso, los de América Latina, España y Portugal, participes de una misma tradición cultural”. Por eso, conmemorar el 12 de octubre de 1992 como el v Centenario del Encuentro de Dos Mundos brindaba la oportunidad para “emprender trabajos de significación social, científica y humanista, con perspectivas abiertas al pasado, pero sobre todo al presente y al futuro” (Ortega y Medina, 1987: 136-138).²²

b) *El desacuerdo de O’Gorman*

O’Gorman realizó un minucioso cuestionamiento de los conceptos de León Portilla sobre el encuentro de dos mundos y el inicio de la *fusión de culturas*.²³ Si un encuentro es “el acto de la coincidencia simultánea —condición temporal— en el mismo lugar —condición espacial— de dos o más entes” —condición entitativa—, la tesis de León Portilla cumplía con la condición temporal —simultaneidad de la coincidencia— y la condición espacial —la isla a la que llegó Colón—, pero ¿cumplía con la “condición entitativa”, con la existencia el 12 de octubre de 1492 de un viejo y un nuevo mundos? Si por mundo se entiende “la totalidad de lo existente”, resulta absurdo hablar de un viejo y un nuevo mundos a partir del 12 de octubre de 1492, porque:

1. Esa posibilidad “sólo surgió en 1507, ya que hasta entonces se

llegó al convencimiento de que la masa continental de las tierras halladas por Colón no eran la porción extrema oriental de Asia, como se suponía”.

2. El viejo y el nuevo continentes ya existían desde siempre; lo contrario supone que unas porciones del planeta fueron creadas “de suyo y de por sí, *vieja* la una y *nueva* la otra”.

Por otra parte, el concepto de *fusión cultural* alude a la unión de dos culturas con el resultado de una nueva, cosa que no sucedió. Por eso, a las nociones de *encuentro* y de *fusión cultural* pueden oponerse otras más apropiadas como *apoderamiento* y *asimilación* , porque la finalidad de las empresas europeas fue “trasplantar su sistema de ideas y creencias”. Aunque este apoderamiento se encaminó “a una liquidación de las civilizaciones autóctonas”, el proceso “significó una entrañable asimilación de la realidad natural y moral americanas” a la del mundo europeo, “el inventor del concepto mismo de *cultura* y de la idea de un *Nuevo Mundo* ”. O'Gorman también preguntó: ¿por qué León Portilla eligió un título tan impreciso para designar un festejo ya tradicional en España y en América Latina conocido como “Día de la Hispanidad y la Raza”?²⁴

Dos años después, ante la negativa de León Portilla para debatir sus ideas, O'Gorman, “en protesta”, presentó su renuncia irrevocable a la presidencia de la Academia Mexicana de la Historia.²⁵

c) Leopoldo Zea y León Portilla

En marzo de 1988 León Portilla renunció a la coordinación del Comité Conmemorativo y fue sustituido por Leopoldo Zea²⁶ quien, a pesar de contar con una interpretación personal sobre el tema (que denominó el “encubrimiento de América”), no mostró “diferencias de interpretación histórica” con su antecesor, puesto que “a pesar de ser pueblos distintos en el campo científico y técnico, el propio de la civilización, ambos (mundos) tienen el mismo derecho de exigir sean respetados en sus diferencias, que son las que hacen de los hombres y los pueblos semejantes entre sí”. Zea consideró que el V Centenario enriquecía la relación solidaria entre España y Latinoamérica (“cuya historia común se inicia el 12 de octubre de 1492”) y que el término “encuentro” rebasaba el eurocentrismo e implicaba una “relación de igualdad, no de competencia y emulación, en una nueva conmemoración que por igual origina una nueva identidad a los pueblos al uno y otro lado del Atlántico”. Si bien en esa fecha se inició “la subordinación de los pueblos americanos (seguida de la que han padecido los de Asia, África y Oceanía) y se llevó a cabo la hazaña del Descubrimiento de América, su Conquista y la expansión imperial española”, también fue el origen “de una historia común y de las relaciones solidarias entre España y Latinoamérica”, que va formando un vínculo de unión “entre todas las naciones de la tierra”.

d) O'Gorman y la postura de Zea

Para O'Gorman, Leopoldo Zea también "sucumbió a la tentación de interpretar un suceso histórico a la luz del conocimiento de sucesos posteriores, y como sentido histórico de lo ocurrido el 12 de octubre de 1492 ofrece lo ocurrido posteriormente a consecuencia", pero "no dice nada de lo que realmente sucedió en aquella fecha". En lo sustancial de su crítica comentó: "A un suceso en el devenir histórico no se le puede conceder, sin paralogismo, más sentido que el de las circunstancias en que acaeció y no más allá de ese límite, porque el significado que se le atribuya como inicio de acontecimientos posteriores son sucesos que así como acontecieron pudieron no acontecer. Un hecho histórico es lo que pasó en el contexto de lo que pudo haber pasado".²⁷

e) Reacción de León Portilla

En septiembre de 1988, León Portilla respondió a las críticas de O'Gorman a los conceptos de Zea.²⁸ La palabra "encuentro", dijo, respondía a una perspectiva aprobada por diversos especialistas y no era "tesis oficialista alguna".²⁹ Si O'Gorman se molestó fue porque no se había tomado en cuenta su idea de la invención de América, e incluso reconoció ante una alumna que le hubiera gustado presidir el Comité Conmemorativo. Esta polémica era otra de tantas que con afán protagonico se había pro-

movido el mismo O'Gorman ante diversos estudiosos, que "poco o ningún caso le hicieron". Después del preámbulo, León Portilla cuestionó algunos supuestos básicos de O'Gorman.

1. O'Gorman afirmó que no se podía hablar de "descubrimiento ni de encuentro" porque no fue sino hasta la "revolución ideológica" de Martín de Waldseemüller que hubo posibilidad de "concebir la existencia de dos mundos", ya que éste, en su *Cosmographiae Introductio* de 1507, aplicó el nombre de América a las tierras halladas (aunque "no referido a un continente sino a una isla"), lo cual marcó, para O'Gorman, la extraordinaria y "desconocida revolución ideológica, que trajo consigo la invención de América" (cita tomada de O'Gorman, 1963: 63). Empero, agregó León Portilla, "Waldseemüller incurre después en un grave pecado": en un mapa de 1513 "volvió a la antigua delineación geográfica sin el litoral a lo largo de otro océano —el Pacífico— y no emplea ya el nombre de América". ¿Por qué O'Gorman se fijó en el mapa de 1507 y no en el de 1513? Aunque Waldseemüller dio marcha atrás, con lo que el hecho en sí —lo asentado en 1507— fue alterado, lo importante fue lo que prevaleció, es decir, que "la nueva tierra se llamó, para siempre, América".

2. En realidad, "la masa de tierra llamada *Mundus Novus*" fue "descubierta por Cristóbal Colón". La expresión *Nuevo Mundo* es anterior a 1507 y O'Gorman desvirtúa el sentido de las expresiones *Mundus Novus* y *Orbe Novo*. Por lo demás, la revolución ideológica no fue tal, pues en la cartografía persistió la incertidumbre sobre las nuevas tierras por muchos años. Con todo, al hablar de dos mundos desde el siglo XVI "se quiso y se quiere significar a los dos hemisferios, las dos grandes masas continentales".
3. León Portilla estaba de acuerdo en que no se debía valorar un suceso histórico a la luz del conocimiento de sucesos posteriores, en "que no puede buscarse el sentido de un acontecer en función de sus consecuencias". Como no hay hechos históricos químicamente puros, hay que considerarlos en función de "lo que ocurrió" después para que aparezcan con toda su significación. En la perspectiva "que toma en cuenta sus consecuencias —no lo que hipotéticamente pudo ocurrir sino lo que de hecho se produjo— el 12 de octubre de 1492 marca el inicio del proceso histórico que trajo consigo para los europeos el descubrimiento del Nuevo Mundo". Si nadie conmemora los desembarcos anteriores de escandina-

vos es simplemente porque "tales desembarcos no dejaron consecuencias".

Para León Portilla, la perspectiva del *encuentro* pretendía tomar en cuenta al hombre de este continente, ya que "con él se encuentra Colón y él actuará luego contra quienes le invaden y acometen". Conmemorar el Quinto Centenario del 12 de octubre de 1492 reconocía en esa fecha un "símbolo de referencia para atender —conmemorar, analizar, valorar— el proceso que a partir de entonces se desarrolló". Por eso, "adquiere la plenitud de su significación como el inicio de un trascendental proceso histórico" que culminó con la implantación "del poder y la cultura de varias potencias europeas en todo el continente".

f) *O'Gorman: diferencia de interpretación*

A la denuncia de actuar como protagonista, O'Gorman respondió³⁰ que León Portilla se cuidaba de mencionar que en varias polémicas él fue el agredido y no el agresor y que, por lo demás, "es de más aplauso echarse al ruedo que refugiarse en la huida cuando se es requerido a defenderse", en alusión a aquella sesión de la Academia Mexicana de la Historia en que presentó su renuncia. En cuanto al "deseo de coordinar los festejos por el V Centenario" era un "chisme" propalado por don Miguel, porque eso "implicaría mi deseo y la obligación

de convertirme en el adalid de ese disparate histórico que es pensar que el día 12 de octubre de 1492 ya se podía tener el concepto de la existencia de un viejo y nuevo mundos". Como León Portilla falseaba su tesis, añadió que sólo se limitaría a aclarar algunos puntos.

1. León Portilla estaba obligado a dar cuenta de la edición de la *Invención de América* de 1977, donde se registran las objeciones sobre el cambio de opinión de Waldseemüller, cuya *Cosmographiae Introductio* resultó fundamental, en efecto, "para la historia del multi-secular proceso de la formación de la idea geográfica de nuestro planeta y de su concepción como habitáculo cósmico del hombre". El hecho de que León Portilla eluda la trascendencia de ese momento "es pauta de lo desorientado que anda en sus lamentables esfuerzos por comprender mi tesis".³¹
2. A partir de una "trivialidad", don Miguel ignoró las notas de *La invención de América* que explican el sentido con el que fueron empleadas las designaciones *nuevo mundo y nuevo orbe*, que León Portilla escribía "con iniciales mayúsculas como si fueran nombres propios, cuando en realidad se trataba de conceptos, que es como decir, por ejemplo, que China es un mundo *distinto* al nuestro y por eso *nuevo*" (Curiel y Gómez, 1992: 35).

3. León Portilla arguyó que si se prescindía de las consecuencias el suceso histórico "podría aparecer de *escasa significación*". Para O'Gorman "el problema es cuáles son o no son las consecuencias que debe tomar en cuenta la interpretación del suceso histórico de que se trate". Y demandó: "que únicamente se tomen en cuenta las consecuencias comprendidas en el ámbito de aquellas circunstancias". Como toda consecuencia toma en cuenta los hechos posteriores, el problema se reducía a determinar en qué caso la relación causal pertenecía al ámbito de las circunstancias en que ocurrió el suceso (Curiel y Gómez, 1992: 36).

O'Gorman se extrañó de que León Portilla se refiriera a su tesis como "perspectiva" y que eludiera el término más apropiado de "interpretación". También consideró que la definición de encuentro, como "coincidencia de gentes en uno y muchos lugares, oposición, enfrentamiento de tropas", caía en la ambigüedad (se refería a varios distintos encuentros) y suponía una "alteración sustancial de la tesis original", que se relacionaba con el "encuentro (en singular) de dos mundos" y ocurrido "no en muchos lugares sino en la isla donde desembarcó Colón el 12 de octubre de 1492". Por otra parte, "encuentro (...) es un acto que se agota al realizarse", por lo que si se hablara "de un encuen-

tro que se desarrolla en un largo proceso temporal, ese encuentro tendría la extravagante peculiaridad de nunca realizarse, es decir, la de estar realizándose *ad perpetuam*".³²

Por último, la persistencia de una concepción esencialista de la historia hacia ver como un error la creencia de Colón (de que viajaba al extremo oriental de Asia), y dar por cierto que la isla donde desembarcó ya era tierra americana. "No niego que ya existían las tierras nuevamente halladas, afirmo que literalmente no eran ni podían ser americanas, por la poderosa y sencilla razón de que, en el sistema de ideas y creencias entonces vigente, no existía el ente histórico, que no geológico, denotado con el nombre de América". En el hecho de entender que las tierras halladas solamente cobraron el sentido de "ser América", gracias a que en un momento dado les fue concedido —en 1507—, "estriba la objeción principal a las tesis esencialistas según las cuales América fue descubierta o encubierta a partir del día 12 de octubre de 1492, y también a la tesis de León Portilla de que en ese día se operó el *encuentro del viejo y nuevo mundos*" (Curiel y Gómez, 1992).

g) La historia con fines pragmáticos

Posiblemente, una discusión más detallada habría dado lugar a un deslinde necesario para analizar las ideas y los hechos del primer viaje de Colón con el fin de no incurrir en conceptos que

corresponden a interpretaciones actuales. Una discusión más minuciosa también habría desembocado en el reconocimiento de dos posturas antagónicas frente a los hechos históricos. Pero, en primera instancia, sobresale el hecho de que O'Gorman pensara en el tema como historiador y que León Portilla lo hiciera según los propósitos políticos de la conmemoración del aniversario. La idea de O'Gorman era la más eurocéntrica de todas las presentadas, ¿qué se perdía con reconocerle su lugar respectivo y oponerle argumentos más sólidos? Cuando intentó hacerlo, León Portilla quedó encerrado en la disyuntiva: ¿fue él el autor de los conceptos discutidos por O'Gorman o éstos fueron resultado de un acuerdo oficial? Es indudable que, en su deseo conmemorativo, los gobiernos de España y México tenían fines muy diferentes al de establecer un juicio histórico. De ahí que la salida fuera explicar el pasado y observar los hechos históricos desde ideas actuales.

A final de cuentas, no es extraña esta imposición de distintos criterios pragmáticos en materia histórica. Además, en los términos del gobierno, algo concluido queda archivado, cerrado: ¿qué más da si lo que importa es "conmemorar" el origen de la historia común de España y Latinoamérica y fortalecer sus nexos de identidad? Esto requería de una perspectiva que minimizara los estragos de la Conquista y resaltara la influencia de la cultura hispánica en la conformación de los países iberoamericanos actuales. Para eso, las críticas

de O'Gorman resultaban del todo inoportunas. Como escribe Gabriel Zaid:

Criticar públicamente un proyecto colectivo a cargo de respetados especialistas equivale a poner en peligro un presupuesto aprobado, el empleo de personas respetables, el nombre de la institución. Si hay un presupuesto autorizado, personas contratadas, erogaciones hechas, plazos transcurridos, tratemos de corregir esto o aquello, pero no hagamos un escándalo diciendo que hay que volver a empezar de cero o cancelar el proyecto (Zaid, 1989: 147).

Frente a este pragmatismo, O'Gorman adujo que conmemorar la historia era una costumbre respetable, pero hacerlo con base en extravagantes argumentos (que sólo parecían amoldarse al propósito de los festejos oficiales) pagaba un precio elevado para el verdadero conocimiento de los hechos: la verdad histórica.

5. LA DIFERENTE CONCEPCIÓN DE LA HISTORIA

Los historiadores expuestos señalaron que O'Gorman tejió interpretaciones temerarias con un manejo arbitrario de los documentos y, en ciertos casos —Baudot y Lino Gómez Canedo—, desconociendo algunos de los mismos. Lewis Hanke pensaba que O'Gorman usaba categorías inadecuadas (extraídas del existencialismo moderno) y equiparó

sus hipótesis a las de otros historiadores que ya habían pretendido desprestigiar —es decir, distorsionar— la obra de Las Casas sin presentar las pruebas correspondientes. Con una idea similar, Bataillon señaló:

Para un historiador que se esmera en leer los textos con el fin de buscar lo que *quisieron decir* y no para emplazarlos a responder con un sí o un no a preguntas prefabricadas, el hecho de que contesten fuera de la cuestión, ¿no es, acaso, señal de que el interrogatorio ha sido mal llevado? (Bataillon y O'Gorman, 1955: 20).

En general, estos historiadores consideraban que los debates estaban basados en hechos históricos indiscutibles (el “descubrimiento” de América, la obra de Las Casas o la “autenticidad” del libro atribuido a Motolinía) y, por eso, asumieron el postulado de que sólo podía saberse la verdad con el estudio cuidadoso de los testimonios o con la presentación de otros inéditos. Si bien O'Gorman no se apoyó en documentación novedosa que diera contundencia a sus argumentos, sus críticos tampoco lo hicieron. En este sentido, estos últimos compartieron dos supuestos básicos: el primero, postular una realidad histórica indiscutible, cuya “particular determinación” evita los juicios “inventivos” (o “fantasiosos” como afirmó León Portilla); el segundo, que esa realidad histórica sólo podía ser comprendida a través del estudio cuidadoso de los testi-

monios de los sucesos (y que los juicios debían ser demostrables, de preferencia con documentos).

La primera de estas objeciones fue planteada con mayor claridad por Abelardo Villegas: no es que le infundamos vida al pasado desde nuestro presente (ni que el pasado por sí solo hable o viva), sino que, por el contrario, el pasado es independiente del presente, "en el sentido de que no es el presente el que le otorga vida, sino que tiene vida propia" (Villegas, 1979: 224). En otras palabras: el pasado tiene una *peculiar individualidad* que no permite toda clase de predicamentos y, por ello, da margen al "error".³³ Por eso, "no es el historiador quien da sentido y hace hablar al hecho histórico", sino que éste posee una estructura peculiar, previa al juicio, "pero que, hay que reconocerlo, sólo se manifiesta en el juicio". Esta *peculiar determinación* posibilita los juicios falsos y verdaderos, ya que si el hecho no hablara por sí mismo, los estudiosos podrían elaborar interpretaciones a su antojo. Por lo demás, verdad y error son "categorías fundamentales del saber mismo" (Villegas, 1979: 230-231).

El testimonio como garantía de la objetividad en una investigación histórica es consecuencia lógica del supuesto de que, si el hecho histórico se refiere a un único suceso, la existencia de dos —o más— versiones sobre el mismo remite a la necesidad de esperar a que nuevos documentos resuelvan cuál es la versión auténtica y cuál la falsa. El principio de no-contradicción funcionaba

para decir que O'Gorman construyó interpretaciones erróneas a partir de una audaz lectura de los escritos conocidos, pero no resolvía otra cuestión importante. Por ejemplo, ¿cuál es el "verdadero" Bartolomé de Las Casas? ¿el de Hanke o el de Menéndez Pidal? La documentación, en diferentes épocas y manejada con diversos intereses, ha servido para apuntalar ambas imágenes (aunque ahora, debido al indigenismo moderno, parezca imponerse la del "apóstol y protector de los indios"). En todo caso, para O'Gorman, la misión del historiador no es "reducir el dilema" sino explicarlo. Pero la exigencia de no contradicción hace que la mente olvide sus limitaciones y aspire a "alcanzar la excelencia absoluta e intemporal de una única verdad incommovible" (O'Gorman, 1966: xiii).

Con todo, los antagonistas de O'Gorman también pasaban por alto que "no todo puede ser demostrado". ¿Podremos algún día saber cuáles fueron las *intenciones reales* de los protagonistas de los problemas históricos planteados? Porque detrás de las intenciones manifiestas puede haber otras encubiertas, soslayadas, matizadas, etcétera. Cuando se trata de errores lógicos, éstos se corrigen de acuerdo con reglas lógicas preestablecidas. Pero los errores en la historia refieren algo que no corresponde con esa realidad. Por ejemplo, la afirmación "Colón descubrió América por error" supone que el almirante estaba equivocado y que donde desembarcó en 1492 ya era desde

entonces tierra americana. De ahí que el deber del historiador sea el de recrear el acontecimiento en su secuencia lógica y causal. Además de sustentarse en una concepción esencialista, esta postura limita el elemento subjetivo de la investigación a lo que digan las fuentes sobre un hecho que —en este caso el “descubrimiento de América”— se da por supuesto. Pero, contesta O’Gorman: el ser de los entes históricos no les es inherente, no es sino el sentido que les concede el historiador “en el contexto del sistema de ideas y creencias en que vive”. El historiador selecciona unos hechos como significativos y descarta otros, no por inexistentes sino como carentes del sentido que tuvieron en otro contexto histórico determinado.

Pero postular una “realidad en sí” y equiparar la explicación científica con la estructura y posibilidad de “toda verdad” acerca de esa realidad pasa por alto que, aunque no es posible evadirse de la percepción, la imaginación y la lógica que este universo nos ha impuesto, ni el llamado universo empíricamente accesible ni los instrumentos que se emplean para describirlo se explican a sí mismos. Son, cuando mucho, respuestas del hombre a la necesidad de comprender y otorgar un sentido a su vida y su entorno. Por eso, apelar a la razón como árbitro último de la validez tiene implicaciones positivas (en la medida que postula a la lógica como frontera infranqueable, más allá de la cual no es posible la comunicación) y negativas (al definirse a sí misma mediante

criterios extraídos del *corpus* existente de la ciencia y que, en consecuencia, no tienen más validación que la pura eficiencia de esta última).³⁴

En todo caso, conviene evaluar los supuestos de O’Gorman en una perspectiva distinta. En primer lugar, la creación de conceptos antes inexistentes responde a un proceso inventivo que consiste en “dotar de ser y de sentido” a los hechos históricos. Si el concepto de América no existía antes de su acuñación, ¿puede equipararse este supuesto con la concepción que O’Gorman tiene del hombre? En este sentido, inventar es lo contrario de reproducir, de repetir. No le interesa “el pasado del hombre” como el archivo de lo puramente idéntico e inmutable, sino como el lugar de posibilidad de lo radicalmente nuevo, es decir, desde las condiciones y posibilidades reales del hombre en el pasado. Por eso, contar, desde la posibilidad de innovación, equivale a narrar desde el sujeto, desde el hombre mismo.³⁵ Por el contrario, la perspectiva de la ciencia aspira a contar desde lo necesario, el objeto o, en otras palabras, objetivamente. Contar la labor inventiva o creativa del hombre desde sus posibilidades concretas es lo que hace al sujeto un verdadero sujeto, ya que al objeto todo le viene de fuera y se le vuelven determinaciones; es, en una palabra, estabilidad. El objeto debe permanecer siempre “idéntico a sí mismo” y la objetividad es garantía de su identidad (que “es lo que es” y no otra cosa). En cambio, el sujeto es “autotransformación”, modifica-

ción constante de lo dado e "indefinición" de lo una vez definido. En la definición hegeliana —que O'Gorman aplicó al caso de América— su esencia consiste en "no ser lo que es y ser lo que no es" (Hegel, 1983: 116-117). Esto tampoco quiere decir, como podría suponerse, que el sujeto sea lo indeterminado o lo inestable, sino que más bien tiende permanentemente a indeterminarse, a "inventarse" una y otra vez. Si los sujetos encarnan esta exigencia permanente, es obvio que, en la historia, ninguna colección de textos, ningún ordenamiento, puede agotar lo posible, ni determinar en una única dirección y de una vez por todas el sentido de la posibilidad, como supuso el mito del progreso.³⁶ De este modo, apuntó O'Gorman, las mutaciones de los entes históricos "responden a la variable idea que en el curso de la historia el hombre va teniendo de sí mismo". Esto se debe a que el hombre es "una extraña criatura que tiene la capacidad de inventarse diversos estilos de vida, es decir, diversas maneras de ser" (O'Gorman, 1992b: 50).

Por lo demás, todo historiador debe vincular los testimonios en un marco explicativo para dar cuenta de las relaciones de los hechos entre sí y de su sentido y no convertir a lo histórico en un árido amontonamiento de datos y limitar su estudio a reproducir la información de los archivos. A fin de cuentas, casi todos los historiadores reconocen que la interrogación del pasado está guiada desde su presente como una interacción de hechos e interpretaciones

con una variable, aunque importante, dosis imaginativo-especulativa.³⁷ Aunque se limite la imaginación a la facultad de "fabular", la historia no evita constituirse como una invención colectiva en dos aspectos: como el descubrimiento del hecho y como ficción, ámbitos en los que participan historiadores, políticos, notarios, etcétera, quienes van creando un depósito general de imágenes del pasado cuyo funcionamiento debe tanto a los arquetipos míticos como a las rigurosas constataciones empíricas.³⁸

Por eso, limitar el elemento subjetivo en la investigación histórica (el temor por las ocurrencias propias) no toma en cuenta que la imaginación alimenta sucesivamente a la "cadena de las experiencias humanas". De ahí que la pretendida vitalización del pasado no sea posible sin el concurso de la imaginación creadora, que posibilita percibir y comprender las relaciones ocultas y las vivencias de otros hombres. "El reto del historiador —escribe O'Gorman— es hacer inteligibles con la imaginación las zonas irracionales del pasado" (O'Gorman, 1992a: 92). En consecuencia, su tarea consiste en "ofrecer una visión de la índole histórica del género humano y de los esfuerzos y logros individuales para realizarla", por lo que

...debe entender al cuerpo social como una organización al servicio del bienestar personal —no un organismo de programa vital determinado— en un proceso temporal de acontecimientos concretos y singulares, sólo plenamente compren-

sible si se concede su valor y eficacia a los pensamientos, decisiones y acciones (O'Gorman, 1976a: 10).

En este sentido, O'Gorman se enmarcó en una importante tradición cuyo antecesor más destacado fue Giambattista Vico, quien planteó en nuestra cultura el conflicto entre las humanidades y las ciencias:

Lo específico y lo único contra lo repetitivo y lo universal, lo concreto contra lo abstracto, el movimiento perpetuo contra el reposo, lo interno contra lo externo, la calidad contra la cantidad, los principios unidos por una cultura contra los principios intemporales, la lucha mental y la "autotransformación" como condición permanente del hombre "contra la deseabilidad de la paz, el orden, la armonía final y la satisfacción de todos los deseos humanos racionales (Berlín, 1982: 175).

Es conveniente explicar en qué sentido O'Gorman se enmarca en la tradición de Vico al reflexionar sobre la historia del hombre y la sociedad humana.³⁹ El historiador napolitano concibió a la *fantasia* —la imaginación— como la facultad que posibilita penetrar en mentes diferentes y entender qué fue lo que motivó los distintos actos, pensamientos, actitudes y creencias, explícitas e implícitas, en el pasado humano. Al vincular esta facultad con la memoria, Vico (1971: 32) encontró tres puertas para entrar al pasado: el lenguaje, los mitos

y los ritos —es decir, el "comportamiento institucional"— y supuso que, si se buscaba qué era entender a los hombres, las obras de éstos no podían sernos absolutamente ininteligibles, a diferencia de la "impenetrable" naturaleza no-humana.⁴⁰ En este sentido, una cultura no puede ser más o menos perfecta que otra, ¿o puede, acaso, el invierno ser una primavera rudimentaria? Como no hay progreso de lo imperfecto a lo perfecto —noción que entraña un criterio absoluto de valor—, lo que hay es cambio inteligible, donde las etapas no siguen una secuencia mecánica, sino que resultan de las nuevas necesidades creadas por la "satisfacción de las antiguas y por la incesante autocreación y autotransformación de los hombres", perpetuamente activos. Como no se trata sólo de establecer hechos y dar explicaciones causales, el historiador, como el artista, debía utilizar su poder imaginativo para examinar lo que una situación "quería decir para los comprendidos en ella, cuál era su perspectiva de ella, por cuál regla se guiaban".⁴¹

Aunque no entra en contradicción con los métodos sociológicos o estadísticos, e incluso puede servirse de ellos, la función principal de la historia es "el recuento de la sucesión y variedad de la experiencia y actividad de los hombres, de su continua autotransformación desde una cultura hacia otra". Por eso, "comprender la historia es comprender lo que los hombres hicieron en el mundo en que se encontraron, lo que exigieron de él, cuáles fueron las necesi-

dades sentidas, las metas, los ideales" (Berlín, 1982: 175).

A fin de cuentas, O'Gorman aceptaba la máxima de Ranke, siempre y cuando no significara otra cosa que "una más cabal atención a los hechos". No negaba la existencia material de tales hechos; en todo caso, negaba que fueran históricos sin haber postulado una previa intencionalidad que los acreditara como tales. Y este aspecto lo lleva a prolongar a la historiografía científica, concretamente en dos puntos: primero, en la historia misma nada puede ser verdaderamente "real" hasta que no pasa por la operación en que se transforma en un *hecho histórico*, y segundo, la concepción de O'Gorman sobre el conocimiento teórico del pasado también se sustenta en el supuesto de un tiempo de acumulación y revelación que también es típico de la ciencia. Con esta idea, Bernabé Navarro examinó las propuestas teóricas de O'Gorman y afirmó:

El conocimiento histórico —que sólo puede perseguirse y lograrse en una verdadera ciencia histórica: la historiología— es verdadero y riguroso conocimiento, por más que su evidencia y certeza se apoyen colateralmente en principios explicativos de ciencias afines y superiormente en los principios axiomáticos de las ciencias filosóficas; específicamente, sin embargo, se apoya en sí misma por cuanto subsume, *informa* y transforma aquellos principios bajo el enfoque esencial de su objeto y de su método. Pero la explicación última de su autenticidad y

autonomía como ciencia lo encuentra en el constitutivo de lo histórico en cuanto histórico: la *facticidad* única e irreversible del acto humano, contingente y finito, libre y abierto a todo lo posible (Navarro, cit. en Ortega y Medina, 1968: 255).

6. EL PROBLEMA DEL UNIVERSALISMO VALORATIVO

Al concluir esta parte del trabajo, conviene repasar alguna lección que nos sitúe en la problemática de nuestro tiempo. En especial destaca el asunto, después del fracaso de la idea hegeliana de la Historia Universal como "realización de la razón", de cómo establecer una "universalidad racional" que reconozca la singularidad de la acción humana y que ya no sea sólo técnico-instrumental. Si la razón es común a todos y no un puro capricho personal, no es menos cierto que cada uno debe llegar a ella por sí mismo y después de ejercer su propio examen de las circunstancias que le rodean. Es necesario, pues, establecer nuevos criterios que concedan al hombre la posibilidad permanente de expresar su iniciativa innovadora frente al prestigio fatal basado en la tradición indiscutible y que, antes que muchas otras cosas, acepten que es un *ser* capaz de discernir, simbolizar y elegir sus valores según opción racionalmente justificada.

Para O'Gorman, el hombre puede *realizarse* a plenitud en la cultura occidental moderna —euroamericana—,

pues en ésta ha logrado la hazaña que significa conquistar a la naturaleza exterior y ha reconocido el anhelo de bienestar como meta común en esta vida. El siguiente paso, dice O'Gorman, es el inicio de la conquista de su naturaleza interior. De una u otra manera, el impetu utópico de la nueva empresa (de ese perseguir la *utopía*) no estriba ya en la instauración apocalíptica de un mundo nuevo, sino en la completitud racional del pensamiento valorativo, ya que sólo en lo que hay se inscribe y justifica el reclamo de lo que "debe" haber. De ahí que la búsqueda tenga como punto de partida a la metamorfosis histórica del programa universalista y legalmente razonado de la buena vida, el programa euroamericano que posibilita una concepción del hombre como ente "siempre en trance de hacerse".

Para ilustrar en otro plano el problema racional del pensamiento valorativo recordemos la polémica con Lewis Hanke: ¿cómo deben ser vistos los valores morales de otras épocas? O'Gorman opina que dichos valores deben ser comprendidos en su marco concreto de ideas y creencias, lo cual tampoco anula la posibilidad, en la propia perspectiva individual y cultural, de un universalismo que posibilite las escalas normativas de cada grupo y de cada momento histórico. La etiqueta de eurocentrista, la invocación del derecho a la diferencia, no invalida esta postura, pues no debe confundirse el derecho a la diferencia con la diferencia de los derechos. Hablar de un derecho a reivindicar las diferen-

cias asume que, por encima de las diversidades, esenciales o episódicas, hay un criterio universal en el que todas buscan amparo.

NOTAS

- ¹ Sobre el tema, O'Gorman, 1941, 1942, y 1976b. Pero una aportación fundamental fue la edición de la *Apologética historia sumaria* (1966). También O'Gorman, 1992c.
- ² "Las Casas, más moderno que Sepúlveda, anda más alejado del cristianismo de su época que su opositor" (O'Gorman, 1949: 219).
- ³ Las Casas no era un pensador tan puramente cristiano como se ha pensado, y por eso "andando el tiempo se encontró en el pórtico de las *Meditaciones metafísicas* de Descartes" (O'Gorman, 1949: 224).
- ⁴ "Las Casas hizo un flaco servicio a Aristóteles, con el propósito de refutar su aplicación de su doctrina a los indios" (Hanke, 1953: 188).
- ⁵ Las interpretaciones actuales se rigen más por el proselitismo que por el "desinteresado" deseo de comprender. Al respecto, O'Gorman comentó el libro *Las Casas et la défense des indiens, présenté par Marcel Bataillon et André Saint-Lu* y la opinión de Laurette Sejourné sobre la polémica de Las Casas y Sepúlveda (O'Gorman, 1971: 163-168, y 1974: 233-239).
- ⁶ "La exigencia de la no contradicción en todos los órdenes y las esferas del conocimiento es síntoma de un verdadero vicio de la mente humana que, con olvido de sus propias limitaciones, aspira a alcanzar la excelencia absoluta e intemporal de una única verdad incommovible, sólo reservada a un entendimiento a lo divino" (O'Gorman, 1966: xiii). En los últimos años, Hanke (1974: 181-183) aceptó que probablemente la *Apologética* fue escrita "después de 1552".

pero opone algunos reparos con base en el mismo texto.

8 Para O'Gorman (1979: 87-119), la *Apolo-
gética* ganó su atención sobre la *Historia de las Indias*, pues: "Completar la crónica de los sucesos de Indias le parecía secundario ante el interés de atender el problema que motivó todos sus afanes: combatir la opinión sobre la incapacidad racional de los 'indios'".
9 Carmen Ramos, "O'Gorman como polemista", en Ortega y Medina, 1968, pp. 49-58.

10 Los antecedentes fueron reseñados por O'Gorman, 1978, 1982, 1987a y 1987b.

11 Toribio de Paredes o Benavente (España ?-México 1569) llegó a Veracruz en 1524 con la primera misión franciscana ("los doce"). En Tlaxcala oyó que los frailes parecían pobres a los indios (motolinía significa "pobre" en náhuatl) y asumió ese vocablo como su nombre nuevo: Fray Toribio Motolinía. Vivió 45 años en el virreinato y ocupó cargos de importancia. Desde 1526 fue amigo de Hernán Cortés; más tarde, logró una fuerte alianza con el poder civil y los españoles de México, a quienes defendió de los ataques de Las Casas en su "Carta al Emperador" (1555). Escribió una *Historia* que circuló manuscrita hasta que se perdió en la segunda mitad del siglo XVI, aunque sobrevivió en forma parcial en un compendio elaborado por mano anónima y publicado en 1848 con el título de *Historia de los indios de la Nueva España*. Se distinguen dos aspectos en Motolinía: el de protector de indios (antes del escándalo de Las Casas) y el de jerarca franciscano, que escribe desde los intereses de su corporación. Propuso la llegada de los primeros franciscanos como el principio de la Nueva España. En su "Carta al Emperador" consideró que la violencia contra los indios fue un castigo divino por su idolatría y que los propios aztecas también habían conquistado a otros pueblos.

12 Hay versión en español: *Utopía e historia en México*, 1983, pp. 343-361.

13 Además de su ponencia, O'Gorman (1982), registra intervenciones de Gómez Canedo, Javier O. Aragón y su propia réplica.

14 Javier Aragón, "Breves comentarios a la ponencia 'Problemas en torno a la obra histórica de Motolinía' de Edmundo O'Gorman", incluido en Motolinía, 1986: 201-216.

15 O'Gorman basó su análisis en tres manuscritos del siglo XVI: el "libro perdido" (consignado por Zorita y "única obra de Motolinía"), los *Memoriales...* (manuscrito de mediados del siglo XVI, que recupera un trasladado resumido e incompleto del "libro perdido" y refleja la obra original y definitiva de Motolinía") y la *Historia de los indios*, texto de mediados del siglo XVI ("resumido, incompleto, adicionado y con variación de estilo del "libro perdido").

16 El error en el registro de la llegada de la misión franciscana es atribuido por Baudot primero a un "error de amanuense" y después a "un ligero y excusable error" de Motolinía. También pasó por alto "anacronismos de tiempo", como las referencias a las guerras civiles del Perú y el traslado a Puebla de la catedral originalmente fundada en Tlaxcala (O'Gorman, 1987a: 39).

17 Después de la publicación de la primera parte de la "Relación..." de Zorita en 1909, el padre Anastasio López en 1921 llegó a la conclusión de que la *Historia* y los *Memoriales* podrían ser copias incompletas de una obra más extensa de Motolinía (O'Gorman, 1987a: 43).

18 El trabajo fue realizado en un seminario en la Universidad Iberoamericana e incluye la "Epístola proemial", cuatro partes, un apéndice, bibliografía e índice de capítulos.

19 Sus principales fuentes: la *Historia...* (cotejada y en ocasiones corregida con la edición de Javier O. Aragón, México, ediciones del Arquitecto Juan Cortina Portilla, 1979), los *Memoriales...* (que revela con bastante fidelidad la porción del "libro perdido" contenido en ella) y la "Relación de la Nueva España" (inédi-

ta: compuesta por el oidor de la Audiencia de México, Alonso de Zorita, quien gozó del manuscrito original del libro perdido e insertó en la "Relación..." y en diversos pasajes la noticia de la parte de la obra y del número de capítulos que aprovechó). La consulta de la "Relación..." se realizó en la biblioteca del Palacio Real de Oriente de Madrid). Por último, citas y alusiones al libro perdido en varios autores antiguos, incluyendo al propio Motolinía en su célebre "Carta al Emperador" (Tlaxcala, 2 de enero de 1555) y en su "Epístola proemial", en donde dedicó su obra al conde de Benavente.

20 A diferencia de las discusiones anteriores (limitadas al ámbito académico), este debate tuvo un escenario más amplio: la prensa nacional, en especial *La Jornada*, *Excelsior* y *El Universal* (ver Ortega y Medina, 1987: 127-171 y Curiel y Gómez, 1992: 29-38).

21 Miguel León Portilla "Encuentro de dos mundos", en *Novedades*, 11 de abril de 1985 (Ortega y Medina, 1987: 129-130).

22 Sin embargo, la actitud de León Portilla ante la crítica de O'Gorman (al menos como presidente de la Comisión), no fue consecuente con el objetivo de fomentar la discusión y el análisis contenido en la propuesta.

23 O'Gorman, "Polémica con Miguel León Portilla: ni descubrimiento ni encuentro", "Falsedad histórica del encuentro de dos mundos" y "Una propuesta superflua", en *La Jornada Semanal*, 19 de mayo, 30 de junio y 7 de julio de 1985. También en Ortega y Medina, 1987: 131-133.

24 El concepto de León Portilla sólo tenía dos variantes: la inclusión de Portugal y la "seudointerpretación histórica" que atribuía el origen de las naciones latinoamericanas al 12 de octubre de 1492. *La Jornada* y *Excelsior*, viernes 12 de marzo de 1987.

25 *Novedades* (Sección Cultural, 22, 23 y 28 de junio de 1988) y en *El Búho. Suplemento Cultural de Excelsior* (domingos 5, 12 y 19 de julio de 1988).

27 O'Gorman, "¿Y qué hacer con Leopoldo Zea?", en *El Búho. Suplemento de Excelsior* (domingo 28 de agosto de 1988).

28 León Portilla, "¿Y qué hacer con Edmundo O'Gorman?" y "Las elucubraciones del inventor de la *Invencción de América*", *El Búho. Suplemento de Excelsior* (4 y 11 de septiembre de 1988).

29 En otro momento León Portilla afirmó que la definición de encuentro proporcionada por O'Gorman "es la segunda acepción que de dicho vocablo ofrece el Diccionario de la Academia", porque "cabe entender el concepto de encuentro como el acto o proceso de coincidencia o convergencia de personas o cosas, con finalidad y formas que pueden ser muy diferentes. Hay encuentros amistosos, amorosos y también violentos, de agresión y de conquista". Asimismo, señaló que la tesis de O'Gorman era un eco, "pobre y tardío", de una "postura filosófica idealista" e implicaba que, "para que puedas encontrarte con algo, tienes que haberlo pensado antes como tal". La idea de que, como el hemisferio Occidental carecía de todo sentido histórico y fueron los europeos quienes se lo confirieron, comenta, es la perspectiva más "eurocéntrica" de todas las expuestas sobre este tema. (*Excelsior*, 20 de marzo de 1987).

30 *Excelsior*, 18 y 25 de septiembre y 2 de octubre de 1988; Ortega y Medina en Curiel y Gómez, 1992: 33-37.

31 Ortega y Medina (en Curiel y Gómez, 1992: 33) resumió las cuatro proposiciones de las hipótesis de O'Gorman para explicar el sentido del registro de Waldsemüller en el contexto histórico de sus circunstancias.

32 Con el término *perspectiva*, León Portilla busca que el 12 de octubre de 1492 "no se contraiga sólo al encuentro del viejo y nuevo mundos, sino pretende que ese único acto abarque la totalidad de la historia americana". En este sentido, por definición, tomar algo como "símbolo de referencia" es "convertirlo en imagen que represente algo distinto" (que lejos de revelar el ser de ese algo lo oculta) (Curiel y Gómez, 1992).

- ³³ Es el fenómeno individual, "objeto" de la historia, el que determina todos los predicados que de él puedan afirmarse. Si el historicismo no puede explicar el "error" es porque no le atribuye constitución propia al "hecho histórico" y considera al hombre "encerrado en su propia vida" (Villegas, 1979: 228-229).
- ³⁴ La discusión teórica actual se ocupa de "para qué" sirve la historia y, según Krauze (1983: 42-43), dos escuelas adoptaron el "dogma" de que el pasado sólo existe en función del presente: por una parte, y en un sentido amplio, "the Whig interpretation of history" (según distinción de Herbert Butterfield) y la escuela idealista de Benedetto Croce. La primera se caracteriza por el conocimiento activo del pasado para servir de diversas formas al presente y la segunda porque afirma que "sólo la mente del historiador infunde vida al pasado inerte". Esta última es refutada al modo del doctor Johnson ante el obispo Berkeley: "con un puntapié a la dura roca de la realidad histórica que existe antes o independientemente de que se le piense". Es interesante esta creencia en una realidad histórica "independiente", a pesar del reconocimiento de Krauze de que "el análisis histórico es endeble, fortuito, revocable y hasta regresivo" y que "el recuerdo arrastra olvido, distorsión, elección"; en suma, que no hay nada más moldeable que ese pasado irrevocable.
- ³⁵ Al confrontar *La invención de América* con *La conquista de América* de Tzvetan Todorov, Walter Mignolo (1991) observó que "la tesis de O'Gorman es la tesis articulada del lado del *otro*, mientras que el análisis de Todorov queda inscrito del lado del *sí mismo*. Mientras Todorov celebra, al comienzo del libro, el descubrimiento como un hecho crucial en la historia de la humanidad (como lo habían hecho Gómara en el siglo xvi y de Paw en el xviii), O'Gorman invierte la mirada al constituir un *sí mismo* que ve en la historiografía europea la *otredad* ligada al poder y a la colonización".
- ³⁶ Apunta Ortega y Gasset (1965: 33): "Al hombre no le es dado ningún mundo ya determinado. Sólo le son dadas las penalidades y las alegrías de su vida. Orientado por ellas tiene que inventar el mundo. (...) No hay modo de entender bien al hombre si no se repara en que la matemática brota de la misma raíz que la poesía, del don imaginativo".
- ³⁷ Para Eduardo Nicol (1987: 20), "toda manifestación es una producción, una obra humana, y como tal es histórica. Cualquier producción del género que sea, implica un proyecto, un examen de las condiciones dadas, un cálculo de posibilidades, una decisión ante las alternativas".
- ³⁸ Barthes (1983: 21) señaló: "En nuestra cultura, desde la antigüedad griega, la narración de los acontecimientos pasados ha sido sometida comúnmente a la sanción de la *ciencia* histórica, garantizada necesariamente por lo real y justificada por principios de exposición *racional*. Cabe preguntarse si esta narración, por algún elemento específico, por una pertenencia indubitable, difiere verdaderamente de la narración imaginaria tal como se la puede encontrar en la epopeya, en la novela y en el drama".
- ³⁹ Giambattista Vico (1668-1744) afirmó que el hombre sólo podía conocer "lo que él mismo ha hecho". Como obra de Dios, la naturaleza sólo podía ser conocida por éste. La historia humana, en cambio, es obra del hombre y *lo único* de lo que se puede lograr conocimiento. En la actualidad, existen diversas interpretaciones de la obra de Vico, desde las que lo asocian con el evolucionismo histórico hasta las que ven en él una visión antiprogresista y derogatoria del tiempo lineal. Ver introducción de Rais Busom en Vico (1989: 23-25) y, sobre la función de la *imaginación* en el conocimiento del pasado, Berlin (1982: 178-187 y 188-198).
- ⁴⁰ Las matemáticas, para Vico —explica Berlin (1982: 147)—, no constituían un sistema de "leyes" que gobiernan a la realidad, sino un *sistema de reglas*, útil

para generalizar, analizar y predecir el comportamiento de las cosas en el espacio. Sin embargo, fue una especie de autonegación aplicar las reglas y las leyes de las ciencias naturales al mundo de la mente, la voluntad y el sentimiento. Aunque conocemos las cosas a través de la conciencia de ellas, Vico no otorgó importancia al solipsismo: "da por hecho que sin comunicación no habría lenguaje, ni sociedad".

41 "El uso de la imaginación informada acerca de, y la perspectiva de, sistemas de valores, concepciones de la vida de sociedades enteras, no se requieren en la matemática o en la física, la geología o la zoología —aunque algunos negarían esto— en historia económica o aun en sociología si esto es concebido y practicado como una ciencia estrictamente natural" (Berlín, 1982: 174).

BIBLIOGRAFÍA

- Aragón, Javier
 1986 "Breves comentarios a la ponencia 'Problemas en torno a la obra histórica de Motolinía' de Edmundo O'Gorman", en Toribio Benavente Motolinía, *Epistolario (1526-1555)*, recopilado, paleografiado y transcrito por Javier O. Aragón, Penta Com, México.
- Barthes, Roland
 1983 "El discurso histórico", en *Históricas. Revista del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM*, núm. 12, mayo-agosto.
- Bataillon, Marcel y Edmundo O'Gorman
 1955 *Dos concepciones de la tarea histórica con motivo de "La idea del descubrimiento de América"*, Imprenta Universitaria, México.
- Baudot, Georges
 1977 *Histoire et utopie. Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569)*, Privat, Toulouse.
 1983 *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana*, trad. de Vicente González, Espasa Calpe, Madrid.
- Berlín, Isaiah
 1982 *Contra la corriente*, trad. de Hero Rodríguez Toro, FCE, México.
- Curiel, Guadalupe y Arturo Gómez, comps.
 1992 *Colón en la Biblioteca Nacional de México. Conferencias en Homenaje a Edmundo O'Gorman*, Instituto de Investigaciones Bibliográficas de la UNAM, México.
- Hanke, Lewis
 1949 *La lucha española por la justicia en la conquista de América*, trad. de Luis Rodríguez Aranda, Aguilar (Colección Literaria), Madrid.
 1953 "¿Bartolomé de Las Casas existencialista?", en *Cuadernos Americanos*, vol. LXVII, núm. 2.
 1974 *Uno es todo el género humano*, trad. por Jorge Avendaño y Margarita Sepúlveda, Gobierno del Estado de Chiapas, México.
- Hegel, G. W. F.
 1983 *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. por José Gaos, prólogo de José Ortega y Gasset, Alianza Editorial (Serie Alianza Universidad núm. 265), Madrid.
- Krauze, Enrique
 1983 *Caras de la historia*, Joaquín Mortiz, México.
- Menéndez Pidal
 1966 *El Padre de Las Casas y Victoria, con otros temas de los siglos XVI y XVII*, Espasa Calpe (Colección Austral núm. 1286), Madrid.
- Mignolo, Walter
 1991 "La colonización de lo imaginario", en *A dos tintas* [Boletín informativo del Instituto de Investigaciones Antropológicas], núm. 9, septiembre 9.
- Motolinía, Toribio Benavente
 1986 *Epistolario (1526-1555)*, recopilado, paleografiado y transcrito por Javier O. Aragón, Penta Com, México.
- Nicol, Eduardo
 1987 "La ciencia histórica y la historicidad de la ciencia", en *Teoría*

Edmundo O' Gorman y la polémica de la historia

- (Anuario de la Facultad de Filosofía y Letras), año 2.
- Nuño, Juan
1991 *Fin de siglo. Ensayos*, FCE (Colección Tierra Firme), México.
- O'Gorman, Edmundo
1941 "Sobre la naturaleza bestial del indio americano", en *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, núms. 1 y 2.
1942 *Fundamentos de la historia de América*, Imprenta Universitaria, México.
1949 "¿Lucha pro justicia?", en *Cuadernos Americanos*, núm. 5.
1953 "El método histórico de Lewis Hanke. Réplica a una sorpresa", en *Cuadernos Americanos*, núm. 3.
1955 *La idea del descubrimiento de América. Historia de esa interpretación y crítica de sus fundamentos*, UNAM-Imprenta Universitaria, Ediciones del IV Centenario de la Universidad de México-Centro de Estudios Filosóficos, México.
1963 "América", en *Estudios de historia de la filosofía en México*, UNAM, México.
1966 "Prólogo", en Bartolomé de las Casas, *Los indios de México y Nueva España*, Porrúa (Colección Sepan cuántos..., núm. 57), México.
1969 "Estudio crítico", en Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, Porrúa (Colección Sepan cuántos..., núm. 129), México.
1971 "Comentarios a un nuevo libro sobre el P. Las Casas", en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 4, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas.
1974 "Fray Bartolomé de las Casas en la Historia Universal Siglo XXI", en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. V, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas.
1976a "La historia: Apocalipsis y evangelio (meditaciones sobre la tarea y responsabilidad del historiador)", en *Diálogos*, vol. 12, núm. 4 (70), julio-agosto.
- 1976b *La idea del descubrimiento de América*. UNAM (Colección Nueva Biblioteca Mexicana, núm. 47), México (segunda edición).
- 1978 "Al rescate de Motolinía. Comentarios al libro de Georges Baudot", en *Historia Mexicana*, vol. XXVII, núms. 3 (enero-mayo) y 4 (abril-junio).
- 1979 *Cuatro historiadores de Indias*, SEP-Diana (Serie SepSetentas Diana, núm. 51), México (primera edición).
- 1982 *La incógnita de la llamada "Historia de los indios de la Nueva España" atribuida a Fray Toribio Motolinía*, FCE (Colección Tierra Firme), México.
- 1987a *Enemigo que huye. Censura el modo de proceder de Georges Baudot* en su edición de la "Historia de los indios de la Nueva España", Editorial Castalia, Madrid [también se editó en México: Editorial Ambos Mundos, 1985].
- 1987b "Respuesta a un fraile menor. Comentario a Lino Gómez Canedo", en *Nexos*, año X, núm. 112, abril.
- 1992a *Aforismos*, prólogo de Gonzalo Celorio, UNAM-Coordinación de Difusión Cultural, México.
- 1992b "Fantasmas en la narrativa historiográfica", en *Nexos*, año 15, vol. 15, núm. 175, julio.
- 1992c "La idea antropológica del P. Las Casas", en *Cultura, ideas y mentalidades*, Colmex (Colección Lecturas de historia mexicana, núm. 6), México.
- Ortega y Gasset, José
1965 *Ideas y creencias*, Alianza Editorial-Revista de Occidente, Madrid.
- Ortega y Medina, Juan A., ed.
1968 *Conciencia y autenticidad históricas* (Estudios en homenaje a Edmundo O'Gorman), UNAM, México.
1987 *La idea del descubrimiento colombiano desde México (1836-1986)*, UNAM (Colección Nuestra América, núm. 21), México.
- Ramos, Carmen
1968 "Edmundo O'Gorman como polemista", en Juan A. Ortega y Medi-

Conrado Hernández López

- na, ed., *Conciencia y autenticidad históricas* (Estudios en homenaje a Edmundo O'Gorman), UNAM, México, pp. 49-58.
- Tzvetan, Todorov
1987 *La Conquista de América. La cuestión del otro*, trad. Flora Botton Burlá, Siglo XXI, México.
- Vico, Giambattista
1971 "De la memoria y de la fantasía", en *Diálogos*, vol. 7, núm. 5 (41), septiembre-octubre, p. 32.
- 1989 *Giambattista Vico*, antología preparada por Rais Busom, Península, Barcelona.
- Villegas, Abelardo
1979 *La filosofía de lo mexicano*, Siglo XXI, México.
- Zaid, Gabriel
1989 *De los libros al poder*, Grijalbo, México.