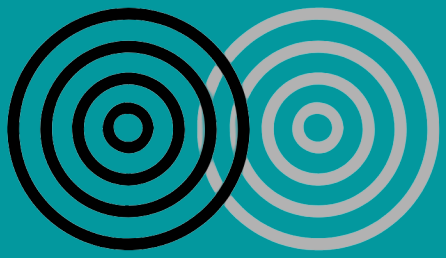

INTERVENCIÓN Y COYUNTURA

REVISTA DE TEORÍA Y CRÍTICA POLÍTICA

Dossier: A 500 años de la caída de Tenochtitlán. Colonización y Resistencias en América

Vol. 1 / 2021

DOSSIER: A 500 AÑOS DE LA CAÍDA DE TENOCHTITLÁN. COLONIZACIÓN Y RESISTENCIAS EN AMÉRICA

Coordinadores del volumen:
Itzá Eudave Eusebio
Diana Roselly Pérez Gerardo,

Autores:
Itzá Eudave Eusebio
Guy Rozat
María Jesús Benites
Misael Chavoya Cruz,
María Cristina Ríos Espinoza
Mario Ruiz Sotelo
Enrique Téllez Fabiani
Gonzalo Amozurrutia
Diana Roselly Pérez Gerardo

Diseño y formación:
Javier Sainz Paz
Gabriela Guerrero

Crédito imágenes:

Portada: Prachaya
Interiores: Artrise, MacroVector y Cube29

Desde México, en un contexto de una profunda y radical transformación, lanzamos esta iniciativa, **Intervención y Coyuntura**, que contempla tanto el contexto nacional, como esquelas más amplias. Movilizar este esfuerzo demanda una convocatoria amplia, pero al tiempo, es el trazado de una línea de demarcación. Ella se coloca en el entendimiento de un cambio de escenario que ha desbalanceado a no pocas y pocos de quienes se dedican a pensar la realidad en su distintas escalas.

Dirección:
Comité Editorial IyC**:**

intervencionycoyuntura.org
intervencionycoyuntura@gmail.com

Ciudad de México, agosto 2021.

A 500 años de la caída de Tenochtitlán. Colonización y Resistencias en América © 2021 by Intervención y Coyuntura is licensed under CC BY 4.0. To view a copy of this license, visit http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/

INTERVENCIÓN Y COYUNTURA
REVISTA DE TEORÍA Y CRÍTICA POLÍTICA

Índice

A 500 años de la caída de Tenochtitlán. Colonización y resistencias en América 03
Diana Roselly Pérez Gerardo e Itzá Eudave Eusebio

Idolatrías paliadas: la imaginaria e inconclusa evangelización de los indios 07
Itzá Eudave Eusebio

El escenario natural y moral de la conquista espiritual del jesuita Pérez de Ribas en su crónica del septentrión novohispano 16
Guy Rozat

"Mi primer hijo y heredero de mi reino": una lectura de la Instrucción de Titu Cusi Yupanqui 23
María Jesús Benites

Pactar para no guerrear. Españoles en la Mixteca Alta durante el proceso de Conquista 30
Misael Chavoya Cruz

39 **Resistencia política de las primeras beatas en los recogimientos de niñas nahuas en la Nueva España**
María Cristina Ríos Espinoza

47 **1521: su continuidad con 1492**
Mario Ruiz Sotelo

56 **La Modernidad Temprana**
Enrique Téllez Fabiani

63 **Las disculpas del rey. Los indígenas mexicanos entre la leyenda blanca y la diplomacia burguesa**
Gonzalo Amozurrutia

73 **Descolonizar la historia colonial desde las fronteras**
Diana Roselly Pérez Gerardo

81 **Reseña del libro Modernidad, colonialidad y escritura en América Latina. Cruces, discursos y relatos**

A 500 AÑOS DE LA CAÍDA DE TENOCHTITLÁN. COLONIZACIÓN Y RESISTENCIAS EN AMÉRICA

COORDINADORES: DIANA ROSELLY PÉREZ
GERARDO E ITZÁ EUDAVE EUSEBIO

1519 y 1521, además de ser marcadores temporales para el relato de la historia, han funcionado como elementos simbólicos de la fundación del poder colonial en el territorio renombrado como el "Nuevo Mundo". A partir de entonces las descripciones de lo que era y no era América, sus pueblos, sus lenguas, sus creencias o sus formas de organización fueron determinados desde principios clasificatorios sostenidos en la filosofía y en la historia de los colonizadores. En ese sentido, la historia de la invasión narrada como "descubrimiento y conquista de América" requiere una relectura crítica. La colonialidad, producto de la invasión, impuso una serie de identidades desestructuradas que partieron de la dicotomía impuesta que proyectaba un supuesto pasado asociado al atraso, a lo salvaje y a lo bárbaro frente a lo moderno y a lo civilizado definido desde Occidente.

Los aniversarios y conmemoraciones pueden cifrarse en tonos festivos y celebratorios y, al mismo tiempo, detonar los más agrios clamores, pero las conmemoraciones concentran las miradas y movilizan renovadas posibilidades para pensar no sólo el acontecimiento rememorado sino la relación entre política y tiempo o, entre política y pasado. Este año se cumplen 500 años de un largo proceso de colonialidad que no ha concluido. Desde diversas disciplinas, las lecturas críticas en nuestra América han ido desmontando la historia idealizada y difundida desde la pretendida universalidad eurocentrista. En ese sentido, el contenido del Dossier "A 500 años de la caída de Tenochtitlán, Colonización y Resistencias en América", recupera diversas aristas de un proceso que lejos de acabar, se fue readaptando con el tiempo. Los trabajos que reunimos aquí permiten ampliar y profundizar los mecanismos y consecuencias de la colonización, además de repensar las diversas resistencias que se vivieron.

Tres ejes articulan los distintos trabajos. Por un lado, se encuentran las aproximaciones filosóficas de Mario Ruiz y Enrique Tellez que abrevan de las propuestas de Enrique Dussel. Por otro, los estudios de Itzá Eudave, Guy Rozat y María Jesús Benites cuestionan los modelos narrativos coloniales a través del análisis de distintas obras producidas en el contexto de conquista tanto en la Nueva España como en el Perú. Con el énfasis puesto en las relaciones establecidas entre los conquistadores y diversos grupos de indígenas Misael Chavoya y Crsitina Ríos recuperan la agencia política de los indios o de las mujeres en distintos contextos. Por otro lado, Gonzalo Amozurrutia critica los supuestos coloniales que se reproducen en el racismo contemporáneo. Finalmente, a través de una crítica a los conceptos y las estructuras en las que se sustenta la continuidad de la dominación colonial, Diana Roselly aborda el problema de la descolonización de los estudios coloniales.

A través del análisis puntual de algunos ejemplos de la obra de Fray Bernardino de Sahagún, Itzá Eudave analiza ideas y modelos del imaginario occidental que fueron trasladados para describir los territorios y la naturaleza. Apunta que esta narrativa, establecida como fuente de conocimiento respecto al ser y estar de los antiguos indígenas, dio fundamento a un sistema de vida basado en la clasificación y racialización. A partir de ello se pregunta por qué repetimos historias imaginarias que han transmitido un mismo modelo de poder colonial funciona desde hace cinco siglos en América.

En su texto "El escenario natural y moral de la conquista espiritual del jesuita Pérez de Ribas", Guy Rozat, reflexiona en torno al proceso de conquista y colonización al norte del territorio, develando que la narrativa describe al pueblo yaqui, sin considerar su alteridad y su profundidad histórica. Muestra el proyecto de evangelización como parte de un etnocidio que “necesita de esa construcción anterior del bárbaro absoluto para justificar la pseudo redención”.

Por su parte María Jesús Benites, recupera los conflictos y problemáticas vividas en el territorio inca a la llegada de los europeos y retoma un documento que interpela al mundo colonial y permite repensar el proceso de conquista y colonización al sur de nuestra América. Así, presenta a la *Instrucción* del Inca Don Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui como un texto que se opone al proceso discursivo e institucional que sostiene la lógica colonizadora y da lugar a la “voz indignada” que lucha por restablecer el pasado indígena y recuperar la armonía desgarrada.

En otro momento, Misael Chavoya desafía la construcción amorfa y sin temporalidad interna de la Conquista que la reduce a la caída de Tenochtitlan el 13 de agosto de 1521. A contrapelo de las explicaciones generalizadoras se enfoca en el análisis de la interacción entre europeos y americanos en la Mixteca Alta. Dadas las condiciones de esta región, Chavoya apunta que los vínculos entre gobernantes indios y españoles se dieron, salvo excepciones, a partir del mutuo reconocimiento y la negociación, por

lo que durante los tres siglos de dominio español no se suscitaron levantamientos armados y, en amplias regiones, el control español fue muy débil o incluso inexistente.

Por su parte, María Cristina Ríos recupera la lucha de las primeras educadoras llegadas a América en el siglo XVI y destaca la Resistencia política de las primeras beatas en los recogimientos de niñas nahuas quienes a pesar del contexto y de la estructura de los poderes coloniales, lograron "convertirse en sujetos políticos a través de la escritura", confrontando a los oidores y al clero regular, siendo difamadas y acusadas de "alumbrismo".

Desde una perspectiva filosófica y a partir de la lectura propuesta por Enrique Dussel desde 1992, Mario Ruiz Sotelo propone analizar las consecuencias de la interpretación que se tiene del hecho. Reitera la necesidad de considerar a 1492 como el inicio de la Modernidad, y con ella, el encubrimiento del Otro. A través de los postulados de Dussel deja asentada la urgencia de negar esa negación para formular una perspectiva Trans-moderna superadora de la dicha lógica.

En consonancia con las reflexiones anteriores, Enrique Téllez Fabian, se centra en desmenuzar los orígenes de la Modernidad Temprana, a través del eurocentrismo que comienza con la conquista americana y se reformula a lo largo de cinco siglos . Señala que la importancia de ubicar la conquista de América como parte de esa modernidad , radica en "reconocer que el orden vigente actual es una prolongación del orden colonial".

Por otra parte, profundizando en otros temas derivados de la conquista, Gonzalo Amozurrutia hace una crítica a dos de las posiciones que derivaron de la exigencia del presidente Andrés Manuel López al rey de España y al papa para que se disculparan por la Conquista de 1521. A partir de los prejuicios y equívocos que subyacen tanto a la exigencia como a las posturas sobre la legitimidad de esta demanda, Amozurrutia traza algunas de las rutas indispensables para liquidar el problema del racismo anti-indígena que sigue caracterizando a la sociedad mexicana.

Finalmente, para cerrar este *Dossier*, un trabajo en el que se propone poner nuestra atención en la resistencia como contrapunto a la continuidad de los discursos históricos triunfalistas y legitimadores de la dominación colonial y en contra del silenciamiento de lo colonial como categoría de análisis histórico, Diana Roselly Pérez, propone descolonizar la historia colonial desde las fronteras. Para ello considera necesario presentar las fracturas del orden impuesto no sólo en términos territoriales sino en el seno mismo de su matriz civilizatoria para cuestionar la idea de un imperio homogéneo y todopoderoso que ejerce el poder sobre los territorios, los cuerpos y los saberes de los colonizados.

Las historias oficiales de la conquista y la colonización han dejado fuera y al margen muchas otras historias de sujetas y sujetos no incorporados, identidades de pueblos/culturas que varían de acuerdo con las fronteras físicas y mentales que se forjaron a partir del largo proceso de colonización. La imposición de un modelo de vida sostenido en las ideas de modernidad/colonialidad gestó nuevas identidades y posibilitó diversas resistencias al poder colonial.

Repensar, desmenuzar y reinterpretar el discurso hegemónico de las historias relacionadas con la conquista y colonización del continente es una tarea permanente que se nutre de la urgencia por descolonizar los conocimientos y las presumidas "verdades" que se impusieron desde los discursos y lógicas coloniales. Las contribuciones que forman este Dossier tienen como hilo conductor el propósito de desmontar la historia de la Conquista, analizar los mecanismos y consecuencias de la colonización y de repensar las diversas resistencias.

IDOLATRÍAS PALIADAS: LA IMAGINARIA E INCONCLUSA EVANGELIZACIÓN DE LOS INDIOS

ITZÁ EUDAVE EUSEBIO

Hace 500 años la Corona española inició la colonización del territorio renombrado como América, justificando jurídicamente la guerra de invasión en su idea respecto al derecho natural y de gentes, mientras que teológicamente se sostenía en el modelo de extirpación de idolatrías. Este acontecimiento relatado oficialmente como "descubrimiento y conquista", además de ser un marcador temporal para el relato de la historia, se estableció también como elemento fundacional de un modelo de poder colonial, constituyendo un nuevo orden civilizatorio en diversos territorios y sobre diversas culturas (Quijano, 1997). Por ello, en los discursos elaborados para explicar lo que se nombró como el "Nuevo Mundo" se establecieron representaciones que reordenaron los territorios y modos de vida, ya que al intentar describir y traducir lo observado, los europeos terminaron apropiándose de los espacios, los seres y sus culturas, al clasificarlos y explicarlos desde sus categorías filosóficas, utilizando su relato como herramienta de traducción del mundo indígena, incorporándolos en sus categorías de conocimiento sobre el mundo (Pastor, 1983; Solodkow, 2010).

De esta forma, ideas y modelos del imaginario occidental fueron trasladados al describir los territorios, la naturaleza y los seres americanos (Rozat, 2012). Para analizar lo anterior veremos algunos ejemplos en una narrativa establecida como fuente de conocimiento respecto al ser y estar de los antiguos indígenas; nos referimos al trabajo del franciscano Bernardino de Sahagún, quien en sus obras estableció una serie de informaciones en torno a la naturaleza y los seres que habitaban una parte de la América antigua (León Portilla, 1999; Magaloni, 2014), centrándonos en la *Historia general de las cosas de Nueva España*, en la cual encontramos los argumentos cristianos frente a las costumbres indígenas, como se puede apreciar en

sus propias palabras:

> Necesario fue destruir todas las cosas idolátricas, y todos los edificios idolátricos, y aun las costumbres de la república que estaban mezcladas con ritos de idolatría y acompañadas con ceremonias idolátricas, lo cual había en casi todas las costumbres que tenía la república con que se regía, y por esta causa fue necesario desbaratarlo todo y ponerles en otra manera de policía, que no tuviese ningún resabio de cosas de idolatría (Sahagún, 2004: 579).

En su narrativa, el fraile justificó la empresa colonial utilizando distintas analogías retomadas de su propio imaginario cultural para describir y traducir el mundo indígena (Pastor, 2011; Segundo, 2014), por ello, nombra lo que vio en las formas de organización mexica como una "república" con sus antiguas "costumbres", las cuales, según su observación, estaban permeadas de "cosas idolátricas", por lo que, de acuerdo con el pensamiento cristiano, fue necesario "ponerles en otra manera de policía", lo que implicó el vaciamiento de una buena parte de la cultura antigua con el objetivo de implantar un nuevo modelo de civilización en sintonía con los intereses cristiano-imperiales (Payás, 2010). Para desmenuzar lo anterior, revisamos dos apartados en la *Historia general de las cosas de Nueva España*, que reflejan el pensamiento y acción del franciscano; nos referimos a la "Relación del autor digna de ser notada" que aparece a la mitad del libro décimo, y el "Apéndice, Adición sobre supersticiones" que aparece al final del libro once, ambos elaborados en el año de 1576, a 84 años de iniciada la empresa colonial en América. Para entonces, a pesar de la permanente guerra a las supuestas idolatrías indígenas y con la imposición de un nuevo orden social, la evangelización no logró desaparecer las prácticas culturales indígenas vistas como pecados por los europeos.

En la cotidianidad las prácticas y costumbres indígenas se continuaban reproduciendo de manera encubierta, lo cual se aprecia en las fiestas que fueron superpuestas a las antiguas, así como en los elementos simbólicos ocupados en el despojo y colonización de lo sagrado, como observamos en la siguiente descripción:

> Y así los moradores de aquellas tierras que eran regadas con las nubes de aquellos montes, persuadidos o amonestados de los demonios, o de sus sátrapas, tomaron por costumbre y devoción de venir a visitar aquellos montes. [...] En México, en la fiesta de Cihuacoatl, que también la llaman Tonantzin; en Tlaxcala, en la fiesta de Toci; en Tianquizmanalco en la fiesta de Tezcatlipoca; y porque esta costumbre no la perdiesen los pueblos que gozaban de ella, persuadieron a aquellas provincias que viniesen como solían, porque ya tenían Tonantzin, y Tocitzin, y al Telpochtli que exteriormente suena, o les ha hecho sonar a Santa María y a Santa Ana, y a San Juan Evangelista, o bautista, y en lo interior de la gente popular que allí viene está claro que no es sino lo antiguo, y no es mi parecer que les impidan la venida de la ofrenda; pero es mi parecer que los desengañen del engaño que padecen, dándoles a entender aquellos días que allí viene la falsedad antigua (Sahagún, 2004: 706).

De acuerdo con la narrativa, las idolatrías tan perseguidas en el llamado Nuevo Mundo nunca pudieron ser extirpadas en su totalidad, debido a que las costumbres arraigadas en el cuerpo y en el pensamiento indígena no se perdieron del todo. Pero además, porque al mismo tiempo, también sirvieron en el trabajo de colonización, permitiendo su existencia de forma encubierta o reinventada bajo el filtro cristiano para los fines de la misma evangelización, algo que en palabras de fray Bernardino de Sahagún, permitió la presencia de idolatrías paliadas, es decir costumbres indígenas permitidas pero encubiertas, como explica al señalar que "bien creo que hay otros muchos lugares en estas Indias, donde paliadamente se hace reverencia y ofrenda a los ídolos con disimulación de las fiestas que la Iglesia celebra a Dios y a sus Santos, lo cual sería bien investigarse para que la pobre gente fuese desengañada del engaño que ahora padece" (Sahagún, 2004: 706). Lo anterior muestra que las creencias y rituales indígenas continuaban realizándose a pesar de las diversas campañas de evangelización, entre las razones para que ello sucediera, Sahagún señaló que se debía a "la templanza y abastanza de esta tierra, y las constelaciones que en ella reinan, ayudan mucho a la naturaleza humana para ser viciosa y ociosa, y muy dada a los vicios sensuales" (Sahagún, 2004: 578). La anterior explicación era común en el contexto del franciscano, al relacionar la forma de ser y estar con la naturaleza del territorio, el clima, y la influencia de los astros.

El cronista religioso analiza la tarea de evangelización ocupando la alegoría de que el trabajo se va como el agua, diluyendo (Sahagún, 2004: 580), idea que señala de diversas formas a lo largo de su narrativa. Así, al referirse a la tarea de extirpar las antiguas costumbres señala que: "se han venido relajando de poco en poco estos ejercicios, y entre ellos casi no hay quien tenga orgullo e industria para por si enseñar estas cosas, si nosotros mismos no entendemos en ellas, no hay ya en las escuelas de nuestras casas quien a derechas enseñe a leer y escribir, ni a cantar, ni a las otras cosas de música, casi todo se va cayendo" (Sahagún, 2004: 580). De esta forma, ante el relajamiento en torno a la evangelización, manifestó lo que sentía y pensaba: "Recelo tengo muy grande que esto se ha de perder del todo, lo uno porque ellos son pesados de regir y mal inclinados a aprender, lo otro porque los frailes se cansan de poner con ellos el trabajo de que tienen necesidad para llevarlos adelante" (Sahagún, 2004: 584).

La dificultad para lograr la conquista espiritual de los indígenas se puede observar en otra parte de la narrativa, cuando luego de describir la imposibilidad de casar a los indígenas con una sola pareja, sin lograr imponer la idea de la monogamia, describe otros elementos culturales que chocaron en la realidad colonial, de esta forma, Sahagún señala que: "de los otros sacramentos, como fue el de la confesión, y comunión, ha habido tanta dificultad en ponerlos en el camino derecho de ellos, que aun ahora hay muy pocos que vayan vía recta a recibir estos sacramentos, lo cual nos da gran fatiga, y

mucho conocimiento de lo poco que han aprovechado en el cristianismo" (Sahagún, 2004: 581). De esta manera, se explica el resultado de una investigación realizada por la Iglesia Católica en Cholula y Huexotzingo, lugar en el que los indígenas:

> Hicieron entender a los más de los religiosos, que toda la idolatría, con todas sus ceremonias y ritos, estaba ya tan olvidada y abominada que no había para qué tener este recatamiento, pues que todos eran bautizados y siervos del verdadero Dios; y esto fue falsísimo, como después acá lo hemos visto muy claro, que ni aún ahora cesa de haber muchas heces de idolatría y de borrachería, y de muchas mala costumbres [...] Y si así como fue en pocas partes, fuera en todas, y persevera hasta ahora, ya casi está imposibilitado de remediarse (Sahagún, 2004: 581).

En estas palabras encontramos una amarga queja y denuncia al mismo tiempo, al sentirse engañado en torno a la idea de que las llamadas idolatrías estaban "olvidadas y abominadas" y no era así, ya que en la práctica las "costumbres" clasificadas como "malas", desde el pensamiento cristiano, no lograban ser eliminadas. Ante ello, el religioso manifiesta su opinión respecto a que con el tiempo y ante la solicitud del Rey de España se fue relajando la labor inquisidora sobre las costumbres de "idolatría y borrachería" "porque públicamente no parecía cosa ninguna que fuese digna de castigo", esta es una razón, entre otras, para pensar que su tarea al extirpar las idolatrías indígenas, luego de 50 años de iniciada la conquista, era un objetivo no concretado del todo, debido a lo que los indígenas "cantan cuando quieren y se emborrachan cuando quieren, y hacen sus fiestas como quieren, y cantan los cantares antiguos, que usaban en el tiempo de su idolatría» (Sahagún, 2004: 582).

En el fondo de su narrativa, lo que Sahagún está criticando, son algunas de las consecuencias que él observó con los cambios en la política de la Corona frente al tema de cómo tratar a los indígenas en diversos momentos de la colonización, resultado de largos y ríspidos debates tanto en el viejo como en el nuevo mundo en torno al ser o no ser de los pueblos conquistados (Phelan, 1972; Baudot, 1990). Por ello, a pesar de lo avanzado de la colonización, insiste una y otra vez en señalar que las idolatrías persistían debido a que los indígenas continuaban realizando ceremonias y cantos antiguos, señalando además que "y si algunos cantares usan que ellos han hecho después acá de su convertimiento, en que se trata las cosas de Dios y de sus santos, van envueltos con muchos errores y herejías, y aun en los bailes y areitos se hacen muchas cosas de sus supersticiones antiguas y ritos idolátricos" (Sahagún, 2004: 582). De acuerdo con la narrativa, como parte de las idolatrías paliadas, el fraile señala la presencia de nuevos cantos, danzas y ceremoniales indígenas, los cuales, a pesar de estar dedicados al dios cristiano, en su apreciación estaban "envueltos con muchos errores y herejías".

Respecto al trabajo inconcluso en la persecución de las idolatrías para el franciscano parece no haberse logrado por diversas circunstancias:

> Paréceme que pudo ser muy bien que fuesen predicados por algún tiempo; pero que muertos los Predicadores que vinieron a predicarlos, perdieron del todo la Fe que les fue predicada, y se volvieron a sus idolatrías que de antes tenían, y esto conjeturo por la dificultad grande que he hallado en la plantación de Fe en esta gente, por qué yo a más de 40 años que predico por estas partes de México, y en lo que más he insistido, y otros muchos conmigo, es en ponerlos en la creencia de la santa Fe Católica [...] de manera que podemos tener bien entendido que con haberlos predicado más de cincuenta años si ahora se quedasen ellos a sus solas, y que la Nación Española no estuviese de por medio, tengo entendido que con menos de cincuenta años no habría rastro de las predicación que se les ha hecho (Sahagún, 2004: 709).

Ante la enorme tarea de extirpar las idolatrías, el fraile reconoce como imposible el objetivo al observar que los indígenas "perdieron del todo la Fe que les fue predicada", lo cual, él mismo constata luego de 40 años de difundir el Evangelio, remarcando la necesidad de seguir empeñados en esta labor, ya que "con menos de cincuenta años no habría rastro de la predicación". De esta forma, se comprende el interés de Sahagún por escribir un apéndice al libro XI, en el que abunda sobre las supersticiones atribuidas a los indígenas, señalando que: "habiendo tratado de las fuentes, aguas y montes, parecióme lugar oportuno para tratar de las idolatrías principales, antiguas, que se hacían y aún se hacen en las aguas y montes" (Sahagún, 2004: 704).

En ese sentido, veamos las descripciones sobre la supuesta presencia de idolatrías paliadas en torno a dos fiestas que se realizaban en dos importantes montañas donde según el franciscano, los antiguos indígenas:

> solían hacer muy solemnes sacrificios [...] El uno de éstos es aquí en México, donde está un montecillo que se llama Tepeácac, y los españoles le llaman Tepeaquilla, y ahora se llama Ntra. Señora de Guadalupe; en este lugar tenían un templo dedicado a la madre de los dioses que llamaban Tonantzin, que quiere decir nuestra madre; allí hacían muchos sacrificios a honra de esta diosa, y venían a ellos de muy lejas tierras, de más de veinte leguas, de todas estas comarcas de México, y traía muchas ofendas. (Sahagún, 2004: 704-705).

En esta descripción encontramos la relación respecto a un lugar de suma importancia en las creencias y costumbres del mundo indígena, el cual fue despojado del culto al símbolo originario, superpuesto con el de la virgen, madre del dios cristiano. A lo cual, de acuerdo con Sahagún, los indígenas decían "vamos a la fiesta de Tonantzin; y ahora que está ahí edificada la Iglesia de Ntra. Señora de Guadalupe también la llaman Tonantzin", lo cual levantó las sospechas del evangelizador, como se puede apreciar en sus palabras, cuando señala que:

> De dónde haya nacido esta fundación de esta Tonantzin no se sabe de cierto, pero esto sabemos de cierto que el vocablo significa de su primera imposición a aquella Tonantzin antigua, y es cosa que se debía remediar porque el propio nombre de la Madre de Dios Señora Nuestra no es Tonantzin, sino Dios y Nantzin; parece esta invención satánica, para paliar la idolatría debajo la equivocación de este nombre Tonantzin, y vienen ahora a visitar a esta Tonantzin de muy lejos, tan lejos como de antes, la cual devoción también es sospechosa, porque en todas partes hay muchas iglesias de Nuestra Señora, y no van a ellas (Sahagún, 2004: 705).

En su reflexión el franciscano intenta mostrar que una de las distintas idolatrías encubiertas para los fines de la misma evangelización, resultaba en algo que en su imaginario se explicaba como una invención satánica, debido a que en realidad la gente, a pesar de ser cambiado el nombre y el símbolo de lo sagrado, no iba al antiguo Tepeyac por la virgen de Guadalupe, sino por el poder del antiguo símbolo indígena, haciendo sospechosa la supuesta devoción indígena en la etapa colonial, lo cual comprobó al observar que otras iglesias dedicadas al mismo símbolo cristiano no recibían las mismas peregrinaciones y ceremoniales.

El segundo lugar que Sahagún describe es en la Sierra de Tlaxcala donde había un templo en el que se hacía una gran ceremonia a la que también acudían de diversos lugares, la fiesta era dedicada a Toci, "que quiere decir nuestra abuela y por otro nombre Tzapotlatenan, que quiere decir la diosa de los temazcales y de las medicinas; y después acá edificaron allí una iglesia de Santa Ana, donde ahora hay monasterio y religiosos de Nuestro P. San Francisco, y los naturales le llaman Toci [...] que dicen que porque santa Ana es abuela de Jesucristo, es también nuestra abuela, de todos los cristianos; y así la han llamado y llaman en el púlpito". (Sahagún, 2004: 705). En estas líneas observamos el proceso de sustitución de Toci con Santa Ana, ocupando una analogía muy sencilla en torno a la abuela de todos, españoles e indígenas.

Siendo de suma importancia para nuestra relectura el hecho de que el franciscano confirma que los religiosos fueron quienes ocuparon dichas analogías desde el púlpito, ocupando la sustitución de los símbolos, pero sosteniendo en el fondo el contenido y representación de las antiguas costumbres, por lo que Sahagún reflexiona lo siguiente: "Y todas las gentes que vienen como antiguamente a la fiesta de Toci, vienen so color de Santa Ana, pero como el vocablo es equívoco, y tienen respeto a lo antiguo, más se cree que vienen por lo antiguo que por lo moderno; y así también en este lugar parece estar la idolatría paliada, porque venir tanta gente y de tan lejos sin haber hecho Santa Ana allí milagros algunos, más parece que es el Toci antiguo que no Santa Ana" (Sahagún, 2004: 705). Ante la falta cometida con la sustitución de nombres y símbolos, Sahagún interpreta que su Dios envió como castigo divino las enfermedades que acabaron con parte de la población indígena, "la pestilencia que hay, de allí comenzó, y dicen que ya no hay gente ninguna allí; parece misterio de haber comenzado el castigo

donde comenzó el delito de la paliación de la idolatría debajo del nombre de Santa Ana" (Sahagún, 2004: 705).

Para 1576 los indígenas continuaban yendo a sus espacios ceremoniales, encubriendo las antiguas costumbres bajo la imagen y los nombres de los santos cristianos. Sosteniendo en el fondo, según el franciscano, las idolatrías "por amor de la avaricia" como el Fausto por el conocido, importando desde el imaginario europeo la idea de la existencia de un trato con el diablo. De esta manera, dos antiguos símbolos de lo sagrado mexica, así como los espacios para su ceremonia, fueron sustituidos por los símbolos cristianos, pero sin dejar de estar presente el significado del ceremonial indígena, sobre lo cual el religioso señaló que:

> la devoción que esta gente tomó antiguamente de venir a visitar estos lugares es que como estos montes señalados en producir de sí nubes, que llueven por ciertas partes [...] advirtiendo que aquel beneficio de la pluvia les viene de aquellos montes, tuviéronse por obligados de ir a visitar aquellos lugares, y hacer gracias a aquella divinidad que allí residía, que enviaba el agua, y llevar sus ofrendas en agradecimiento del beneficio que de allí recibían (Sahagún, 2004: 706).

De acuerdo con lo anterior, durante el periodo colonial se continuaron realizando cultos para pedir las lluvias en diversos espacios sagrados para los indígenas, pero sobre todo en algunas montañas, mostrando que la práctica de las llamadas idolatrías no cesaba (Phelan, 1972; Rubial, 1996). En este contexto, Sahagún señala otras razones de la empresa fallida en la extirpación de idolatrías: "En lo que toca a la Fe católica, tiene tierra estéril y muy trabajosa de cultivar, donde la Fe Católica tiene muy flacas raíces, y con muchos trabajos se hace muy poco fruto y con poca ocasión se seca lo plantado y cultivado" (Sahagún, 2004: 707). Las flacas raíces de las que habla el franciscano develan una cristianización a medias, dando pocos frutos con mucho trabajo invertido, sobre todo al describir la continuidad de las antiguas prácticas paganas, ya que los indígenas, "haciendo experiencia de la Fe que tienen los que se vienen a confesar, antes de la confesión, cual o cual responde como conviene" (Sahagún, 2004: 709).

En ese sentido, algunos pueblos indígenas hicieron creer a los europeos que asimilaban las nuevas costumbres cristianas, fingiendo una cristianización también paliada, encubierta para sobrevivir a los tiempos coloniales (Klor de Alva, 1992 y Alcántara, 2010). Lo anterior permitió, de acuerdo con Sahagún, que los indígenas volvieran a las antiguas idolatrías, lo que también justificaba la continuidad del trabajo misionero, señalando al cerrar su elocución que: "Paréceme que Dios Nuestro Señor, habiendo visto por experiencia la dureza de esta gente, y lo poco que ellos aprovechan los grandes trabajos que con ellos se tiene, y han tenido, ha querido darles la Nación Española para que sea como una fuente de que mane la doctrina de la fe Católica, para que aunque ellos desfallezcan siempre tengan

presentes ministros nuevos y de nación española para tornarlos a los principios de la Fe" (Sahagún, 2004: 710). Tarea que no fue fácil de realizar debido a la persistencia de los indígenas en practicar sus antiguas costumbres, permitidas a medias por los propios evangelizadores. Por ello, en su narrativa, fray Bernardino de Sahagún denuncia la persistencia de las idolatrías, pero ahora paliadas, cerrando su angustiada reflexión de la siguiente manera: "Así que digo concluyendo, que es posible que fuesen predicados, y que perdieron del todo la Fe que les fue predicada, y se volvieron a las idolatrías antiguas" (Sahagún, 2004, 710), confirmando así la imaginaria e inconclusa evangelización de los indios.

A 500 años del inicio de la colonización europea en América, podemos confirmar la imposición de un modelo de poder sostenido en la clasificación de los seres y sus saberes a partir del origen étnico, el color de piel, la lengua y las costumbres. Este sistema de vida basado en la clasificación y racialización, se impuso también a través de la escritura, lo cual se observa en diversas narrativas coloniales (Pastor, 1983; Zimmermann, 2014; Solodkow, 2010). De esta forma, la colonización implantó imaginarios de origen cristiano e imperial al describir a los supuestos indígenas, sus territorios y sus culturas (Eudave, 2020). Por lo tanto, revisar nuestra historia requiere repensar lo que se ha dicho sobre quiénes somos, preguntarnos por qué repetimos historias imaginarias que han transmitido un mismo modelo de poder colonial, renovado con el tiempo, para mantener un sistema de dominio que viene funcionando desde hace cinco siglos en América. En este contexto, se explica la tarea de releer y repensar la historia, en el permanente intento por descolonizarnos.

Bibliografía

Alcántara Rojas, Berenice, "Palabras que se tocan, se envuelven y se alejan. La voz del 'otro' en algunas obras en náhuatl de fray Bernardino de Sahagún" en *Indios, mestizos y españoles*, México, UAM-Azcapotzalco-UNAM-IIH, 2007.

Baudot, Georges, *La pugna franciscana por México*, México, Patria-CONACULTA, 1990.

Eudave Eusebio, Itzá, "A imagen y semejanza. La colonización del ser y el saber indígenas en la Historia general de las cosas de Nueva España" en *Modernidad, colonialidad y escritura*, Benites María Jesús (comp.), Tucumán, Editorial de la Universidad Nacional de Tucumán, 2020.

Klor de Alva, Jorge, "El discurso nahua y la apropiación de lo europeo" en *De palabra y obra en el Nuevo Mundo.1. Imágenes Interétnicas*, Miguel León-Portilla et al. (eds.) Madrid, Siglo XXI, 1992.

León-Portilla, Miguel, *Bernardino de Sahagún, Pionero de la antropología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México y El Colegio Nacional, 1999.

Magaloni Kerpel, Diana, *Los colores del Nuevo Mundo. Artistas, materiales y la creación del Códice florentino*, México, Los Ángeles, Universidad Nacional Autónoma de México y The Getty Research Institute, 2014.

Pastor, Beatriz, *Discurso narrativo de la Conquista de América*, La Habana, Casa de las Américas, 1983.

Pastor Llaneza, Marialba, "Del estereotipo del pagano al estereotipo del indio. Los textos cristianos en la interpretación del Nuevo Mundo", *Revista Iberoamericana*, XI, 43, México, 2011.

Payás Puigarnau, Gertrudis, *El revés del tapiz. Traducción y discurso de identidad en la Nueva España (1521-1821)*, Madrid, Editorial Parecos y Australes, 2010.

Phelan, Jhon, *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, trad. Josefina Vázquez, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1972.

Quijano, Aníbal, *Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina en Anuario Mariateguiano*, v. IX, n. 9, Perú, 1997.

Rozat Dupeyron, Guy, I*ndios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*, México, Universidad Veracruzana-INAH, 2002.

Rubial García, Antonio, *La hermana pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1996.

Segundo, Miguel Ángel, "¿Memorias reales o memorias cristianizadas? Tecnologías corporales de la contención en el libro VI de la Historia general de las cosas de Nueva España", *Revista Historia y Grafía*, n. 43, México, Universidad Iberoamericana, 2014.

Sahagún, fray Bernardino, *Historia general de las cosas de Nueva España (1577)*, notas y apéndices de Ángel María Garibay K., México, Porrúa, 2004.

Solodkow, David Mauricio, "Fray Bernardino de Sahagún y la paradoja etnográfica: ¿erradicación cultural o conservación enciclopédica?", *The Colorado Review of Hispanic Studies*, v. 8, 2010.

Zimmerman, Klaus, "Traducción y edición bilingüe en el marco de la colonización y evangelización: el caso de Bernardino de Sahagún", en *El Universo de Sahagún. Pasado y presente 2011*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 2014.

EL ESCENARIO NATURAL Y MORAL DE LA CONQUISTA ESPIRITUAL DEL JESUITA PÉREZ DE RIBAS EN SU CRÓNICA DEL SEPTENTRIÓN NOVOHISPANO

GUY ROZAT

La crónica del padre Pérez de Ribas es hoy una de las grandes fuentes de la historia del norte de México. Muchos historiadores, en una lectura llana y muy superficial, utilizan generalmente este texto como si fuera una reserva de información, un banco de datos, sobre las poblaciones nativas de estas regiones, así como de los mecanismos de su pacificación y conversión. Contra este tipo de utilización proponemos mostrar cómo el padre jesuita se construye como autor de una heroica acción evangelizadora entre "los más bárbaros del orbe". En esa construcción tiene que ofrecernos un escenario arisco y desértico en el cual vagan unas fieras sin ley ni sociedad, presas del demonio. Así intentaremos mostrar cómo el proyecto de evangelización, que finalmente es también un etnocidio, necesita de esa construcción anterior del bárbaro absoluto para justificar la pseudo redención, que el jesuita está convencido está aportando a estas pobres almas olvidadas, hasta ese momento, de la mano de Dios.

El padre Ribas cuando escribe su crónica en Europa, retrospectivamente, se adjudica el título de «conquistador espiritual de los Hiaquis»[2]. El paisaje americano donde éstos nuevos cristianos viven, que reconstruye para sus lectores, tendrá que ser complejo y ambiguo. Si para nosotros hoy, sin ninguna duda, la naturaleza del Septentrión novohispano –donde se desarrollan los hechos que cuenta en su crónica– es la de un desierto, éste no debe ser considerado desde nuestra apreciación geográfica contemporánea.

La sequía actual, la desertificación de amplias regiones que reportan hoy los geógrafos debido a malos manejos agro-pastorales de siglos, no podría parecerse a lo que fue "el desierto" del padre jesuita. El desierto del evangelizador es, antes que todo, el de la esterilidad demoniaca que impera en estas regiones: es en gran medida un desierto moral. Es la exuberancia del jardín del Edén, fecundado por la presencia del Creador, lo que asegura para el imaginario cristiano la riqueza y la fecundidad, como por ejemplo la

exuberancia asiática que toma su fuente en esa proximidad del Edén. Por el contrario, el septentrión novohispano, por ser un mundo de esterilidad y resequedad, manifiesta indudablemente la omnipresencia diabólica.

En estas regiones tan lejanas la evangelización, en el mismo movimiento de transformación de las almas, provoca también la fecundación de la tierra. En el caso de los hiaquis, los indios más numerosos, el padre Ribas presenta a estos como los más bravos, como lo aclara él mismo "los más bárbaros del orbe", recalca que, mientras más feroz sea el conquistado, más grande se erguirá la gloria espiritual de su conquistador.

En medio de ese desierto de arena, rocas y espinas, los hiaquis que describe después del paso de su evangelizador parecen ahora vivir en una región que hoy se podría considerar como muy rica. Al empezar su relato de testigo autorizado, precisará que los pueblos Hiaquis estaban asentados a lo largo de un río caudaloso, como el Guadalquivir. Sin embargo, aunque caracterizados claramente como "bárbaros" estos son avisados agricultores, "La gente toda es labradora». Y si son avisados, es porque, como los antiguos egipcios, aprovechan las avenidas de su río, como aquellos lo hacían con las del Nilo; y por lo tanto disponen así de tierras fecundas, lo que les permitía obtener abundantes cosechas de maíz, frijol, calabaza y algodón.

El jesuita también nos informa que utilizan muchas plantas y frutas, productos de recolección y, como además son astutos pescadores y grandes cazadores, podemos concluir con él que estos numerosos hiaquis son sanos y fuertes y, sobre todo, no temen a nadie ya que tienen todo lo que necesitan; son, por lo tanto, celosos de su independencia, al punto que en la región todos los otros pueblos los temen. Así, teníamos, en tiempos pasados, una nación Hiaqui que el padre jesuita estimaba que contaba con 30,000 almas. Dada la riqueza y complejidad de su alimentación y su integración al medio, recuerda que eran "de más altura que los de otras naciones y más bien agestados en hablar alto y con brío singular y grandemente arrogantes" (Rozat, 1995:114).

Es evidente que estos indios altos, fuertes, estos atletas desnudos o vestidos de pieles de venado o de algodón tejido por sus mujeres, tenían con qué impresionar a los europeos, en esa época, eran más bien de baja estatura por su deficiente alimentación e higiene precaria. En algún momento, redactando su relato, pareciera como si fuera a aflorar un sentimiento de nostalgia hacia sus años mozos americanos y esa nación tan favorecida por Dios que logró arrancar al demonio. Pero su descripción edénica se trunca repentinamente cuando se acerca a la descripción moral de esos valientes guerreros: "En todo lo demás éran muy semejantes a las otras naciones de que atrás quedó escrito y así que aquí no se repite, mismas embriagueces y borracheras, mismos bailes bárbaros, cabezas cortadas a los enemigos, uso de muchas mujeres, mismas hechicerías y otros semejantes".[3]

Esa tierra hiaqui es como la tierra de promisión antes de la llegada del pueblo elegido. Pero el pueblo elegido aquí no son los indios sino los europeos. Los indios vienen de otra parte, no son los dueños legítimos de estas tierras. Por lo tanto, Dios no puede permitir que esa tierra siga estando en poder del demonio, por lo que su divina providencia empieza a actuar. El hecho de que sea un "renegado" el que esté en el centro del encuentro entre españoles y hiaquis nos da una idea de cómo funcionaba la evangelización y su naturaleza esencialmente totalitaria. En efecto, un pueblo que acepta la presencia de un misionero y de algunos españoles acepta, sin que lo sepa, no solo la simple presencia de algunos individuos que pueden atraer su atención por diversos motivos, sino que esa entrada actualiza un derecho sobre sus tierras y sus vidas. En efecto, debido a la donación papal, América pertenece a Castilla, donación refrendada por el "don del imperio" que hizo Motecuhzoma a Cortés. Así, lo que hace siempre finalmente un misionero, un militar o cualquier español al entrar a un territorio indígena, es hacer efectivos, refrendar en la actualidad, los derechos vigentes de la corona ya existentes sobre ese territorio. Pero los autóctonos, ellos, no saben que han sido ya "donados", y que por lo tanto ellos, sus hijos, sus tierras, su presente, su pasado y su futuro ya no les pertenece.

La caridad cristiana quiere que los que ignoran esta situación, porque no han sido informados, por ejemplo, si no se les ha leído el famoso requerimiento, sean convencidos con dulzura, o compelidos paternalmente. Pero una vez que han recibido "la buena nueva" del cristianismo no hay regreso posible. Y si a pesar de todo no aceptan las proposiciones de misioneros y soldados de vivir cristianamente en pueblos ordenados y administrados por los españoles, esto es interpretado automáticamente como una manera de rechazar a Dios y querer situarse de manera pertinaz, una vez más, del lado del demonio.

Por ello, es que todo el mundo hispano debe perseguir a estos forajidos lo más que se pueda y castigarlos duramente, no solamente porque son un pésimo ejemplo para los otros neófitos recién evangelizados, sino porque están cometiendo un verdadero sacrilegio. De ahí el empeño de los españoles y los sacerdotes en particular de bautizar rápidamente y catequizar a sus presas de guerra, se trata más bien de exorcizarlas y de marcar un derecho indeleble sobre ellos y sus descendientes. Para el jesuita no hay ninguna duda de que: "Fue obra de Dios el venir a reducirse esta nación [..] no obstante que siempre quedó algún número de rebeldes e inquietos, particularmente hechiceros, ministros de Satanás y demás enemigos de Cristo y de su ley evangélica, pero finalmente como quería que llegase a esta nación el tiempo en que saliese del poder del demonio."[4]

Por eso las hostilidades entre los españoles y los hiaquis serán descritas con escasos detalles, las batallas no se pueden localizar ni describir realmente su desarrollo. Lo que importa es el resultado. Así la paz es finalmente pactada. Los Hiaquis, evidentemente movidos por Dios, manifiestan, escribe el autor-testigo,

"su voluntad de recibir la doctrina del evangelio y hacerse cristianos". Los hiaquis entran en una nueva era política: entregan rehenes de paz para que se queden con los padres en el seminario, tienen que entregar el botín que arrancaron en la guerra, y tienen que reducirse a pueblos "donde se pudiera edificar iglesia, cuando fuesen los Padres para ser doctrinados en ella" (Rozat, 1995: 119).

El capitán, la espada de Dios, reparte regalos, potros y vestidos europeos. Sobra decir que los renegados que habían estado al origen de la enemistad entre hiaquis y españoles serán entregados al capitán "quien mando hacer justicia en ellos". Pero el paternal jesuita se felicita porque "quiso Dios N.S. darles luz para que conociesen sus delitos y pidiesen a la hora de la muerte perdón de ellos y el santo bautizo".[5]

Etnocidio y evangelización

Si Pérez de Ribas es avaro de elementos descriptivos para mostrarnos a los hiaquis en tiempos de su gentilidad, sí es muy prolijo en cuanto explica a su lector la situación posterior a la reducción en pueblos y a la evangelización; esas descripciones nos permiten reconstituir lo que es para un jesuita de la época, la primera mitad del siglo XVII, una evangelización lograda. El padre jesuita está orgulloso de la obra realizada, la suya. La nación hiaqui, "aunque más maleada que otras y obscurecida en costumbres y vicios gentilicios", por eso son los más barbaros del orbe [...] "se ha mejorado en gran parte en lo moral y lo político" (Rozat, 1995:127). Para su mentor no hay duda de que son las luces aportadas por el bautismo lo que "les permitía entender los fundamentos de la vida política racional." Ahora ya no hay anarquía sino que "gobiernanse ya todos sus pueblos por gobernadores, alcaldes, fiscales de iglesias y otros ministros de justicia de su misma nación, con orden, sujeción y obediencia".[6] Se acabó en la nación hiaqui la falta de poder y de orden que deploró durante páginas el padre jesuita, lamentándose de la impotencia de sus propios caciques originarios.

Podemos ver cómo claramente "Las nuevas autoridades" lo son realmente, en la plenitud del término, "las unas son puestas por el capitán, las otras, fiscales de iglesia, por el ministro de doctrina" (Rozat, 1995:129). No se trata como lo constata el jesuita, solo de la imposición de una fe, justificando una nueva forma de sociedad. Los hiaquis, son gobernados por un poder organizado en contra de lo que fue el antiguo ser de los antiguos hiaquis. Un poder férreo vigila en lo religioso. Los fiscales tienen por cargo "de avisar al padre de todo lo que pertenece a la Iglesia" como casamiento, bautizos, fiestas, enfermedades, o de acompañarlos en el pueblo o a otros pueblos. Pero si es necesario también tienen función de policía moral ya que debe "darle aviso si se ofrece pecado público o escandaloso contra la ley y costumbres cristianas".[7]

En cuanto a lo civil, testimonia el padre jesuita: "los gobernadores hacen el mismo oficio para con el capitán". Así el orden reina, pero es un orden que no pertenece más a la cultura hiaqui anterior, vigilada por autoridades impuestas y al servicio de intereses exteriores a la comunidad. Autoridades nuevas para

un nuevo espacio. Confiesa el padre jesuita, muy orgulloso de su obra: "los pueblos están dispuestos en muy buena forma, sin quedar ya un solo asiento vivo en sus sementeras, ni rancherías (Rozat, 1995:130).

La imposición de la vida en pueblo es concebida por el satisfecho padre como un drástico rompimiento con la tradición cultural anterior. Se puede comparar en términos occidentales, confiesa el padre, con un exilio. Fue testigo de lo desgarrador que ha sido para los hiaquis abandonar sus casas, sus sementeras, sus lugares familiares, sus recuerdos, sus lugares de culto, de entierro de los ancestros, etc. Congregarse en pueblos es, por lo tanto, un golpe muy fuerte a la identidad étnica anterior por la imposición de nuevos modelos de comportamiento e identidades. Se felicita que algunos hiaquis utilizan ya caballos, regalos del capitán, pero de ahora en adelante, el que quiera uno tendrá que ponerse a trabajar para comprarlo, apropiándose de más tierras, una tierra que antes era colectiva. Trabajar más para tener excedente para intercambiar con los españoles "que vienen a rescatar producto de la tierra" (Rozat, 1995: 130). Especialmente durante los malos años de otras regiones menos favorecidas.[8] Así, la tierra hiaqui pronto se volverá el centro de un próspero comercio, controlado por los misioneros, concluye satisfecho el jesuita.

Por otra parte, como un hiaqui cristiano debe diferenciarse de un pagano, se le imponen nuevos modos de vestir, no solo dejará de pintarse como guerrero, sino que se le corta su gran cabellera. Y como las ovejas introducidas por el padre son insuficientes, ahora los hiaquis por "ganar un vestido y más porque sea algo galano, dejan sus tierras y sus mujeres y salen a veces cincuenta y más leguas fuera de la provincia a buscarlo con su trabajo".[9] A escasos años de la reducción en pueblos ya no son 8,000 indios de arcos y flechas sino escasos 4,000 vecinos. La población ha sido mermada por enfermedades que "han causado alguna admiración", parecería, constatar el jesuita, que "Dios quiere disminuir a estas gentes y llevar muchas de ellas al cielo (Rozat, 1995: 131).

Es evidente que esa apertura de la sociedad hiaqui multiplica las ocasiones de contagios. La presencia del europeo en general, pero incluso la del padre y de su séquito, es fuente constante de enfermedades mortales para los indios. A tal punto que Pérez de Ribas recuerda cómo los brujos y nigromantes aconsejaban, evidentemente influenciados por el demonio, a las madres de no bautizar a sus hijos, de sustraerlos a la presencia de los sacerdotes. Que se mueran centenas de niños no es un problema para el padre jesuita, es Dios el que está cosechando y reintegrando parte de su creación, además ese ejército de angelitos hiaquis se vuelve la garantía en presencia del Señor, cantando sus alabanzas, de que la obra de los jesuitas es buena y de que su santo ministerio durará para siempre.

La obra de Pérez de Ribas en ningún momento tiene por finalidad dar al hiaqui un derecho a la palabra ni de considerarlo en su alteridad y su profundidad histórica, sino la inclusión de toda la cultura que precede a la evangelización en la bestialidad y lo demoniaco. La antigua vida negada, los ritos contro-

lados de una nueva vida cotidiana, imponen a un nuevo hiaqui, nuevos ritos, nuevos valores, nuevo aspecto, nuevas costumbres, nuevos espacios, nuevas relaciones interpersonales, nuevas mujeres, nuevas familias, etc. La conquista de Septentrión Novohispano está en marcha.

Bibliografía

Pérez de Ribas, Andrés de. *Historia de los triunfos de nuestra santa fe*, México: Siglo XXI, 1992.

Rozat, Guy. *América imperio del demonio. Cuentos y recuentos*, México: UIA, 1995.

Notas:

[1] Para una revisión más detallada sobre el tema ver por ejemplo Rozat G, América imperio del demonio. Cuentos y recuentos, México: UIA, 1995. En este libro el autor propone un método de trabajo para utilizar este tipo de crónicas.

[2] Hemos conservado la escritura arcaica del padre Ribas: hiaquis, para significar que estos indios tienen poco que ver con lo que fue el Yaqui de la antropología colonial de los siglos XIX y XX.

[3] Es con ese tipo de intervenciones del autor en el relato, como podemos ver, actúa ese reduccionismo que está en obra en casi todos los textos sobre los habitantes de América, reducción de las alteridades a un modelo único de alteridad -el indio- que será construido como el inverso del ser cristiano occidental.

[4] A. Pérez de Ribas, Historia de los triunfos de nuestra santa fe, México: Siglo XXI, 1992, p.299

[5] Ibíd. p. 120

[6] Ibíd. p. 126

[7] Ibíd. p. 129

[8] La noción de trabajo impuesta por la evangelización esta en el corazón del dispositivo etnocidiario. Según el jesuita, en tiempos de su gentilidad los hiaquis y otros indios trabajaban muy poco, eran las "gentes más ociosas del mundo". Solo reconoce que trabajaban, si se puede llamar a eso trabajo, 3 o 4 horas cuidando los pocos cultivos que necesitaban. Después el indio regresaba a su casa a jugar con los demás, a dormir, o se iba de cacería o a recolectar panales de abejas silvestre, "sin otro cuidado, ni oficio en todo el año". No hay duda de que para un occidental como Pérez de Ribas esa holgazanería perpetua propiciaba todo tipo de vicios diabólicos y explicaba las formas omnipresentes de dominio del demonio.

[9] A. Pérez de Ribas, op.cit. p. 340.

"MI PRIMER HIJO Y HEREDERO DE MI REINO": UNA LECTURA DE LA *INSTRUCCIÓN* DE TITU CUSI YUPANQUI

MARÍA JESÚS BENITES

Representasteis en el polvo
Dorado del Inca, el teatro
De los infiernos imperiales:
La Rapiña de hocico verde,
La Lujuria aceitada en sangre,
La Codicia con uñas de oro,
La Traición, aviesa dentadura,
La Cruz como un reptil rapaz,
La Horca con un fondo de nieve,
Y la muerte fina como el aire
Inmóvil en su armadura.

Pablo Neruda. "Los conquistadores". XVII.
Canto General

La *Instruçión* de Inca Don Diego de Castro Titu Cusi Yupangui es el primer texto en el que se percibe la voz de la resistencia al poder colonial en los Andes. La obra ofrece una versión de los hechos que cuestiona el orden impuesto mediante una palabra que pugna por ser escuchada. El documento, datado el 6 de febrero de 1570, fue dictado por Titu Cusi Yupanqui -hijo de Manco Inca Yupanqui- quien encabezaba desde 1555 los grupos disidentes en Vilcabamba.

En el escrito el yo del discurso está diferido por una doble mediación: el padre evangelizador Marcos García reestructura y ordena lo enunciado por Cusi para retransmitirlo al Escribano Martín Pando que es quien hace la transcripción escrita. En su relato de Titu Cusi transmite la desesperanza ante la llegada de los españoles y el deterioro de su cultura. Pero también en su *Instrucción* esgrime, de manera beligerante, un reclamo para que esa comunidad recupere las tierras que le pertenecen y él sea reconocido por las autoridades coloniales como legítimo soberano de las mismas. Cusi formula además una serie de

exigencias para abandonar la lucha armada, cuyo cumplimiento debe garantizar el rey Felipe II. El texto plantea una posición opuesta al adoctrinamiento y control sobre los aspectos sociales, religiosos y administrativos que impone el gobierno toledano. El objetivo es esgrimir los argumentos adecuados para respaldar la legitimidad de los incas como dueños naturales de la tierra. Nicole Girón de Villaseñor (1975) afirma que en el texto de Cusi se transmite una imagen de los incas que contradice la tradicional visión del indio aterrorizado, silencioso y taimado. Titu Cusi Yupanqui apela a restablecer las instituciones precolombinas (la posesión de las tierras y el culto a las huacas) mediante la praxis: una rebelión armada, un estado de resistencia, cuyos antecedentes y fundamentos justifica en su Instrucción. Es esta actitud del texto la que lleva a Raquel Chang-Rodríguez a definir la obra como una "escritura atrevida" (1991: 19).

El Inca no responde de manera directa a las injurias, antes deja asentada la sucesión de acontecimientos que demuestran tanto la violencia con que se ejerció la usurpación territorial como la serie de ofensas, ultrajes y humillaciones que comenten los españoles durante el proceso de colonización cultural que avasalla sus tradiciones y costumbres. Para dar cuenta de ello, la letra es el instrumento esencial de transmisión y denuncia: "Porque la memoria de los hombres es devil y flaca e si no nos acurrimos a las letras para nos aprovechar dellas en nuestras nesçesidades, hera cosa ymposible podernos acordar por estenso de todos en negoçios largos y de ymportançia (Instrucción, 1985: 1).

Titu Cusi aprovecha los instrumentos legales del sistema colonial. El término "Instrucción" con el que circula oficialmente el documento, si bien tiene el sentido de una solicitud, ésta no es de información, sino de defensa. Pero también, al finalizar la narración de los acontecimientos, se advierte la disposición jurídica del texto que lo acerca al documento legal denominado "requerimiento", tipo textual sancionado institucionalmente tanto por la Iglesia como por la Corona. En este contexto, la forma de requerimiento, usada durante la conquista como simple formulismo antes de imponer la doctrina evangelizadora, cumple una función inversa. Es utilizado por un indígena para legitimar la resistencia iniciada por su padre en 1534, de manera que la misma forma textual que respaldaba teológicamente el despojo territorial es resignificada en reclamo acusatorio por un indígena. Desde esta ambigüedad se conjuga el discurso historiográfico con el jurídico. Para instaurar discursivamente la defensa, Titu Cusi anuncia una estructura ordenada del devenir de los acontecimientos que justifique de modo contundente sus reclamos. El narrador inicia el relato con la llegada de los españoles al Perú, encabezados por Francisco Pizarro en 1532 y lo finaliza con la muerte de su padre Manco Inca Yupanqui, recortando y seleccionando únicamente aquellos acontecimientos que le permitan, sin remitirse a los orígenes del Imperio incaico, describir el accionar de los conquistadores.

La escritura actualiza sucesos que evidencian la cercanía temporal y que inscribe en su texto el efecto de la verdad incuestionable de los hechos. En el gesto explicativo radica la fuerza persuasiva de la palabra cuya veracidad se sostiene en la experiencia empírica y en el espacio de legitimidad desde cual se representa el narrador. El registro escrito de los acontecimientos tiene para Cusi, ese fin comunitario o público que señala Walter Mignolo (1982) ya que el objetivo es el de justificar con legítimos derechos el estado de rebelión y resistencia permanente en Vilcabamba. La mirada del cronista se construye como privilegiada y el paradigma de observación del Inca gira en torno a esa necesidad.

En la configuración discursiva ingresan formas propias de las producciones orales incaicas: los sucesos son referidos por medio de la reconstrucción de extensos parlamentos por parte de cada uno de los protagonistas de los hechos. Así, las voces de Atahualpa, Gonzalo Pizarro y la casi excluyente de Manco Inca y algunos de sus capitanes, recorren el texto. Esta forma particular de estructurar el relato remite, por un lado, al predominio de la transmisión oral como único medio para difundir el desarrollo histórico. Por otro, esta introducción de los personajes a través de sus parlamentos crea en el espacio del texto un movimiento escénico propio de las representaciones teatrales.

> Llegada del Governador a cassa de Mango Ynga
> Dios guarde a Vuestra Merçed señor Mango Ynga, por aver estado algo mal dispuesto no bine juntamente con estos cavalleros a besar las manos a Vuestra Merçed, de que he estado con alguna pena por no aver hecho lo que tanto deseava que hera berme con Vuestra Merçed, pero ya que hasta aquí a avido falta que a sido como dicho tengo por mi yndispusision, de aquí adelante no la abrá; gran pena he reçebido de la congoja que me dizen Vuestra Merçed a resçibido en su prission, en espeçial si fue syn culpa.
> Respuesta de Mango Ynga al Governador
> Apo – que quiere dezir señor, vengas norabuena, mucho dias a que te e deseado ver y no se qué a sido el porqué no me as querido dar este contento, pues tanto yo lo he deseado y te he enviado a llamar no se quantas vezez para quexarme a ti destos tus soldados y por les apalzer a ellos no me as querido dar a mí contento, pues por çierto que te lo he deseado yo dar y aun procurado, mal me pagais vosotros my tan buen deseo y obras (Instrucción, 1985:2).

Luis Millones (1985), ofrece una alternativa lingüística para pensar esta particularidad. Tanto en el aymará como en el quechua uno de los postulados más importantes es el de la fuente de información. En los actos de habla del quechua, en la misma oración se indica si los datos que se refieren son conocidos de manera directa o si han llegado a través de otra persona. La vista es el único referente válido, no así el oído que es una fuente indirecta o secundaria. Si el hablante se refiere a la información que le llega de este modo, no puede presentarse como testigo. Para este tipo de exposición el quechua posee determinados sufijos que indican la distinta validez de un testimonio. Es tan importante esta distinción que si el hablante entremezclara los códigos sería acusado de mentiroso. Al referir los parlamentos como si de esta manera hubieran sido pronunciados por sus protagonistas, Titu Cusi deposita en sus autores toda la

responsabilidad que pueda derivar de las propias palabras y alejar de sí la acusación de falaz. Esto proyecta la fuerza con que subsiste la oralidad como el único modo posible de transmitir la memoria histórica del pueblo.

Es arriesgado presentar otro origen, aparte del lingüístico, para esta dinámica que domina la escritura, sin embargo, creo que no es desacertado pensar en una influencia proveniente de los autos sacramentales, que eran ampliamente representados durante la evangelización. Los estudios suscitados en torno al descubrimiento de la *Tragedia a la muerte de Atahualpa* (1871), apoyan esta postura. Incluso, las fórmulas con las que es introducida la palabra de Manco Inca cuando se dirige a su pueblo, tienen resonancias propias de las homilías, que brindan a su figura, hiperbolizada en algunos tramos, una dimensión gestual. La crónica comienza con una declaración que a lo largo del documento reitera la legitimidad de su condición de soberano. Para ello no sólo se apropia de las formas discursivas coloniales, siguiendo la tradición europea de descendencia y respeto al mayorazgo, sino que también establece una genealogía patrilineal directa para autorizar su discurso.

> Yo soy el hijo legítimo, digo el primero y mayorazgo que my padre Mango Ynga dexó entre otros muchos, de los quales me mandó tubiesse cargo e mirase por ellos como por my propia persona, lo qual yo he hecho desde quel fallesçio hasta oy e lo hago e hare mientras Dios me diere vida, pues es cossa justa que los hijos hagan lo que sus padres les mandan, en especial en su postrimeros días. (Instrucción, 1985:1)

El narrador avala su palabra en la legitimidad de su linaje para reclamar la posesión de las tierras. En el derecho incaico el sistema de descendencia se basaba en la elección del hijo que demostraba mejores condiciones, hecho que de todos modos no evitaba malestares internos. Pero hay dos factores que determinan esta insistencia de Cusi. Por un lado, diversos documentos han demostrado que al morir Manco Inca deja como sucesor a Túpac Amaru, quien, debido a su corta edad, tuvo como tutor al frente del gobierno, a Titu Cusi. Por otro, la situación de bastardía que pesaba sobre él. Cusi silencia estos detalles históricos y se construye en el texto como el descendiente elegido por su padre para continuar la resistencia a la sujeción de los colonizadores y defender la identidad cultural de los incas.

> Parlamento que Mango Ynga hizo a su hijo al punto de la muerte:
> Encomiendote a tus hermanos y hermanas y a tu madre para que mires por ellos y los remedies e favoresças como yo hiziera a ti.(...).Encomiendote tanbien a estos pobres yndios que mires por ellos como es razon e mira cómo me an seguido y guardado y anparado en todas mis necesidades (...) yo les he mandado a ellos que te respeten y acaten por señor en mi lugar pues heres my primer hijo y heredero de mi reino y ésta es mi postrimera voluntad. (Instrucción, 1985:30-31).

El relato se abre con la llegada de los españoles al pueblo de Cajamarca. La narración de este acontecimiento inaugura también en el espacio textual la serie de agravios contra los indios. La escenificación del encuentro de Atahualpa con la escritura, largamente referida por diversos cronistas,

presenta en la versión de Cusi algunas diferencias. Pizarro envía dos subalternos para anunciar su llegada al Inca.

> Destos viracochas traxeron dos dellos unos yuyan [yungas] a my tio Atagualpa, que a la sazon estava en Caxamarca, el qual los resçivio muy bien y dando de bever al uno dellos con un vaso de oro de la bebida que nosotros usamos, el español en resçibiendolo de su mano lo derramó, de lo quel se enojó mucho mi tio; y después desto aquellos dos españoles le mostraron al dicho my tio una carta o libro o no sé qué diziendo que aquello hera la quilca de Dios y del rey, e mi tio como se sintio afrentado del derramar de la chicha, que ansy se llama nuestra bebida, tomó la carta o lo que hera y arrojolo por ay diziendo "qué sé yo que me dais, anda bete" (Instrucción, 1985:2).

Este episodio es representado por Cusi para demostrar que la actitud de Atahualpa es desencadenada por la ofensa inicial de los españoles que arrojan, como hace luego el inca con el libro que no habló, la chicha o bebida sagrada. Pero, a pesar de esta concesión al Inca del Quito, el enunciador no sólo pone el acento, reiteradamente, en la condición de bastardía de Atahualpa, sino que también critica la ambición de poder de Guáscar, hermano de Manco, al disputar un lugar que sólo le corresponde a su padre, quien por su corta edad ha quedado al margen del poder. Es así como las escenificaciones textuales que reconstruyen la prisión de Atahualpa están dramatizadas por medio de parlamentos que rebelan sus ambiciones y acrecientan la tensión entre éste y los incas del Cusco.

> Apoes- que quiere dezir señores- esta gente que a benido a nuestras tierras es muy contraria a nuestra openión y se a confederado y tienen mucha paz con my hermano Mango Inga, si os perece demosles en la cabeça y muertos todos estos, (...); y si no los matamos y estos se hazen con muy hermano Mago Ynga (...) podría ser que nos fuese mal del negoÇio porque my hermano esta muy enojado contra my e si haze llamamiento de toda la tierra hara capitanes e estos y él y ellos no podrian dexar de matarnos, por eso si os pareciese ganemosle nosotros por la mano (Instrucción, 1985:5)

Las intenciones de Atahualpa no llegan al nivel de la acción. Cusi relata en breves palabras su muerte dada su ilegitimidad como soberano y las circunstancias poco honrosas en que se llevó a cabo. La violencia ejercida sobre los indígenas en Cajamarca a quienes "los mataron a todos con cavallos, con espadas, con arcabuzes, como quien mata ovejas" (Instrucción, 1985:3) incluida la matanza de Atahualpa y sus huestes, autorizan a Cusi a introducir el relato de los agravios y ultrajes de los conquistadores durante su permanencia en Cusco hasta la huida de su padre a zona de Vilcabamba. En un primer tramo de la narración, Cusi Yupanqui refiere la llegada de Pizarro a Cusco y el generoso recibimiento que brindó a él y sus soldados Manco Inca, su padre. Éste es presentado como paradigma de la hospitalidad y generosidad frente a los españoles que responden con desacatos: "Y my padre yendo que yba en sus andas de oro y cristal y corona real, se apeó dellas y abraço al marques qe ya se avia apedado de su cavallo y anbos my padre y el marques se confederaron en uno y mandaron que sus jentes que nadie se desmandase" (Instrucción, 1985:6).

En un segundo momento, la crónica relata las dos prisiones consecutivas que sufrió el Inca, ordenadas por los hermanos Pizarro, Juan, Gonzalo y Hernando, bajo el pretexto de supuestas sublevaciones de los indígenas para asesinarlos. "E pasados algunos años, como la cobdiçia de los honbres es tan grande, reynó en ellos de tal suerte que engañados por el demonio, amigo de toda maldad y enemigo de birtud, que se binieron entre sy a concertar y tratar los unos con los otros la manera y el como molestarian a my padre y sacarian del más plata y oro de la sacada". (Instrucción, 1985:8).

Esta primera cárcel de Manco instituye en el texto los parlamentos lastimosos y cargados de reproches, en los que se presentan los primeros atisbos de su arrepentimiento. Es en el relato de estos acontecimientos donde se intensifica el dramatismo, se radicaliza el discurso y en el espacio textual se evidencia un progresivo movimiento inverso: los españoles recibidos como Viracochas (dioses), son luego hijos del Viracocha, enviados del Viracocha transformándose, paulatinamente, en hijos del supay (del demonio), siervos del supay, finalmente, ellos mismos supay. Este proceso de demonización de los conquistadores se manifiesta en el texto a través de la amplificación de imágenes y relatos que deconstruyen la ilusoria impresión inicial que tuvieron los incas.

> ¿Vosotros sois los que dezis que sois viracochas y que os enbia el Tecsi Viracochan?, no es posible que vosotros sois sus hijos pues pretendeis hazer mal a quien os haze y a hecho tanto bien, por ventura ¿no os enbié a Caxamarca gran suma de oro y plata? ¿no tomastes a my hermano Atagualpa todo el tesoro que alli yo tenía de mis antepasados? (...). Verdaderamente digo que vosotros sois dimonios y no viracochas, pues sin culpa me tratais de esta manera (Instrucción, 1985:8).

La perversión de Gonzalo Pizarro, quien le reclama a Manco Inca que le entregue a Curi Ocllo –su hermana– a cambio de su libertad, es ridiculizada en el texto por medio del engaño que organiza Manco para salvarla del conquistador.

> Y my padre por tentarlos hizo sacar otras mas de beynte casy de aquella suerte unas buenas y otras mejores y ninguna les contentava. Ya que le paresçio a my padre que hera tiempo, mando que saliese una la más prençipal muger [que] en su casa tenía, conpañera de su hermana la coya, la qual se paresçia casy en todo. (...). Gonçalo Piçarro, como hera el que mas deseava de todos, pues particularmente la avia pretendido dixo a my padre estas palabras: "señor Mango Ynga, si esa es para mí deseme luego porque ya no lo puedo sufrir" (...) y él ansy delante de todos, syn más mirar a cossa, se fue para ella a la besar y abraçar como sy fuera muger ligitima, de lo qual se rio mucho my padre. (Instrucción, 1985:17).

Los incas, en tanto, pasan de una actitud generosa -en la que se marca la desproporción de las ofrendas que entregan con respecto a las que reciben- al asombro ante la desmesurada codicia material y la violencia que se apodera de los conquistadores. La rebelión que encabeza su padre rechaza los términos del "significado constituyente de la violencia avasalladora" del conquistador (Subirats: 1994, 198).

> Poca neçesidad teniamos nosotros ser vexados y molestados de la suerte que agora estamos desposeydos de nuestras haziendas, de nuestra mugeres, de nuestros hijos e hijas y de nuestras chacaras y bernos vasallos de quien no conosçemos, tan opresso, tan fatigados que hasta con nuestras capas nos hazen limpiar la suziedad de los cavallos. (Instrucción, 1985:15).

En la crónica, los españoles, los dioses del inicio, son degradados y presentados con todas sus miserias. Titu Cusi acentúa sus acusaciones, guiando la orientación de su discurso hacia el comportamiento de los conquistadores que se basan en la violación de los principios religiosos occidentales impuestos por la evangelización: codicia, mentira, lujuria, envidia, engaño. El inca señala cómo la traición y la violencia, son las estrategias que brindan el triunfo de los españoles. Antes de partir a Vitcos, Manco Inca aconseja a su comunidad que reaccione ante los agravios cometidos, pero con tácticas propias de los españoles, o sea "engañarlos" para sostener la resistencia. Se acentúa en los parlamentos que dicta Titu Cusi la beligerancia de Manco en discursos fuertemente contestatarios, donde se resaltan, por medio de comparaciones, las diferencias entre las creencias propias y las adoptadas ante un dios ajeno.

> Lo que más aveis de hazer es que por ventura estos os diran que adoreis a lo que ellos adoran, que son unas paños pintados, los quales dizen que es Viracochan, y que le adoreis como a guaca, el qual no es sino paño, no lo hagais sino lo que nosotros tenemos eso tened, porque como beis las vilcas hablan con nosotros y al sol y a la luna bemoslos por nuestros ojos y lo quesos dizen no lo vemos bien. Creo que alguna bez por fuerça o con engaño os an de hazer adorar lo que ellos adoran, quando más no puedieredes, hazeldo delante dellos y por otra parte no olvideis nuestras cerimonias; y si os dixieren que quebrantéis nuestras guacas y esto por fuerça, mostraldes lo que no pudieresdes hazer menos y lo demas guardaldo, que en ello me dareis a mí mucho contento. (Instrucción, 1985:26).

Cusi refiere en esta crónica, donde se entrecruzan documentos jurídicos, dramas de fe, tradiciones populares incaicas, el proceso de conquista y evangelización no como una experiencia liberadora y salvacionista sino como un principio regido por la violencia, en cuyo centro el indígena es ultrajado por los españoles presos de un estado tal de codicia por el oro que no les permite discernir ni reconocer culpa en sus actos. Este discurso "disidente" sienta las bases de la resistencia armada en Vilcabamba que es justificada en el espacio de la escritura como un levantamiento legítimo, resultado de una sucesión de abusos que superan los límites de lo tolerable y derivan en episodios sangrientos y combates armados. El texto de Titu Cusi marca una ruptura y una continuidad. La ruptura tiene como claro objetivo resistir la condición colonial, esa en la cual se le niega al colonizado.

La Instrucción del Inca Don Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui es un texto que se opone al proceso discursivo e institucional que sostiene la "lógica de la colonización" (Subirats: 1994). Su voz indignada lucha por restablecer el pasado pre-hispánico, por recuperar esa armonía ahora desagarrada, ya que el presente se muestra como un pachacuti, (derrumbamiento del mundo) donde las polaridades, el arriba y el abajo, se han invertido y el equilibro parece irrecuperable.

Bibliografía

Chang–Rodríguez, Raquel, *El discurso disidente: Ensayos de literatura colonial peruana*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. 1991.

Cornejo Polar, Antonio, *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*, Lima: Horizonte, 1994.

Giron de Villaseñor, Nicole, *Perú: cronistas indios y mestizos en el siglo XVI*, México, Sep / Setentas, 1975.

Mignolo, Walter, «Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista», Historia de la Literatura Hispanoamericana, Luis Íñigo Madrigal (comp.), Madrid: Cátedra, 1982. pp. 57 – 109.

Pease, Franklin, "Cronistas andinos: testigos y memoriosos", *Revista de Estudios Hispánicos*, Universidad de Puerto Rico, 1992. pp. 147 – 159.

Porras Barrenechea, Raúl, *Los cronistas del Perú (1528 – 1650) y otros ensayos*. Lima: Biblioteca Peruana, Banco de Crédito del Perú, 1986. Edición, prólogo y notas de Franklin Pease.

Subirats, Eduardo, *El continente vacío. La conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna*, Barcelona: Anaya&Mario Muchnik, 1994.

Theodosiadis, Francisco, "Subversión y ejes de control coloniales en la crónica de Tito Cusi Yupanqui" en *Memorias de JALLA Tucumán 1995*, Tucumán: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán, 1997. pp. 277 – 291. Vol. II.

Wright, Roland, *Continentes robados. América vista por los indios desde 1492*, Madrid: Anaya & Mario Muchnik, 1994.

PACTAR PARA NO GUERREAR. ESPAÑOLES EN LA MIXTECA ALTA DURANTE EL PROCESO DE CONQUISTA

MISAEL CHAVOYA CRUZ

En el relato tradicional sobre la "Conquista de México" aún domina fuertemente la idea de que la guerra en la ciudad de Mexihco-Tenochtitlan y región lacustre aledaña fue, simultáneamente, el punto inicial y final de dicho proceso. Aunque la travesía que el conjunto de españoles, encabezados por Hernán Cortés, llevó a cabo desde Cuba hasta la Cuenca de México forma parte de dicho relato, el clímax de esta narrativa tiene una profunda carga centralista. No se incluye mucho menos la expansión del dominio español hacia el mar del sur, la región maya y los territorios purépechas. Caso distinto es el norte, en donde las acciones bélicas son consideradas como una extraña y prolongada extensión de la contienda de Tenochtitlan, en la que la guerra del Mixtón y la Guerra Chichimeca se funden en una maraña de actos de conquista.

Y es que esta idea de la Conquista de México, como sucede con otros procesos de la historia nacionalista, no se despliega ante nosotros como proceso histórico, sino como hecho en sí. Amorfa y sin temporalidad interna, la Conquista se reduce a la caída de Tenochtitlan el 13 de agosto de 1521. Este desorden temporal se refleja también en el plano espacial, pues poco importa si Cholula está al oriente de Popotla, o si Otumba y Tláhuac están lejos entre sí. Tenochtitlan funciona como recurso metonímico del tiempo, el espacio y la idea acerca de este proceso. Pero, si hacemos un esfuerzo de organización, dejamos a un lado las explicaciones generalizadoras y nos enfocamos en la diversidad de regiones y formas de interacción entre europeos y americanos, surge ante nosotros la complejidad del proceso de dominación de la Monarquía Hispánica que se retrotrae al último tercio del siglo XV europeo —con el inicio de exploraciones atlánticas de portugueses y españoles—, y se proyecta hasta el siglo XVIII en la península de Baja California—con la fundación de misiones jesuitas. Es tan largo este proceso y tan profundas sus diferencias internas que difícilmente se puede construir una visión de conjunto que no deje fuera innumerables cabos sueltos.

En otra coordenada, sucede algo similar cuando se mira a los sujetos históricos que participaron en la Conquista. Una y otra vez se repite la explicación simplista de los españoles como parte activa contra los indios como actores pasivos. Los vencedores y los vencidos; el discurso maniqueo de buenos y malos, de héroes o víctimas y villanos.

La pregunta sobre quién conquistó México ya no se responde sosteniendo que fueron algunos cientos de españoles liderados por Hernán Cortés. Pero baste recordar que la historia de la conquista y la de sus fuentes convencionales está basada casi completamente en la mirada española, en la que la participación de los indios aliados —considerados por algunos investigadores como los verdaderos conquistadores— fue invisibilizada o minimizaba de forma extrema. La sola mención de las alianzas y pactos entre nativos e invasores ha llevado a que los primeros sean considerados como traidores (¿a la patria, al pueblo mexicano?), en el marco de la inverosímil unidad de la población nativa que luchaba por conservar la grandeza del imperio mexica, que, desde el discurso nacionalista posterior, entrañaba la simiente del México que tenemos hoy.

Entonces, ¿cómo fueron posibles tan asombrosas hazañas, en las que un puñado de europeos —y algunos africanos— conquistó un territorio inmenso, lleno de grupos diversos que conformaban una población de varios millones de habitantes? Las interpretaciones sobre este proceso están cambiando, y las nuevas fuentes históricas o las nuevas preguntas a las viejas fuentes contribuyen a ello.

Lo cierto es que los invasores europeos establecieron múltiples alianzas con los gobernantes de la población nativa, tan pronto como desembarcaron en las costas del actual estado de Veracruz. Cabe destacar que esta era una estrategia de supervivencia y organización recurrente entre los pueblos mesoamericanos desde antes de la llegada de los españoles. Por ello, en varias regiones la guerra de conquista no ocurrió, sino que el reconocimiento de nativos hacia los españoles y sus ejércitos fue voluntaria, o por lo menos sin guerra.

Sin la participación activa de la población india, la empresa conquistadora y colonizadora iniciada en las costas del Golfo de México en abril de 1519 simplemente no hubiera sido posible, pues durante la mayor parte del proceso los españoles dependieron completamente de los nativos para sobrevivir y saber hacia dónde dirigirse. Los pactos más relevantes fueron con los cempoaltecas y los tlaxcaltecas pues posibilitaron el avance inicial hacia centro, sur, occidente y norte, antes y después de la caída de Tenochtitlan. Otros aliados de los españoles fueron cholultecas, xochimilcas, chalcas, huejotzingas, texcocanos, matlatzincas, otomíes, chinantecos, mixtecos y zapotecos; varios de ellos sometidos por la Triple Alianza como tributarios. No obstante, en todas las regiones de avance europeo, durante las siguientes décadas después de 1521 también fueron constantes y fundamentales las alianzas que lograron establecer.

No hay manera de fijar un número preciso de población nativa que participó en el proceso de conquista, pero con toda certeza se trató de cientos de miles de hombres y mujeres que actuaron como guías, guerreros, cargadores, cocineros, mensajeros, espías, intérpretes, etc. Todos los grupos actuaron bajo intereses y objetivos particulares. Unos fueron sometidos por las armas nativas-españolas, mientras que otros acudieron al encuentro con los invasores, o los recibieron pacíficamente como estrategia coyuntural. Los ejércitos nativo-españoles pronto se convirtieron en multitudinarios conjuntos multiétnicos que se trasladaron por toda Mesoamérica y otras regiones norteñas. No sólo estuvieron conformados por guerreros, pues buena parte de esos grupos se convirtió en los colonizadores de las zonas reclamadas para el rey español.

Entonces ¿Es posible seguir hablando de una conquista generalizada? ¿La guerra contra la capital mexica explica este complejo proceso? Para finalizar esta parte inicial y pasar a lo sucedido en la Mixteca Alta es preciso anotar, por lo menos, qué se entendía por "Conquista" entre los siglos XV y XVII. Antonio de Nebrija tradujo la palabra "conquista" en su *Diccionario español-latino* de 1492 como "debellatio", del sustantivo "bellum" que es "guerra". A su vez, "debelación" significa: "acción y efecto de debelar"; y "debelar" (en lenguaje de la época, sería "guerrear") es vencer/someter/batir de modo definitivo al adversario por la fuerza. Por su parte, Sebastián de Covarrubias definió "Conquistar", en su *Tesoro de la lengua castellana o española* de 1611, como "Pretender por las armas algún Reyno o estado". Tenemos por tanto dos acepciones que nos llevan a considerar que el acto de conquistar implica un sometimiento por medio de las armas. Así ¿De qué forma nombrar la presencia y dominación sin guerra por parte de españoles y sus aliados en regiones como la Mixteca Alta? ¿Se trató de una conquista en el sentido preciso de la palabra? Veamos, pues, qué sucedió.

La llegada de los españoles a la Mixteca Alta

La introducción y permanencia de los españoles en la Mixteca Alta fue un proceso de varios años, que inició en 1519 y se prolongó hasta 1550. Su llegada a la región fue posible porque diversos señoríos eran tributarios de los mexicas desde las conquistas de Motehcuzoma Ilhuicamina en 1461.

La primera entrada de la que se tiene noticia fue ordenada en 1519 por Hernán Cortés y encabezada por Gonzalo de Umbría, quien fue conducido por indios nahuas hacia Sosola y Tamazulapam. En este viaje De Umbría pasó por el Valle de Anduhu (Nochixtlán) y específicamente por la región de Yodzocahi (Yanhuitlán), pues era la ruta común entre Tamazulapam y Sosola. Dicha expedición y contacto con los pobladores de la Mixteca fue aparentemente pacífica y sin algún incidente notable.

Otras incursiones a la región se hicieron también por orden de Cortés en 1520 con el objetivo de localizar los lugares desde donde el Huey tlatoani Motecuhzoma Xocoyotzin le había dicho que se tributaba oro a Tenochtitlan. De estos viajes, Cortés obtuvo información de dos asentamientos de la

Mixteca: Ñuyagua o Tamazulapam y Yucuañe o Malinaltepec, con ríos de los que se obtenía oro en polvo. Al parecer, en este último lugar se planeó establecer el primer asentamiento español pues ahí permanecieron algunos europeos; sin embargo, esta estancia no duró mucho tiempo.

Durante la permanencia del ejército español-indígena en Segura de la Frontera (Tepeaca), un grupo de ellos tomó la ciudad de Itzocan (Izúcar de Matamoros). A este lugar acudieron emisarios de ocho pueblos de la región de Coixtlahuaca, aparentemente para aceptar la obediencia a la Corona Española. Además, indicaron que otros pueblos de la Mixteca Alta harían lo mismo enseguida. Es muy probable que entre estos emisarios se encontrara gente de los yuhuitayu (después denominados cacicazgos) más importantes, pues en esta región no existió ningún sometimiento por medio de las armas y varios de ellos aparecieron en la Matrícula de tributos (ca. 1522-1530).

Al año siguiente, una vez que Tenochtitlan había sido conquistada, se realizaron nuevas incursiones a la región de los ñudzahui. Francisco de Orozco fue conducido al Valle de Oaxaca pasando por Nguichee o Coixtlahuaca y Antuhu o Nochixtlán. En 1522, Andrés de Tapia pasó por estos mismos lugares y es posible que negociara con el poderoso yuhuitayu de Yodzocahi (Yanhuitlán) que se sometiera al dominio español. Sin embargo, no lo hizo con la región entera pues cada yuhuitayu era independiente y no existía ningún poder central en la Mixteca. Hablar de sometimiento resulta, en realidad, poco preciso en los hechos como se verá más adelante.

Hacia 1522 y 1523 el ejército de Pedro de Alvarado luchó contra mixtecos y zapotecos de la costa, región en la que la resistencia de los indios fue muy fuerte pero al final cedió; no obstante, quienes resistieron de manera más férrea fueron los ayuuk(mixes), asentados en la zona serrana del nororiente del actual estado de Oaxaca. Por buena parte del siglo XVI los españoles buscaron someterlos militarmente con estrategias tan violentas como torturas y ataques con perros; no obstante, ante el fracaso de los conquistadores, fueron los frailes dominicos quienes paulatinamente incorporaron a los ayuuk al esquema económico, cultural y político español por medio de la evangelización, a lo largo del siglo XVII.

Encomiendas y negociaciones con los yya ñudzahui

El mecanismo empleado para asegurar el control de las zonas de avance de los españoles —después de someter a los indios por las armas o por pactos políticos con sus gobernantes— fue asignar a cada europeo el derecho de recibir tributo y trabajo no remunerado de un número determinado de indios, conservando a su vez las formas de tributación prehispánicas; este sistema es conocido como encomienda, y cada español que gozó de este privilegio se le denominó encomendero. La encomienda era una institución creada en la época de la guerra en los territorios ocupados por los musulmanes en la península ibérica y ya había sido puesta en práctica por Cristóbal Colón en las islas del mar Caribe.

Como gobernador de la Nueva España, en 1523 Cortés otorgó Yodzocahi (Yanhuitlán) y sus barrios y pueblos sujetos en encomienda —una de las más grandes de la Nueva España— a Francisco de las Casas, su primo político, quien le había entregado las mercedes reales que le nombraban Capitán General y Gobernador de la Nueva España. No obstante, un buen número de españoles no estuvo de acuerdo con dicha concesión, pues De las Casas no había peleado en la guerra. Para la mayor parte de ellos los beneficios de la conquista —como tierras, mano de obra y materias primas— debían ser otorgados a los conquistadores europeos por los servicios prestados a la Monarquía Hispánica.

En la Mixteca Alta, el sistema de tributación hacia los caciques se conservó estratégicamente, pero se añadió también el tributo para los nuevos encomenderos. Muchos de ellos, habían llegado al continente con Hernán Cortés y otros en la expedición de Pánfilo de Narváez. Algunos tenían una posición económica acomodada y habían ocupado cargos administrativos en las islas caribeñas, mientras que la mayoría de ellos no tenía recursos y había llegado al Nuevo Mundo en busca de fortuna.

En los siguientes años, los españoles establecieron un incipiente sistema de gobierno con poca resistencia por parte de los indios, y los religiosos dominicos ingresaron en la zona evangelizando a yya (caciques) y toho (nobles o principales) con aparente sumisión. Los antiguos gobernantes y la nobleza india fueron integrados al sistema político y económico europeo como justicias del rey, a través del establecimiento de cabildos de pueblos de indios.

Durante las primeras tres décadas de dominio español en Nueva España, los señoríos y pueblos de la Mixteca Alta también fueron convertidos en corregimientos bajo el control directo de la Corona. No obstante, la presencia de los europeos a mediados del siglo XVI continuaba siendo mínima. Quizá entre algunos funcionarios del rey y los frailes dominicos en Nguichee (Coixtlahuaca), Yodzocahi (Yanhuitlán), Yucundaa (Teposcolula) y Ndiji Nuu (Tlaxiaco) hacían una treintena de personas. Esta situación permitió que pervivieran muchas de las dinámicas sociales y formas de entender el mundo por parte de los indios casi sin modificaciones. Los encomenderos y corregidores vivían entre la ciudad de Antequera (fundada en 1529), Puebla de los Ángeles (fundada en 1531) y la Ciudad de México. Por lo tanto, no había forma de que los europeos pudieran controlar las acciones de los cientos de miles de mixtecos, chocholtecos y triquis que habitaban la Mixteca Alta.

Como en otros lugares de la naciente Nueva España, el dominio hispano consistió en la extracción y administración de materias primas y del trabajo de la población ñandahi (macehual). A la par de la producción de materias primas y productos manufacturados ya existentes desde la época prehispánica, los españoles introdujeron productos que modificaron las formas de trabajo y organización como el gusano de seda, la cría de ganado menor y el procesamiento de sus derivados, y el comercio en recuas de mulas.

También existieron intentos por controlar las prácticas religiosas de los indios, como el famoso proceso inquisitorial contra el cacique y gobernador, y alcaldes de Yanhuitlán, entre 1544 y 1546, que fueron acusados de idolatría por Martín de la Mesquita, español y corregidor de Ñundaa o Texupan, quien descubrió de manera fortuita que realizaban rituales en la casa del cacique. Aunque el proceso no tuvo resolución, fue uno de los pocos ensayos de procesamiento de la población india por el Santo Oficio, pues en las siguientes décadas fue prohibido porque se consideró que los indios eran neófitos en la religión cristiana. Se sabe que los acusados —todos ellos nobles— permanecieron encarcelados en la Ciudad de México al menos por tres años.

El proceso reveló que aunque los nobles mixtecos fueron bautizados en 1527, el cristianismo no había dejado huella en la región, pues los frailes dominicos se vieron forzados a abandonar sus asentamientos debido a la mala relación con el encomendero Francisco de las Casas. Al mismo tiempo, este encomendero había establecido un acuerdo con el yyaregente Domingo de Guzmán, que consistía en que mientras el encomendero no se entrometiera en la vida de los mixtecos, podría seguir obteniendo su tributo.

Fue hasta 1544 cuando los frailes finalmente se establecieron de manera definitiva en Yanhuitlán, poco antes de iniciar el proceso inquisitorial. Por esos años, el convento era apenas un refugio de adobe con techo de palma. Durante el proceso, varios indios declararon haber visto sólo una vez a un fraile y haber escuchado misa algunas veces. Por su parte, los dominicos acusaron al encomendero de no cumplir con su obligación de evangelizar a los indios. La acusación entre frailes y encomendero sobre la práctica de la fe católica encubría un conflicto por el control de los recursos producidos por los indios. Para el encomendero, la construcción del convento dominico implicaría el uso enorme de mano de obra de los indios de su encomienda (se calcula que fueron 6,000 indios trabajando de manera rotativa por 25 años). Al mismo tiempo, con el convento la presencia permanente de los frailes arruinaría sus acuerdos con el yya. Del mismo modo, la acusación de indios nobles de otros yuhuitayu contra el yya de Yanhuitlán obedeció fundamentalmente a rivalidades políticas, pues el hecho de que este asentamiento fuera convertido en la cabecera de la región del Valle de Nochixtlán, redujo la importancia política y económica de otros asentamientos.

El proceso reveló también la resistencia por parte del yya de Yanhuitlán a aceptar la religión y la práctica de la fe cristiana; seguramente no era el único en oponerse a cambiar sus dioses y su forma de entender el mundo de un momento a otro. Los sacrificios y rituales hacia los ñuhu (deidades) seguían haciéndose con normalidad, pero al mismo tiempo algunos indios se burlaban de otros que poco a poco iban incorporando a sus vidas los valores cristianos.

En 1548 el encomendero heredó el cargo a su hijo Gonzalo de las Casas, y en 1558 el yya regente transfirió su título a su sobrino Gabriel de Guzmán. A partir de ese momento, las negociaciones y el entendimiento entre estos personajes mejoró notablemente; el nuevo yya pareció además adoptar abierta y profundamente la fe católica. Se tiene registro que durante el resto del siglo XVI los caciques de Yanhuitlán vendieron numerosas porciones de tierras a los frailes dominicos del convento, lo que denota una estrecha relación que incluía aspectos políticos y económicos de gran repercusión para el cacicazgo.

La situación en la Mixteca Alta cambió de forma radical con la catástrofe poblacional, ocasionada por epidemias generalizadas. Muchos de los asentamientos registrados en la Suma de Visitas (ca. 1548-1550) quedaron despoblados y desaparecieron en la segunda mitad del siglo XVI, durante las dos etapas del proceso de congregaciones. Con el traslado de los indios hacia los pueblos recién fundados, la espacialidad y organización interna adquirieron estructuras distintas, que durante el siglo XVII se consolidaron definitivamente. Aunque sabemos muy poco de la expansión inicial en otros lugares de la Mixteca Alta fuera de los grandes centros poblacionales, es posible suponer que en las serranías apartadas de Tlaxiaco, Teposcolula y Putla, por ejemplo, la cultura europea permeó con lentitud en la vida de los ñudzahui, particularmente en aquellos lugares donde las negociaciones entre españoles y nobleza india fueron más débiles.

Las quejas en tribunales de toho y ñandahi contra caciques, encomenderos y funcionarios reales siempre fueron actos de resistencia ante abusos por medio de la legislación novohispana, misma que supieron utilizar a su favor de manera permanente. No existió en la Mixteca Alta durante los tres siglos de dominio español ningún levantamiento armado en contra del sistema de dominación. Las relaciones entre gobernantes indios y españoles se dieron siempre a partir del mutuo reconocimiento y la negociación, salvo en casos excepcionales. Los caciques conservaron su autoridad política y su poder económico sobre sus cacicazgos y la población en ellos hasta el siglo XVIII.

Palabras finales

Durante las primeras décadas de presencia española en la Mixteca Alta, la población ñudzahui continuó llevando a cabo sus actividades prácticamente sin cambios. Las transformaciones fueron paulatinas, y diferenciadas en relación con las zonas de esta región. Mientras que algunos españoles civiles y religiosos vivían en los grandes asentamientos, —en donde comenzaron a ser construidos los majestuosos conventos dominicos con mano de obra india— en los lugares de población más dispersa y de difícil acceso, el control hispánico fue sumamente débil, y por algunos años inexistente.

Otras regiones de la Nueva España se encontraban en esta misma circunstancia: la conquista y colonización fue un proceso que se prolongó por varias décadas e incluso siglos. En los primeros años, la

dificultad para controlar a la población, tan diversa entre sí, obligó a los europeos a establecer pactos con los gobernantes indios, y negociar de forma constante con ellos para conservar la administración de los recursos económicos. No obstante, otros procesos permitieron un control más sólido desde la segunda mitad del siglo XVI y la primera del XVII: la catástrofe poblacional, el desplazamiento de los linajes gobernantes en varias regiones, el aumento de la presencia de europeos, la introducción de miles de africanos esclavizados y la aceptación de la población india de las instituciones y procesos de organización españoles.

Los cambios en las estructuras mesoamericanas fueron diferenciados. Así que si pudiera mostrarse el dominio europeo sobre el territorio mesoamericano-novohispano, se vería como manchas de distinta intensidad y extensión por todos lados.

Bibliografia

Barjau, Luis, "La alianza indígena con los españoles" [en línea], en *Nexos*, 1 de abril de 2019 [fecha de consulta: 10 de junio de 2019]. Disponible en: https://www.nexos.com.mx/?p=41839

Chavoya Cruz, Misael, "Territorio e Historia: Resignificaciones espacio temporales en San Juan Yucuita, Mixteca Alta, Oaxaca. De la época prehispánica al siglo XVII", Tesis de licenciatura en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2013, 182 pp.

Oudijk, Michel y Matthew Restall, *Conquista de buenas palabras y de guerra: una visión indígena de la conquista*, México, UNAM, 2013, 116 pp.

Pastor, Rodolfo, *Campesinos y Reformas: La Mixteca, 1700-1856*, México, El Colegio de México, 1987, 590 pp.

Pérez Ortiz, Alfonzo, "Tierra de brumas, Yanhuitlán 1523-1544", Tesis de licenciatura en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001, 120 pp.

Piazza, Rosalba, *La conciencia oscura de los naturales. Procesos de idolatría en la diócesis de Oaxaca (Nueva España), siglos XVI – XVIII*, México, El Colegio de México, 2016, 304 pp.

Romero Frizzi, María de los Ángeles, *Economía y vida de los españoles en la Mixteca Alta, 1519-1720*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Gobierno del Estado de Oaxaca, 1990, 632 pp. (Colección Regiones de México)

Sepúlveda y Herrera, María Teresa, *Procesos por idolatría al cacique, gobernadores y sacerdotes de Yanhuitlán, 1544-1546*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1999, 304 pp. (Colección Científica 396; Serie Etnohistoria)

Spores, Ronald, Ñuu Ñudzahui. *La Mixteca de Oaxaca. La evolución de la cultura Mixteca desde los primeros pueblos hasta la independencia*, Oaxaca, Fondo Editorial del Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca, 2007, 472 pp. (Colección Voces del Fondo; Serie: Etnohistoria)

Terraciano, Kevin, *Los mixtecos de la Oaxaca colonial. La historia ñudzahui del siglo XVI al XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013, 656 pp. (Sección de Obras de Antropología)

RESISTENCIA POLÍTICA DE LAS PRIMERAS BEATAS EN LOS RECOGIMIENTOS DE NIÑAS NAHUAS EN LA NUEVA ESPAÑA (1531-1536)

MARÍA CRISTINA RÍOS ESPINOSA

Los recogimientos o monasterios se fundaron en la ciudad de México entre 1531 y 1536. Éstos sumaban alrededor de diez casas-monasterios para la evangelización indígena femenina,[1] existieron durante 12 años y albergaron por edificación un total de 300 o 400 niñas hijas de principales y caciques naturales, con un total de 4000 niñas. El objetivo era evangelizar y procurar matrimonios cristianos en las Indias. Las mujeres educadoras eran beatas. Estos monasterios fueron precedidos por el de Texcoco en 1528 y Huejotzingo, fundados por el fraile Pedro de Gante el primero y el segundo por fray Martín de Valencia junto con el resto de los así llamados, doce apóstoles americanos.

Las casas de recogimiento ya existían antes de la llegada de las educadoras españolas en 1531, según refiere Pilar Gonzalbo Aizpuro (1987), el obispo Zumárraga y Hernando Cortés solicitaron el envío de maestras españolas que se encargasen de la dirección de los internados; el conquistador obtuvo la autorización para que tres beatas viajaran a la Nueva España con el propósito de que fuesen maestras de las niñas nahuas internas en los colegios. Estas beatas eran franciscanas y agustinas pero sin estar sujetas a ninguna regla, como era común entre los religiosos y religiosas de las diferentes órdenes, eso les dio cierta libertad de acción en sus modelos educativos y devocionales, pero ocasionaría serios problemas al obispo Zumárraga por quererles imponer su autoridad, lo mismo que a sus oidores a quienes ellas opusieron resistencia.

El monasterio beaterio en la ciudad de México estaba situado a espaldas de la casa de Márquez, hoy calle de Moneda. Para 1532 ya eran 30 mujeres beatas y maestras españolas encargadas de la educación. Su estructura religiosa era medieval, no traían la reforma de Jiménez de Cisneros cuyo seguidor fue fray Juan de Zumárraga y con el que tuvieron serios enfrentamientos a su llegada, lo cual implicó a posteriori su sistemática persecución: "En 1531, por ejemplo, la Real Audiencia levantó un proceso contra la beata Catalina Hernández por "alumbrismo". La audiencia comenzaba explicando que Hernández proveniente

de Salamanca, había sido amiga y vecina de la beata Francisca Hernández, beata que se encontraba presa en la Inquisición por alumbrismo, la cual había tenido un círculo espiritual y se consideró que estaba iluminada" (Barreto, 2013: 33).

El conflicto inició cuando al compañero de viaje de Catalina Hernández y de las beatas, Calixto de Sá [2] con quien tuvo gran familiaridad y consolación espiritual, se les prohibió volver a reunirse. Sá era un íñigo, es decir seguidor de Ignacio de Loyola, su íntimo amigo. Se temía que se suscitara una situación análoga a la relación entre Francisca Hernández y uno de sus grandes admiradores y miembros de su círculo, fray Francisco Ortiz, quien había sido procesado por oponerse a su detención. Calixto de Sá y las beatas desoyen la orden de la Real Audiencia y éste fue preso. Al enterarse de su detención, Catalina Hernández escribe una carta de denuncia. "En su misiva, la beata denunciaba que la Real Audiencia no tenía independencia y hacía todo lo que decían los frailes, por lo que tildaba a sus miembros de "ombrecillos": [sic] "no sabíamos que cosa era justicia, y que no debíamos ignorar quienes son los frailes, ni darles el crédito que les damos, y que con razón publicaban ellos lo que abiamos de fazer y lo quellos quisiesen, a quen hora mala abíamos acá venido, si tal camino llevavamos" (Barreto, 2013:41).

Catalina salió en defensa de su amigo y advirtió que si a Calixto lo desterraban, tanto ella como sus compañeras regresarían a España. El resultado fue que Catalina también fuera apresada y llevada a la Real Audiencia para explicar las cartas enviadas y ahondar de dónde sacaba su espiritualidad, pues estaba bajo sospecha de ser "alumbrada". Esta última imputación era debido a que en una de las misivas relataba que ella sabía con anticipación de su venida a la Nueva España antes de que fueran a buscarla a Salamanca. Además acusaron a todas las beatas que le tenían devoción, de manera análoga a como en España, fray Francisco Ortiz le tuvo devoción a Francesca Hernández. Esto fue considerado una prueba de "alumbrismo" según los oidores. Otra imputación en su contra fue el haber juzgado a Zumárraga. Es interesante como una acusación por desacato y disciplina se transforma en una acusación de herejía, prueba del ardid político por controlarlas. Al final la reina las protege y envía una Real cédula que las libera de clausura y de obedecer a los frailes franciscanos, "ya que no eran monjas profesas, sino seglares sujetas a la jerarquía ordinaria como cualquier cristiano" (Gonzalbo Aizpuro, 1987: 79).

Todas estas supuestas pruebas podemos juzgarlas como un ardid político en contra de las beatas por no sujetarse a las intenciones de poder de los frailes franciscanos, encabezados por Zumárraga, y cómo ellas lograron actuar con cierta autonomía e independencia, al no estar dominadas por un confesor que revisara sus escritos y los censurara. Es por medio de la escritura como estas mujeres construyen su subjetividad política en la Nueva España. La Real Audiencia informó al rey que investigarían muy de cerca a las beatas y de encontrar en ellas 'bellaquería' las llevarían a la Inquisición. El proceso se detuvo en 1531 cuando los oidores determinaron que no había delito que perseguir. Sin embargo, los enfrentamien-

tos continuaron pues Juan de Zumárraga quería meterlas en clausura, como hizo Cisneros con las beatas en España con su Reforma. Otro conflicto con el obispo, en donde éste amenazó con excomulgarlas fue que las beatas pidieron a sus vecinos remuneración por sus servicios médicos y de enfermería, pues el dinero que el fraile les daba no les alcanzaba. Fue Juana Velázquez, beata de este monasterio de recogidas, quien decidió viajar a España para exponer y denunciar ante el Rey el trato que los franciscanos, encabezados por Zumárraga, les querían imponer.

La Corona nunca aceptó la propuesta del fraile, aunque en una de sus visitas a la Corte, Zumárraga decidió reclutar a siete mujeres seglares para educar a niñas indígenas y no depender de estas beatas de las que sospechaba eran alumbradas, con gran éxito en su empresa al obtener el reconocimiento de la reina; no obstante, en 1540 la Corona dejó de apoyar las casas-monasterio y los recogimientos de indígenas, debido a que quiso eliminar el señorío indígena. Ya no tuvo sentido educar de manera diferenciada a la clase gobernante indígena, pero además, según Zumárraga, los hombres nahuas se quejaban porque con la educación, las niñas y mujeres dejaban de ser sumisas y ya no querían servirlos como era su costumbre (Gonzalbo Aizpuro, 1987: 79).

Con respecto de la persecución de Catalina Hernández es interesante el trabajo de Gonzalbo Aizpuro (1987), al señalar que ella fue de las primeras tres beatas en llegar a la Nueva España para hacerse cargo de la enseñanza de las niñas nahuas. Barreto coincide con esta investigación acerca del caso, sin embargo, Barreto dice que Hernández sostuvo una relación ilícita con Calixto de Sá, lo mismo interpreta Adriana Rodríguez Delgado (2013) al leer el trabajo de Gonzalbo, pero no fue así, desde mi percepción solo habla de "consolación espiritual", no carnal. Ello derivó en las consabidas acusaciones, además de ser amiga de otra beata procesada en Salamanca, Francisca Hernández era sospechosa de iluminismo. Diana Barreto coincide con Gonzalbo al asociar su persecución con esta última filiación; al confrontar estas dos fuentes historiográficas, no podemos sostener con seguridad que su persecución se deba a su amorío con Calixto sino más bien por ser oponente político de Zumárraga, al no aceptar la imposición de ser encerradas en clausura y sujetarse a una regla monástica, como era costumbre entre las órdenes. Lo cual daba a estas beatas educadoras españolas un poder político interesante, pues no estaban obligadas por el voto de obediencia ni del control de la vida cotidiana por un confesor; tampoco eran limitadas a vigilancia, castigo físico, intelectual o espiritual, ni sujetas a gobernabilidad de la vida. En estos años 1531-1536 aún no surgía el movimiento iluminista en la Nueva España, ni se había fundado el Tribunal del Santo Oficio, sino hasta 1571.[3]

Es lógica la inquietud de los frailes oidores de la Corona en la Nueva España, porque la práctica de la contemplación mística fue una vía individualista de lograr la unión espiritual sin necesidad de depender

de las jerarquías o instituciones religiosas. Me parece que es por ello y por saber leer y escribir, que las beatas, visionarias y místicas, no profesas ni monjas, fueron el objetivo perfecto de fiscalización de frailes que querían obligar a las espirituales a convertirse en monjas y obedecer a una orden religiosa para controlarlas. Con respecto a los significados espirituales de la vida religiosa, Asunción Lavrin proporciona una clara muestra de lo que significaban los votos de una religiosa, en particular el "voto de obediencia", anota: "significaba la renuncia de la propia voluntad y la subordinación incondicional a la autoridad de los prelados y la abadesa del convento. La obediencia, de acuerdo con el jesuita Antonio Núñez, se concibe como un proceso de voluntad, ejecución y entendimiento. La voluntad o decisión de acatar una orden y su cumplimiento efectivo son actos inseparables que constituyen el fundamento del voto" (Lavrin, 2016: 119).

Esto explica la razón de que estas beatas evangelizadoras y educadoras en la Nueva España se opusieran a ser encerradas en clausura y tuvieron el valor de escribir extensas cartas de denuncia a la Corona, arriesgándose a ser procesadas y encarceladas como lo fueron. ¿Eran alumbradas estas beatas? No lo sabemos a ciencia cierta, todo parece indicar un ardid político de los franciscanos encabezados por Zumárraga quienes se opusieron a la libertad de estas mujeres educadoras, las cuales se vuelven sujetos políticos gracias a su valiente defensa a través de la escritura y su activismo como comunidad solidaria. Lo que sí podemos aventurar es que tenían una misión similar a las hermanas y hermanos de la vida común llamadas la aívotio moderna y que dichas beatas, como Catalina Hernández, era visionaria y practicaba la "mística de fondo", como hacían los devotos de la baja Edad Media.

El siglo XVI y XVII fue una época en donde las místicas y visionarias podían ser santificadas por su vida ejemplar de virtudes, representadas en una experiencia mística a través de la literatura o bien condenadas por la Inquisición, cuando sus experiencias y testimonios escritos se salían del "dogma" o canon de la Iglesia, como fueron la mayoría. Las consideraciones de la ortodoxia eclesiástica hacia estas experiencias unitivas eran radicales, la condena o santificación, el Infierno o el Paraíso, tanto en Europa como en América. Este es el caso de sor Agustina de Santa Clara[4] a finales del siglo XVI:

> ... afirmó haber tenido una visión de Teresa de Jesús: "siendo arrebatada en éxtasis se había se había hallado en un prado muy verde y deleitoso donde había gran cantidad de garzas, entre las cuales había visto a la madre Teresa de Jesús". No sabemos cómo llegó la noticia de la existencia de Teresa de Jesús a esta religiosa dominica. Quizás a través de un texto impreso o manuscrito, o por medio de referencias orales, tal vez por algún contacto con los frailes carmelitas, quienes desde 1596 ya estaban presentes en la ciudad de los Ángeles. Incluso podríamos suponer que lo conoció a través de su confesor Juan Plata, quien llegó al virreinato en 1585 desde Toledo, España.(Bieñko de Peralta, 2016: 48)

Las visiones de las monjas de clausura en la Nueva España eran comunes, construcciones de una imagen a través del "ojo del alma", una visualización a través de la ceguera, de lo invisible, una mirada de punto ciego de la visualidad como aquello que condiciona el ver, por lo regular por una vía inconsciente, la mayor parte de las veces más que consciente y el método para alcanzar el éxtasis místico y reflejarlo en visiones era a través de la ascética, es decir, un método de vida de eliminación del goce de los apetitos externos, un rechazo de las cosas del mundo y un dirigirse hacia el alma interior (hombre interior), hacia el fondo del alma para encontrar la chispa, la centella o la morada de Dios trino en el fondo del ser. Ello requería un método de quietismo o reducción de las potencias del alma, es decir, del entendimiento, la razón, e incluso de la imaginación, la ascética y la "reducción" como condición de posibilidad de la mirada sobrenatural.

A partir del cruce de diversas fuentes historiográficas podemos afirmar que las restricciones para formar parte de los estudios formales teológicos y escolásticos, reservados a los hombres, llevó a formas alternativas de espiritualidad practicadas por las beatas, más libres al no estar sujetas a reglas de clausura ni votos de obediencia, por ejemplo, pero figuras importantes en la educación de las niñas como ya vimos, ello explica las prácticas místicas, consideradas un método o forma de vida más que la de una experiencia radical, la comunicación directa con Dios sin las mediaciones hierofánicas y religiosas, se trata de una vía de acceso al conocimiento de Dios por vía negativa, en la práctica de lo que se conoce como un "cristianismo de fondo".

Tenemos algunas conjeturas de que tal vez las primeras beatas españolas en las Indias (1531-1536) sí fueron alumbradas a partir de los hechos ya descritos: 1) ¿cómo un hombre tan devoto como Calixto de Sá encontró consolación espiritual con Catalina Hernández? Esto puede ser una señal de lo atractivo de su método devocional y su probable círculo espiritual con el resto de las 29 beatas a su cargo; 2) el haber sido íntima amiga de Francisca Hernández; 3) el haber aceptado venir a las Indias por petición de Cortés tal vez para evitar las persecuciones contra beatas devotas en España o bien por su espíritu misionero, o ambas y; 4) la predicción visionaria de Catalina Hernández sobre su viaje a la Nueva España antes de que fueran a buscarla a Sevilla de donde partió el barco. Sea por convicción misionera o por temor a la clausura, estas devotas aceptaron arriesgarse en la empresa de venir a las Indias, sin saber bien a qué se enfrentarían, pero además quedarse con todos los vientos en contra de su misión educadora y evangélica.

La sospecha de alumbradismo no quita el móvil político de los franciscanos encabezados por Zumárraga al no lograr controlarlas y debilitarles el poder. Es lógico, si las devotas podían tener cierto control sobre la conducta y las conciencias de las niñas nahuas mediante su modelo educativo de corte medieval a la sazón de las Hermanas de la vida común y además una relación directa con Dios a través de

la mística, sin intermediación de un confesor, quienes eran los que mantenían el control, la vigilancia constante y el ejercicio de poder sobre las conciencias y las conductas femeninas, no solo pierden poder jerárquico e institucional como representantes de la Iglesia Ibérica y novohispana. Temían la dispersión del luteranismo, ya triunfante en todo el Norte de Europa para 1527 y de otros movimientos espirituales como el iluminismo o alumbradismo en distintas regiones de España. Todo esto representó, una lucha política destacable. Si estas mujeres podían tener contacto directo con Dios en el plano místico hasta convertirse en intermediarias alternativas de los sacerdotes de la Iglesia Católica Ortodoxa, ¿qué implicaciones tendría esto no solo en la falta de gobernabilidad de la vida de los fieles, sino además su significación en el plano del espacio público gubernamental?

Conclusiones

Consideramos a estas espiritualidades como formas de liberación de las restricciones de las reglas de clausura y una alternativa a la exclusión de los estudios formales teológicos y escolásticos reservados únicamente para los hombres. Es así como las beatas, a las que nos hemos referido aquí, no están sometidas a votos de obediencia. Todo esto explica la práctica de la mística más como un método o forma de vida que como una experiencia radical. Se trata más bien de una forma directa de comunicación con la divinidad sin las mediaciones hierofánicas y religiosas; de una ruta de acceso al conocimiento de Dios por la vía negativa. Queda claro que estas prácticas en la vida espiritual de las mujeres en la Nueva España en el siglo XVI eran del todo difíciles. Las primeras beatas educadoras novohispanas del primer tercio del siglo XVI lograron convertirse en sujetos políticos a través de la escritura, en verdaderos manifiestos políticos en contra de los oidores y el clero regular, con gran éxito, pues la Corona ordenará que las dejen tranquilas.

Bibliografía

Barreto, Diana. (2013). “Beatas medievales educando princesas nahuas: El Monasterio de la Madre de Dios”. En Manuel Ramos Medina (ed.), *Vida conventual femenina siglos XVI-XIX*. Ciudad de México: Centro de Estudios de Historia de México, CARSO.

Bieñko de Peralta, Doris. (2016). “Madre y escritora: santa Teresa en las visiones de las monjas novohispanas (siglo XVII)”. En Manuel Ramos Medina (ed.), *De Ávila a las Indias. Teresa de Jesús en la Nueva España*. Ciudad de México: Centro de Estudios de Historia de México, CARSO.

Gonzalbo Aizpuro, Pilar. (1987). *Las mujeres en la Nueva España. Educación y vida cotidiana*. Ciudad de México, Colegio de México.

Lavrin, Asunción. (2016). *Las esposas de Cristo. La vida conventual en la Nueva España*. México: Fondo de Cultura Económica.

Menéndez y Pelayo, Marcelino, *Historia de los heterodoxos españoles*. España: Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2003.

Rodríguez Delgado, Adriana. (2013). *Santos o Embusteros. Los alumbrados novohispanos del siglo XVII*. Veracruz: Gobierno del Estado de Veracruz.

Villeda, José Abraham. (2013). "Redención en cuerpo y alma. Proceso inquisitorial contra Sor Agustina de Santa Clara, 1598-1601". En Manuel Ramos Medina (ed.), *Vida conventual femenina siglos XVI-XIX*. Ciudad de México: Centro de Estudios de Historia de México.

Notas

[1] El lector puede encontrar la versión completa de esta investigación en "Influencias devocionales en las místicas heterodoxas femeninas en la Nueva España 1531-1536", Pensamiento Novohispano, 20, Instituto Universidad Autonóma del Estado de México, México, octubre 2019, pp. 79-98. http://ri.uaemex.mx/bitstream/handle/20.500.11799/105117/PensamientoNovohispano20.pdfsequence=1&isAllowed=y

El establecimiento de estas casas se ubicaron en Texcoco, Huejotzingo, Cholula, Tlaxcala, Chalco, Cuautitlán, Xochimilco, Tehuacán, Tlalmanalco, Otumba, Tepepulco, Coyoacán y Ciudad de México (Barreto, 2013).

[2] Para colmar la inquietud de las autoridades vigilantes, las maestras llegaron acompañadas de un joven llamado Calixto, de 24 años, apuesto—"bien dispuesto"—solicito servidor de las beatas y particularmente afecto a una de ellas, la joven Catalina Hernández. La situación se agravaba por el hecho por el hecho de que en Salamanca, la tal Catalina hubiese sido amiga de y vecina de otra beata, muy reverenciada por su espiritualidad, pero procesada y encarcelada por el tribunal del Santo Oficio, como sospechosa de iluminismo (Gonzalbo Aizpuro, 1987, 76-77).

[3] La instauración de la Inquisición se da en tres periodos bien delimitados, una etapa monástica de 1522 a 1532, la de los frailes evangelizadores principalmente franciscanos; una etapa episcopal de 1535 a 1571, son los obispos encargados de la justicia episcopal, encabezados por fray Juan de Zumárraga y Alonso de Montufar, y por último el Tribunal del Santo Oficio de 1571 a 1821, con don Pedro Moya de Contreras, quien llega a la Ciudad de México el 12 de septiembre de 1571 y hace su primer acto público el 2 de noviembre de ese año en la catedral de la Ciudad de México (Rodríguez Delgado, 2013, pp. 49-50).

[4] La meten a las cárceles del Santo Oficio el 27 de septiembre de 1597 (Menéndez y Pelayo, 2003, pp. 152-153) gracias a la traición de su confesor Juan de Valdés acusado junto con ella de alumbradismo y de unión

carnal con la visionaria. Véase AGN, Inquisición vol 180, exp 2 f. 213v. Nos dice Doris Bieñko en "Madre y escritora: santa Teresa en las visiones de las monjas novohispanas (siglo XVII)" que el caso ha sido estudiado por José Abraham Villeda en "Redención en cuerpo y alma. Proceso inquisitorial contra Sor Agustina de Santa Clara, 1598-1601" (Bieñko de Peralta, 2016, p. 48; ver Villeda, 2013)

1521: SU CONTINUIDAD CON 1492

MARIO RUIZ SOTELO

No negamos entonces la razón, sino la irracionalidad de la violencia del mito Moderno.
Enrique Dussel

Una interpelación de cinco siglos

El quinto centenario del llamado "Descubrimiento de América" propició una reflexión señera en la historia de la filosofía latinoamericana. Significó una interpelación con su par europea, con el pensamiento filosófico hegemónico, tan poco proclive al diálogo, tan acostumbrado a pensarse sin pensar a las otras partes del mundo. En efecto, el diálogo entre la filosofía europea y la latinoamericana ha sido escaso, casi nulo. En una primera aproximación podemos destacar tres momentos de encuentro, no precisamente cordiales. El primero sería la famosa controversia de Valladolid, donde Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda debatieron en torno a la naturaleza humana y el supuesto derecho de conquista; el segundo podemos identificarlo cuando los ilustrados latinoamericanos, al frente de Francisco Xavier Clavijero, impugnaron a la Ilustración europea por situar a lo indígena y en general, a lo americano, en un plano de inferioridad consustancial e insuperable con respecto al mundo europeo. El tercero sería justo el generado en torno al referido quinto centenario, y que tiene en las conferencias dictadas por Enrique Dussel en Frankfurt en 1992 su momento más significativo, donde la Filosofía de la liberación mostró su madurez y radicalidad crítica que la ha consolidado como una escuela de pensamiento identificable en todo el mundo filosófico. Del mismo modo, debemos señalar que en sus exposiciones Dussel también formuló un diálogo implícito con el pensamiento latinoamericano que entonces elaboraba sus propias interpretaciones en torno a la conmemoración aludida, particularmente en las palabras de los historiadores Edmundo O´Gorman y Miguel León Portilla, además del filósofo Leopoldo Zea. Desde el prólogo, Dussel advierte la clave de su perspectiva: considerar a 1492 como el inicio de la Modernidad, y con ella, el encubrimiento del Otro, la negación que deberá negarse para formular una perspectiva Trans-moderna, es decir, superadora de la lógica de la Modernidad.

Es a partir de esa tradición que pretendemos establecer ahora un marco para la discusión en torno del quinto centenario de la caída de México-Tenochtitlan y su par, Tlatelolco, hecho cuyo interés va más allá de su impacto regional y que es particularmente importante para entender la fundación de la Modernidad misma, la cual, a su vez, no podemos entender sin el llamado "Descubrimiento de América", que fue su

momento fundacional. La continuidad entre 1492 y 1521 debe ser subrayada, como reconoceremos en el presente trabajo.

El eurocentrismo: la crítica a la filosofía de la historia de Hegel

Nuestra idea de la historia es un producto de la Ilustración europea. Fue en ella donde se inventaron las etapas con las que solemos ubicarnos en el espacio y en el tiempo. En buena medida, la idea del mundo dominante fue construida desde entonces, por lo que, para cuestionarla, para transformarla, tendremos que criticar varias afirmaciones de dicho movimiento filosófico. La Ilustración europea es cronocéntrica. Esto es, su tiempo fue visto como la época de la luz, y el pasado, lo que llamaron "Edad Media", como la era de las sombras. Y por supuesto, también es etnocéntrica, pues serían los pueblos capaces de protagonizar ese tiempo los que se situarían en el eje de todo tiempo y todo espacio histórico. En ese sentido, la filosofía de la historia de Hegel es la expresión más acabada de tal posicionamiento, como lo expone Dussel en su primera conferencia. Acaso en el fondo de su preocupación se encuentra la respuesta al señalamiento de Leopoldo Zea, quien desde 1957 había destacado que América Latina estaba "al margen de la historia" (Dussel, 1966), [1] por lo que era preciso profundizar las razones de tan particular omisión, que estaba lejos, por supuesto, de ser un simple "olvido". Dussel plantea en el fondo de su interpretación el supuesto principio emancipador de la Modernidad, que en realidad encubre un inconfesable "mito" donde esconde sus intenciones colonialistas. Eso puede observarse en varios de los planteamientos de Hegel rescatados en el texto, como el presentado desde el epígrafe: "La historia universal es la disciplina de la indómita voluntad natural dirigida hacia la universalidad y la libertad subjetiva" (Dussel, 1994: 19). Se entiende que esa voluntad indómita es la de una barbarie en posibilidad de desarrollarse y tener como fin la cultura universal, caracterizada justamente por la libertad subjetiva, es decir, la de los sujetos considerados de forma individual, (como poseedores de una de-liberación propia del ego cogito cartesiano). En cuanto a la universalidad, puede entenderse por el planteamiento análogo que afirma: "La historia universal representa (...) el desarrollo de la conciencia que el Espíritu tiene de su libertad y también la evolución de la realización que ésta obtiene por medio de la conciencia. El desarrollo implica una serie de fases, una serie de determinaciones de la libertad (...)" (Dussel 1994: 15). Así pues, la historia debe entenderse como una dialéctica de la libertad, misma que es desarrollada por una serie de etapas bajo el sentido otorgado por el referido Espíritu. Del mismo, Hegel hace un señalamiento que no deja dudas sobre la dirección que sigue el proceso histórico: "La historia universal va de Oriente hacia el Occidente. Europa es absolutamente el fin de la historia universal" (Dussel, 1994: 14). Como apunta Dussel, Hegel parece seguir la noción de madurez esbozada por Kant, la cual se manifestaría en el proceso histórico hacia Europa como modelo de realización histórica plena, como manifestación de la universali-

dad propiamente dicha. Lo europeo, lo Occidental, es así identificado con lo universal. En consecuencia, desde fuera de Europa, de Occidente, se legitimará un proceso de modernización, de occidentalización, que serán sinónimos de desarrollo, de aspiración a la realización de la idea de la libertad, lo que es identificado como la "falacia desarrollista" por Dussel, misma que signa de manera inequívoca la historia latinoamericana.

En esa lógica, el propio Hegel parece concebir al colonialismo como un momento necesario del proceso histórico. La propia conquista de los pueblos americanos tendría que explicarse como un proceso inevitable debido a la superioridad inequívoca de Occidente: "De América y de su grado de civilización, especialmente de México y Perú, tenemos información de su desarrollo, pero como una cultura enteramente particular, que expira en el momento que el Espíritu se aproxima (...) La inferioridad de estos individuos en todo respecto es enteramente evidente (Dussel, 1994: 22). La conclusión es obvia: las culturas "particulares" son las ajenas al espíritu occidental, a la universalidad, y por lo mismo, están condenadas a desaparecer. En ese proceso, no hay culpas que endilgar ni derrotas que lamentar. Así como el propio Hegel escribió en su carta a Niethammer en 1806 al ver a Napoleón en Jena que había visto al "Espíritu del mundo" desfilando a caballo, se podría decir que Hernán Cortés o Francisco Pizarro eran algo parecido cuando entraron a las ciudades de Mesoamérica o de los Andes. Estaban alentados por el soplo del Espíritu. Estaban condenados a ganar. "Los indígenas, desde el desembarco de los europeos, han ido pereciendo al soplo de la actividad europea" (Hegel, 1994: 171). La muerte de todos ellos habría sido una especie de "muerte natural", pues es el costo que hace pagar la Razón para implantar en el mundo su idea de libertad.

La creencia en la inferioridad de los pueblos indoamericanos y de los africanos era, por otra parte, una auténtica conclusión de la ciencia ilustrada europea. El derecho de conquista y el colonialismo habían sido instrumentos para la realización de la historia universal. Es así que para Hegel: "Contra el derecho absoluto que [el pueblo dominante] tiene por ser el portador actual del grado de desarrollo del Espíritu mundial, el espíritu de los otros pueblos no tiene derecho alguno" (Dussel, 1994: 20). La occidentalización, la modernización, ha sido, quizá un proceso violento, pero inevitable. Legítimo. Oponerse a ellas es hacerlo en contra del progreso histórico, y contra eso no habría derecho que valga. Los pueblos que resisten así lo hacen ilegítimamente, defendiendo una causa perdida. Juan Ginés de Sepúlveda (1494-1573) lo dijo con claridad: "Qué cosa pudo suceder a estos bárbaros más conveniente ni más saludable que el quedar sometidos a aquellos cuya prudencia, virtud y religión los han de convertir de bárbaros, tales que apenas merecían el nombre de seres humanos, en hombres civilizados en cuanto pueden serlo" (Sepúlveda, 1996: 133). Así pues, las guerras de "conquista" serían justas porque tendrían por finalidad liberar a los pueblos de la barbarie. (De la barbarie de estar fuera de la cristiandad o, siglos después, de

permanecer al margen de la democracia predicada en Occidente. A menos, claro, que nos pongamos en la perspectiva de los pueblos negados, de la alteridad, del Otro. Entonces la pretendida racionalidad moderna se descubrirá como un mito del que es necesario liberarse).

Descubrimiento, invención, encubrimiento

La Invención de América, de Edmundo O´Gorman (1906-1995), es sin duda una de las grandes contribuciones latinoamericanas a la interpretación sobre el tradicionalmente llamado "Descubrimiento". Sobre la base de la filosofía de Heidegger, O´Gorman afirma que América no fue un descubrimiento, como suele creerse, sino una invención europea. En efecto, antes del acontecimiento colombino y todo lo que le sucedió, América no existía como tal, ontológicamente. Existía, sí, una masa cósmica, un ente geográfico con diferentes significados construidos por los pueblos que ahí coexistían, pero ciertamente ninguno daba cuenta exacta de su totalidad, ni mucho menos, de su relación con entidades semejantes. Antes del proceso 1492-1507 no conocieron América ni vivieron en ella. "América" no es un nombre, sino un ser. Ese ser fue proveído por Europa como una posibilidad de renovación de Europa misma. América se convirtió en la posibilidad de refundar Occidente. Es así que, para O´Gorman "América resultó ser, literalmente, un mundo nuevo en el sentido de la ampliación imprevisible de la vieja casa (...) un ente hecho a imagen is semejanza de su inventor [Europa]". (O´Gorman, 1984: 151-152). Por caminos y razones diferentes, O´Gorman también señala, de forma análoga a Dussel, que el origen de la Modernidad debe ubicarse en 1492. Así puede entenderse cuando señala: "(...) al concebir la existencia de una "cuarta parte" del mundo, fue como el hombre de la Cultura de Occidente desechó las cadenas milenarias que él mismo había forjado. No por casualidad América surgió en el horizonte histórico como el país del porvenir y de la libertad" (O´Gorman, 1984: 141-142). Así pues, O´Gorman parece tomar como referente la filosofía de la historia de Hegel para completar su explicación de la irrupción americana. Según esto, la invención de América provocó la liberación del ser humano que, desde entonces, se concibió capaz de realizar cualquier tipo de conquista al concebir al mundo mismo como un proceso inventivo donde él era el protagonista. Y es justo entonces que la cultura europea consigue comportarse como universal, pues Europa "tiene por principio de individuación la cultura europea, es decir, su cultura propia; pero que con ser suya, y por lo tanto, algo particular, no supone, sin embargo, un ser exclusivo y peculiar de Europa, ya que se concede a sí misma una significación universal (...) en ello es de creerse que radica la primacía histórica de la Cultura Occidental" (Dussel, 1994: 40).

América fue entonces la condición de posibilidad para que tal cultura particular se universalizara, importante señalamiento no imaginado por Hegel, pero elaborado con maestría sobre los fundamentos de

su filosofía de la historia. Eso se contrapondría al señalamiento de Zea de que América Latina se encontraba al margen de la historia. Por el contrario, se hallaba en ella, sí, como prolongación del ser europeo, pero con todo, tendría un papel protagónico que hasta entonces nadie había podido a ver. Es así que Dussel crítica la tesis de O´Gorman mediante una amarga pregunta: "¿Cómo es posible que un latinoamericano exprese esto?" acotando que el proceso que para O´Gorman es portentoso en realidad "es el paso de la particularidad a la universalidad sin novedad ni fecundación de alteridad alguna" (Dussel, 1994: 40). Por lo mismo, ciertamente no hubo descubrimiento, pero tampoco invención, sino encubrimiento: "Es el modo como "desapareció" el Otro, el "indio"; no fue descubierto como Otro, sino como "lo Mismo" ya conocido (el asiático) y sólo re-conocido (negado entonces como Otro): "en-cubierto" (Dussel, 1994: 41). Haciendo uso de la filosofía de la alteridad desde Levinas, aparece en la historia de América un ser incógnito, negado, despreciado por la filosofía de la historia hegeliana, que lo consideró condenado de suyo a desaparecer como parte del proceso del supuesto Espíritu liberador que mueve el proceso histórico. América no podría entenderse sino como una negación del Abya Yala, como habría sido llamada por el pueblo guna, de la zona panameña, o Cemanáhuac, por los nahuas, de Mesoamérica. El descubrimiento que habría que ponderar entonces es el de la Cuarta Parte del mundo, coincidencia también parcial de Dussel con O´Gorman, destacada sin embargo por razones muy distintas:

> Al descubrir una "Cuarta Parte" (...) se produce una auto-interpretación diferente de la misma Europa. La Europa provinciana y renacentista, mediterránea, se transforma en la Europa "centro" del mundo: en la Europa "moderna" (...) la Modernidad de Europa constituye a todas las otras culturas como su "Periferia". Se trata de llegar a una definición "mundial" de la Modernidad (en la que el Otro de Europa será negado y obligado a seguir un proceso de "Modernización" (...) (Dussel, 1994: 41)

El mundo periférico será desde entonces un mundo colonizado a partir de la experiencia americana, y la posibilidad paulatina de convertirse en centro estará dada justamente por la ventaja comparativa de tener a su disposición esa cuarta parte desconocida por ellos hasta 1492, la cual representó una fuente inagotable de mano de obra, tierras, recursos naturales que constituirán un imperio-mundo absolutamente inédito en la historia de la humanidad. La modernización es entonces un proceso de despojo, de violencia contra el Otro, de mundialización construida bajo el mito de la universalidad de Occidente.

Las tácticas de guerra de Colón y Cortés

Hernán Cortés (1485-1547) es el representante emblemático de los conquistadores españoles. Más aún, es el arquetipo del conquistador moderno. A partir de 1504 comenzó su experiencia en la isla de Haití, su

nombre originario (renombrada colonialmente por Colón como La Española) y Cuba, donde aprendió y puso en práctica las tácticas de guerra, despojo y aniquilamiento de la población nativa iniciada por Cristóbal Colón desde su segundo viaje (1493-1496). Ciertamente, el Almirante concretó su plan invasor y la guerra declarada hacia el pueblo taíno hacia 1494, buscando abiertamente intimidar a la población que antes lo había recibido con cordialidad:

> Salió de la Isabela [en Haití] con toda su gente cristiana y con algunos indios del pueblo el 12 de marzo de 1494, y por poner temor en la tierra y mostrar que si algo intentasen eran poderosos para ofenderlos y dañarlos los cristianos, mandó salir la gente en forma de guerra, con las banderas tendidas y con sus trompetas, y quizá disparando espingardas (con las cuales quedarían los indios harto asombrados) y así salía en cada pueblo al entrar y al salir (Las Casas, 1995a: 368).

La idea de aterrorizar a los pueblos se convirtió desde entonces en una táctica indispensable para concretar el despojo y el establecimiento de relaciones coloniales que estaba claramente en la mentalidad de los invasores desde un principio. Hernán Cortés lo aprendería a la perfección y la llevaría a cabo en múltiples ocasiones. Bartolomé de Las Casas (1484-1566), quien fue testigo de la aplicación de dicha práctica, tuvo información de primera mano sobre Colón y conoció personalmente a Cortés, no duda en mencionar el hecho en uno de los capítulos referidos a la Nueva España: "Siempre fue ésta su determinación en todas las tierras que los españoles han entrado, conviene, a saber: hacer una cruel y señalada matanza porque tiemblen dellos aquellas ovejas mansas (Las Casas, 1996: p. 87) observación que hace el fraile para explicar la masacre de Cholula, y que antes Cortés había utilizado en Tlaxcala. En efecto, la famosa alianza con los tlaxcaltecas, antes que entenderla exclusivamente por su enemistad con los mexicas, también debe explicarse por la guerra a la que fueron sometidos por Cortés, con el auxilio de los cempoaltecas. El propio Cortés señala: "Otro día torné a salir por otra parte antes que fuese de día, sin ser sentido por ellos, con los de caballo y cien peones y los indios amigos, y les quemé más de diez pueblos" (Cortés, 2015: 46). Se trataba de un tipo de guerra totalmente desconocido por los pueblos mesoamericanos, con procedimientos que comenzaron a quebrantar el orden político vigente. Más adelante, el mismo Cortés refiere, con orgullo, que sofocó una supuesta conspiración tlaxcalteca ordenada por el Xicoténcatl, el joven, en las que "los mandé tomar a todos los cincuenta y cortarles las manos, y los envié que dijesen a su señor que de noche y de día y cada cuando él viniese, verían quién éramos" (Cortés, 2015: 47). Sin duda, tal escarmiento fue determinante para que los tlaxcaltecas aceptaran la alianza propuesta por Cortés, misma que, en todo caso, no fue construida sobre la base de una racionalidad establecida entre partes iguales, sino a partir de la amenaza de la irracionalidad destacada por la barbarie "civilizatoria" desplegada en el proceso iniciado por Colón. De esta forma, la masacre efectuada por Pedro

de Alvarado en el Templo Mayor de Tenochtitlan no puede explicarse por una ocurrencia individual, sino como parte de la lógica bélica desplegada por los invasores desde hacía cerca de tres décadas. Así pues, la explicación de que en el despliegue de los invasores españoles pudo haber influido la creencia de que se trataba de divinidades, debe minimizarse e incluso descartarse.[2] En el Códice Ramírez, por ejemplo, al describir la deliberación de la nobleza de la Triple Alianza sobre si se admitía a los españoles, en ningún momento se habla de la supuesta divinidad de los forasteros (León Portilla, 2016: 77). En ese sentido, espertinente ponderar el papel protagónico de las tácticas terroristas que mostraron su efectividad desde la experiencia caribeña, herencia, como hemos dicho, del mismo Cristóbal Colón.

Ahora bien, Cortés representa la encarnación del Yo europeo que encontrará en América su voluntad de ser y poder. Como Dussel recuerda, las Reales Cédulas eran firmadas con la leyenda "Yo. El Rey". Se trataba del:

> "Yo" cuyo "señorío" (el Señor-de-este-Mundo) estaba fundado en Dios. El conquistador participa igualmente de ese "Yo", pero tenía sobre el rey en España la experiencia existencial de enfrentar su "Yo Señor" al Otro negado en su dignidad: el indio como instrumento, dócil, oprimido. La "conquista" es afirmación práctica del "Yo conquisto" y "negación del Otro" como otro (Dussel, 1994: 60).

Ese "Yo conquisto" es la expresión sintética del yo despojo, yo poseo, yo domino. De un yo que se constituye ontológicamente a partir de la violencia contra el Otro, del proceso de colonización que articula una nueva institucionalidad, un nuevo mundo de la vida (Lebenswelt). En éste se forjará una praxis dominadora que abarcará la erótica, la pedagógica, la cultura, la política, la economía (Dussel, 1994: 62). Se construye lo que hoy llamamos, siguiendo a Aníbal Quijano, colonialidad del poder, una división racial del trabajo que expresará la necesidad intrínseca del proceso de modernización al que se verá sometido el mundo periférico.

Es así que la filosofía moderna, que regularmente se considera originada por el pensamiento generado por Descartes en el siglo XVII, en realidad tiene su arqueología en el proceso colonizador del siglo anterior. Como afirma Dussel:

> El "yo colonizo" al Otro, a la mujer, al varón vencido, en una erótica alienante, en una económica capitalista mercantil, sigue el rumbo del "yo conquisto" hacia el "ego cogito" moderno (...) La expresión de Descartes del ego cogito en el 1636 será el resultado ontológico del proceso que estamos describiendo: el ego origen absoluto de un discurso solipsista (Dussel, 1994. 66).

Por lo dicho, no puede entenderse a Descartes sin Cortes. El sujeto cortesiano es el fundamento del sujeto cartesiano. Para que uno dijera "Yo pienso" el otro tuvo que sacrificar a muchos para que dejaran de hacerlo.

La "Conquista espiritual"

La invasión militar y la llamada "conquista espiritual" son dos caras de la misma moneda. Como Dussel lo ha señalado, sobre la base de Kierkegaard (Kierkegaard, 2009), es preciso hacer una diferenciación entre cristianismo y cristiandad. El primero plantea los argumentos religiosos, mientras que el segundo los utiliza con finalidades ideológicas, imperialistas. Es así que, en el mundo de la vida de los invasores españoles, sus prácticas violentas son pretendidamente justificadas sobre la base de la idea de la expansión del cristianismo, convertido así en el eje de una mera ideología de dominación. En la misma participan lo mismo militares que sacerdotes. Acaso el más representativo de los documentos que hablan de la cristiandad en América sea el famoso Requerimiento de 1512, un texto que debían leer los conquistadores a los pueblos antes de ejecutar su invasión. En él se argumentaba que venían en nombre de la Iglesia, del papa, del rey, de Dios, por lo que, de resistirse, con la ayuda de éste "entraremos poderosamente contra vosotros y vos haremos guerra (...) y vos sujetaremos al yugo y obediencia de la Iglesia y de sus Altezas, y tomaremos de vuestras personas y de vuestras mujeres e hijos y los haremos esclavos (...) e vos tomaremos vuestros bienes" (Las Casas, 1995b: 27). Se trata de una especie de acta de nacimiento de la Modernidad que tiene justo en la cristiandad su primordial ideología de justificación bélica, como siglos después lo tendrá en la democracia. No puede obviarse, sin embargo, que el Requerimiento fue una tramposa respuesta a la impugnación que el año anterior había hecho un grupo de dominicos, con Antón de Montesino a la cabeza, donde demandaban que se reconociera a los habitantes de los pueblos como semejantes, es decir, como un Otro. Así pues, la dominación religiosa fue parte privilegiada de la colonización del mundo de la vida. No obstante, eso fue advertido por integrantes de los propios pueblos, quienes realizaron formas de resistencia a la misma que pasaban por el cuestionamiento del nuevo orden o la asimilación del cristianismo de acuerdo a su propia perspectiva, como puede verse en textos como el Popol Vuh o la Nueva coronica y buen gobierno de Felipe Guamán Poma.

Reflexiones finales

Al cumplirse 500 años de la irrupción de América se desarrolló un sano intento por criticar la vetusta noción colonialista impresa en la expresión "Día de la Raza" acuñada a inicios del siglo XX en la propia España y que en realidad expresaba el orgullo por las conquistas de la hispanidad, como se le llamó después (y se le sigue llamando). Hoy, al cumplirse 500 años de la caída de Tenochtitlan y Tlatelolco debe hacerse un esfuerzo de reflexión análogo en donde se esclarezcan las consecuencias de la interpretación que se tiene del hecho. 1521 es la continuación del proceso iniciado en 1492. El Caribe, como Mesoamérica, fueron víctimas de una guerra contra sus pueblos originarios establecida por el celo "civilizador" propio de lo que llamamos mundo occidental. Son momentos fundacionales de la Modernidad misma, de la

conformación de un sistema económico mundial propiamente dicho, del establecimiento de la relación centro-periferia que dio pie al colonialismo en América y forjó el protagonismo del mundo europeo, hasta entonces sometido por los musulmanes y necesitado de las mercancías provenientes de Oriente.

Si concebimos los hechos de 1521 como una "conquista" nos hacemos partícipes de la carga de legitimidad que se encierra en el concepto, propagado por el propio Cortés y sus seguidores. Eso significaría aceptar no sólo el carácter legítimo de dicha guerra, sino del proceso de modernización, colonización, que le sucedió. Si la observamos como una invasión, en cambio, podemos superar esa lógica, lo que permite situarnos en una perspectiva a partir de la alteridad de la cultura, de la historia, de la lógica de los pueblos sometidos, más allá de la mera coyuntura bélica por la que Tenochtitlan y Tlateloco fueron tomadas. Una posición así nos permite descolonizar el pasado y consecuentemente, descolonizar el presente.

Bibliografía:

Cortés, Hernán, *Cartas de relación*, México, Porrúa, 2015.

Dussel, Enrique, *1492: El encubrimiento del Otro*, Madrid, Nueva Utopía, 1994.

Dussel, Enrique, *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*, Chaco, Resistencia, 1966.

Hegel, Georg Wilheim, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Altaya, 1994.

Kierkegaard, Soren, *Ejercitación del cristianismo*, Madrid, Trotta, 2009.

Las Casas, Bartolomé de, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Madrid, Planeta, 1996.

Las Casas, Bartolomé, *Historia de las Indias*, vol. I, México, FCE, 1995a.

Las Casas, Bartolomé, *Historia de las Indias*, vol. III, México, FCE, 1995b.

León Portila, Miguel, *Visión de los vencidos*, México, UNAM, 2016.

O´Gorman, Edmundo, *La invención de América*, México, FCE, 1984.

Sepúlveda, Juan Ginés de, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México, FCE, 1996.

Notas:

[1] Dussel hace referencia al ensayo de Zea "América en la historia". El propio Zea haría también una crítica a la filosofía de la historia de Hegel en su Filosofía de la historia americana.

[2] En ese sentido, discrepamos del planteamiento de Dussel al respecto, quien, siguiendo a Torquemada, le otorga importancia especial a la supuesta divinización de Cortés.

LA MODERNIDAD TEMPRANA

ENRIQUE TÉLLEZ FABIANI

El llamado eurocentrismo es una ideología generadora de muchas otras ideologías que comienza con la conquista americana y luego va cambiando de aspectos a lo largo de los cinco siglos hasta el día de hoy. Es una categoría, ciertamente centrada en un lugar geográfico específico, pero que no se reduce a ello; es un relato de largo plazo, cuyo panorama general, articulamos algunos puntos que en otros relatos no están considerados dado que se trata de un encubrimiento. Es decir, nuestro relato es un contra-argumento del relato eurocéntrico, justo porque éste omite la parte moralmente reprobable de la Historia Mundial, creando la ideología. Una de las distinciones que nos concierne es aquella relativa a la materialidad; lo que en Historia (no me refiero aquí a un relato local, provincial, sino al gran drama humano que abarca al planeta entero) se traduce a la recuperación geopolítica de las historias no subsumidas por el relato eurocéntrico de la modernidad, apoyadas por las teorías de la dependencia. Es el caso del primer siglo a partir de la conquista de América, llamado "modernidad temprana". La importancia reside en reconocer que el Orden Vigente actual es una prolongación del Orden Colonial; es decir, éste es su fundamento desde el cual se "construyen" todos y cada uno de los aspectos de la vida cotidiana ahora.

Los dos eurocentrismos

En un primer eurocentrismo, suponemos que Europa es el centro de comercio mundial, en tanto gestora cultural de la vida cotidiana de las regiones que quedaron subsumidas dentro de aquel primer momento. Así que su centralidad quedaba establecida desde 1492. Sin embargo, en una segunda revisión sobre este eurocentrismo, vemos que no es así; la centralidad se limita a no más de dos siglos, solamente. La clave para entender este cambio tan radical es pensar la importancia que tiene China, no solo en aquel entonces, sino ahora.

Hay varios autores que han tratado el tema del primer eurocentrismo; Wallerstein ha sugerido la 'hipótesis' del World System como contra-argumento que pretende demostrar la universalidad de los instrumentos de la cultura, cuya versión más acabada es la de los románticos alemanes, como Hegel, desde el siglo XVIII. Y la Ilustración, tanto francesa como inglesa, reinterpretaron toda la 'historia mundial', poniendo a Europa como centro y proyectando el pasado como 'lo antiguo'. Otro aspecto claro es reinterpretar este tránsito a lo nuevo, como una salida de la niñez (momento de despotismo y no-libertad)

hacia la madurez de la humanidad, como en Kant. En Hegel, por ejemplo, donde la orientación de dicha madurez kantiana era la realización del Espíritu remontando hacia el occidente, es decir: como el camino hacia la plena realización de la libertad y la civilización. Europa, por tanto, se erigió como punto de partida, destino y sentido final de la historia humana.

La recuperación de la lectura material que intentamos ofrecer muestra la importancia más completa (en tanto ideológico el relato del eurocentrismo, es parcial) en términos del Mercado mundial según el cual, desde el siglo XV, mediante la invasión de América, Europa comenzó el despliegue del sistema-mundo, en tanto inicio histórico del Imperio-Mundo, ibérico (hispano y lusitano), primero en controlar algunas costas de África y Asia, pero ya de manera continental a América. Por eso la teoría de la dependencia arrojó nueva luz sobre el mercado mundial y, contrario a la supuesta tendencia a su desaparición, se le integró en un marco histórico más rico. A la idea sugerida por Braudel, que limitaba la centralidad europea al mediterráneo, Wallerstein [1] contrapone la idea de una nueva imagen desde el siglo XV, nacimiento de la 'economía-mundo' europea, centrada en el Atlántico; aún sin sospechar la importancia de China.

En este momento, la Modernidad europea manejaba su centralidad en el Sistema-Mundo. Por eso, España y Portugal constituían la 'modernidad temprana', como le llama Dussel que va desde 1492 hasta 1617 (despliegue del sistema cartesiano y deslegitimación ibérica apoyada con la "leyenda negra"). El tema es fundamental porque da pie a considerar el debate de Ginés de Sepúlveda y Las Casas como el primer diálogo filosófico de la modernidad[2]; y, tiene sentido, con lo que expresa Marx de acuerdo con su idea de acumulación originaria[3]. El siglo XVI, de hecho, será un periodo mucho más complejo asumiendo esta posición teórica de lo que se expresa bajo la etiqueta de 'renacimiento', cuya perspectiva es eminentemente eurocéntrica, que no debemos negar pero sí colocar articuladamente con el resto de los 'hilos de la madeja' para no caer en cuestiones ideológicas. Este siglo XVI expresa el comienzo de la modernidad temprana, y no, como el mainstream de la academia, que la ubica en algún lugar incierto del siglo XVIII. Con ello, se borra el punto de partida más importante de la Historia de la humanidad: la primera oportunidad de hablar de la globalización en un sentido pleno. Así, podemos establecer que el Eurocentrismo es una ideología de otras ideológicas: en lo político con el liberalismo, en lo económico con el capitalismo.

Además, la 'invasión de América' y la idea de 'Imperio-Mundo' son codeterminantes, por ser temporalmente simultáneos, y a su vez, constitutivo uno del otro. Dussel interpreta la asimetría geopolítica de la Historia (en donde siempre puede haber una víctima y un victimario) en términos de una 'ventaja comparativa': "En cualquier caso, esta 'hipótesis del World-System suponía que el 'despliegue del Occidente' (Rise of West) partía de una ventaja comparativa que a la Europa moderna (en especial

gracias al Renacimiento) le habían dado los grandes descubrimientos científicos, los metales preciosos (plata y oro), la nueva fuerza de trabajo incorporada al sistema (la de los indios, de los esclavos africanos siglo XVI al XVIII en América), los nuevos alimentos (la papa inca, el maíz, el tomatl y el chocolatl mexicanos, etc.), los millones de kilómetros incorporados a la agricultura de las colonias europeas por la conquista y la invención de nuevos instrumentos económicos. Todo esto permitiría el triunfo de Europa en la competencia con el mundo islámico, Indostán, el sudeste asiático o China." (Dussel, 2007: 144).

En el nuevo siglo que comienza, la superación de la invasión deberá surgir de frente a la globalización que se originó en 1492. Las culturas que permanecieron excluidas o marginadas de esta modernidad deberán afirmarse en una 'trans-modernidad' que los incorpore de manera inédita hasta hoy. Esto permitirá comprender que hay momentos, en tanto componentes esenciales de la cultura, para desarrollar una nueva política de la liberación. A pesar de la intensificación de la globalización como la conocemos hoy (mediante la tecnología omnipresente en la vida cotidiana), no se agota la posibilidad de conocer los nuevos elementos de 'Exterioridad' de culturas que han sabido resistir, interpelar, vivir y darle sentido a su existencia 'afuera' de la modernidad, en tanto Totalidad. En el análisis que hacemos y que sometemos a la opinión del lector, como ya lo habíamos advertido, la clave de interpretación es la incorporación material, en términos del Mercado Mundial.

En la parte histórica de la Ética de la liberación y bajo el paradigma del primer eurocentrismo, Dussel describe por qué China no pudo 'descubrir' América (Dussel, 1998: 52 ss). Una razón de fondo es porque no llegó a América para constituirse dominante en un nuevo sistema interregional, apoyándose en el 'centro' de dicho sistema constituido por el Indostán y el mundo musulmán; de manera que, América estaba en otra dirección (hacia el Oriente), por tanto, se encontraba fuera de este horizonte. Se colocó a China como periférica del sistema-mundo; previa al capitalismo, pero sin descuidar el avance civilizatorioen la política, en la tecnología, en la ciencia, etc.

Desde el punto de vista de la industria, del lujo, de la política, la tecnología y la ciencia de la que eran creadores, entre muchas otras cosas, hacían de China un polo de atracción muy fuerte respecto a cualquiera de los otros dos continentes, si los consideramos como una misma realidad macrorregional. Para Smith, la expansión europea por América permitía una relación comercial tanto con el extremo occidente, como con el extremo oriente. Es decir, Europa servía de pivote para el intercambio comercial entre los extremos del planeta; esto es lo que Wallerstein llama el 'sistema-mundo'. Gracias a los productos básicos (como los metales a los que hoy nombramos 'commodities'), Europa podía comprar a China sus artículos manufacturados como la porcelana, la tinta, la seda, la pólvora, etc. Entonces hay que pensar a Europa como 'subdesarrollada' respecto a China; así que, "la interpretación que he sostenido de

lo que he denominado 'primera modernidad', con España y Portugal, como primera referencia, gracias al 'descubrimiento' de Hispano-américa, y por ello como primer despliegue del 'Imperio–mundo', habría que reconstruirlo profundamente suponiendo una presencia fuerte en la producción y el comercio de China y la región indostánica hasta el siglo XVIII." (Dussel, 2007:149).

En esta nueva interpretación, la centralidad de Europa se acorta aún más; en otras palabras, la centralidad de China se prolonga de aproximadamente 1400 hasta 1800; momento en que el capitalismo europeo logra capitalizar las "ventajas comparativas" de los dos siglos anteriores, desde la invasión de América. Es decir, se trata de un segundo eurocentrismo donde Europa sería "centro" solo siglo y medio (c. 1800 – c. 1945). La articulación de Europa en el viejo sistema interregional de Asia, se debe ver como una región secundaria, periférica de los grandes centros productivos e intelectuales de medio oriente, hasta las grandes metrópolis en las costas de la China en el Pacífico. Se trata del "sistema antiguo" al que solo será posible incorporarse gracias a la plata americana, que estaba siendo demandada mucho en China, y había abundancia en España, debida a la explotación de las minas como el Potosí en Bolivia, o en Zacatecas, México. El circuito comercial que circunnavegaba el planeta entero estaba cerrado.

Hablamos de tres grandes polos del comercio mundial que unen las distintas regiones del planeta: entre América y China, se encuentra el Atlántico con Europa; y, particularmente la Europa atlántica sacará provecho de todas las colonizaciones que tendrán lugar no sólo en América, sino en todo el planeta, por pequeños que sean los enclaves que se tengan en las costas africanas o asiáticas. Dejemos claro el tema: la modernidad temprana, que recorre desde la invasión de América, hasta las primeras décadas del siglo XVII, es un intento de desposesión colonial que, en el largo plazo, acumulará riquezas y solo hasta dos siglos después podrá competir con ellas. El mercado externo europeo, no tiene comparación con el muy empobrecido mercado interno que poco significa para el comercio planetario. Posteriormente, Amsterdam seguirá el proceso de acumulación, quitándole el monopolio a los portugueses en varias regiones del sudeste asiático y las costas africanas, que eran monopolio donde España no podía comerciar. Sin embargo, los ingleses hicieron lo mismo con los españoles, quitándole enclaves estratégicos alrededor del mundo hispano. Estamos hablando de una experiencia de casi tres siglos (hasta lo que llamamos "Modernidad madura") donde los europeos nor-atlánticos aprenden cómo colonizar y cómo acumular riquezas con las que luego podrán enfrentar de manera expansiva a los Chinos.

Las dos grandes revoluciones que emancipan de manera política e industrial, tanto a Francia como a Inglaterra, sirve para gestionar el nuevo 'centro' del capitalismo mundial. Hasta entonces, hablamos del primer eurocentrismo. Es una ideología justificada por Hegel y Weber, sus más altos exponentes; pero deberá ser superada para hacer frente al segundo eurocentrismo de hoy en día. Esta ideología comienza con la conquista y con una asimilación y naturalización según el cual, existe una superioridad racial.

Quijano habla de 'colonialidad del poder', para señalar justamente que hablamos no solo de una conquista militar en un sentido estrecho del término, sino de una conquista de otro, racialmente inferior, que es constituido como un complemento a la conquista espiritual fue asumido como la institución de la "encomienda".

África, por su parte, quedó como un continente que proveía esclavos, mientras que la gestión del centro (en este caso la capital berlinesa del siglo XIX logró dividir este continente en partes proporcionales al tamaño de los imperios en turno) se consolidó en torno al calor de la creación de las nuevas instituciones posteriores a los grandes cambios después de la Revolución Francesa; en otras palabras, la ilustración creará una nueva versión de la Historia con todas estas distorsiones. A partir de entonces, la idea de Historia (la versión oficial, provinciana, localista) que tenemos en la periferia no ha cambiado mucho. Se trata de la exclusión de lo no-europeo (como antes lo fue al excluir lo no-católico de los territorios de la cristiandad), como criterio civilizador. Dicho criterio se sigue aplicando hoy en día a la cultura llamada 'occidental', a la cultura blanca, junto con algunos dirigentes políticos de la Europa más conservadora, antiinmigrante.

La primera "modernidad temprana"

Bajo este término de "modernidad temprana", Dussel considera que la primera parte va desde 1492 hasta aproximadamente 1630; la segunda, desde 1630 hasta 1789[4]. Se entiende que la primera es de más difícil discernimiento y por eso, le nombró "encubrimiento" en un primer acercamiento al tema. Estamos muy lejos de cubrir los aspectos más relevantes pero una panorámica es mínimamente posible; sin embargo, advertimos que la "modernidad" es la gestión de la centralidad geopolítica del planeta; pero también es "llave" y "puente" espacio-temporal en dicha gestión. Y esto nos vincula, no obstante, el doble proceso de la lógica de la Totalidad. Desde una alteridad absoluta hasta la subsunción opresiva creciente, vivimos hoy en día una continuidad del origen violento de la modernidad temprana. Se trata de dos modos históricos de Exterioridad (con el indio americano y el esclavo africano), negados desde la Totalidad que tiende a confundir el ser del sistema con la realidad misma. La gran revolución de la "comprensión del mundo", vendrá con una puesta en crisis de las distintas concepciones ontológicas de los sistemas (musulmana, cristianas, budistas, etc.) por medio de la invasión americana. Así que este momento histórico representa el fundamento de la globalización actual.

No obstante, el proyecto portugués fue significativo por el avance naviero con el que logró monopolizar las rutas del Atlántico Sur hasta el océano índico para llegar, finalmente, al Extremo Oriente. Pero esto solo intensificaba el 'sistema-mundo' conocido previamente. En cambio, el proyecto español significa una transformación profunda en el cambio de paradigma de la 'comprensión del mundo'.

Es literalmente, el comienzo de una 'nueva Edad' de la Historia, ahora sí: global, aunque su interpretación llevará un siglo (me refiero al siglo XVI) para lograr una formulación más acabada de lo que llamamos 'modernidad temprana'. La hipótesis de Dussel es particularmente clara ahora: "Fueron necesarios unos 150 años para que: a) el 'antiguo paradigma' del 'antiguo mundo' entrara en crisis, y así b) se dieran las condiciones de posibilidad históricas para que c) se formulara explícitamente un 'nuevo paradigma'." (Dussel, 2007:192).

Esto quiere decir que hay un arco de tiempo que va desde finales del siglo XV hasta principios del siglo XVII, un verdadero largo siglo XVI, de formulación constante, de diálogo tenso entre las distintas visiones puestas en crisis, de rupturas epistemológicas a veces inconscientes. El despliegue factible de la experiencia ontológica comienza en el Caribe y cubre un periodo que va desde el 'yo conquisto' práctico-político cortesiano, hasta el 'yo pienso' teórico-ontológico cartesiano. Momento de negación estructural originario, la conquista política-militar de los europeos interpretó al Otro, en tanto alteridad absoluta. La guerra contra esta pluridiversidad de pueblos, junto con la devastación de sus tierras[5], solo pudo ser justificada con una filosofía cuyo punto de partida fuera el cinismo. A esto le llamamos filosofía moderna. Y los autores que revisamos deben interpretarse desde este paradigma negativo de la política.

La importancia de recuperar los hechos que dieron inicio a nuestra cultura no obedece a una dramatización instintiva, sino a la interpretación adecuada a un proyecto actual de transformación. Y no es una cuestión temática, sino metodológica: conforme vamos definiendo la "modernidad temprana", es mucho más consistente la comprensión histórica que nos interpela desde los márgenes de la exclusión; surge, entonces, la resistencia, desde donde se podrán crear otros mundos posibles.

Bibliografía

Blaut, James Morris. *The colonizer's model of the World. Geographical diffusionism and Eurocentric History*, Guilford Press, Nueva York, 1993.

Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid, 1998.

———————— *Política de la liberación*. Historia Mundial y Crítica, Trotta, Madrid, 2007.

Ruiz, Mario, *Crítica de la Razón Imperial. La filosofía política de Bartolomé de Las Casas*, Siglo XXI, México, 2010.

Wallerstein, Immanuel, *The Uncertainties of Knowledge*, Temple University, Philadelphia, 2004.

Notas

[1] Como lo relata este mismo autor, algunos términos como el de "economía mundo" fueron neologismos usados desde 1920, pero al retomarlos desde sus estudios, junto con los de Polanyi en los 1950s, surgieron las ideas de su "Modern World-System" de los 1980s. (Wallerstein, 2004, 88ss).

[2] Así lo asume la escuela dusseliana: "Bartolomé de Las Casas es el primer filósofo de América. De la América surgida a raíz de la conquista española. [...]. Es un filósofo de la modernidad..." (Ruiz, 2010, 235).

[3] Y esto es contundente: "La empresa americana fue desde el principio una cuestión de acumulación de capital: de ganancia. No importa si fueron incorporados algunos elementos de la ley medieval en los sistemas legales de la concesión de tierras [...]. La meta de todo europeo [...] fue hacerse de dinero." (Blaut, 1993, 187ss).

[4] En su Política, se trata el tema en el capítulo, haciendo distinciones entre las cristiandades hispanoamericanas, lusitanas y del norte europeo.

[5] Fundamento también de una ecológica que aún no se ha planteado ni siquiera. En estos tiempos de pandemia, el genocidio estructural también fue acompañado de otra pandemia que comenzó a cobrar vidas en las islas del Caribe; luego en la devastación de las tierras. El eurocentrismo pone el acento en la dominación ideológica, en la filosofía que se gesta desde su comienzo como una necropolítica en un sentido amplio.

LAS DISCULPAS DEL REY. LOS INDÍGENAS MEXICANOS ENTRE LA LEYENDA BLANCA Y LA DIPLOMACIA BURGUESA

GONZALO AMOZURRUTIA NAVA

En marzo de 2019 el presidente Andrés Manuel López Obrador exigió en una carta dirigida al rey de España y al papa que se disculparan por la Conquista de 1521. Una polémica sobre la legitimidad de la exigencia se desató entonces y se pusieron sobre la mesa dos posiciones que reflejaban prejuicios y equívocos sobre los que este ensayo trata. Quisiera hacer unas breves críticas a ambas y sugerir por último algo de lo que debería hacerse si en verdad se pretende liquidar el problema del racismo anti indígena que sigue caracterizando a la sociedad mexicana.

1. Una de las posiciones abrevaba del revisionismo hispanófilo que hoy en día gobierna y dirige los estudios históricos sobre la Conquista y el periodo colonial que le siguió. A la carta de López Obrador, un líder del Partido Popular en España respondió iracundo que él no creía en la Leyenda Negra. Esta última, que consiste esencialmente en el uso político que Inglaterra y los Países bajos le dieron a las atrocidades de la Conquista y colonización de América con el fin de debilitar a España, tuvo el efecto de producir una "leyenda blanca" que la desmintiera y justificara al imperialismo español. De modo que hasta ahora, algunos intelectuales sostienen tesis pro monárquicas que van desde la idea de que los excesos denunciados por Bartolomé de las Casas y semejantes deben matizarse hasta la disparatada pretensión de que la Corona española era una institución democrática que le dio a los indígenas conquistados sendos derechos y prerrogativas que los igualaban de jure y de facto al resto de los vasallos, incluidos los de las poblaciones ibéricas (Camba, 2019; Rosas, 2019; Mazín, 2017; Owensby, 2011; Lempériere, 2005). La posición supuestamente contraria saludó la iniciativa presidencial y, sin demasiada reflexión sobre la naturaleza del colonialismo y sus relaciones con el capitalismo actual y con la muy actual dominación burguesa, vio en el posible perdón un acto de redención que por fin haría justicia tras los 500 años de racismo que caracterizan la historia moderna de nuestro país (y de muchos otros) (Salmerón, 2019; Ackerman, 2019).

2. La primera posición se apoya, en buena medida, en una epistemología juridicista, o en todo caso idealista, que cree que lo que dicen las leyes equivale a lo que pasa en la realidad social. Así, dado que las colonias eran (a veces) denominadas "virreinatos" por los leguleyos de la época, estos historiadores han sacado la conclusión que el colonialismo no fue la forma en que la Corona española se relacionó durante 300 años con los territorios que había conquistado. Además, como los mismos leguleyos habían concluido que los indios no eran esclavos ni siervos de la gleba sino "vasallos libres del rey", los actuales hispanófilos han declarado que no había entonces ninguna limitación, formal o informal, a la libertad de los indígenas que la ejercían con envidiable plenitud. Pero la verdad es que lo peor que uno puede hacer para entender a una sociedad es dar por bueno lo que sobre ella dicen quienes la dirigen porque, en general, lo que ellos quieren no es explicar lo que pasa en esa sociedad, sino legitimar sus puestos de mando. Por eso pienso que es mejor, en la tradición de Marx, atenernos a los indicios que ha dejado la realidad material que esos dirigentes quisieron ocultar con sus fórmulas de tribunal.

Esos indicios nos dicen que el saldo que arrojó la Conquista fue el siguiente:

a) El exterminio de entre 24 millones 500 mil y 10 millones 300 mil indígenas entre 1518 y 1620. Aún Massimo Livi Bacci, que asegura que es imposible conocer el tamaño del declive hasta 1568, escribe que desde la década de 1530 la población india no dejó de morir a una taza de 2% anual, lo que significa que cada año, al menos hasta 1598, morían en promedio 60 mil indígenas (Livi, 2006: 153 y 165). La exculpación biológica ha sido lúcidamente descartada por el mismo demógrafo, que documentó exhaustivamente que tales bacterias sólo pudieron ser tan letales en virtud de la situación de guerra permanente, migración forzada y trabajo forzado a la que fueron sometidos los indígenas (Haynes, 1992:75).

b) La reducción de las masas de nativos y de su descendencia respondía a unas relaciones sociales de producción en las que ellas tenían que producir lo necesario para sobrevivir, más un excedente para alimentar al grupo colonizador, más un excedente que permitiera la exportación de plata y colorantes para la metrópoli. En general, y como lo indican un sinfín de testimonios documentales, entre cartas y crónicas de frailes, observaciones de viajeros y miles de causas jurídicas, se trataba de relaciones de sobrexplotación del trabajo en las que la reproducción de la fuerza laboral quedaba en manos de la comunidad indígena en sus distintas variantes, sin que la élite peninsular y criolla tuviera en ello responsabilidad alguna, pues los indios no fueron en general trabajadores asalariados, tampoco esclavos ni siervos de la gleba.[1] Aunque los pueblos prehispánicos del Valle de México y sus alrededores ya estaban sometidos a regímenes parecidos antes de la Conquista, la clase parasitaria nunca había sido tan grande, ni el sistema se había extendido hasta Nuevo México. Desde ahí hasta la Península de Yucatán, los regímenes de trabajo sufrían variaciones, y en algunos casos, como en la región que va del Pánuco el

actual Nuevo León, la esclavitud fue una constante hasta el siglo XVIII (Garza, 2002) (Zavala, 1992).

c) La reducción de esas masas a la categoría jurídica de indio, que implicaba un estatus político de subordinación colonial. Aunque los indios eran considerados "vasallos libres del rey", esto mismo era lo que los obligaba a entregar su fuerza de trabajo como lo describí arriba, sin que ninguna obligación de ese tipo recayera sobre ningún sector de la población española o su descendencia. El vasallaje real significaba simplemente que el único señor legítimo de los indios era el rey y que era él quién decidía lo que se podía y no se podía hacer con ellos, igual que como lo decidía con todo mundo. La diferencia era que solía decidir con criterios diferentes cuando se trataba de los indígenas, porque dada su "naturaleza holgazana, ociosa e infantil", compelerlos para que trabajaran era una necesidad muy apremiante del reino.[2] La encomienda, el repartimiento y el tributo, con las migraciones forzadas que solían implicar, no pesaban sobre criollos ni peninsulares, por lo que tampoco recaía sobre ellos toda la ideología racista construida sobre esas formas de explotación y subordinación. Los prejuicios que consideraban a los indios como naturalmente inferiores, "niños con barbas" y cosas por el estilo, (Knight, 2002:111-113) fueron la formas ideológicas que justificaron un orden de cosas material que convirtió a la parte colonizada de la población en la fuerza de trabajo, por lo que no importa si algunos grupos de indios consiguieron prerrogativas dentro de ese régimen de opresión, todos ellos cargaron y cargan con el estigma de la inferioridad que justifica su discriminación y maltrato.

Los hispanófilos pueden alegar sobre el conjunto de leyes que "limitaban" la explotación de los indios. La verdad es que tampoco es muy difícil probar que el criterio para su aplicación solía ser estrictamente económico, o sea que la ley se aplicaba si las cantidades de plata o de insumos para la minería que estaban en juego no eran de consideración y no afectaban en consecuencia los intereses de los acreedores de la Corona (Espino, 2011: c. XII; Zavala, 1984: 74 y 211-213; Zalazar, 2000: 295-305; Edwald, 1997: 83-91 y 102; García de Léon, 2019). En resumen, darle la vuelta al problema de las disculpas reales pretendiendo que la Conquista y la Colonia no fueron procesos brutales de exterminio y explotación que están en el origen histórico del racismo mexicano es un total sinsentido.

3. Hasta aquí la crítica al hispanismo conservador y pasemos a revisar la reivindicación de la hazaña presidencial. Para ello es preciso hacer algunos comentarios sobre lo que viven los indígenas no en el plano del discurso diplomático del Estado burgués, sino en el de las verdaderas relaciones sociales. En nuestros días los indígenas constituyen el 21% de la población. En el largo plazo, después de la Independencia, el desarrollo desigual y combinado del capitalismo mexicano perpetuó su existencia como fuerza de trabajo depauperada y en su mayor parte campesina. En la medida en que la subordinada burguesía mexicana ha capitulado sistemáticamente tanto al imperialismo como a las oligarquías locales,

que nutren sus dividendos de la superexplotación de las masas campesinas e indígenas, los intereses de estas últimas nunca han sido parte verdadera los proyectos nacionalistas, ni siquiera durante la Revolución de 1910. La burguesía mexicana, arrastrada y pusilánime, representada por MORENA y por todos los partidos del actual espectro electoral, no ha resuelto ni resolverá la cuestión indígena.

Hoy en día, el 26% de los indígenas mexicanos percibe entre uno y dos salarios mínimos mensuales y el 8% menos de uno. El 40% son trabajadores agrícolas o asalariados de bajo rango en la industria y el comercio. El 70% de los indígenas vive en la pobreza y casi el 30% en la extrema pobreza; el 43% no terminó la escuela primaria y sólo el 7% tiene acceso a la educación superior. Mientas que el analfabetismo alcanza al 5.5% de la población nacional total, alcanza casi al 18% de la población indígena (Solís, 2010; INPI, 2002). Como hace 500 años, los indígenas trabajan en condiciones degradantes y sobre su condición de explotados pesa el racismo con el que los patrones los pisotean. En el Valle de San Quintín, por ejemplo, trabajan en los campos agrícolas 40 mil triquis y zapotecas que cumplen con jornadas de 57 horas semanales los hombres y 65 las mujeres. Viven hacinados en cuartos de cartón o asbesto y sin servicios básicos, les pagan con "cheques" solo negociables en las tiendas de raya y son vigilados y sometidos por las guardias privadas de los patrones que, en varios casos, son también hombres del gobierno. La situación de los indígenas mexicanos, en pleno siglo XXI, es esencialmente la misma que en la Colonia y en el Porfiriato.

4. A los indígenas que se rebelan desde hace 500 años les espera la peor violencia racista. A la pareja de María Candelaria, la india de Cancuc que dirigió junto con su familia la gran rebelión de los tzeltales en 1712, las milicias del rey lo obligaron a cargar primero el cuerpo putrefacto de ella y luego su cabeza cercenada durante varios días, desde un paraje lejano hasta San Cristóbal de las Casas, donde ésta sería clavada en una pica como advertencia de escarmiento (De Vos, 2011). Pero para carniceros, los paramilitares que el Estado mexicano mandó en diciembre de 1997 a asesinar a 45 tzotziles y herir a varias decenas más en una de la peores masacres de nuestra historia. Durante seis horas los personeros de la oligarquía, herida aún en su orgullo por el levantamiento indígena de cuatro años antes, persiguieron, asesinaron y mutilaron a los pacíficos pobladores de la localidad de Acteal. Los cadáveres fueron triturados a machetazos y a los de las mujeres embarazadas se les extrajeron los fetos para despedazarlos del mismo modo (bl Internacionalista, 1998). Y las mentes liberales podrían pretender que aquello fue sólo un exabrupto de la ahora extinta dictadura priista si no fuera porque el abogado que defendió en los tribunales a esos carniceros, el evangélico Hugo Eric Flores, funge ahora como superintendente de Morelos, un Estado con 4% de población indígena, y porque bajo su intendencia fue asesinado el líder indígena Samir Flores, justo un día después de que éste encarara a Hugo Eric en un foro público, en protesta contra el Proyecto Integral Morelos (Oropeza y Olvera, 2019).

5. En ese contexto, la exigencia de AMLO dirigida al rey de España para que se disculpe por la Conquista es un acto hipócrita e insultante para los mismos pueblos indígenas. Como he dicho, los estragos causados hace 500 años significaron el genocidio, el despojo de la tierra y la superexplotación del trabajo. En todo ello, el papel del rey de España no pudo haber sido distinto: el papel de los reyes en la época del Absolutismo era la conquista territorial y el sojuzgamiento político y económico de los conquistados. Ahora bien, a AMLO no le interesa que las condiciones reales de los indios mexicanos no hayan cambiado desde entonces, le interesa que el Rey se disculpe por haber hecho su papel de rey. En todo caso, el actual Borbón tendría que disculparse con sus antepasados, no con nosotros, por ser una versión de ellos tan venida a menos, por depender menos de su poder feudal que del tibio liberalismo de las clases parasitarias españolas actuales y del "consenso" democrático con el que éstas le permiten tan anacrónica existencia; en resumen, por ser un espantajo producto de las peores depravaciones del capitalismo moderno. Porque si en aquel entonces el poder de la naciente burguesía lo delimitaban los reyes, hoy el poder de la putrefacta monarquía lo delimita la burguesía. Pero que la burguesía tenga que delimitarlo en lugar de simplemente anularlo, y que la Corona tenga que dejarse delimitar para arrancarle a la historia unos años más de vida, sólo habla del profundo patetismo de ambas partes y de su eterna incapacidad para realizar plenamente su dominio sobre las masas. Aún si ambos esperpentos piden o no perdón por su injustificada presencia en la historia debería darnos lo mismo, lo que urge es que dejen de existir.

Pero aunque el rey abdicara de lo azul de su sangre y se disculpara ¿Qué desagravio tendrían con ello los pueblos indígenas? ¿serían ya dueños de sus tierras, podrían producir para el mercado en paridad con los campesinos norteamericanos, dejarían de ser esclavos en las plantaciones de San Quintín? No, pero nuestro gobernante habría pasado a la historia como el emancipador de los indígenas sin haber emancipado a nadie. Y hasta aquí, de eso se trata todo, no de la liberación real de los indígenas, sino de su liberación diplomática; no de la eliminación real de los campos de concentración de Baja California Sur y Sonora, sino de la eliminación artificial de la culpa que por su existencia siente el actual gobierno; no del fin de la represión racista contra los indígenas inconformes, sino el principio de una nueva legitimidad que le permita al régimen, sobre la etérea base de sus hazañas diplomáticas, convencer a la pequeña burguesía de que aniquilar a los zapatistas no puede ser tan malo, pues pese a los elocuentes escritos de Marcos, ellos no le han arrancado el perdón a nadie.

6. Los apólogos del gobierno han dicho que es una sana práctica de la diplomacia universal el exigirle disculpas a los bandidos. Parece que las aventuras del presidente no tienen sentido sino como imitación barata de lo que hacen los ministros canadienses y alemanes (Musacchio, 2019:13). Habría que tener como modelo a los mayores exponentes de la gesticulación parlamentaria, a los más célebres alcahuetes de la

burguesía, a los mejores expertos en decir lo contrario de lo que hacen ¿De qué valen las disculpas de Merkel por el terror nazi, si ella y sus aliados vampíricos de la troika chuparon hasta la última gota de la sangre griega, sin ninguna piedad, convirtiendo un país entero en un montón de ruinas tal y como Hitler hizo con Polonia pero por vías "estrictamente económicas"? ¿de qué valen si es esa supuesta culpa por el holocausto lo que le permite ser omisa y cómplice del genocidio y el infanticidio en Gaza y Cisjordania? ¿De qué valen las exigencias de Trudeau de que el Papa se disculpe por los niños canadienses abusados, si sus propias mineras enferman la piel y los pulmones de los niños indígenas latinoamericanos, los despojan de la tierra y del ya de por sí miserable futuro que les esperaba? Pues bien, en sus brillantes alegatos contra el colonialismo, los "intelectuales orgánicos" apelan a la autoridad de Angela Merkel y Justin Trudeau, alfiles imbatibles del colonialismo moderno.

7. Otros escribieron que las disculpas son fundamentales, pues la Conquista es el "acto fundacional" de la "identidad mexicana", etc. (Colectivo Ratio, 2021). Hay una diferencia entre "acto fundacional" y "mito fundacional" que algo de importancia tiene. Claro, el actual estado de las cosas se "fundó" con la Conquista, pero se alimentó desde la Independencia con la pusilanimidad de la burguesía. Por lo demás, llama la atención que sin ningún asco traigan a colación, cuidándose de no citarlo, el panfleto sicologista, anticomunista y antizapatista de Octavio Paz, quien es el referente intelectual número uno de Enrique Krauze. Y así es como la izquierda socialdemócrata se muerde la cola, pues si cuando lo precisa libra batallas épicas contra el ingeniero de las letras menos libres, luego depende de sus prejuicios idealistas para salvar el frente. Y aunque pueda ser involuntario, el desliz no es casualidad, porque no es casualidad que *El laberinto de la soledad* sea un libro escrito en buena medida contra Emiliano Zapata. El caudillo de los nuevos liberales, Andrés Manuel López Obrador, pese a los esfuerzos de Cuauhtémoc Blanco, fue declarado el año de Zapata y en tierra de Zapata, persona non grata por los campesinos indígenas (*Desinfomémonos*, 2019).

8. Cualquier planteamiento serio de la emancipación de los indígenas mexicanos debe partir del hecho probado de que ésta no es posible en el estrecho marco del capitalismo. Es precisa no una reforma agraria que reparta la miseria, sino una revolución agraria que atente directamente contra los intereses de la burguesía nacional y el imperialismo. Los finqueros del café en Chiapas, Guerrero y Veracruz, por ejemplo, deben ser expropiadas por los campesinos indígenas y sus tierras repartidas. Las modernas instalaciones de riego, procesamiento y empaque de las agroindustrias del Bajío y del Norte pueden ser colectivizadas y puestas bajo control de sus trabajadores indígenas. Por otro lado, es preciso que los indios que lo deseen cuenten con la autonomía plena sobre sus territorios, lo que significa el pleno control de sus recursos. En esto deben ser apoyados con todos los recursos materiales necesarios y deben contar con

educación totalmente pública y multilingüe. Además, todas las restricciones que hoy existen para ingresar a la Universidad y que impiden que los indígenas entren en ella deben ser definitivamente abolidas. En su conjunto, estos puntos son incompatibles con el dominio de la burguesía, pero al mismo tiempo, son indispensables para la liberación de los indígenas. Ello nos lleva a que esa liberación no tiene nada que ver con la fanfarronería diplomática de los políticos, sino con la acción consciente de las masas oprimidas con independencia de clase. Desde luego, esto implica un problema del que el propio movimiento indígena ha querido desembarazarse: el de la toma del poder y el socialismo. Aunque no hay espacio para profundizar en ello, diré solamente que dos organizaciones emblemáticas en América Latina han tomado posiciones que, aunque distintas, son equivalentes. Si el EZLN mexicano pretende ahora que puede mantener indefinidamente la precaria autonomía sobre su territorio sin que la burguesía sea despojada del poder, la CONAIE en Ecuador siembra ilusiones en que es posible mejorar sensiblemente la situación de los indígenas por la vía del parlamento burgués y sus ministerios. A mi modo de ver, toda la evidencia histórica demuestra que ambos se equivocan, como se equivoca quien piensa que los escándalos mediáticos del presidente mexicano beneficiarán en algo a los indígenas; la historia indica, por el contrario, que sólo una revolución socialista, con amplia participación de las masas indígenas, que ponga en el poder a un gobierno obrero, campesino e indígena, puede cumplir con la histórica tarea que hasta aquí he discutido.

Bibliografía

Ackerman, John, "Carta de AMLO al rey Felipe VI es una deuda histórica" en *El Financiero*, 27 de marzo de 2019. https://www.elfinanciero.com.mx/nacional/carta-de-amlo-al-rey-felipe-vi-es-una-d euda-historica-john-ackerman [Consultado el 25 de marzo de 2021].

Camba, Úrsula, «México debe comprender que es un pueblo mestizo» en *La Jornada de Oriente*, 10 de abril de 2019, [Consultado el 25 de marzo de 2021]: https://www.lajornadadeoriente.com.mx/tlaxcala/mexico-debe-comprende r-que-es-un-pueblo-mestizo-ursula-camba/

Colectivo Ratio, "Por qué es importante que España se disculpe con los pueblos originarios", 25 de marzo de 2019. https://www.facebook.com/RatioColectivo/posts/2107762569342659 [Consultado el 25 de marzo de 2021].

De Vos, Jan, La guerra de las dos vírgenes. *La rebelión de los Zendales documentada, recordada, recreada*, México, UNAM, CIESAS, UNICACH, 2011.

Desinfomémonos [Redacción] "Pueblos declaran a AMLO persona non grata...", 12 de marzo de 2019, https://desinformemonos.org/pueblos-declaran-a-amlo-persona-no-grata-en-morelos-por-incumplir-su-palabra/[Consultado el 25 de marzo de 2021].

Ewald, Úrsula, *La industria Salinera en México*, 1560-1994, México, FCE, 1997.

Espino Hernández, Rodrigo, "La minería en América Latina: la fuerza de trabajo durante el siglo XVI y principios del siglo XVII. El caso de Taxco", Tesis de doctorado en Estudios Latinoamericanos, México, UNAM, 2011.

García de León, Antonio, "Cortés y la Conquista como empresa particular", Confabulario, *El Universal*, México, 16 de noviembre de 2019, https://confabulario.eluniversal.com.mx/cortes-y-la-conquista-como-empresa-par ticular/

Garza Martínez, Valentina, "Poblamiento y colonización en el noreste novohispano, siglos XVI-XVII", Tesis de doctorado en historia, México, COLMEX, 2002.

Gemeli Carreri, *Giovanni, Viaje a la Nueva España*, México, UNAM, 2002.

Haynes, Michael, "(1992) Columbus, The Americas and the Rise of Capitalism", *International Socialism*, 57, 1992.

INPI (Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas), "Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas", recurso en línea consultado el 25 de marzo de 2020: https://www.gob.mx/inpi/articulos/indicadores-socioeconomicos-de-los-pueblos-i ndigenas-de-mexico-2015-116128

Internacionalista, El, "¡Abajo el régimen de la muerte! ¡Por una revolución obrera", en, 1, mayo de 1998, recurso en línea consultado el 25 de marzo de 2021: http://www.internationalist.org/elint1toc.html

Knight, Alan, Mexico. *The Colonial Era*, Nueva York, Cambridge University Press, 2002.

Konetzke, Richard, *Colección de documentos para la formación social de Hispanoamérica*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1962.

Lemperiere, Annick, «La cuestión colonial», Nuevo mundo, mundos nuevos, *Debates*, febrero de 2005, recurso en línea http://journals.openedition.org/nuevomundo/437.

Livi Bacci, Massimo, *Los estragos de la Conquista. Quebranto y declive de los indios de América*, Barcelona, Crítica, 2006.

Mazín, Oscar, "La incorporación de las Indias a la Monarquía hispánica. Una lectura comparada", Juan Francisco Pardo Molero (Ed.), El gobierno de la virtud. Política y moral e*n la Monarquía Hispánica (Siglos XVI-XVIII)*, Madrid, FCE, 2017.

Mendieta, Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, México, CONACULTA, 2002.

Musacchio, Humberto, "Cretinismo colonialista", *Excelsior*, 28 de marzo de 2019.

Oropeza, Daliri y Al-Dabi Olvera "En esta lucha voy a dar la vida: Samir Flores", *Pie de página*, 20 de febrero de 2019, https://piedepagina.mx/en-esta-lucha-voy-a-dar-la-vida-samir-flores/ [Consultado del 25 de marzo de 2021].

Owensby, Brian, "Pacto entre rey lejano y súbditos indígenas", *Historia Mexicana*, n. 241, v. 61-1, julio-septiembre de 2011.

Ramírez, Juan, "Advertencia sobre el servicio personal al cual son forzados y compelidos los indios de la Nueva España..." en Lewis Hanke, *Cuerpo de documentos del siglo XVI*, México, FCE, 1943.

Recarte, Fray Gaspar de, "Tratado del servicio personal y repartimiento de los indios de Nueva España", en Mariano Cuevas, *Documentos inéditos del siglo XVI*, ed. Genaro García, México, Porrúa, 1975.

Rosas, Alejandro, "Directo al Debate: López Obrador pide que España se disculpe por abusos de la colonia", *Excelsior*, 25 de marzo de 2019, https://www.youtube.com/watch?v=S5CAY6SOFvc&ab_channel=Exc%C3%A9lsi orTV, [Consultado el 25 de marzo de 2019].

Salmerón, Pedro, "Hay que dinamitar la idea de conquista" en *El País*, 26 de marzo de 2019. https://elpais.com/cultura/2019/03/27/actualidad/1553644722_368848.html [Consultado el 25 de marzo de 2021].

Solís, Patricio et. al, "Por mi raza hablará la desigualdad. Efectos de las características étnico-raciales en la desigualdad de oportunidades en México", México, OXFAM, 2010.

Zalazar, Guadalupe, *Las haciendas en el siglo XVII en la región minera de San Luis Potosí, San Luis Potosí*, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2000.

Zavala, Silvio, *Entradas, congregas y encomiendas de indios en el Nuevo Reino de León*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1992.

Zavala, Silvio, *El servicio personal de los indios en Nueva España*, México, COLMEX, El Colegio Nacional, 1984.

Zavala, Silvio, *Fuentes para historia del trabajo en la Nueva España*, México, Cehsmo, 1980.

Notas:

[1] El testimonio más lúcido que conozco de esa situación son los escritos de Fray Gerónimo de Mendieta. En particular, los capítulos de su Historia eclesiástica indiana relativos al repartimiento, la encomienda y el tributo, incluyen observaciones muy penetrantes sobre la naturaleza de las relaciones de explotación y sus efectos en los indígenas (Mendieta, 2002: t.II, c. 37-39 y 46). En la misma línea véanse el "Tratado del servicio personal y repartimiento de los indios de Nueva España" de Fray Gaspar de Recarte (Recarte en

Cuevas, 1975) y la "Advertencia sobre el servicio personal al cual son forzados y compelidos los indios de la Nueva España" de Juan Ramírez (Ramírez en Hanke, 1943). Para pruebas documentales que no son sino una mínima muestra, ver en el Archivo General de la Nación: Indiferente virreinal, caja 556 exp. 34; Criminal, exp. 219, ff. 112-113; Minería, exp. 150, ff. 98 en adelante, en particular 143-144. En general, las obras de Silvio Zavala, El servicio personal de los indios en la Nueva España y Fuentes para historia del trabajo en la Nueva España, contienen muchos ejemplos documentales Zavala, 1984). Un ejemplo de diario de viajes es (Gemeli, 2002: 87ss).

[II]

DESCOLONIZAR LA HISTORIA COLONIAL DESDE LAS FRONTERAS

DIANA ROSELLY PÉREZ GERARDO

A 500 años de la caída de Tenochtitlán, la disputa por la interpretación de la Conquista y la Colonización en América reabre la arena política para la revisión de los conceptos utilizados para dar cuenta de estos procesos. En el centro del debate se sitúa lo colonial, su configuración como categoría de análisis histórico y sus múltiples cargas semánticas acumuladas. A su vez, la resistencia, con su respectiva polisemia, se erige como contrapunto de las narrativas imperiales, pero presenta nuevas discusiones y objeciones al remitir a una confrontación binaria de fuerzas que por un lado empujan la dominación y la incorporación de territorios a las monarquías ibéricas mientras que, por otro, hay quienes resisten la impronta. En esta coyuntura es preciso preguntar si es posible descolonizar la historia colonial. La propuesta de este trabajo es enunciar a las fronteras como el prisma privilegiado para subvertir la continuidad del discurso histórico que funciona como operador de las relaciones de poder coloniales.

Silenciar lo colonial

El intento de silenciar lo colonial ha sido sistemático. Los intentos y propuestas para desterrar este concepto se remiten a la primera mitad del siglo XX y desde entonces se han sucedido términos para sustituirlo. Por ejemplo, hablar de "América española" en lugar de "Hispanoamérica colonial" (Levene: 1951 en Riquelme: 2020) o el de denominar al periodo como virreinato y no como época colonial. Otras propuestas como la de Annick Lempériére se deslindan de "lo colonial" y el "colonialismo" porque consideran que estos se ubican en el campo de la ideología y la política (Lempériére , 2004) e insisten en separar a la historia de la militancia (Gordillo, 2004). También se ha cuestionado la pertinencia de la categoría de "estudios coloniales" dado que se considera al término colonial como un hito cronológico tan convencional que no designa relaciones sociopolíticas específicas (Schaub, 2008). Otra vertiente propone, mediante la crítica al esquema centro-periferia, un modelo policéntrico e interconectado[1] que subraya la incorporación de los territorios a las monarquías ibéricas en tanto no perdían su identidad ni estatus de reinos autónomos y en donde el consenso predominó sobre la coerción (Cardim, Herzog, Ruiz y Sabatini, 2012).

Bajo la consigna de romper con las interpretaciones binarias que oponen dominación a resistencia, varias propuestas se han concentrado en priorizar la negociación y el consenso y presentar a los indígenas como agentes dinámicos y eficaces en la relación con el monarca. No obstante, al proponerse trascender las narrativas de los indios como víctimas y objeto de las políticas reales se diluyen sutilmente los procesos de despojo, explotación, desprecio y represión que sufrieron los grupos indígenas del continente. Por otro lado, se ha apuntado que la efectiva existencia de múltiples centros políticos no anula la jerarquización de estos dentro del concierto político y económico global (Cañizares-Esguerra). En este sentido, el silencio sobre lo colonial y su recuperación como concepto válido para el análisis histórico tiene una serie de implicaciones que es necesario atender.

Para ello, es necesario reconsiderar la operación metodológica que nos lleva (o no) a distinguir "la colonia" como un periodo histórico que abarca a buena parte del continente americano y que corre entre el siglo XVI e inicios del XIX, frente a "lo colonial" que "remite a una dimensión simbólica, que coexiste con la colonia pero que no se agota en sus límites" (Añon y Ruffer, 2018), al "colonialismo" entendido como un sistema de dominación y a la "colonialidad" que alude al modo más general de dominio que trasciende a la forma de organización sociopolítica establecida por las monarquías ibéricas en estos territorios y que se encuentra directamente vinculada a la construcción del binomio modernidad/racionalidad como paradigma universal y a la imposición de una clasificación racial y étnica de la población mundial (Quijano, 1992; Quijano y Grosfoguel, 2007).

En este sentido, recuperar "lo colonial" adquiere centralidad por su coetaneidad. Es decir, por la presencia y continuidad de aquellas "imposiciones que eran perfectamente 'lógicas'" después de una conquista militar sobre "pueblos no cristianos (y lejanos o 'exóticos')" y que resultan incompatibles con la compleja estructuración jurídica emanada de "la sucesión dinástica sobre pueblos cristianos (y europeos)" (Garavaglia, 2005). Pensar la continuidad de la colonialidad no pretende obviar la historicidad y las transformaciones de las estructuras materiales, de las lógicas políticas e institucionales ni de los esquemas epistemológicos a lo largo de más de trescientos años, pero sí apunta a ubicar elementos cuya conexión con los modelos vigentes de dominación permiten interrogar al pasado (a lo que del pasado queda en las fuentes y archivos) desde los problemas del presente.

Las discontinuidades y la resistencia

Los discursos históricos que apuestan a la continuidad temporal y la homogeneidad del relato suelen ser fraguados por los vencedores.[2] Narrar la gloria requiere de un discurso sin fisuras. En cambio, la discontinuidad es el vestigio de las resistencias. Transgredir la continuidad requiere asumir el conflicto y

buscar aquellos fragmentos y fracturas que pueden conectarse en una narrativa que rompa el relato imperial. Al analizar las piezas del entramado discursivo del colonialismo y de las relaciones de fuerza que legitima y reproduce, se reconoce al discurso histórico como operador e intensificador del poder colonial. Por ello, resulta indispensable "no reproducir las exclusiones y asimetrías que el colonialismo estableció en las Américas en nuestros marcos socioculturales actuales" (Catelli, 2012) y hacer una rigurosa y sistemática crítica a las categorías étnicas y a las clasificaciones políticas emanadas de la documentación colonial, pues "no son descriptivas, sino que retratan las calificaciones, morales, eurocéntricas que desociabilizan, invisibilizan y despersonalizan al otro" (Pérez, en prensa).

Si bien la historia de las resistencias puede funcionar como contrapunto del discurso colonial no está exenta de interpretaciones binarias que han opuesto sumisión a rebelión, y cambio a permanencia. Las interpretaciones que concebían a toda mutación como pérdida de un ser auténtico y originario que poco a poco se diluía en el otro a través de la aculturación, presentaron como únicas opciones luchar para permanecer o desaparecer al cambiar. Además, al centrarse en los movimientos armados y violentos se dejaba en segundo término al extenso abanico de estrategias no bélicas adoptadas por los diferentes grupos indígenas para impugnar el orden. Sin embargo, los enfoques más recientes han generado verdaderas transformaciones de perspectiva al "tomar en cuenta el punto de vista indígena", "analizar los procesos combinados de resistencia, adaptación y cambio" y "prestar atención a la emergencia de nuevos grupos identidades a través de los múltiples procesos de mestizaje y etnogénesis" (Boccara, 2002: 48).

La intervención activa de los indígenas en su devenir no puede entonces leerse como una obstinación de aferrarse al pasado sino como la voluntad de trascendencia que los condujo a servirse de diferentes acciones y estrategias como la negociación, la adaptación, la recreación, y otras formas veladas y cotidianas de oponerse a los modelos de subordinación y explotación colonial y a la violencia ejercida por los colonizadores (Vos, 1994: 68). Bajo estos principios, la memoria de las luchas y las resistencias al colonialismo requiere pues de conexiones entre los indicios rescatados de los documentos por medio de lecturas entrelíneas. La apuesta por comprender lo colonial a partir de aquello cuya conexión con el relato imperial ha sido desplazado implica entonces colocar en el centro a los saberes locales y discontinuos (Foucault, 1976), a las resistencias, a los sujetos marginales,[3] a los y las transgresoras, a las ritualidades heréticas y a las fronteras en tanto espacios inestables.

La frontera

La imagen de la frontera funcionó, en primera instancia, como símbolo de la expansión del dominio fáctico de la Corona española sobre espacios que aún o habían sido recorridos, representados ni apropiados. Por ello se privilegiaba el carácter violento de estas regiones destacando bien, el arrojo de los

conquistadores o el carácter indómito de los indios en resistencia, replicando en ambos casos la narrativa que separaba nítidamente a los espacios conquistados de los no conquistados y a la civilización de la barbarie. Otras aproximaciones como los Estudios fronterizos (Villalobos, 1982) situaron a la frontera como una categoría que permitía pensar otras dinámicas transicionales tales como el mestizaje, la aculturación los intercambios comerciales, la evangelización y otras instancias de negociación. Sin embargo, esta aproximación, marcó una oposición entre guerra y paz en la que se daba a entender que una vez terminada la guerra cesaba el intento de dominación (Boccara, 1999). De este modo, se obviaba que durante "la paz" se mantenía el desequilibrio de fuerzas gestado durante la guerra, mientras que las instituciones de la pacificación (el fuerte, la misión, el presidio y los parlamentos) constituían nuevos dispositivos que prolongaban la guerra, es decir, se mantenía la intención de imponer el orden colonial sobre los no sujetos.

La propuesta aquí esbozada pretende entender a la frontera como un dispositivo de dominación, pero no como el avance de la civilización sobre la barbarie, ni como el último espacio de la resistencia indígena, tampoco como el lugar privilegiado del encuentro y el sincretismo fraterno. En cambio, al situar a las fronteras, tanto materiales como simbólicas, como parte de las diferentes estrategias dominación y dispositivos de poder ejercidos durante el proceso colonial en el mundo americano es posible atender tanto las imposiciones y condicionamientos como las resistencias y acomodamientos. Asimismo, al hacer énfasis en el carácter bidireccional de las relaciones y las formas recíprocas de intervención sobre el otro (Néspolo y Cutrera, 2009: 1), la frontera se entiende como un espacio cuya dinámica permitió que se gestaran en ella cambios radicales en la subjetividad tanto de colonizadores como de colonizados, dando lugar al surgimiento de nuevos sujetos históricos[4] y a novedosas formas de interacción entre ellos. Estos procesos creativos abren un abanico de operaciones tales como, la etnogénesis, la subjetivación de nuevos actores coloniales, la adecuación de las estrategias de imposición colonial y, en última instancia, la resignificación de lo americano y de lo normal colonial.

Bajo este enfoque, los alcances hermenéuticos de la noción de frontera la colocan como una categoría que posibilita descolonizar la historia colonial. Para ello resulta indispensable: 1) centrar la atención en las capacidades de adaptación y creación de todos los agentes, pues al generar formas de comunicación con el otro e incorporar nuevos elementos a su repertorio cultural, todos los agentes sacan provecho de los recursos ajenos y así desafían a las estructuras políticas y jurídicas coloniales que se esforzaban en mantener jerarquías y espacios diferenciados; 2) pensar la frontera con perspectiva continental y fuera de la impronta de los paradigmas nacionales permite estudiar identidades múltiples, nómadas, intersticiales y constituir a los sujetos históricos marginales como el posible núcleo articulador de la dinámica colonial;

3) no dejar de lado las dinámicas de territorialización desplegadas por las coronas ibéricas por el control de ciertos territorios y recursos y la incorporación de los indígenas como mano de obra. Finalmente atender la yuxtaposición de diferentes fronteras (aquellas que enfrentarnos a las distintas monarquías europeas como a éstas con los indígenas americanos no conquistados) y los puntos de fricción generados entre los distintos niveles local, regional y monárquico.

La frontera, como espacio inestable, desafía la continuidad del relato colonial. También remite a aquellos emplazamientos insertos en el núcleo de la sociedad pero que son impugnados o subvertidos y que de ese modo quedan fuera del canon vigente e incluso lo amenazan. Por ello, no sólo se consideran las fronteras territoriales, también las culturales y las simbólicas. Se trata entonces de heterotopías, "lugares que están fuera de todos los lugares, aunque sin embargo sean efectivamente localizables" (Foucault, 1966 : 70). Así la frontera colonial no sólo se ubica en los desiertos del norte novohispano o en los algarrobales al sur del Biobío, ni en las selvas de Maynas, tampoco en la inmensidad de la pampa allende el Río Salado o en los "uaycos del Tucumán, también se encuentra en el sutil pero reiterado límite entre la ortodoxia y la herejía, entre la santidad y la perversión, entre el pecado y el crimen, entre el placer y la culpa.

Siguiendo esta ruta, es posible subvertir el discurso histórico triunfalista y legitimador de la dominación colonial. Al presentar las fracturas del orden impuesto no sólo en términos territoriales sino en el seno mismo de su matriz civilizatoria, el estudio de las fronteras coloniales permite cuestionar la idea de un imperio homogéneo y todopoderoso que ejerce el poder sobre los territorios, los cuerpos y los saberes de los colonizados.

Bibliografía

Añon, Valeria y Mario Rufer, "Lo colonial como silencio, la conquista como tabú: reflexiones en tiempo presente", *Tabula Rasa*, (29), 2018, 107-131. Doi: https://doi.org/10.25058/20112742.n29.06

Bernabeu Albert, Salvador, et al (coord.), *La indianización. Cautivos, renegados, "hommes libres" y misioneros en los confines americanos (s. XVI-XIX)*, Madrid, Doce calles, 2012, 401 p.

Boccara, Guillaume, "Colonización, resistencia y etnogénesis en las fronteras americanas" en Guillaume Boccara (edit.), *Colonización, resistencia y etnogénesis en las fronteras americanas*, Lima, Quito, IFEA, Abya Yala, 2002, 47-82.

Boccara, Guillaume, "El poder creador: tipos de poder y estrategias de sujeción en la frontera sur del Chile en la época colonial" en *Anuario de Estudios americanos*, t. LVI, n. 1, 1999, p. 65-94.

Cañizares-Esguerra, Jorge, "Reseña del libro Pedro Cardim, Tamar Herzog, Gaetano Sabatini (eds.), Polycentric Monarchies: How Did Early Modern Spain and Portugal Achieve and Maintain a Global Hegemony? Brighton and Portland: Sussex Academic Press, 2012", *Estudios Interdisciplinarios de América Latina* , 26–1, 2015. http://eial.tau.ac.il/index.php/eial/article/view/1330/1380

Cardim, Pedro, Tamar Herzog, José Javier Ruiz Ibáñez y Gaetano Sabatini (eds.), *Polycentric Monarchies. How did Early Modern Spain and Portugal Achieve and Maintain a Global Hegemony?*, Eastbourne, Sussex Academic Press, 2012.

Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (comps.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global, Bogotá Siglo del Hombre*, Universidad Central / Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana / Instituto Pensar, 2007. http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140506032333/ej1-7.pdf

Catelli, Laura, "Introducción: ¿Por qué estudios coloniales latinoamericanos? Tendencias, perspectivas y desafíos actuales de la crítica colonial", *Cuadernos del CILHA*, Universidad Nacional de Cuyo Mendoza, Argentina, vol. 13, núm. 2, 2012. https://www.redalyc.org/pdf/1817/181725277007.pdf

Cutrera, María Laura y María Eugenia Néspolo, "El Otro invisibilizado, despersonalizado y desocializado a partir de categorías adjetivadas. Un análisis en la frontera bonaerense", en *XII Jornadas Interescuelas, Departamentos de Historia*, Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche, Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche, 2009.

Garavaglia, Juan Carlos, "La cuestión colonial", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Debates, Puesto en línea el 08 febrero 2005, consultado el 16 marzo 2021. http://journals.openedition.org/nuevomundo/441

Gordillo, Gastón, "El colonialismo y los límites del relativismo: comentarios sobre "la cuestión colonial" de Annick Lempériére", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Debates, Puesto en línea el 08 febrero 2005, consultado el 15 marzo 2021. http://journals.openedition.org/nuevomundo/439

Grana, Romina y Aude Argouse, "Seres-fronterizos y tránsfugos sociales en las Américas coloniales", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Debates, Puesto en línea el 13 febrero 2017, consultado el 16 marzo 2021. http://journals.openedition.org/nuevomundo/70407

Foucault, Michel, "Genealogía, erudición y saberes sujetos" Lección impartida el 7 de enero de 1976 en *Genealogía del Racismo*, Buenos Aires, Caronte, s.f., pp. 13-26.

Foucault, Michel, "Conferencia impartida el 21 de diciembre de 1966", en *El cuerpo utópico, Las Heterotopías*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010.

Grüner, Eduardo, *El fin de las pequeñas historias*, Buenos Aires, EGodot Argentina, 2016.

Lempérière, Annick, "La « cuestión colonial »", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Debates, Puesto en línea el 08 febrero 2005, consultado el 15 marzo 2021. http://journals.openedition.org/nuevomundo/437

Levene, Ricardo, *Las Indias no eran colonias*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1951.

Metcalf, Alida C., Go-betweens. Colonization Brazil 1500-1600, Austin, University of Texas Press, 2005.

Pérez Gerardo, Diana Roselly, "Releer el pasado colonial desde los márgenes. Perspectivas sobre la frontera en América Latina" en Pilar López Cano (coord.), *Enfoques y perspectivas para la historia de México*, México, UNAM-IIH, [en prensa].

Quijano, Anibal, "Colonialidad y modernidad/racionalidad", *Perú indígena*, v. 13, n. 29, 1992, p.11-20,. https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf

Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (comps.) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia niversidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

Riquelme, Jorge Cáceres, "La teoría de la hegemonía y su retroacción colonial: implicancias teóricas, históricas y literarias", *Alea* [online], v. 22, n. 1, 2020, pp. 25-46.
https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-106X20200001 00025#fn16

Schaub, J. F., "La catégorie "études coloniales" est-elle indispensable? ", *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, n. 3, 2008, pp. 625-646.

Villalobos, Sergio, et al., *Relaciones fronterizas en la Araucanía*, Santiago, Universidad Católica de Chile, 1982.

Vos, Jan de, *Vivir en frontera: la experiencia de los indios de Chiapas*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Nacional Indigenista, 1994.

Notas

[1] Otras denominaciones incluyen la calificación de las monarquías ibéricas como "compuestas, corporativas, de agregación, múltiples, policéntricas, globales, etc." En todas, la idea es revertir el paradigma de una monarquía centralizada y absoluta y postular la formación pluriterritorial y descentralizada de la misma. (Riquielme:2020).

[2] "A la imagen de una continuidad temporal homogénea y sin fisuras que es la historia de los vencedores, Benjamin oponía la discontinuidad de la historia de resistencia de los vencidos" (Grüner, 2002: 112)

3] Se incluyen en ellos a sujetos que se desenvuelven en los márgenes de lo normativo, que cumplen funciones de mediación y que mediante sus prácticas hacen de la frontera el amplio margen en el que se fraguan nuevas identidades y se tejen nuevas formas de ser y de vivir. Entre ellos, «go-between» (Metcalf, 2005), "sujetos liminales», «indianizados» (Bernabeu, 2012), «ensalvajados», «seres fronterizos» (Grana y Argouse, 2017), entre otros.

[4] Entre ellos, baqueanos, bandeirantes, truchements, capitanes de amigos, lenguaraces, ladinos, civilizados abominables, desertores, cimarrones, cautivos y cautivas, rehenes, renegados, refugiados, agregados, tránsfugas, náufragos, etc.

MODERNIDAD, COLONIALIDAD Y ESCRITURA EN AMÉRICA LATINA. CRUCES, DISCURSOS Y RELATOS.

Siempre el trabajo académico tarda en verse materializado en una obra de difusión, sobre todo en una año de incertidumbres y nuevas realidades virtuales, en un contexto mundial requerido de otras formas de pensar y releer la historia, por lo que resulta de suma importancia presentar y recomendar un libro colectivo resultado del coloquio Internacional: Modernidad, Colonialidad y Escritura en América Latina, organizado por el Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos (IIELA) de la Facultad de Filosofía y Letras, de la Universidad Nacional de Tucumán. Evento académico realizado en junio de 2017 en el Centro Cultural Rougés de Tucumán, Argentina.

Modernidad, colonialidad y escritura en América Latina. Cruces, discursos y relatos, publicado en 2020, fue compilado por Valeria Añón, Loreley El Jaber y María Jesús Benites (compiladora y editora) y se inscribe en la colección Saberes académicos de EDUNT, editorial de la Universidad Nacional de Tucumán, en Argentina. Este libro tiene como objetivo indagar la constitución textual de los distintos sujetos que constituyen y dinamizan los procesos de lectura y escritura colonial (autor, lector, editor, etc.); las convenciones político-culturales que inciden en la práctica que cada una de ellas ejerce; el lugar legal o legítimo que poseen ciertos sujetos en el entramado textual del período y la marca discursiva que esto establece en su respectiva producción. Los trabajos reunidos proponen una travesía apasionante por los libros, los manuscritos, los mapas, el archivo. Lecturas audaces, descolonizadoras, que reflejan los cambios gestados en las últimas décadas en los estudios coloniales latinoamericanos.

El libro está organizado en cuatro apartados: 1) Traducción, violencia y representación, 2) Cartografías y relatos imperiales, 3) Agencias coloniales en conflicto y 4) Sor Juana: relecturas. En el volumen escriben Loreley El Jaber, Carmen Perilli, Eyda M. Merediz, Olga Santiago, Itzá Eudave Eusebio, Carolina Sancholuz, Valeria Añón, María Jesús Benites, Marcelo Fabián Figueroa, Clementina Battcock, María Inés Aldao, Oscar Martín Aguierrez, Rossana Nofal, Enrique N. Cruz, Grit K. Koeltzsch, Juan Ignacio Pisano, Beatriz Colombi, Carla Fumagalli y Facundo Ruiz.

El libro cierra con un epílogo a cargo de Noé Jitrik quien señala que "la emergencia de América en el horizonte mundial pasó por tres etapas, cada una con sus rasgos propios; descubrimiento, conquista, colonia. Cada una generó una cadena de inequidades. Hoy los problemas que atañen y afectan al continente parecen no tener nada que ver con esa historia. Sin embargo, palpitan por debajo, determinan lenguajes y modalidades, y son una cantera de significaciones en la que audaces investigadores, como los reunidos en este libro, hallan piedras preciosas, un mundo febril y apasionante -se diría que inextinguible en lo que aún sigue oculto-, un desafío intelectual y socialmente moral en el que se debate nada menos que la identidad".

Modernidad, colonialidad y escritura en América Latina. Cruces, discursos y relatos, se puede descargar en la siguiente liga:

http://medios.unt.edu.ar/noticia/publicaciones/1882/modernidad-colonialidad-es critura-america-latina-cruces-discursos-relatos?fbclid=IwAR3bEu_ycwauKgAonai1chOyi813tT7id_z2qY4BWnzmg_L_AE 63pW8eUWA

INTERVENCIÓN Y COYUNTURA

REVISTA DE TEORÍA Y CRÍTICA POLÍTICA