

El olvido de la historiografía indígena americana

The neglect of Native American historiography

Fabrizio Abarzúa Victoriano

Universidad de Concepción

Concepción, Chile

fabrizioabarzua@gmail.com

Resumen

El objetivo del presente artículo es mostrar que los indígenas americanos poseían una producción historiográfica previa a la conquista y colonización europea. Para poder lograr dicho cometido se desarrollarán dos objetivos: primero, mostrar y analizar la existencia de una producción historiográfica entre los indígenas americanos, particularmente en el caso de las civilizaciones mesoamericanas; segundo, defender la existencia de una historiografía oral entre los indígenas americanos de las sociedades ágrafas. Se concluye que la historiografía es transversal espacio-temporalmente a toda sociedad y que los indígenas americanos poseían una conciencia histórica que fue reemplazada por el pensamiento europeo durante la conquista y colonización de América.

Palabras clave: Filosofía de la historiografía, grafocentrismo, mitología, historiografía indígena

Abstract

The objective of the present article is to show that the American natives possessed a historiography production previous to the European conquest and colonization. To be able to achieve that purpose it will be necessary to develop two objectives: first, to show and to analyze the existence of a historiography production among the American natives, particularly in the case of the Mesoamerican civilizations; second, to defend the existence of an oral historiography among the American natives of the illiterate societies. The conclusion is that the historiography is transversal space-temporarily to all society and that the American natives possessed a historical conscience that was replaced by the European thought during the conquest and colonization of America.

Keywords: Philosophy of historiography, graphocentrism, mythology, indigenous historiography

Recibido: 02.10.2016.

Aceptado:12.04.2017.

Introducción

Tradicionalmente se ha asociado el origen de toda forma de pensamiento a los griegos y la historia no podía ser la excepción. Así, de acuerdo a la concepción tradicional del pensamiento occidental, la historia se inicia en Grecia con la obra *Historia* de Heródoto, lo que de acuerdo al mismo historiador griego consistiría en la escritura intencional de los hechos que han acaecido. Según sus propias palabras:

Ésta es la exposición del resultado de las investigaciones de Heródoto de Halicarnaso para evitar que, con el tiempo, los hechos humanos queden en el olvido y que las notables y singulares empresas realizadas, respectivamente, por griegos y bárbaros —y, en especial, el motivo de su mutuo enfrentamiento— queden sin realce (Heródoto, *proemio*).

Definitivamente, el gran aporte de Heródoto es realizar una narración de la historia, es decir, una obra historiográfica. Empero, esto no significa que la historia se inicie con la escritura de ésta; por lo tanto, la concepción de la historia que indica su comienzo en Grecia con la obra de Heródoto es falsa. De ser así, es posible poner en cuestión, no sólo el origen de la historia y la historiografía, sino que, además, la concepción de la historia en occidente y su homogeneización hacia el resto del mundo. Para lograr dicho propósito primero es necesario aclarar que el problema del origen de la historia estriba en una confusión lingüística que, si bien conocida, tiene consecuencias que no han sido totalmente exploradas. La historia no es lo mismo que la historiografía. La noción «historia» es un concepto de múltiples significados entre los que se destacan tres: el primero, hace referencia a las acciones sociales, principalmente pasadas, en cuanto objeto de estudio de las ciencias históricas; la segunda, hace referencia a la descripción de dichas acciones sociales, principalmente de forma escrita; por último, la tercera noción de «historia» hace referencia a la disciplina del conocimiento que estudia las acciones humanas pasadas. Sin entrar en más detalles y profundizar o matizar dichas definiciones, en este trabajo utilizaré las siguientes tres nociones para evitar confusiones: llamaré «historia» a las acciones sociales pasadas, «historiografía» a la descripción de dichas acciones sociales pasadas y «ciencia histórica» a la disciplina que estudia la historia. Por lo tanto, cuando se dice que la historia se inicia con Heródoto lo que en realidad se está diciendo es que la historiografía y la ciencia

histórica se inician con él; pero no la historia, porque claramente la historia, en cuanto acción social, no es una creación.

Aclarado esto es necesario repensar la historiografía y las ciencias históricas. Si la historia está presente de forma universal, ¿la historiografía y la ciencia históricas también son universales? En el presente artículo pretendo defender la posibilidad de la universalidad de la historiografía centrándome en el caso americano, para lo cual será necesario desarrollar dos objetivos: primero, demostrar y analizar la existencia de una historiografía y concepción de la historia entre los indígenas americanos, particularmente en el caso de las civilizaciones mesoamericanas; segundo, defender la existencia de una historiografía de tradición oral entre los indígenas americanos de las sociedades ágrafas.

La historia de América escrita por los americanos

Antes de preguntarse si existía una historiografía americana previa a 1492 es necesario definir qué se entiende por «historiografía americana». Al pensar en la historiografía, intuitivamente se puede considerar que la escritura es una condición necesaria de ella, así como lo es la narración; sin embargo, filósofos de la historia como Henri-Irene Marrou (1954: 30) han disentido con ello, es decir, se puede concebir la representación de la historia a través de diversos medios; por ejemplo, una ponencia en un congreso o un documental audiovisual. De este modo, si bien se ha reconocido que su reproducción escrita no es esencial, la narración sí lo parece ser, mas no cronológica, sino lógica como sostuvo Benedetto Croce (1941: 17). A partir de aquello se puede establecer que la historiografía es la narración lógica de la historia, es decir, de las acciones sociales pasadas en un espacio y tiempo delimitados (Abarzúa, 2015: 85).

En cuanto al concepto «americana», se hace referencia a la población indígena del continente americano, población que se vio profundamente anejada por el proceso de colonización, lo que suscitó un sincretismo cultural entre los indígenas americanos y los europeos, dando lugar a una cultura homogénea en el continente. De ahí la posibilidad de referirse a una América Latina y a una América Anglosajona como uniones culturales; sin embargo, dicha unión nunca existió antes del arribo de los europeos al continente, sino que más bien América se habría caracterizado por tener una pluralidad de culturas.¹ Por lo

¹ Entre las causas de aquella heterogeneidad se encuentran factores geográficos: la orientación de norte a sur del continente implica una mayor heterogeneidad de climas, lo que significa una menor difusión de la agricultura y con ello del sedentarismo y finalmente el escaso desarrollo del comercio como principal vía de difusión de la cultura. Por el contrario, la orientación

tanto, si no se puede hablar de una cultura americana homogénea previa a la conquista, ¿cómo es posible hablar de una historiografía americana previa a la conquista y colonización europea? Este problema significa que es necesario aceptar la diversidad cultural de América y comenzar a referirse a una pluralidad de historias y de historiografías. Por el contrario, en el caso europeo además de la existencia de diversas historias, también es posible hablar de una historia y una historiografía homogénea al existir un pensamiento común heredero de la hegemonía impuesta a través de la cultura helena y cristiana transmitidas por el imperio romano y la iglesia católica respectivamente (*cf.* Löwith, 1968: 35-36).

Otra diferencia entre ambas culturas se encuentra en la concepción del tiempo. Sostendré que los motivos del olvido de la historiografía americana son la confrontación de dos concepciones de la historia que responden a la confrontación de dos cronovisiones distintas, a saber: por un lado, una concepción cíclica del tiempo histórico; por el otro, una concepción lineal del tiempo histórico (*cf.* León Portilla, 1994: 109; 1993: 244). Ante la disensión de ambos es que irremediablemente se produjo la imposición de la cronovisión lineal de la historia de los europeos por sobre la cronovisión cíclica de los indígenas americanos.

Dicha homogeneización del pensamiento europeo alcanza su clímax a la sazón del fin de la conquista de América, durante el inicio de la era de la razón. No obstante lo anterior, es necesario destacar que cuando se piensa particularmente en la construcción del pensamiento europeo sólo se piensa en lo que dicen sus intelectuales dieciochescos y decimonónicos que, generalmente, comparten una concepción especulativa de la filosofía histórica que terminará por socavar las historias y las historiografías de América y del resto del mundo colonizado bajo un paradigma eurocéntrico de la historia. Por lo tanto, si cuando se piensa en la conciencia histórica de Europa se piensa en sus intelectuales, cuando me refiero a la cultura americana también me refiero a sus intelectuales. Por su puesto, el desconocimiento de los intelectuales americanos no implica su inexistencia; sólo el trabajo anónimo en la creación del conocimiento de dichas sociedades, a diferencia de la cultura europea donde se privilegia el reconocimiento del autor de un trabajo intelectual. Vale decir, el rol del intelectual indígena se desarrolla en orden transversal, es decir, su

de oeste a este entre China, India, Mesopotamia y el Mediterráneo permitió la difusión de las antiguas culturas asiáticas a Europa septentrional y el norte de África (transculturación sólo interrumpida por las rivalidades entre los imperios “de turno” en Mesopotamia y Europa).

creación intelectual es finalmente compartida por todos los miembros de su sociedad; a diferencia de la distancia entre la academia y la sociedad que se acarrea desde la época medieval (Goody, 2008: 37).

En el caso de los intelectuales americanos, su producción escrita tenía un claro sentido histórico, es decir, dejar un registro de los hechos sociales más importantes de su historia, de forma similar a lo que hace Heródoto con la diferencia que éste último realiza una investigación; mientras que en el caso de la historiografía indígena americana se realiza lo que se podría llamar «historiografía oficial», es decir, un relato de los hechos históricos vinculados con la consolidación del Estado. Interesante es notar que la obra indígena americana comparte características similares a las obras historiográficas desarrolladas por las únicas civilizaciones que crearon una escritura de forma independiente, a saber: Egipto, Mesopotamia, India y China. Compárense, por ejemplo, la obra *Shiji (Registros históricos)* de Sima Qian sobre el primer emperador de China o la obra del egipcio Manetón (de la cual sólo han sobrevivido las dinastías) con los relatos del código *Zouche-Nuttall* de los mixtecos. Todas comparten como objeto de estudio los líderes políticos de sus respectivas civilizaciones. En el caso del código mixteco, escrito unos cien años antes de la conquista española, se reproduce la vida y obra político-militar de Iya Nacuaa Teyusi Ñaña (Ocho Venado Garra de Jaguar) y de la dinastía Tilantongo. Por ejemplo:

El día 4 Serpiente [tres días más tarde] el Señor 8 Venado y el Señor 4 Jaguar hicieron ofrendas conjuntamente, y confirmaron su alianza en forma ritual con el sacrificio de codornices. Luego, tres días después, iniciaron una campaña de guerra: en los días 7 Conejo y 8 Agua conquistaron la Ciudad del Águila, la Ciudad en el Monte del Águila (1992: 198).

Como se puede notar, la obra entrega bastante importancia al tiempo, detallando los hechos más importantes con sus días exactos. Dicha preocupación, característica de las culturas mesoamericanas, juega un rol central en la creación de una consciencia histórica y en lo que en palabras de Heródoto muestra la intención de «evitar que, con el tiempo, los hechos humanos queden en el olvido». Ejemplos como el anterior se repiten a lo largo de toda la obra con coronaciones, sacrificios, rituales y matrimonios localizados en el tiempo y el espacio. Si bien a lo largo de la obra no se hace explícita ninguna meditación meta-histórica, la sola existencia de un registro escrito de los grandes acontecimientos contemporáneos indica la conciencia etnocéntrica de su

propia historia como cultura central de Mesoamérica o, como sostuvo Miguel León-Portilla, la existencia de una cronovisión.

Aunque el código mencionado presenta las características de una obra historiográfica, se podría suponer que lo que se está realizando es confundir una crónica con la historiografía. Dicho cuestionamiento tiene como presupuesto que se puede establecer una distinción entre crónica e historiografía, es decir, aceptar que existe una distinción entre la descripción de un hecho histórico y la explicación de éste. De acuerdo a lo anterior, los códigos americanos serían simplemente una crónica y las obras realizadas por los historiadores serían la historiografía de verdad. Empero, los mismos filósofos de la historia se han encargado de desmentir que la distinción entre crónica e historiografía sea posible ya que toda obra historiográfica, en cuanto narración, describe y explica a la vez (Danto 1953; Walsh 1958; cf. Abarzúa, 2015). Por lo tanto, los códigos americanos no sólo describen la historia de América, sino que también la explican; de ahí la posibilidad de referirse a ellos como representantes de la historiografía americana.

Un segundo cuestionamiento de carácter lingüístico consiste en si es correcto referirse a las obras citadas de los indígenas americanos como «historiografía» o es más adecuado usar el concepto propio de los indígenas, a saber: «*iitoloca*». Dicho problema de relatividad conceptual ha sido expuesto claramente en la antropología, a saber, para describir una acción social ¿hay que usar los conceptos del agente de la acción social o los conceptos del científico social? (cf. Harris, 1968). Las respuestas han sido dispares, pero como el objetivo de este artículo no es abordar este problema, me atenderé al caso particular de la ciencia histórica. Considero que la prioridad de la descripción de la acción social recae en el historiador por dos razones epistémicas: la primera consiste en que el agente puede hacer algo sin saber lo que estaba haciendo. Por ejemplo, Colón llegó a América creyendo que había descubierto una nueva ruta para llegar a Asia; por lo tanto, la descripción del historiador es más válida que la del propio Colón. Segundo, si la tesis según la cual la descripción preferente la tiene el sujeto de la historia es llevada al extremo, se podría caer en el absurdo de la invalidez de cualquier descripción historiográfica porque cada hecho histórico debería ser descrito según la visión de sus partícipes, lo que imposibilita una historiografía que se retrotraiga más allá de la generación viva. Por ejemplo, ¿quién debe escribir la historia de los mayas: los mexicanos, sus descendientes indígenas o los mayistas? La diferencia entre los tres es sólo de grado, es decir, el único que puede tener un acercamiento cierto a

la historia de la civilización Maya es un maya que vivió en la civilización maya. Por lo tanto, si dicho relativismo conceptual extremo fuera cierto, sólo debería existir lo que sea equivalente en cada cultura a lo que se entiende por «historiografía de la historia del presente», porque únicamente cada cultura podría describir su realidad en cuanto es partícipe de ella. Si esto fuera cierto, sería la imposibilidad de la ciencia histórica como la conocemos.

Vinculado con lo anterior se podría sostener que el uso del concepto «historiografía» para las obras de América muestra una relación de poder, a saber, la superioridad del pensamiento europeo por sobre el del indígena. Aunque se podría nuevamente recurrir a una reducción al absurdo al llevar al extremo dicha tesis y empezar a cuestionar cuál es la validez de usar el concepto de «historia» para las acciones sociales pasadas de los indígenas americanos, recurriré a otro argumento para defender la inexistencia de dicha relación de poder en lo expuesto más arriba. Primero, para que exista una relación de poder debe haber dos elementos que permitan dicha relación, en este caso la historiografía europea y la *iitoloca* indígena americana. Segundo, en la presente he argumentado que la relación entre historiografía e *iitoloca* es equivalente, es decir, «historiografía» e «*iitoloca*» son dos conceptos que se refieren al mismo tipo de obra narrativa con, obviamente, las mismas características. Por lo tanto, si la historiografía europea y la *iitoloca* son lo mismo, no puede existir una relación de poder entre ambas. De hecho, la idea de este trabajo es precisamente combatir dicha dicotomía que considera que la única narración de la historia es la desarrollada por Europa y que el resto del mundo nunca tuvo una narración de su historia o, si la tuvo, es algo que es distinto a la historiografía e inferior. En la presente defendí que la producción historiográfica es transversal a la cultura americana y europea al igual como lo es la historia.

Por último, importante es destacar que la selección del código Zouche-Nuttall radica en que fue escrito de forma previa a la conquista y colonización de América, por lo que podría llegar a ser considerado un reflejo fiel de lo que fue el pensamiento de los intelectuales americanos antes de llegada de los europeos. Con ello se puede evitar las críticas dirigidas contra las posibles defecciones hacia el pensamiento indígena que han sido sostenidas por Serge Gruzinski (1988: 10), a saber, las falencias epistemológicas que puede tener la búsqueda de un pensamiento indígena americano a través de los códigos coloniales y las crónicas españolas surgidas de las entrevistas e interrogatorios realizados por los conquistadores a los indígenas sometidos².

² Gruzinski analizó la occidentalización del pensamiento indígena americano principalmente

Historia e historiografía en sociedades ágrafas de América

A pesar de mostrar el desarrollo de una obra historiográfica escrita en las civilizaciones americanas, aún se podría poner en cuestión la capacidad de existencia de una conciencia histórica y de una producción historiográfica en América ante la ausencia de la escritura. Aunque en el continente existieron varios sistemas escritura, como fue el caso de la escritura olmeca, zapoteca, epi-olmeca, izapa, maya, ñuiñe, mixteca y mexica, la mayor parte del territorio americano fue ajeno al difusionismo de la escritura, a diferencia de lo que sucedió con su transmisión desde Asia a Europa³. Aun así, reconociendo la existencia de una América principalmente sin escritura, defenderé la existencia de una historiografía de tradición oral y de una conciencia de la historia en sociedades ágrafas traspasando por dos tesis: la primera, corresponde a una defensa sociológica sustentada en el grafocentrismo, es decir, la preponderancia de la escritura por sobre la oralidad; la segunda es una defensa antropológica sustentada en la defensa de una historiografía de tradición oral a través de los mitos.

El grafocentrismo es un concepto acuñado con el fin de describir las parcialidades existentes en torno a la relación de la escritura y la oralidad, en particular, el prejuicio de la superioridad de la reproducción gráfica del lenguaje por sobre la oral. Dicha difidencia de la oralidad es clara en las ciencias históricas, disciplina en la cual se ha concebido como forma primaria la reproducción escrita de los resultados de los historiadores. Por lo tanto, sobre dicha tesis sostendré que la existencia de una historiografía de tradición oral se ha visto anulada ante la existencia de una sociedad grafocéntrica que privilegia la historiografía escrita.

La muestra más patente de una sociedad grafocéntrica es que la escritura ha estado comúnmente asociada a la civilización y la ausencia de ésta a la barbarie, sin lugar a dudas debido al inmenso impacto que ha tenido para el desarrollo intelectual la redacción de las ideas (Innis, 1986: 30, 104 y 133; Goody,

a través del análisis de códices del siglo XVI. Las críticas de Gruzinski han sido contra-criticadas por León-Portilla en el tercer apéndice de su obra *La filosofía náhuatl*, titulado «¿Nos hemos acercado a la antigua palabra? Consideraciones críticas en torno a la filosofía náhuatl».

³ Las fuentes arqueológicas más antiguas indican que la escritura más temprana que se desarrolló en América es de alrededor del 600 a. C. En cambio, los restos arqueológicos del medio oriente indican que la escritura más antigua data del 3500 a. C. La diferencia temporal del origen de la escritura explicaría el grado de difusión de ésta en las dos regiones, además de factores geográficos previamente mencionados (véase pie de página número 1; cf. Diamond, 1997: 235-236).

2008: 48 y 55). Pues bien, si la creación de la escritura se transformó en una revolución de la sociedad, una segunda revolución se produjo con la invención de la imprenta⁴. De acuerdo a los historiadores Asa Briggs y Peter Burke (2002: 30) la imprenta cambió radicalmente la sociedad mundial transformando el imaginario social de la realidad.

A pesar de la defensa del grafocentrismo por parte de diversos científicos sociales, una tesis totalmente contraria a lo expuesto surgió desde la filosofía, particularmente desde Jacques Derrida. El mencionado filósofo francés es conocido por su tesis de la deconstrucción, método que busca poner en evidencia un sistema binario para poder superarlo; por ejemplo, la relación entre la oralidad y la escritura. Dicha dicotomía es analizada en la obra *De la gramatología*, donde Derrida (1967: 17) sostiene que la historia intelectual de occidente ha estado dominada por la preponderancia de la oralidad sobre la escritura. Este hecho, que el filósofo francés llama «logocentrismo», se puede rastrear en los grandes intelectuales franceses como Jean-Jacques Rousseau, Claude Lévi-Strauss y Ferdinand de Saussure. De acuerdo a Derrida (1967: 23-24), la razón del logocentrismo es que la expresión oral se transformó en una metafísica de la presencia, es decir, el *logos* (palabra) al ser considerado como la presencia del ser fue equiparado a la verdad, de ahí que se sobreponga a su contrario, la escritura.

Aunque Derrida logra demostrar un logocentrismo en los autores analizados esto no es transversal a la sociedad europea. De hecho, el logocentrismo se presenta como una característica propia de los intelectuales al tener un impacto en la teorización del lenguaje; sin embargo, en niveles prácticos el lenguaje escrito tuvo un impacto radical en la organización de la sociedad global como se señaló previamente. Por lo tanto, aunque comparto la tesis de Derrida según la cual se puede sostener que la filosofía y en particular formas de epistemología como las ciencias naturales y sociales han estado bajo esta influencia del logocentrismo, considero que el impacto histórico que ha tenido la escritura, sin lugar a dudas, ha sido mucho mayor que el de la oralidad.

Sostenido hasta aquí que el grafocentrismo ha llevado a menospreciar la historiografía no escrita, considerándosela fuera de las ciencias históricas, a continuación, y a partir del trabajo desarrollado por la antropología, pretendo mostrar cómo la historiografía oral se ha desarrollado a través de la tradición

⁴Historiográficamente se ha considerado que el trio imprenta-brújula-pólvora revolucionó la historia de occidente (tres productos tecnológicos creados por los chinos). En cuanto a la imprenta, los historiadores sospechan que la creada en Europa estuvo inspirada por las noticias de una imprenta de móviles coreana del siglo XI (Briggs y Burke, 2002: 27).

oral de los mitos. Para defender dicha posición recurriré a los trabajos del ya citado antropólogo Jack Goody, quien ha sostenido que la existencia de intelectuales es una característica presente en toda sociedad ágrafa, entendiéndose por intelectual a los «individuos ligados a la exploración creativa de la cultura» (Goody, 2008: 30; cf. Lévi-Strauss, 1977: 39). Al referirse a intelectuales en sociedades ágrafas resulta indefectible asociar el trabajo intelectual de dichas culturas a la religión; por lo que inmediatamente se puede cuestionar cómo es posible la cabida a la creatividad en un área tan dogmática como la religión. No obstante, de acuerdo con Goody (2008: 40), dicha concepción es errónea al estar cargada de los prejuicios de la interpretación marxista de la religión a lo que agregaría la concepción de la religión heredada de las religiones monoteístas occidentales. En la práctica, las religiones no universales, en su mayoría transmitidas de forma oral, carecen de un dogma central; por el contrario, son construidas constantemente por cada intelectual que debe transmitirla de una generación a otra. Varios son los ejemplos entregados por la etnología, además de poder estar sustentados en las tesis sociológicas de la construcción social de la realidad, a saber, las instituciones sociales, como la religión, que están dadas al sujeto de forma aparentemente objetiva son construidas y reconstruidas socialmente por cada generación (cf. Lévi-Strauss, 1958; Berger, 1976; Mauss, 1971: 147). Por lo tanto, la religión, en cuanto un conjunto de mitos y ritos, al igual que toda institución social se encuentra en constante cambio, presentándose como un espacio para la creatividad y para el trabajo intelectual de cualquier individuo que se haga partícipe de dicha institución.

Ahora, la forma en que trabajan dichos intelectuales es a través de lo que Lévi-Strauss (1962: 15-16) llamó «bricolaje», es decir, un pensamiento ordenado del mundo cuyo fin es meramente teórico, deviniendo en práctico a través de una obra creada con un conjunto limitado de elementos disponibles. Sustentado en dicha tesis sostendré que la historiografía de tradición oral funciona de manera análoga al funcionamiento de la ciencia de lo concreto a través del bricolaje, es decir, las culturas americanas transmitieron su historia a través de un mito, a saber, un bricolaje de los hechos históricos y elementos de ficción. La razón de dicho bricolaje es que la oralidad impide tener un conocimiento certero de la propia historia, por lo tanto los hechos históricos aislados que se transmiten de forma oral terminan complementándose con el trabajo de los intelectuales, dando lugar a una narración que mezcla la realidad histórica con la ficción⁵.

⁵ El ejemplo más conocido de dicho bricolaje es la trasmisión, primeramente, oral, de *La*

Dicha incerteza sobre el pasado no responde a una falencia como se podría pensar; por el contrario la historiografía de tradición oral cumple un rol central en las sociedades ágrafas al permitir una dialéctica voluntaria de memoria y olvido para mantener el correcto funcionamiento de las instituciones sociales que funcionan bajo una concepción cíclica del tiempo y, por lo tanto, evitando los procesos de cambio que implica la concepción lineal del tiempo (Goody, 2003: 58). Por lo tanto, la gran diferencia entre la historiografía escrita y la historiografía de tradición oral se encuentra en que la primera tiene la capacidad de realizar un análisis crítico del pasado bajo una concepción lineal del tiempo de la historia; mientras que la segunda se adapta a las circunstancias del presente omitiendo y agregando los elementos necesarios a la narración bajo una concepción atemporal de la historia (Lévi-Strauss, 1977: 78).

Indudablemente, desde la filosofía puede surgir el cuestionamiento en torno a la dicotomía griega, según la cual en el mundo antiguo se produjo un traspaso del *mithos* al *logos* o de la religión a la filosofía; dicotomía replicada en la antropología evolucionista por medio de una correspondencia entre un pensamiento mítico de las sociedades ágrafas y un pensamiento lógico de las sociedades con escritura. Dicha tesis sólo responde a un etnocentrismo occidental, lo cual se expresa jocosamente en una frase de John Locke: «Dios se limitó a convertir a los hombres en criaturas que andan sobre dos piernas, y dejó en manos de Aristóteles la tarea de hacerlos racionales» (*Essay Concerning Human Understanding*, libro IV, cap. 17, 84 en Goody, 2003: 74). Contra dicho prejuicio, la antropología ha argumentado con diversos estudios etnográficos e históricos que el pensamiento lógico es parte constituyente de las sociedades ágrafas y/o que se han mantenido ajenas a la ciencia y la filosofía occidental (Goody, 2003: 54; Lévi-Strauss, 1962).

Particularmente en las ciencias históricas, las sospechas en torno al mito como historiografía son evidentes, llegándose a asociar el concepto «mito histórico» con la historiografía utilizada con fines ideológicos (Cruz & Frijhoff, 2009: 3; cf. Burke, 1993: 101), además de una larga tradición eurocéntrica que bajo la dialéctica bárbaro-civilizado ha puesto al mito en oposición a lo racional. Así, de acuerdo a dicha posición, Europa presenta el pensamiento racional propio de la civilización (democracia, filosofía, ciencia, libertad) en oposición al pensamiento mítico propio de los barbaros⁶. Basta con recordar el

Ilíada que mezclaba la realidad con la ficción llegando al tiempo presente en su versión escrita por Homero.

⁶ Dicha concepción eurocéntrica y lineal de la historia aún se mantiene en los intelectuales

famoso trabajo de Auguste Comte quien defiende la tesis según la cual el mito es una pre-ciencia; tesis refutada por Lévi-Strauss en *El pensamiento salvaje* (1962: 289-292). Por lo mismo, dicha tradición decimonónica de menosprecio ha generado un rechazo al mito como forma de historiografía, en un contexto en el cual las ciencias históricas son abogadas por una buena parte de los historiadores, si no como una ciencia social, por lo menos como una labor profesional antes que un oficio u arte.

Independientemente de aquellos prejuicios, el sostener que un mito transmitido de forma oral puede ser considerado como una obra historiográfica da lugar a diversos problemas. Primero, las ciencias históricas son una disciplina que realiza una investigación de la historia; pero los mitos no son una disciplina que realice una investigación. Por cierto, considero que el proceso de creación de un mito, a saber, a través de diversos autores que omiten y agregan nuevos elementos de forma oral es distinto a la metodología de investigación del historiador a través de la defensa de una hipótesis con diversas fuentes históricas. En realidad, lo que sostengo es que los mitos son equiparables a las obras historiográficas, es decir, un mito es una obra historiográfica en sí misma que hace referencia al pasado, pero sin la concepción lineal del tiempo que distingue entre pasado, presente y futuro (cf. Lévi-Strauss, 1958: 231; 1962: 309-310; 1977: 72). En otras palabras, existe una equivalencia en el producto de la ciencia histórico, no en el proceso.

Otro problema, aún más importante, es que la historiografía es creada a través de fuentes empíricas, por lo tanto, se podría sostener que es una narración de hechos verdaderos, mientras que los mitos son una mezcla de ficción y realidad. Para responder a dicho problema hay que ingresar a un asunto complejo de abordar para la teoría de la historia: ¿qué es la verdad en las ciencias históricas? La opción del sentido común sostiene que la narración de la historia es la descripción de la realidad y, por lo tanto, la historiografía es una descripción verdadera de la historia. No obstante, dicha opinión es una concepción ingenua del problema de la verdad. Además, si la historia se presenta irremediamente como una narración surge el, hasta ahora, insalvable dilema descrito por el filósofo Paul Roth (conocido precisamente por sus tesis narrativas de la historiografía):

européos contemporáneos; por ejemplo, ante los atentados del 11 de septiembre de 2001 Jürgen Habermas (2006: 15), en referencia a Europa, habla de «la función civilizadora que hoy recae sobre ella».

Las historias no pueden ser escritas sin usar algún tipo de estructura narrativa, sin embargo, una evaluación epistemológica no puede ser aplicada a las narraciones *qua* narraciones. Así, si la investigación empírica toma la forma de la historia, entonces ésta no puede ser racionalmente evaluable, y si es racionalmente evaluable, la investigación empírica no puede estar en la forma de una historia (Roth, 2016: 271).

Finalmente, sólo queda sostener que si no se puede afirmar que la historiografía es una narración completamente verdadera de la historia, entonces no se puede exigir al mito, en cuanto historiografía de tradición oral, que cumpla el requisito discutido, a saber, que sea una narración verdadera.

Conclusiones

El objetivo del presente artículo fue mostrar que los indígenas americanos poseían su propia producción historiográfica de carácter escrito en las civilizaciones mesoamericanas y de tradición oral en las culturas ágrafas. Para ello se desarrolló en el primer apartado una descripción de la historiografía mesoamericana contenida en el códice *Zouche-Nuttall* con el propósito de mostrar que ésta cumple con los criterios de ser historiografía, a saber, ser una narración lógica de las acciones sociales pasadas. Una vez mostrada la existencia de una historiografía escrita en América se procedió en el segundo apartado a defender la existencia de una historiografía de tradición oral. Para ello se desarrolló la tesis según la cual los mitos corresponden a una obra historiográfica de tradición oral que narra el pasado mezclando la ficción y la realidad. Se sostuvo que la razón de dicho bricolaje de los hechos históricos y ficticios responde a una concepción cíclica del tiempo donde el pasado se concibe igual al presente y al futuro, a diferencia de la concepción eurocéntrica de la historia que se rige por la concepción lineal del tiempo.

El sostener dicha tesis permitió repensar epistemológicamente la historia y la historiografía en cuanto a tres particularidades: primero, traspasar de una concepción de la historiografía como una labor escrita a una concepción que también incluye la producción historiográfica de carácter oral; segundo, pasar de una concepción lineal del tiempo histórico, propia de las culturas con escritura, y entrar en una concepción cíclica del tiempo característica de las culturas ágrafas; tercero, reafirmar la existencia de una historia de las culturas

americanas poniendo el acento en la historia de los indígenas narrada por ellos mismos.

Con ello se puede dar lugar a la posibilidad de una historia, una historiografía y una conciencia histórica transversal a toda cultura, independiente de si ésta está desarrollada en forma oral o escrita. Ahora, si se ha sostenido que todas las culturas humanas tienen una conciencia histórica, ¿no tendrán también una filosofía de la historia?



Bibliografía

- ABARZÚA, FABRIZIO. (2015). "No hay historiografía sin crónica". En *Cuadernos de Filosofía*, N° 33. 79-95.
- ANDERS, FERDINAND ET AL (EDS.) (1992). *Crónica mixteca. El rey 8 Venado, Garra de Jaguar, y la dinastía de Teozacualco-Zaachila*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica & Akademische Druck- und Verlagsanstalt.
- BERGER, PETER. (1976). *Introducción a la sociología - Una perspectiva humanística* (4ta. Ed.). Ciudad de México: Limusa.
- BURKE, PETER. (1993). Myth. En Peter Burke, *History and Social Theory*. Nueva York: Cornell University Press. 101-103.
- CROCE, BENEDETTO. (1941). *Teoría e historia de la historiografía* (5ta. Ed.). Buenos Aires: Imán.
- CRUZ, LAURA & FRIJHOFF, WILLEM. (EDS.). (2009). *Myth in History, History in Myth* (1ra. Ed.). Leiden: Brill.
- DANTO, ARTHUR. (1953). "Mere Chronicle and History Proper". En *The Journal of Philosophy*, N° 50(6). 173-182.
- DERRIDA, JACQUES. (1967). *De La Grammatologie* (1ra. Ed.). París: Editions de Minuit.
- DIAMOND, JARED. (1997). *Guns, Germs and Steel: A Short History of Everybody for the Last 13,000 Years*. Nueva York: W. W. Norton.
- GOODY, JACK. (ED.). (2003). *Cultura escrita en sociedades tradicionales* (1ra. Ed.). Barcelona: Gedisa.
- (2008). *La domesticación del pensamiento salvaje*. (2da. Ed.). Madrid: Akal.
- GRUZINSKI, SERGE. (1988). *La colonisation de l'imaginaire - Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVI^e - XVIII^e siècle* (1ra. Ed.). Paris: Gallimard.
- HABERMAS, JÜRGEN. (2006). *El Occidente escindido: pequeños escritos políticos X* (1ra Ed.). Madrid: Trotta.
- HARRIS, MARVIN. (1968). Emics, Etics, and the New Ethnography. En Marvin Harris, *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture*. Nueva York: Thomas Y. Crowell. 568-604.
- HERÓDOTO. (1977). *Historia* (1ra. Ed.). Madrid: Gredos.
- INNIS, HAROLD. (1986). *Empire & Communications* (2da. Ed.). (D. Godfrey, Ed.) . Victoria: Press Porcépic.
- LEÓN-PORTILLA, MIGUEL. (1993). Existencia de una conciencia histórica en el mundo náhuatl. En Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl. Estudiada en sus fuentes*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México. 243-248.
- (1994). *Tiempo y realidad en el pensamiento Maya. Ensayo de acercamiento*. México: Consejo Nacional de Fomento Educativo.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE. (1958). La structure des mythes. En Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* (1ra. Ed., págs.). París: Plon. 227-255.
- (1962). *La pensée sauvage* (1ra. Edic.). París: Plon.

- (1977). *Mito y significado* (1ra. Ed.). Madrid: Alianza.
- LÖWITH, KARL. (1968). *El sentido de la historia - Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia* (3ra. Ed.). Madrid: Aguilar.
- MARROU, HENRI-IRENE. (1954). *De la connaissance historique* (1ra. Ed.). París: Éditions du Seuil.
- MAUSS, MARCEL. (1971). Mito y religión. En Marcel Mauss, *Institución y culto: representaciones colectivas y diversidad de civilizaciones* (1ra. Ed.). Barcelona: Barral. 147–189.
- RIGGS, ASA & BURKE, PETER. (2002). *De Gutenberg a Internet: una historia social de los medios de comunicación* (1ra. Ed.). Madrid: Taurus.
- ROTH, PAUL. (2016). Back to the Future: Postnarrativist Historiography and Analytic Philosophy of History. *History and Theory*, 55(2), 270–281.
- WALSH, WILLIAM. (1958). “Plain” and “Significant” Narrative in History. *The Journal of Philosophy*, 55(11), 479–484.