

TZEVETAN TODOROV

La conquista de América. El problema del otro

Madrid: Siglo XXI, 1987

BERNAT CASTANY PRADO

UNIVERSIDAD DE BARCELONA

Una sinopsis de *La conquista de América.*

***El problema del otro*, de Tzvetan Todorov**

Introducción

§ **Historia literal e historia ejemplar.** Dice Todorov no haber escrito este libro como historiador, sino como moralista. Siguiendo la distinción que estableció en *Los abusos de la memoria*, no se trata de una historia literal, que busca recuperar el hecho histórico, en este caso la conquista de América, “en su literalidad (lo que no significa su verdad), permaneciendo intransitivo y no conduciendo más allá de sí mismo”; sino de una historia ejemplar, que, sin negar la propia singularidad del suceso histórico en cuestión, lo utiliza como una manifestación entre otras de una categoría más general, y se sirve de él como modelo para comprender situaciones nuevas, con agentes diferentes. Con la memoria ejemplar, el recuerdo se abre a la analogía y a la generalización y se convierte en un *exemplum* del que podemos extraer una lección. De este modo, “el pasado se convierte en principio de acción para el presente.” El objetivo último de este libro no es, pues, recrear el descubrimiento y la conquista de América, sino analizarlos con el objetivo de enseñarnos a comprender y dialogar con el otro: “el presente me importa más que el pasado” (14).



§ Otredad interna y otredad externa. Existen diversos tipos de otredad. En primer lugar, podemos distinguir entre una otredad interna y otra externa. La otredad interna estaría compuesta por aquellos elementos de nuestra propia identidad que consideramos discordantes con aquello que creemos o pretendemos ser. Como ningún ser humano es una sustancia homogénea ni plenamente conocida, todos tenemos un “otro” dentro de nosotros mismos que también debemos aprender a conocer, y con el que también debemos aprender a dialogar. Montaigne era muy consciente de esa pluralidad. Y Judith Butler llegará a hablar de un “yo asambleario”.

En lo que respecta a la otredad externa, ésta puede ser individual (el padre o el maestro contra el cual tratamos de construirnos) o colectiva (una cultura extranjera con la que mantenemos relaciones de admiración, desprecio o miedo); interior a mi sociedad (las mujeres para los hombres, los ricos para los pobres, y vice versa) o exterior a ella (los inmigrantes para los autóctonos, y vice versa); más o menos próxima (un país vecino) o muy lejana (los indígenas para los conquistadores, y vice versa).

Es precisamente este último tipo de contacto con un “otro exterior y lejano” (13) el que Todorov quiere tratar en este libro. De los numerosos casos de encuentro con este tipo de otro exterior y lejano, Todorov se centra en el descubrimiento y la conquista de América. Y ello por dos razones. Primero, porque considera que sólo en este hecho histórico se halla “un sentimiento de extrañeza radical”, ya que “los europeos nunca ignoraron por completo la existencia de África, o de la India, o de China”, cuyo recuerdo estuvo “siempre ya presente, desde los orígenes.” (14) Segundo, porque el descubrimiento de América es lo que anuncia y funda nuestra identidad presente, esto es, la era moderna, ya que, como dijo Edmundo O’Gorman, en *La invención de América* (1958), desde 1492 el mundo está “cerrado”, y “los hombres han descubierto la totalidad de la que forman parte mientras que, hasta entonces, formaban una parte sin todo.” (15)

1.- Descubrir

§ El verdadero móvil de Colón. Cuando leemos los diarios de Colón, tenemos la impresión de que su objetivo principal era el deseo de hacerse rico. Para Todorov, esto no es verdad, o no es toda la verdad. En todo caso, Colón habría utilizado el señuelo del oro para convencer a sus inversores y tranquilizar a su tripulación en los momentos difíciles. No debemos dejarnos engañar, pues, por su diario. Al fin y al cabo, el destinatario de este documento no era el propio Colón, sino sus marinos (a los que se lo leía cada noche) y los Reyes de España (que habían invertido con ánimo de lucro). Por esta razón “los indicios de la presencia del oro se multiplican en cada página (a falta del oro mismo)” (19).

Así, pues, la codicia no es su verdadero móvil, sino, primero, encontrar al gran Can, emperador de China, cuyo retrato dejó Marco Polo, y, segundo, llevar el cristianismo a Oriente. Y es que, según Marco Polo, al que Colón sigue de cerca, el Gran Can “pidió que le envasen sabios que le enseñasen en la fe de Cristo”, y “Colón quiere abrir el camino que permitirá cumplir ese deseo.” (20) El móvil que anima a Colón, pues, un hombre profundamente piadoso, que nunca viajó en domingo, es colaborar a la victoria universal del cristianismo.

Claro está que “la necesidad de dinero y el deseo de imponer al verdadero Dios no son mutuamente exclusivos”. (20) Colón desea participar en una nueva Cruzada para liberar Jerusalén, para lo cual sabe que se necesita mucho oro. Prueba de ello es que le dejará dinero a su hijo para que, si los Reyes renunciasen a su proyecto de reconquistar Jerusalén, él pudiese “ir solo con el más poder que tuviere”. (cit. en 21)

§ Una religiosidad arcaica. La religiosidad de Colón resulta particularmente arcaica, incluso para su época. Al fin y al cabo, el proyecto de las Cruzadas se había abandonado ya desde la Edad Media. Paradójicamente, “es un rasgo de la mentalidad medieval de Colón el que lo lleva a descubrir América e inaugurar la era moderna.” (22) Para Todorov, cuando decimos que Colón es creyente, “el objeto importa menos que la acción”. Lo que importa es la fuerza de la creencia misma. Porque, en lo que respecta al contenido, “Colón no sólo cree en el dogma cristiano: también cree (y no es el único en su época) en los cíclopes y en las sirenas.” (24) En todo caso, “la más notable de las creencias de Colón es de origen cristiano”: el paraíso terrenal. (25) Y no debemos olvidar nunca, como vamos a ver a continuación, que sus creencias influyen constantemente en sus interpretaciones. Como diría Ortega y Gasset, Colón (como todos) no ve con los ojos, sino con las ideas.

§ Interpretación finalista. Colón apela a tres tipos de argumentos cuando trata de convencerse de que ha topado con el continente asiático: “la abundancia de agua dulce, la autoridad de los libros santos, la opinión de otros hombres”. (23) Estos argumentos revelan la existencia de tres esferas: la humana, la divina y la natural, que corresponden, a su vez, a tres móviles de la conquista: la riqueza (esfera humana), la evangelización (esfera divina) y el disfrute de la naturaleza (natural). “En comunicación con el mundo, Colón mostrará comportamientos diferentes, según se esté dirigiendo a la naturaleza, a Dios o a los hombres.” (24)

Normalmente, Colón practica una estrategia interpretativa “finalista” o “teleológica”, afín a la que los Padres de la Iglesia usaron para interpretar la Biblia: “el sentido final está dado desde un principio (es la doctrina cristiana); lo que se busca es el camino que une el sentido inicial (la significación aparente de las palabras del texto bíblico) con este sentido último.” (26) A diferencia del empirismo moderno, su pensamiento se basa en los argumentos de autoridad, no

en su propia experiencia. Del mismo modo que la filosofía escolástica, que era *ancilla theologiae*, esclava de la teología, no hacía más que demostrar *a posteriori* unos dogmas intangibles establecidos *a priori*, Colón “sabe de antemano lo que va a encontrar; la experiencia concreta está ahí para ilustrar una verdad que se posee, no para ser interrogada.” (26)

Sin embargo, Colón es más perspicaz cuando observa la naturaleza que cuando observa a los indígenas. Como marino parece prestar una atención constante a todos los fenómenos naturales. Por ejemplo, en la escala que realizan en las islas Cabo Verde, a las que los portugueses deportaban a los enfermos de lepra para que, según las creencias de la época, se curasen comiendo carne de tortuga y lavándose con su sangre, Colón no presta ninguna atención a los leprosos y a sus singulares costumbres, mientras que se lanza de inmediato a una larga descripción de las costumbres de las tortugas.” (27) En este aspecto, Colón se muestra cercano a nuestra mentalidad actual, para la cual “el descubrimiento de la naturaleza es un placer que hace que dicha actividad se baste a sí misma”. (22)

Pero, en cuanto el navegante es sustituido por el religioso o el empresario, la interpretación finalista vuelve a imponerse: ya no consiste en buscar la verdad, sino en encontrar confirmaciones para demostrar una verdad conocida de antemano”. (28) Así, en el mar, Colón ve por todas partes señales que indican la cercanía de la tierra, por la sencilla razón de que eso es lo que desea. Y luego, en tierra, todas las señales revelan presencia del oro, porque es la siguiente cosa que más desea Colón. (29)

Así, como un río le recuerda al Tajo, Colón dice que debe llevar oro; y como está convencido de que allí donde hay loros y negros, hay oro, porque eso es lo que le dijo uno de sus corresponsales, Jaume Ferrer, en 1495, Colón ve loros por todas partes. El mismo Las Casas dirá, en su *Historia de las Indias*, que “es cosa maravillosa cómo lo que el hombre mucho desea y asienta una vez con firmeza en su imaginación, todo lo que oye y ve, ser en su favor a cada paso se le antoja.” (I, 44) Asimismo, empeñado en que Cuba no es una isla, sino un continente, Colón descalifica a los indios que le aseguran que sí lo es (“son gente bestial e piensan que todo el mundo es islas e non saben qué cosa sea tierra firme”, cit. en 30), y finalmente obliga a sus marineros a firmar, so amenaza de matarlos y cortarles la lengua.

Según Todorov, la casualidad hace que su fantasía se retroalimente. Los mismos Reyes Católicos le dirán, en una carta del 16 de agosto de 1494: “Todo lo que al principio nos dijistes que se podría alcanzar, por la mayor parte todo ha salido cierto, como si lo hobiéades visto antes que nos lo dijésedes”. Y el mismo Colón, en el prólogo a su *Libro de las profecías*, de 1501, atribuirá su descubrimiento a ese saber *a priori*, que identifica con la voluntad divina y las profecías (31): “Ya dije que para la ejecución de la empresa de las Indias no me aprovechó razón ni matemática ni mapamundos; llenamente se cumplió lo que dijo Isaías.”

Ciertamente, este tipo de interpretación finalista, fundada en la prescencia y la autoridad, no tiene nada de “moderno”, si bien esta actitud se encuentra compensada por otra, que nos es mucho más familiar, como es “la admiración intransitiva de la naturaleza.” (32)

§ Colón y los signos humanos. Frente a los signos humanos, frente a la lengua sobre todo, la actitud de Colón resulta, en cambio, más sencilla y arcaica. Para empezar, Colón sólo parece prestar atención a los nombres propios, que en su opinión son los que están más emparentados con los signos naturales. (34) A sus ojos, no es casual que él se llame Cristóbal (de *Christum ferens*, ‘el que lleva a Cristo), Colón (que significa ‘poblador’). “Como Adán en el paraíso, Colón se apasiona por la elección de los nombres del mundo virgen que tiene ante los ojos, y, como en su propio caso, esos nombres deben estar motivados.” (35) Colón sabe que esas islas ya tienen nombres, pero quiere “darles nombres *justos*”, que otorga en orden de importancia (Dios, la virgen María, el rey de España...), sin contar que “el dar nombres equivale a una toma de posesión.” (35) Tampoco los indios se salvan de la fiebre bautista de Colón. Como es sabido, los primeros indios que viajarán a España recibirán los nombres, Juan y Fernando (a imitación de los de don Juan de Castilla y don Fernando de Aragón).

En todo lo que respecta a los nombres comunes, Colón mostrará poco interés. Un hecho que revela “su concepción ingenua del lenguaje” es que “que siempre percibe los nombres confundidos con las cosas”. (37) Por eso Colón se esforzará por ver a qué palabra española corresponde exactamente el término taíno “cacique”, y no tanto por averiguar cuál es su significado en la jerarquía, convencional y relativa, de los indios. A Colón le parece evidente “que los indios establecen las mismas distinciones que los españoles; como si el uso español no fuera una convención entre otras, sino el estado natural de las cosas”. (37)

Valga como ejemplo el hecho de que, al tomar Colón como autoridad al astrónomo árabe Alfragano, quien había calculado con bastante exactitud la circunferencia de la tierra, se equivoque por ser incapaz de pensar que éste mide en millas árabes, superiores en un tercio a las italianas, que él utiliza. Colón es incapaz de pensar que las medidas son convencionales, así que se rige mediante una unidad que no corresponde, y aun así, o gracias a ello, topa con América.

La intertraducibilidad total que Colón le atribuye a todas las lenguas le lleva a sentir que, “en el fondo, la diversidad lingüística no existe, puesto que la lengua es natural”. (38) Esto asombra porque Colón es políglota, si bien “las certidumbres ideológicas siempre han sabido dominar las contingencias individuales.” (38) Esto es lo que le lleva, quizá, a creer que entiende a los indios: donde dicen Caniba, entiende gente del Gran Can, etc. Aun así, “sorprende el hecho de que Colón pretenda regularmente que comprende lo que le dicen, al tiempo que da pruebas de su incompreensión.” (39)

§ Colón y los indios. En sus diarios y cartas, Colón habla de los indios como si formasen parte del paisaje. Siempre los menciona como una realidad más en la serie de pájaros, árboles y montañas. (41) Lo primero que le impresiona es la falta de ropa, que interpreta con cierta precipitación, como un símbolo de falta de cultura. A sus ojos, la desnudez de ropa le parece desnudez de toda propiedad cultural. No es extraño, pues, que caracterice a los indios por “la ausencia de costumbres, ritos, religión (lo que tiene cierta lógica, puesto que, para un hombre como Colón, los seres humanos se visten después de su expulsión del paraíso, que a su vez es el origen de su identidad cultural).” (44) Pero, a pesar de fantasear con que esos indios, en tanto que seres adánicos, van vestidos con el vestido de Eva, esto es, que van desnudos, Colón se siente decepcionado por no haber encontrado más que salvajes, de dónde su interés “por las personas vestidas, que podrían integrarse más a lo que se sabe del Gran Kan.” (44)

Colón no siente un interés genuino por esos nuevos grupos humanos. En varias ocasiones expresa su desinterés o pereza: “Traían ovillos de algodón filado y papagayos y otras cositas que sería tedio de escribir” (12 de octubre de 1492). Tampoco se esfuerza en ningún momento por comprenderlos ni distinguirlos. Al fin y al cabo, para él, todos “los indios se asemejan, porque todos están desnudos, privados de características distintivas”, son “culturalmente vírgenes, página blanca que espera la inscripción española y cristiana, se parezcan entre sí.” (45) Por esta razón, en ningún pasaje de sus escritos hallamos un retrato detallado de la población.

Los describe en los mismos términos que describe a la naturaleza, de la que forman parte para él: se admira de verlos y elogia su belleza física. Pero esta “admiración decidida de antemano” no se limita al plano natural, sino que también “se extiende al plano moral”, y Colón decide, desde un principio, que todas esas gentes, sin distinción, son buenas: “Para caracterizar a los indios Colón sólo encuentra adjetivos del tipo bueno/malo, que en realidad no nos enseñan nada: no sólo porque esas cualidades dependen del punto de vista en el que uno se coloque, sino también porque corresponden a estados momentáneos, y no a características estables, porque vienen de la apreciación pragmática de una situación y no del deseo de conocer.” (46)

Lo cierto es que observaciones del tipo “todos los indios son generosos y cobardes” nos proporcionan más datos sobre Colón que sobre los indios. Cuando Colón dice que los indios son generosos (lo cual supone una de sus principales contribuciones al mito del buen salvaje), lo que deducimos es que, “al igual que en el caso de las lenguas, Colón no entiende que los valores son convencionales, que el oro no es más valioso que el vidrio “en sí”, sino sólo dentro del sistema europeo de intercambio.” (47) Por otra parte, como los indios poseen otra concepción de la “propiedad privada”, mejor dicho, ninguna, Colón pasa rápidamente a tacharlos de ladrones. Y, mediante esa “inversión paralela”, los transforma “de los mejores hombres del mundo en violentos salvajes.” (48)

Eso mismo sucede con sus afirmaciones acerca de la “cobardía” de los indios. En un inicio vemos en Colón una condescendencia divertida, si bien no tardará en verlos como seres salvajes y crueles. Lo que sucede es que Colón, “en realidad, nunca sale de sí mismo.” (49) Como todo idealista, no ve con sus ojos, sino con sus ideas. Aunque, como decía Chesterton, decir que un hombre es un idealista es sólo decir que es un hombre. Y cuando eso sucede –esto es, siempre, el vaivén de arquetipos está asegurado.

Colón también nos dice de qué modo los indios perciben a los españoles. Pero en ningún momento dice ver reacciones de odio, hostilidad, curiosidad o desprecio. No hay ningún matiz en sus consideraciones. Los indios están admirados, y punto. Lo que sucede es que “Colón ya ha decidido de antemano sobre todo”, y “como el tono, durante el primer viaje es de admiración, los indios también deben ser admirativos.” (49) Como siempre, apenas vemos nada que no sean proyecciones. La realidad no es un test de Roschard, es un espejo.

Para acabar este apartado, Todorov subraya la siguiente frase: “Uno de los indios que traía el Almirante habló con [el rey], le dijo que cómo venían los cristianos del cielo y que andaban en busca de oro.” (*Diario*, 16 de diciembre de 1492) Para el autor de la *Introducción a la literatura fantástica*, esta frase indica que “los conquistadores españoles pertenecen, históricamente, al período de transición entre una Edad Media dominada por la religión, y la época moderna, que coloca los bienes materiales en la cumbre de su escala de valores.” (50)

§ Colonialismo y esclavitud. La manera en que Colón percibe o presenta a los indios adopta dos perspectivas básicas y alternantes, que van a seguir encontrándose prácticamente hasta nuestros días en la relación de todo colonizador con el colonizado:

(1) Asimilacionismo: A veces Colón ve a los indios “como seres humanos completos, que tienen los mismos derechos que él”, si bien “no sólo los ve iguales, sino también idénticos”, lo cual “desemboca en el asimilacionismo, en la proyección de los propios valores en los demás.” (50)

(2) Superioridad: En otras ocasiones, Colón “parte de la diferencia, pero ésta se traduce inmediatamente en términos de superioridad e inferioridad (en su caso, evidentemente, los inferiores son los indios): se niega la existencia de una sustancia humana realmente otra, que no pueda ser un simple estado imperfecto de uno mismo.” (50)

Según Todorov “ambas dos figuras elementales de la experiencia de la alteridad descansan en el egocentrismo, en la identificación de los propios valores con los valores en general, del propio yo, con el universo; en la convicción de que el mundo es uno.” (50)

En un principio, Colón es asimilacionista “de forma inconsciente e ingenua”, y tiende a confundir su “proyecto de asimilación con el deseo de cristiani-

zar a los indios, de propagar el Evangelio.” (51) Dentro de ese marco, Colón habla como si se diese un trueque equilibrado entre los españoles, que ofrecen la verdadera religión, y los indios, que les dan oro a cambio. Sin embargo, “el intercambio es bastante asimétrico”, y además “las implicaciones de ambos actos se oponen entre sí”, pues “propagar la religión presupone que uno considera a los indios como sus iguales (ante Dios). Pero ¿y si no quieren dar sus riquezas? Entonces habrá que someterlos, militar y políticamente, para poder quitárselas a la fuerza; dicho en otras palabras, colocarlos, esta vez sí desde el punto humano, en una posición de desigualdad (inferioridad)”. (53)

Poco a poco Colón pasará del asimilacionismo, que implicaba una igualdad de principio, a la ideología esclavista, que supone la afirmación de la inferioridad de los indios. Por eso Colón no les atribuye a los indios una voluntad propia, y los presenta “como objetos vivientes” al mismo nivel que los árboles, las aves y los animales. (5) Pero la Corona no aceptará esta sugerencia de Colón, no por humanidad, sino porque “prefieren tener vasallos, y no esclavos”, esto es, “súbditos capaces de pagar impuestos en vez de seres que pertenecen a un tercero.” (55)

¿Cómo puede ser que Colón pueda llegar a asociar dos mitos que parecen tan contradictorios? De un lado, el buen salvaje, normalmente cuando se le ve de lejos, y del otro, el “pobre perro”, que ha de dar lugar al buen esclavo. Si ello es posible es porque ambos arquetipos “descansan en una base común, que es el desconocimiento de los indios, y la negación a admitirlos como un sujeto que tiene los mismos derechos que uno mismo, pero diferente”; y es que “Colón ha descubierto América, pero no a los americanos.” (57)

De algún modo, “toda la historia del descubrimiento de América, primer episodio de la conquista, lleva la marca de esta ambigüedad: la alteridad humana se revela y se niega a la vez”; de hecho, “el año de 1492 simboliza ya, en la historia de España, este doble movimiento, pues en ese mismo año el país repudia a su Otro interior al triunfar de los moros en la última batalla de Granada y al forzar a los judíos a dejar su territorio, y descubre al Otro exterior, toda esta América.” (57) Colón relaciona constantemente ambos sucesos. “La unidad de los dos actos, en la que Colón está dispuesto a ver la intervención divina, reside en la propagación de la fe cristiana”, si bien “también podemos ver las dos acciones como dirigidas en sentidos opuestos, y no complementarios: una expulsa la heterogeneidad del cuerpo de España, la otra la introduce irremediabilmente en él.” (57-58)

2.- Conquistar

§ El misterio de la victoria. En este capítulo, Todorov se centra en la conquista de México, que tuvo lugar de 1519 a 1521, bajo las órdenes de Hernán Cortés. Empieza tratando el misterio de la fulgurante victoria de Cortés y su centenar de hombres, cuando el número de soldados mexicas, y su conocimiento del terreno era tan superior al de los españoles. (59)

Existen al menos dos explicaciones básicas de la victoria de Cortés. En primer lugar, se aduce “el comportamiento ambiguo y vacilante del propio Moctezuma, que casi no le opone ninguna resistencia a Cortés”. (61) Dicho comportamiento pudo tener motivaciones personales (en ciertas crónicas se pinta a Moctezuma como un hombre melancólico y resignado) o culturales (confundir a Cortés con el dios Quetzalcoatl). Sea como sea, parece que Moctezuma se dejó encarcelar, trató de impedir que la guerra estallase en la ciudad y pidió convertirse al cristianismo (si bien el cura que debía bautizarlo no tendrá tiempo de hacerlo, pues estaba demasiado ocupado en recoger oro). Pedro Mártir lo considera ora un loco ora un sabio. Sin embargo, esta explicación sólo valdría para explicar la primera mitad de la campaña de Cortés.

Una segunda explicación, que explica mejor la segunda fase de la guerra, es “la explotación que hace Cortés de las disensiones internas entre las diferentes poblaciones que ocupan la tierra mexicana.” (63) Más que un ejército español, Cortés lidera un ejército tlaxcalteca, dentro del cual los españoles no representan más que el apoyo logístico, o la fuerza de mando, ya que “sus unidades parecen estar compuestas a menudo de diez jinetes españoles y diez mil combatientes indios de a pie.” (63) Por eso los tlaxcaltecas gozarán más adelante de numerosos privilegios concedidos por la corona, como estar libres de pagar impuestos o transformarse en los administradores de las regiones recién conquistadas. (64)

Pero ¿por qué no resistieron más los indios? Para empezar, “los indios de las regiones que atravesó Cortés al principio no se sienten especialmente impresionados por sus objetivos de conquistas porque esos indios ya han sido conquistados y colonizados –por los aztecas.” (64) Lo cierto es que el México de aquel entonces no es un estado homogéneo, sino un conglomerado de poblaciones, sometidas por los aztecas, quienes ocupan la cumbre de la pirámide. Por esta razón, “lejos de encarnar el mal absoluto, Cortés a menudo les parecerá un mal menor, un libertador.” (64) En su opinión, los abusos que podían cometer los españoles ya los cometían los aztecas. Una crónica de la época dice que: “Todos aquellos pueblos (...) dan tantas quejas de Montezuma y de sus recaudadores, que les robaban cuanto tenían, y las mujeres e hijas...” (Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la Nueva España*, cit. en 65)

Para aquellos indios, los aztecas eran invasores recientes. Y si “los españoles habrán de quemar los libros mexicanos para borrar su religión” y “romperán sus monumentos, para hacer desaparecer todo recuerdo de una antigua

grandeza”, también es cierto que “unos cien años antes, durante el reinado de Itzcóatl, los mismos aztecas habían destruido todos los libros antiguos, para poder reescribir la historia a su manera.” (68) Es lo mismo que hacían los incas mediante sus amautas.

Al mismo tiempo, “a los aztecas les gusta mostrarse como los continuadores de los toltecas”, y también los españoles “escogen con frecuencia una cierta fidelidad al pasado, ya sea en religión o en política; se asimilan al propio tiempo que asimilan.” (68) Valga como ejemplo el hecho de que establezcan la capital en la misma Tenochtitlan de los aztecas, o que el virrey Mendoza vuelva a utilizar los registros fiscales del imperio azteca.

En otro orden de cosas, “la conquista religiosa consiste a menudo en quitar ciertas imágenes de un sitio sagrado y poner otras en su lugar –al tiempo que se preservan, y esto es esencial, los lugares de culto, y se queman frente a ellos las mismas hierbas aromáticas.” (68) En muchas ocasiones la continuidad es explícita: “[Cortés] les mandó que tuviesen mucha reverencia y acatamiento a los sacerdotes, como ellos solían tener a los ministros de sus ídolos.” (Motolinía, *Historia de los indios de la nueva España*: III, 3) “Lo que había sido cultura de demonios, justo es que sea templo donde se sirva Dios”, dice fray Lorenzo de Bienvenida.

Cabe añadir una tercera explicación, como es la superioridad de los españoles en materia de armas, pues tienen hierro, armas de fuego e inauguran sin saberlo la guerra bacteriológica, al ser portadores de la viruela (si bien ya los hunos echaban cadáveres hombres muertos por enfermedad dentro de las ciudades que asediaban).

§ Dos tipos de comunicación. Otro factor fundamental para explicar la victoria de los españoles es el particular uso que éstos harán de los signos. En el capítulo 22 del *Chilam Balam de Chumayel* se dice que “la comprensión se ha perdido, la sabiduría se ha perdido”, y en el capítulo 24: “¿Cuál será el profeta, cuál será el sacerdote que dé el sentido verdadero de la palabra de este libro?” También los aztecas describirán el comienzo de su propio fin como un silencio que cae: los dioses ya no les hablan. No debemos interpretar estos pasajes como puras fórmulas poéticas. Realmente sucedió que los mayas y los aztecas perdieron el dominio de la comunicación. (69) Veamos qué puede significar eso.

§ Un mundo ordenado. Según Todorov, los indios y los españoles practicaban la comunicación de diferente manera. Los indios concebían el mundo como un sistema sobredeterminado en el que forzosamente todo debía ser sobreinterpretado: “Todo acontecimiento que se saliese de lo común, del orden establecido, por poco que fuese, era interpretado como anuncio de otro acontecimiento, generalmente infausto, que habrá de ocurrir (lo cual implica que nada en este mundo se da por casualidad).” (71) Por eso “toda la historia de los aztecas,

tal como se cuenta en sus propias crónicas, está llena de profecías cumplidas, como si el hecho no pudiera suceder si no ha sido anunciado previamente.” (72) Valga como ejemplo el hecho de que en maya se utilizase una misma palabra para designar “ley” y “profecía”.

Pero muchas de esas profecías son formuladas de manera retrospectiva, después de haber sucedido los hechos. Así que todo es previsible, “y la palabra clave de la sociedad mesoamericana es: orden.” Esta reglamentación lo impregnaba todo, incluso aquellos hechos que parecen depender del libre albedrío: “la sociedad decide la suerte del individuo, con lo cual resulta que éste no es un individuo en el sentido en que habitualmente entendemos la palabra. En la sociedad india de antaño, el individuo no representa en sí mismo una totalidad social, sino que sólo es el elemento constitutivo de esa otra totalidad, la colectividad.” (73)

Pensemos, por ejemplo, en el sacrificio humano. “La muerte sólo es una catástrofe dentro de una perspectiva estrechamente individual, mientras que, desde el punto de vista social, el beneficio que rinde la sumisión a la regla del grupo pesa más que la pérdida de un individuo.” (74) Por eso aceptan el sacrificio, si no con alegría, en todo caso sin desesperación; o al menos “ésta es la imagen que quisiera tener de sí mismo el pueblo azteca, aun cuando no es seguro que todas las personas que lo constituyen acepten el asunto sin protestar.” (74) Si el prisionero estaba triste o asustado, los aztecas lo tomaban por un mal presagio, porque, al no mostrarse valiente, consideraban que no era una ofrenda válida para el dios. Por eso les daban drogas, para asegurarse de que se mostraban contentos.

“En esta sociedad sobreestructurada, un individuo no puede ser el igual de otro, y las distinciones jerárquicas adquieren una importancia primordial.” (74) En sus leyes se marcan de forma minuciosa y obsesiva todo tipo de cuestiones de etiqueta: insignas, ropas, gestos, rituales, fórmulas, protocolos...

Debido a esta fuerte integración, la vida de la persona de ningún modo es un campo abierto e indeterminado, que puede ser moldeado por una voluntad individual libre, sino la realización de un orden siempre anteriormente presente. El porvenir del individuo está ordenado por el pasado colectivo; el individuo no construye su porvenir, sino que éste se revela; de ahí el papel del calendario, los presagios, de los augurios. La pregunta característica de este mundo no es, como entre los conquistadores españoles o entre los revolucionarios rusos, de tipo praxeológico: “¿qué hacer?”, sino epistémico: “¿cómo saber?” Y la interpretación del hecho, más que en función de su contenido concreto, individual y único, se hace en función del orden preestablecido y que se debe restablecer, en función de la armonía universal. (75)

No es extraño que algunos predicadores cristianos, como Diego Durán, sintiesen cierta nostalgia al ver esa sociedad ordenada y jerárquica, en la que el individualismo moderno todavía no ha hecho mella.

§ Comunicarse con los hombres, comunicarse con el mundo. Podemos distinguir “dos grandes formas de comunicación; una entre el hombre y el hombre (cf. españoles), y otra entre el hombre y el mundo (cf. indios)” (75). Según Todorov, nosotros estamos “acostumbrados a no concebir la comunicación más que en su aspecto interhumano”, pero “quizás sea ésta una visión estrecha de las cosas.” (75) Los indios, en cambio, priorizaban el segundo tipo de comunicación: la que tiene lugar entre la persona y su grupo social, la persona y el mundo natural, la persona y el universo religioso. Este tipo de comunicación es preponderante en la vida del hombre azteca, quien “interpretaba lo natural y lo social por medio de los indicios y presagios, y con la ayuda de ese profesional que es el sacerdote-advino.” (75)

No es extraño, por lo tanto, que los aztecas dediquen muchas energías a recoger información. Moctezuma, por ejemplo, lo sabe todo de los españoles a través de sus espías, pero esa “recolección de información” no va a ir “a la par con un dominio de la comunicación interhumana, como se hubiera podido imaginar.” (76) Llama, por ejemplo, la atención que Moctezuma castigue a los portadores de la información (mensajeros o advinos), logrando así que ningún advino quiera comunicarle nada. Llama también la atención el hecho de que Moctezuma se niegue a comunicarse con los intrusos: “el principal mensaje que envía Moctezuma es ¡que no quiere que haya intercambio de mensajes!” (76) Esta negación no es una decisión personal. En las leyes aztecas, estaba prohibido que se lo mirase cuando se mostraba en público.

Lo que sucede es que Moctezuma interpreta la información que le llega dentro del marco de la comunicación con el mundo, y no dentro del de la comunicación con los hombres: “es a sus dioses a quienes pide consejo sobre cómo comportarse en estos asuntos puramente humanos”. (80) Por eso se dirige a los advinos, que son conocedores de la comunicación con el mundo, dentro del cual se hallan los dioses, y no a conocedores de la comunicación con los hombres, que eran los seres con los que realmente debía lidiar.

Por otra parte, Moctezuma sabía cómo informarse acerca de sus enemigos cuando éstos eran tlaxcaltecas, tarascos o huastecos, mientras que “la identidad de los españoles es tan diferente, su comportamiento es hasta tal punto imprevisible, que se sacude todo el sistema de comunicación, y los aztecas ya no tienen éxito ni siquiera en aquello en lo que antes eran excelentes: la recolección de información.” (81)

Recordemos, por ejemplo, que los relatos indígenas acerca de la conquista empiezan siempre con la enumeración de cierto número de presagios. Esto sucede así tanto en los aztecas de México como en los taínos del Caribe, los ma-

yas de Yucatán y Guatemala y los incas del Perú. Resulta impresionante el extraño parecido que presentan todos estos presagios en lugares tan alejados entre sí: un cometa, un rayo, un incendio, un hombre de dos cabezas, personas que hablan en estado de trance, etc. (82)

La explicación es fácil: los presagios fueron inventados después de los hechos. ¿Por qué? Según Todorov, esta forma de vivir el acontecimiento está totalmente de acuerdo con las normas de la comunicación, tal y como la practican los indios:

En vez de percibir este hecho como un encuentro puramente humano –la llegada de hombres ávidos de oro y de poder-, pero inédito, los indios lo integran dentro de una red de relaciones naturales, sociales y sobrenaturales, en la que el acontecimiento pierde de golpe su singularidad: de alguna manera se encuentra domesticado, absorbido en un orden de creencias ya existente. Los aztecas perciben la conquista –es decir, la derrota- y al mismo tiempo la superan mentalmente, inscribiéndola en una historia concebida según sus exigencias (no son los únicos que proceden así): el presente se vuelve inteligible, y al propio tiempo menos inadmisibles, en el momento en que podemos verlo ya anunciado en el pasado. Y el remedio es tan apropiado a la situación que, al oír el relato, todos creen recordar que efectivamente habían aparecido presagios antes de la conquista. Pero, mientras tanto, esas profecías ejercen un efecto paralizador en los indios que las conocen, y disminuyen proporcionalmente su resistencia. (83)

Según Todorov, esta forma de comunicarse contrasta con la de Cortés, mas no con la de Colón, que presenta “una concepción asombrosamente parecida de la comunicación”. (83) Su *Libro de las profecías*, por ejemplo, es una colección de citas extraídas de las Sagradas Escrituras, que supuestamente predecían su propia aventura, y las consecuencias que habían de derivarse de ella. Es “su propio *Chilam Balam*.” (83) Y lo mismo hará Bartolomé de Las Casas en su *Historia de las Indias*.

Esta forma particular de practicar la comunicación, que tiende a descuidar la dimensión interhumana, para darle toda la preferencia a la interacción con el mundo, es “responsable de la imagen deformada que habrán de tener los indios de los españoles, a lo largo de los primeros contactos, y especialmente de la idea de que éstos son dioses; también esta idea tiene un efecto paralizador.” (83) Porque este hecho “sólo puede explicarse por una incapacidad de percibir la identidad humana de los otros, es decir, de reconocerlos a la vez como iguales y como diferentes.” (84)

Ciertamente, “la primera reacción, espontánea, frente al extranjero es imaginarlo como un ser inferior, puesto que es diferente de nosotros: ni siquiera es un hombre o, si lo es, es un bárbaro inferior; si no habla nuestra lengua, es que no habla ninguna, no sabe hablar, como pensaba Colón.” (85) Todorov pone como ejemplo a los eslavos europeos, que llamaron a su vecino alemán “*nemec*”,

‘el mundo’; a los mayas del Yucatán, que llamaron a los invasores toltecas “*nunob*”, ‘los mundos’; los mayas cakchiquel, que se referían a los mayas mam como “*tartamudos*” o “*mudos*”; los aztecas que llamaban a las gentes que estaban al sur de Veracruz “*nonoualca*”, ‘los mudos’; y los que no hablaban náhuatl eran llamados “*tenime*”, ‘bárbaros’, o “*popoloca*”, ‘salvajes’. Asimismo, los aztecas consideraban que los más alejados, cultural o geográficamente, no eran adecuados para ser sacrificados y consumidos. El sacrificado debía ser al mismo tiempo extranjero y estimado, es decir, cercano. Para Moctezuma existen diferencias importantes entre los aztecas, los tlaxcaltecas y los chichimecas, por ejemplo, pero “son inmediatamente absorbidas dentro de la jerarquía interior del mundo azteca: los *otros* son aquellos que subordinamos, entre los cuales reclutamos –o no– a las víctimas para los sacrificios.” (84) Como recoge Diego Durán, en su *Historia de las Indias de Nueva España*, para los aztecas: “A nuestro dios no le son gratas las carnes de esas gentes bárbaras, tiénelas en lugar de pan bazo y duro y como pan desabrido y sin sazón, porque como digo, son de extraña lengua y bárbaros”. (III, 28)

Pero la extrañeza ante los españoles es radical. Al no poder integrarlos en su clasificación de otredades, frente a los españoles, los aztecas renuncian “a su sistema de otredades humanas, y se ven llevados a recurrir a la única otra fórmula accesible: la del intercambio con los dioses.” (84) En esto se parecen a Colón, que no era capaz de ver al otro “como humano y diferente al mismo tiempo”, y lo trataba, por lo tanto, si no como dios, sí como animal. (85) Aunque al principio, parece considerarlos como seres superiores, al verlos como seres paradisíacos, que no pertenecen a la estirpe que desciende del pecado original, no tardará mucho en verlos como simples animales o salvajes. Tampoco los indios tardan mucho en dejar de ver a los españoles como dioses, “pero sí lo suficiente para que la batalla esté definitivamente perdida.” (85) Como dice el *Chilam Balam de Chumayel*: “Aquellos que no puedan comprender, morirán; aquellos que comprendan, vivirán.”

La excelencia lingüística era un aspecto fundamental de las culturas indígenas. Aprender a hablar bien formaba parte de la educación familiar. Y, como en muchas otras sociedades, “los altos dignatarios reales eran escogidos en buena medida en función de sus cualidades de elocuencia.” (86) Los antiguos mayas, por ejemplo, elegían a los jefes mediante una prueba de enigmas, en las que el candidato debía interpretar expresiones figuradas, a las que llamaban “lenguaje de zuyua”. Si el candidato no respondía adecuadamente, era sacrificado. Y entre los aztecas, el soberano es llamado “*tlatoani*”, que significa literalmente, “aquel que posee la palabra”. (87)

Claro que los españoles de la época sienten la misma fascinación por el lenguaje. Pero valoran aspectos diferentes del habla. Entre los aztecas,

...la palabra privilegiada entre los aztecas es la palabra ritual, es decir, reglamentada en sus formas y en sus funciones, palabra memorizada y, por lo tanto, siempre citada. La forma más notable de la palabra ritual está constituida por los *huehuetlatolli*, discursos aprendidos de memoria, más o menos largos, que cubren una amplia variedad de temas (...) materializan la memoria social, es decir, el conjunto de leyes, normas y valores que deben transmitirse de una generación a otra para asegurar la identidad misma de la colectividad; eso explica también la excepcional importancia que se concede a la educación pública, a diferencia de lo que pasa en las sociedades del libro, donde la sabiduría a la cual uno tiene acceso por sí mismo equilibra los valores transmitidos por la institución colectiva. (88)

La falta de escritura entre los indígenas es un elemento esencial, pues “es reveladora del comportamiento simbólico en general, y al mismo tiempo de la capacidad de percibir al otro.” (88) Todorov aduce como prueba el hecho de que entre las tres grandes civilizaciones amerindias, existe una relación inversamente proporcional entre la intensidad de la creencia en la divinidad de los españoles y el desarrollo de la escritura. Los incas, que apenas poseen los quipus, creerán más en el carácter divino de los españoles. Los aztecas, que poseen una escritura más desarrollada, sólo lo creerán en un primer momento. Mientras que los mayas les llaman desde un principio “extranjeros” o “poderosos”, pero nunca “dioses”. Lo que cuenta, claro está, “no es el empleo efectivo de la escritura, la escritura como instrumento, sino la escritura como indicio de la evolución de las estructuras mentales.” (89)

§ Del tiempo circular al tiempo lineal. “La referencia al pasado es esencial para la mentalidad azteca de la época.” (90) En los *Coloquios y doctrina cristiana* (1524), recogidos por Bernardino de Sahagún, doce misioneros franciscanos debaten con doce sabios aztecas. El argumento de los religiosos aztecas es que su religión es antigua:

Es una palabra nueva,
ésta que les decía,
por ella estamos afligidos,
por ella estamos muy atemorizados.
Pues aquellos que nos hicieron,
aquellos que llegaron a ser,
aquellos que vinieron a vivir en la tierra,
no hablaron de esta manera.

Recuerda Todorov, siguiendo quizá el libro *Filosofía náhuatl*, de Miguel León Portilla, que la palabra náhuatl que designa la verdad, “*neltiliztli*”, remite etimológicamente a las ideas de ‘raíz’, ‘base’ o ‘fundamento’. Esto queda claro en un huehuetlatolli, o “discurso de los antiguos”, en el que se pregunta: “¿Posee el hombre la verdad? ¿Existen cosas fijas y duraderas?” Lo cual no deja de recordarnos al *arkhé* de los griegos. Sea como sea, para los *tlamatinime* o sabios náhuatl, la verdad parece estar íntimamente ligada a la idea de estabilidad. (92) No es extraño, pues, que rechacen toda novedad.

Pues es a este mundo, que vive dominado por el culto de la tradición, al que llega la conquista, un acontecimiento que no es sólo “absolutamente imprevisible, sorprendente, único (a pesar de lo que puedan decir los presagios recogidos posteriormente)”, sino que, además, “trae otra concepción del tiempo, que se opone a la de los aztecas y los mayas.” (92) Para comprender este cambio resulta necesario comparar los dos modos temporales que entraron en colisión.

De un lado, se halla el calendario europeo. Cuando decimos “miércoles 25 de febrero de 1981”, los tres primeros componentes (día de la semana, día del mes y mes) son cíclicos, mientras que el cuarto (el año) es lineal. La cuenta de los años sigue una sucesión sin repeticiones. No se trata, claro está, de una cuestión meramente técnica, sino también religiosa y cosmovisiva. Para el cristianismo, la pasión de Cristo supone un antes y un después absoluto que impide toda concepción cíclica de la historia. A lo cual se añade la esperanza de salvación futura, que luego se transformará en confianza en el progreso.

Del otro lado, se hallan los calendarios indígenas, regidos por la convicción de que el tiempo se repite. En este caso, “es el ciclo el que domina en relación con la linealidad: hay una sucesión en el interior del mes, del año o del “haz” de años; pero estos últimos, más que estar situados en una cronología lineal, se repiten exactamente cada vez.” (92) Existen diferencias, claro está, en el interior de cada secuencia, pero “una secuencia es idéntica a la otra, y ninguna está situada en un tiempo absoluto (de ahí las dificultades que se presentan para traducir las cronologías indias a la nuestra).” (92)

Por eso, las culturas indígenas suelen representarse el tiempo como una rueda y la historia es escrita por los adivinos-profetas, puesto que “pasado y futuro pertenecen al mismo libro, son asunto del mismo especialista.” (94) Estas crónicas históricas permiten al mismo tiempo recordar el pasado y prever el futuro, puesto que, como el futuro ha de repetir el pasado, conocer el pasado nos da la pauta de lo que está por venir, y, al revés, como el pasado ha de repetirse en el futuro, adivinar el futuro es, de algún modo, recordar lo que ya pasó. No es extraño que aquellos acontecimientos que ocupan lugares idénticos en secuencias diferentes puedan llegar a asociarse, si no a confundirse. Esa es la razón por la que en las crónicas históricas náhuatl la invasión tolteca presente rasgos muy semejantes a los de la conquista española, y viceversa, hasta el punto de que “nos percatamos que se trata efectivamente de una invasión, pero no podemos

estar seguros si se trata de la una o la otra, aunque estén separadas por siglos enteros.” (93)

Claro que no sólo son las secuencias del pasado las que se parecen, sino también las del porvenir: “la profecía está enraizada en el pasado.” (93) Irónicamente, “nuestras informaciones sobre el pasado de esos pueblos las tomamos actualmente de las profecías, que a menudo son lo único que se ha preservado.” (93) En un comentario al margen del *Chilam Balam de Chumayel*, escrito a finales del siglo XVIII, se dice: “En este decimotercero día de 176 llegó un huracán. Lo he registrado aquí para que se pueda ver cuántos años pasarán antes de que llegue otro.” Son jalones en la historia que han de permitirles orientarse.

En cierta ocasión, Moctezuma acude a un adivino para que le diga si sabe algo acerca de los españoles. Éste le responde negativamente. Pero Moctezuma no deja de preguntarle, hasta que el adivino saca una pintura aparentemente muy vieja en la que aparecen los españoles en barcos que vuelan sobre águilas. “Se trata, una vez más, de una profecía fabricada *a posteriori*, de una prospección retrospectiva. Pero es revelador el que se sienta la necesidad de fabricar esta historia: no puede haber un acontecimiento enteramente inédito, la repetición tiene la primacía sobre la diferencia.” (95)

En cambio, con la Conquista se va a imponer una concepción del tiempo unidireccional: “el tiempo de la apoteosis y del cumplimiento, tal y como lo viven entonces los cristianos.” (95) El mismo acto de la conquista parece implicar, precisamente, “la concepción cristiana del tiempo, que no es un retorno incesante, sino una progresión infinita hacia la victoria final del espíritu cristiano (concepción que heredó más tarde el comunismo).” (95)

Atrapado entre un mundo ritual y un acontecimiento único Moctezuma se ve incapaz de producir mensajes apropiados y eficaces. Y es que, aunque los indígenas eran maestros en el arte de la palabra ritual, no eran tan duchos en el arte de improvisar, así que se quedan en blanco ante la invasión española, que “crea una situación radicalmente nueva, enteramente inédita, una situación en la que el arte de la improvisación importa más que el del ritual.” (95) En cambio, Hernán Cortés es perfectamente consciente de la importancia del arte de improvisar, tal y como él mismo afirma en una de sus *Cartas de relación*: “hay necesidad de que a nuevos acontecimientos haya nuevos pareceres y consejos”.

§ Ineficacia de los signos aztecas. No es extraño que Moctezuma no sepa cómo reaccionar ante la nueva situación, y en muchas ocasiones acabe provocando exactamente lo contrario de lo que realmente busca. Eso es lo que sucede cuando les envíe oro a los españoles para convencerlos de que abandonen el país, excitando de ese modo sus deseos de conquistarlo; o les ofrezca mujeres; o incluso mate de forma horrible a los prisioneros, lo cual les incitará a luchar con mayor violencia, puesto que la alternativa era vencer o ser sacrificados y devorados. Moctezuma tampoco logrará establecer una comunicación satisfactoria con

los demás grupos indígenas. En ningún momento logrará que todos ellos se unan contra los españoles.

También vemos en los aztecas una cierta incapacidad para disimular la verdad. Cuauhtémoc es arrestado, por ejemplo, porque intenta huir en una nave ricamente adornada con las insignias reales. También gritan antes de entrar en batalla. Su objetivo es atemorizar a sus contrincantes, si bien a la vez les informan de cuál es su posición y su número. Corría también la leyenda de que los indígenas no mentían jamás. Dice Bartolomé de Las Casas en su *Historia de las indias*: “Preguntando españoles a indios (y no una vez acaeció, sino más), si eran cristianos, respondió el indio: ‘Sí señor, yo ya soy poquito cristiano –dijo él-, porque ya saber yo un poquito mentir; otro día saber yo mucho mentir y seré yo mucho cristiano’.” (III, 145)

Esto es exagerado, claro, pero lo importante es comprender que, “para los aztecas, los signos eran una consecuencia automática y necesaria del mundo que designan, en vez de ser un arma destinada a manipular a otro.” (98) Ciertamente, no se puede concebir un lenguaje sin la posibilidad de la mentira, de la misma manera que no puede existir un lenguaje que desconozca las metáforas, “pero una sociedad puede favorecer o, por el contrario, desalentar toda habla que, en vez de describir fielmente las cosas, se ocupe sobre todo de su efecto, y descuide por lo tanto la dimensión de la verdad.” (98)

Además, el mundo indígena está demasiado ritualizado. A la hora de librar una batalla, “el tiempo, el lugar, la manera se deciden de antemano, lo cual es más armonioso pero menos eficaz.” (100) Sin contar que la finalidad de las batallas no era tanto matar al enemigo como hacer prisioneros que sacrificar luego a sus dioses (la célebre “guerra florida”), lo cual favorece, claro está, a los españoles. En otra ocasión, agotados todos los medios en la batalla, “Cuauhtémoc decide emplear el arma suprema”, que no es más que “el magnífico traje de plumas que le fue legado por su padre”. (101)

Y, como la guerra es una forma de comunicación, y hay dos formas básicas de comunicación, no es extraño que haya dos formas de hacer la guerra. De un lado, está “la guerra total de asimilación” de los españoles, que innovan incluso en relación a su propia tradición; del otro, la guerra de los aztecas, que “debe terminar con un tratado que establezca el monto del tributo que el vencido debe pagar al vencedor.” Hoy en día “nos cuesta imaginar que una guerra pueda regirse por un principio que no sea el de la eficacia” (101), pero así es como la entendía Moctezuma, que la concebía como un ritual que había de permitir la perduración cósmica. No se trataba sólo de ganar o perder mediante todos los medios, sino de salvar o condenar al universo mediante unas reglas rituales establecidas.

La comunicación interhumana es más efectiva, como evidencia la victoria fulgurante de Hernán Cortés, pero “el hombre tiene tanta necesidad de comunicarse con el mundo como con los hombres.” (105) La victoria de la que hemos salido tanto europeos como americanos, tuvo un precio, esto es, hacernos per-

der nuestra capacidad de sentirnos en armonía con el mundo, de pertenecer a un orden preestablecido: “su efecto es reprimir profundamente la comunicación del hombre con el mundo, producir la ilusión de que toda comunicación es comunicación interhumana; el silencio de los dioses pesa tanto en el campo europeo como en el de los indios. Al ganar por un lado, el europeo perdía por el otro: al imponerse en toda la tierra por lo que era su superioridad, aplastaba en sí mismo su capacidad de integrarse al mundo.” (106)

§ Cortés y los signos. Como vimos, Colón se parece a los indígenas en sus modos interpretativos (hermenéuticos) y comunicativos (semióticos)¹. En cambio, el contraste con Cortés es enorme. Muestra una gran capacidad de observación, un gran espíritu de adaptación y una gran conciencia política, e incluso histórica, de sus actos. Cortés no desea sólo saquear oro, sino conquistar el imperio azteca. Dice Bernal Díaz del Castillo, en su *Historia verdadera*: “Y Cortés le dijo riendo que no venía él para tan pocas cosas, sino para servir a Dios y al rey.” Cosa que molestará a varios de sus soldados.

Por otra parte, lo primero que hace Cortés “no es tomar, sino comprender.” (107) Empieza la expedición buscando información, no oro. Lo primero que hace es buscar un intérprete. El primero será Jerónimo de Aguilar, un naufragado que llevaba varios años viviendo entre los mayas del Yucatán, y conocía por lo tanto la lengua yucateca (Gonzalo Guerrero se negará célebremente, y morirá en calidad de cacique, luchando contra los españoles). El segundo intérprete será Marina, la Malinche, que conocía el mayense y el náhuatl, lo que permitirá esta-

¹ Esto no quiere decir que en la sociedad española la religión no tuviese una función importante.

Pero Todorov ve dos diferencias importantes: (1) la religión cristiana de los españoles “es fundamentalmente universalista e igualitaria” (114), y ese universalismo la torna muy intolerante. Así, cuando Moctezuma le propone a Cortés que ponga una efigie de su dios junto a los suyos, Cortés se niega, y rompe los ídolos de los aztecas. Tal y como estudió Alfonso Caso, existía una corriente dentro del mundo religioso azteca totalmente afín al monoteísmo (ya que consideraba que los diferentes Dioses eran diferentes nombres o manifestaciones de un mismo dios invisible e intangible). Como “el dios de la religión azteca es uno y múltiple a la vez”, la religión azteca no tiene problemas en incluir nuevas divinidades, como prueba el hecho de que el mismo Moctezuma mandase construir el *coateocalli*, o ‘casa de diversos dioses’. un templo destinado a acoger a todos los dioses “otros”, los dioses “desconocidos”. Según Todorov, el monoteísmo cristiano contribuyó a la victoria de los españoles, por la sencilla razón de que “la intransigencia siempre ha vencido a la tolerancia.” (115) (2) El dios de los españoles es “más bien un auxiliar que un Señor, es un ser al que, más que gozar de él, se lo usa.” (116) Para Colón, el objetivo era extender la religión cristiana, pero en la práctica, la religión es usada como un medio para justificar determinadas acciones de conquista. De algún modo, “fin y medios han intercambiado sus lugares.” (116) En el caso de Cortés esa confusión es mucho más evidente.

blecer una primera cadena de traducciones del español al mayense (Jerónimo de Aguilar) y del mayense al náhuatl (Malinche). Gracias a este sistema, Cortés conocerá los desacuerdos existentes entre los diferentes pueblos indígenas de la región, lo cual le permitirá finalmente conquistarla.

Gracias a la capacidad de Hernán Cortes para la comunicación con los demás hombres (que no con el mundo-dios), “el *otro* será claramente reconocido”, lo cual no significa obligatoriamente que se le tenga en gran estima. (117) Según Todorov, esa capacidad pudo haberse visto desarrollada por la historia de contactos culturales habitual en Europa, en general, y en España, en particular. Cortés buscará en el pasado pagano (grecorromano) y en los contactos con otros pueblos (musulmanes, judíos) patrones para enfrentarse a esta nueva otredad. De ahí que llame “mezquitas” a los primeros templos que vea; que llame a Tenochtitlán “el Gran Cairo”; que compare a los indígenas con los griegos y los romanos...

Puede que “la flexibilidad mental necesaria para llevar a cabo la conquista” se debiese, en parte, “a esta situación singular, que los hace herederos de dos culturas: la grecorromana por una parte, la judeocristiana por la otra”. (117) Aunque también es cierto que en Mesoamérica hubo muchos contactos culturales: olmecas, teotihuacanos, toltecas, mayas, aztecas, etc. En todo caso, el crisol cultural peninsular permitió que Cortés cultivase “el espíritu de adaptación y de improvisación destinado a cumplir un papel tan importante en el transcurso de la conquista.” (118)

Piénsese, por ejemplo, que la civilización europea de entonces no era tan egocéntrica como alocéntrica, ya que hace ya mucho tiempo que su sitio sagrado por excelencia, su centro simbólico, Jerusalén, no sólo se hallaba fuera del territorio europeo, sino que estaba sometido a una civilización rival, la musulmana. Además, “en el Renacimiento, a este “des-centramiento” espacial se le añade otro, temporal, consistente en que “la era ideal no es el presente ni el porvenir, sino el pasado, y un pasado que ni siquiera es cristiano, sino el de los griegos y los romanos.” (118)

Pensemos también en los museos. Éstos nacerán en el siglo XV, cuando nobles, reyes y papas acumulen y exhiban vestigios antiguos como huellas de otras culturas. El mismo Hernán Cortés, aunque en un primer momento rompa los ídolos y los templos indígenas, luego organizará museos. Entre los aztecas, lo más parecido a un museo era el Coatecalli, que era un templo dedicado a los dioses desconocidos, que nos recuerda al *agnostos theos* del que hablaba Pablo de Tarso, pero “los ídolos traídos a este templo desde todo el país no provocan ni una actitud estética de admiración, ni mucho menos una conciencia relativista de las diferencias entre los pueblos.” (119)

En el universo mental de los españoles hay un lugar reservado al otro. Esto explica que los españoles intenten constantemente comunicar con los aztecas, mientras que Moctezuma y los suyos se muestren renuentes a hacerlo. Lo cierto

es que los aztecas tampoco intentaron, ni desearon, comunicarse con la América del Sur, ni la del Norte. En su horizonte mental no había un espacio para la otredad. No querían comunicarse con nadie, ni deseaban cambiar su vida.

Cortés es plenamente consciente de que debe producir discursos y símbolos que beneficien a su empresa. Por esta razón, cada noche enterrará a los caballos muertos, para que los indios no dejen pensar que son seres inmortales; castigará a los saqueadores, cuyos actos han de dar una impresión desfavorable de ellos; organizará verdaderos espectáculos “de luz y de sonido” con sus caballos y cañones; y usará los mitos de los indígenas en su propio favor, llegando a participar en la elaboración del mito del retorno de Quetzalcóatl (ya se había hecho algo semejante en la conquista de los lucayos de las Bahamas). (127)

En resumen, para Cortés, la palabra “más que ser reflejo fiel del mundo, es un medio de manipular al otro, y tiene tantas metas que alcanzar en sus relaciones con el emperador que la objetividad no es la primera de sus preocupaciones.” (129) Como otro Ulises, tiene la capacidad de conocer la otredad, engañar e improvisar.

§ Bernal Díaz del Castillo y Bernardino de Sahagún. En este capítulo, Todorov compara la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, de Bernal Díaz del Castillo, y el *Códice florentino*, que fue recopilado por Bernardino de Sahagún. Ambas obras no difieren por su valor documental, pues ambas incluyen verdades y errores; tampoco difieren por su calidad estética, pues ambas son conmovedoras; si difieren en algo es en que la crónica de Bernal Díaz es la historia de ciertos hombres contada por un hombre, mientras que el relato del *Códice florentino* es la historia de un pueblo contada por ese mismo pueblo. (131)

En el *Códice florentino* hay individuos, pero “esos individuos nunca llegan a ser ‘personajes’, pues no tienen una psicología individual que pudiera ser responsable de sus actos y que pudiera diferenciarlos entre sí. La fatalidad reina en el desarrollo de los hechos, y en ningún momento tenemos la sensación de que las cosas hubieran podido ocurrir de otra manera.” (131) En *La historia verdadera*, en cambio, Bernal Díaz “cuenta efectivamente la historia de ciertos hombres”, pues todos están dotados de rasgos individuales (físicos y morales), hasta el punto de que sus actos son imposibles de prever. Hemos pasado, pues, “del mundo de lo necesario al de lo arbitrario, puesto que cada individuo puede convertirse en fuente de una acción, no previsible por medio de leyes generales.” (131)

Prueba de ello es el gusto que siente Bernal Díaz en incluir detalles ‘inútiles’ (o más bien no necesarios, en el sentido de que no son impuestos por la fatalidad del destino), como cuando afirma que Jerónimo de Aguilar llevaba una san-

dalia atada a la cintura². ¿Por qué lo dice? “Porque esta singularidad del hecho es la que constituye, a sus ojos, su identidad.” (131) Son las haecceidades, hecceidades o detalles significativos, de los que hablará Borges en “La postulación de la realidad”³, Deleuze y Guattari en *Mil mesetas*⁴ o James Wood en *Los mecanismos de la ficción*.⁵

En el *Códice florentino* también pueden encontrarse detalles, “pero todos aparecen en los últimos capítulos, después de la caída de México, como si el derrumbamiento del imperio hubiera sido acompañado por la victoria del modo narrativo europeo frente al estilo indígena: el mundo de la posconquista es mestizo, tanto en los hechos como en las formas de hablar de éstos.” (134)⁶ Antes de

² Todorov se refiere al siguiente pasaje: “Y luego se vino el Tapia con el español adonde estaba Cortés. Y antes que llegasen, ciertos soldados preguntaban al Tapia: “¿Qué es del español?” [Jerónimo de Aguilar]; e aunque iba junto con él, porque le tenían por indio propio, porque de suyo era moreno, y tresquilado a manera de indio esclavo; y traía un remo al hombro, una cotara vieja calzada y la otra atada en la cinta, y una manta vieja muy ruin, e un braguero peor, con que cubría sus vergüenzas; y traía atada en la manta un bulto, e eran *Horas* muy viejas.” (Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la Nueva España*, cap. XXVIII)

³ “El tercer método, el más difícil y eficiente de todos, ejerce la invención circunstancial. Sirva de ejemplo cierto memorabilísimo rasgo de *La gloria de Don Ramiro*: ese aparatoso caldo de torrezno, que se servía en una sopera con candado para defenderlo de la voracidad de los pajes, tan insinuativo de la miseria decente, de la retahíla de criados...” (Borges, “La postulación de la realidad”, *Discusión*, Emecé, 1999, I, p. 220)

⁴ “Existe un modo de individuación muy diferente del de una persona, un sujeto, una cosa o una sustancia. Nosotros reservamos para él el nombre de haecceidad. Una estación, un invierno, un verano, una hora, una fecha, tienen una individuación perfecta y que no carece de nada, aunque no se confunda con la de una cosa o de un sujeto. Son haecceidades, en el sentido de que en ellas todo es relación de movimiento y reposo entre moléculas o partículas, poder de afectar y de ser afectado.” (Deleuze y Guattari, *Mil mesetas*, Pre-Textos, Valencia, 2002)

⁵ James Wood llama haecceidad a “cualquier detalle que atrae la abstracción hacia sí misma, y parece matar esa abstracción con una ráfaga de palpabilidad, cualquier detalle que centra nuestra atención con su concreción.” (Wood, 2013: 65 y en general el capítulo “Detalles”, pp. 59-83)

⁶ Un ejemplo excelente de la ruptura del mundo retórico e imaginario azteca puede verse en el célebre *icnocuicatl*, o “canto triste”, incluido en el *Manuscrito anónimo de Tlatelolco*, en el que se hallan versos únicos como: “Golpeábamos, en tanto, los muros de adobe, / y era nuestra herencia una red de agujeros. / Con los escudos fue su resguardo, / pero ni con escudos puede ser sostenida su soledad. [...] Se nos puso precio. / Precio del joven, del sacerdote, / del niño y de la doncella. [...] Oro, jades, mantas ricas, / plumajes de quetzal, / todo eso que es precioso, / en nada fue estimado...”

ese momento, la voz es plenamente colectiva, y la visión simbólica o arquetípica; de algún modo, “nunca sabemos quién habla, o, más bien, sabemos que no se trata del relato de un individuo, sino de lo que piensa la colectividad.” (134)

3.- Amar

§ Comprender, tomar, destruir. La superior comprensión de los españoles no va a impedir que los conquistadores destruyan la civilización y la sociedad mexicanas, “muy por el contrario, uno tiene la impresión de que justamente gracias a ella se hace posible la destrucción.” (137) Pero ¿una mayor comprensión no debería conllevar una mayor empatía? Hay cierta admiración. Pero éste se refiere casi siempre a objetos, como casas, templos, mercancías, técnicas... mas “no reconoce a sus autores como individualidades humanas que se pueden colocar en el mismo plano que él.” (139)

De hecho, Colón veía a los indígenas como un objeto. Y, con Cortés, éstos tampoco van a erigirse en sujetos en sentido pleno, sino que van a ocupar posiciones intermedias: “son efectivamente sujetos, pero sujetos reducidos al papel de los productores de objetos, de artesanos o de juglares.” (142) Por otra parte, Cortés podrá hablar *de* los indios, pero nunca *a* los indios, “si el comprender no va acompañado de un reconocimiento pleno del otro como sujeto, entonces esa comprensión corre el riesgo de ser utilizada para fines de explotación, de “tomar”; y el saber quedará subordinado al poder.” (143) Pero ¿por qué el tomar lleva a destruir?

§ Visión cuantitativa de la destrucción. Cuando hablamos acerca de la destrucción durante la conquista americana, debemos distinguir entre un enfoque cuantitativo y otro cualitativo. En lo que respecta al primero, cabe empezar señalando que no existe consenso. Ha llegado a decirse que, si en el 1500 la población global debía ser de unos 400 millones de personas, de los cuales unos 80 se hallaban en las Américas, pero a mediados del siglo XVI sólo quedan 10, eso supondría que habrían muerto unos 70 millones de personas en 10 años. Sólo en México se habría pasado de unos 25 millones de personas antes de la llegada de Cortés a un solo millón en 1600.

Todorov distingue tres formas básicas de disminución de la población. La primera sería por homicidio directo, donde la responsabilidad es directa, y el número siempre demasiado elevado, aunque comparativamente bajo. La segunda sería por consecuencia de los malos tratos. La responsabilidad sería (levemente) indirecta, y el número relativamente más elevado. Esos malos tratos serían las condiciones de trabajo impuestas por los españoles, particularmente en las minas, donde la esperanza media de vida era de 25 años, así como los impuestos desmedidos, los castigos, la precariedad y el agotamiento, que van a hacer que la natalidad disminuya dramáticamente. (145) Se trata de un asesinato económico, tal y como puede verse en el texto que llevará a Bartolomé de Las Casas a con-

vertirse: “Es la vida de los pobres el pan de los miserables; y es un hombre sanguinario cualquiera que se lo quita.” (Eclesiástico, 34)

La tercera forma de disminución de la población serían las enfermedades, el “choque microbiano”, que va a provocar el mayor número de muertos. En este caso, la responsabilidad va a ser más difusa e indirecta, si bien no totalmente ausente. Es cierto que las epidemias diezmaron las ciudades europeas de la época, igual que lo hicieron, aunque en otra escala, en América. Pero hay diferencias importantes. De un lado, los indígenas no poseían defensas contra esos microbios, y de eso no se puede culpar a nadie. Del otro, los indígenas “eran especialmente vulnerables a las enfermedades porque estaban agotados por el trabajo y ya no tenían amor a la vida”, y ahí los colonos sí tenían culpa. (146)

Por otra parte, los españoles llegaron a ver la enfermedad como una ayuda de Dios. En su *Historia de los indios de la Nueva España* (1523), Motolinía enumera, siguiendo el modelo bíblico, las diez plagas enviadas por Dios contra México: 1.- muertos por “viruelas”, 2.- muertos por armas, 3.- muertos por hambre en el sitio de la ciudad de México, 4.- los estancieros y negros, que hacían de capataces en las haciendas, y que se comportaban de forma muy cruel; 5.- los tributos y servicios que los indios hacían; 6.- el trabajo en las minas de oro; 7.- la edificación de la ciudad de México; 8.- los esclavos que se hicieron para trabajar en las minas; 9.- los que prestaban servicio a los que trabajaban en las minas para llevarles agua, comida, etc.; 10.- las guerras civiles entre los españoles de México.

Aunque Motolinía parte del episodio bíblico de las diez plagas de Egipto, su relato va a abandonar la narración milagrosa, para transformarse en “una descripción realista y acusadora de la vida en México en los primeros años después de la conquista; los claramente responsables de esas ‘plagas’ son los hombres, y en realidad Motolinía no los aprueba.” (149)

§ Visión cualitativa de la destrucción. Pero en la historia de la conquista de América, no sólo nos impresiona la cantidad de muertos, sino también la cualidad, esto es, la naturaleza, de esas muertes. Todorov habla del “carácter especialmente impresionante, y quizás moderno, que adopta esa destrucción.” (149) En su *Historia de las Indias*, Bartolomé de las Casas describe la matanza de Caonao, en Cuba, que fue perpetrada por la tropa de Narváez, en la que él era capellán. Tras afilar sus espadas en unas piedras, los españoles quieren comprobar si las hojas cortan bien, entonces:

...súbitamente sacó un español su espada, en quien se creyó que se le revistió el diablo, y luego todos ciento sus espadas, y comienzan a desbarrigar y acuchillar y matar de aquellas ovejas y corderos, hombres y mujeres, niños y viejos, que estaban sentados, descuidados, mirando las yeguas y los españoles pasmados; y dentro de dos credos no queda hombre vivo de todos cuantos allí estaban. Entran en la gran casa, que junto estaba, porque a la puerta della esto pasaba, y

comienzan lo mismo a matar a cuchilladas y estocadas cuantos allí hallaron, que iba el arroyo de la sangre como si hobieran muerto muchas vacas. (*Historia de las Indias*, Libro III, capítulo XXIX)

Y en su *Relación de la Nueva España* (1570), Alonso de Zorita dirá: “Oidor ha habido que públicamente en estrados dijo a voces, que cuando faltase agua para regar las heredades de los españoles se habían de regar con sangre de indios”. Todorov se pregunta a qué se debe tanta violencia. Una primera respuesta sería el deseo de hacerse rico con rapidez. Ahora bien, el deseo de hacerse rico no es específicamente moderno, más bien parece una obsesión eterna, pero “lo que sí es más bien moderno es esa subordinación de todos los demás valores a éste”; y es que, aunque “el conquistador no ha dejado de aspirar a los títulos de nobleza”, para él “se ha vuelto perfectamente claro que todo se puede obtener con dinero, y que éste no sólo es el equivalente universal de todos los valores materiales, sino que también significa la posibilidad de adquirir todos los valores espirituales.” (154) Lo que es, pues, un hecho nuevo es esta homogeneización de los valores por el dinero –que luego Marx llamará subsunción de la realidad por el capital-, que anuncia la mentalidad moderna, igualitarista y economicista. (155)

Pero la explicación meramente económica resulta insuficiente, pues la dimensión y las formas que adopta la destrucción de los indios son verdaderamente inéditas. La matanza de caonao, las torturas, las mutilaciones, los niños colgados de pies y manos, las violaciones con el marido atado bajo la cama, la quema de personas vivas, etc. Es como si los conquistadores y los colonos hallaran “un placer intrínseco en la crueldad”. (155)

También sería un error decir que esta violencia es el resultado de una tendencia inmutable de la “naturaleza humana”, o hablar vagamente de “pulsión de muerte”, o recordar que los aztecas también eran crueles, alegando, por ejemplo, que el tlatoani Ahuízotl mandó sacrificar en México a 80.400 personas –según cuenta Diego Durán- sólo para la inauguración del nuevo templo.

Según Todorov, ambos tipos de crueldades no son totalmente equiparables, puesto que se trata de dos maneras muy diferentes de matar, porque una cosa es el sacrificio, propio de los aztecas, y otra muy diferente la matanza, propia de los conquistadores. (155) De un lado, el sacrificio es un homicidio religioso, que se hace en nombre de la ideología oficial, se perpetra en la plaza pública, y muestra y refuerza el tejido social, su peso en el ser individual. (156)

Del otro lado, la matanza es un “homicidio ateo”, que no se hace en nombre de la religión; que revela la debilidad del tejido social, puesto que se realiza a la distancia suficiente como para que los principios morales y las leyes que suelen asegurar la cohesión del grupo puedan alcanzarles, razón por la cual está íntimamente ligada con las guerras coloniales, que se libran lejos de la metrópolis; no es público, sino oculto o anónimo, porque, a diferencia del sacrificio,

nadie pretende reivindicarlo, “ya que su función social no se reconoce, y se tiene la impresión de que el acto encuentra su justificación en sí mismo” *por gusto*. (157)

Según Todorov, la matanza es una práctica nueva para los españoles, ya que las hogueras de la Inquisición se hallan más emparentadas con el sacrificio ritual. Es como si el estar lejos del poder central los hubiese sumido en un estado de anomia en el que “todo estuviese permitido”. En ese estado caen todas las prohibiciones y represiones, y “el lazo social, que ya estaba flojo, se rompe, para revelar, no una naturaleza primitiva, la bestia dormida dentro de cada uno de nosotros, sino un ser moderno, lleno de porvenir, al que no retiene ninguna moral y que mata porque y cuando así le place.” (157)

Por esta razón, la “barbarie” de los españoles no tiene nada de atávico ni de animal, sino que es perfectamente humana, y además anuncia el advenimiento de los tiempos modernos. Y es que lo que han descubierto los españoles “es el contraste entre la metrópoli y la colonia; leyes morales completamente diferentes rigen la conducta aquí y allí: la matanza necesita un marco apropiado.” (157) Este hecho queda sombríamente cifrado en *El corazón de las tinieblas*, de Joseph Conrad.

Una tercera causa de la inaudita violencia que ejercieron los conquistadores y colonos sobre las poblaciones indígenas, radicaría en el concepto que aquéllos tenían de estos: “idea según la cual éstos son inferiores, en otras palabras, están a mitad del camino entre los hombres y los animales. Sin esta premisa existencial, la destrucción no hubiera podido ocurrir.” (157)

§ Igualdad/desigualdad de derecho vs. identidad/diferencia de identidad. Desde un buen principio, el descubrimiento del continente americano va a abrir un profundo debate acerca de la unidad o diversidad de la especie humana. Dentro de este debate pueden distinguirse, al menos, dos grandes ejes: uno que hace referencia al ámbito de la identidad, y se debate entre la identidad o la diferencia de las diversas culturas humanas, y otro que hace referencia al ámbito de los derechos, y se pregunta sobre la igualdad o desigualdad existente entre los mismos. Ya vimos en el primer capítulo que, en Colón, “la diferencia se degrada en desigualdad”, y “la igualdad, en identidad”, y esas son “las dos grandes figuras de la relación con el otro, que dibujan su espacio inevitable.” (157)

Valga también como ejemplo el Requerimiento, un breve texto redactado en 1514 por el jurista real Palacios Rubios, con el que se intentaba dar una base legal a la conquista⁷. Dicho texto, que se iniciaba con un breve resumen de la

⁷ Reproduzco a continuación el texto completo: “De parte del muy alto y muy poderoso y muy católico defensor de la iglesia, siempre vencedor y nunca vencido el gran Rey don Fernando V de España de las dos Cecilias de Jerusalén, de las Islas y tierras firmes del Mar Océano, etc. tomador de las gentes bárbaras, de la muy alta y poderosa Sra. la Reina

Doña Juana, su muy cálida y amada hija, nuestros eñores, yo Dávila su criado, mensajero y capitán, los notifico y les hago saber como mejor puedo:

Que Dios nuestro señor único y eterno, creó el cielo y la tierra, un hombre y una mujer de quienes nosotros y vosotros fueron y son descendientes y procreados y todos los de después de nosotros vinieron, mas la muchedumbre de la generación y de esto ha sucedido de cinco mil y mas años que el mundo fue creado, fue necesario que unos hombres fuesen de una parte y otros fuesen por otra y se dividiesen por muchos reinos y provincias de que una sola no se podrían sostener ni conservar.

De todas estas gentes nuestro señor dio cargo a uno que fue llamado San Pedro, para que de todos los hombres del mundo fuese señor y superior, a quien todos obedeciesen y fuese cabeza de todo lo humano, donde quiera que los hombres estuviesen y viviesen en cualquier ley, secata o creencia, pidiéndole a todo el mundo por su reino, señorío y jurisdicción, y como quiera que le mando propusiese su silla en Roma como el lugar mas aparejado para regir el mundo, también le permitió que pudiese estar y poner su silla en cualquier otra parte del mundo, y juzgar, y gobernar a toda la gente, cristianos, moros, judíos, gentiles y de cualquier otra secta o creencia, a este llamaron Papa, que significa admirable, mayor, padre y guardador.

A este San Pedro obedecieron y tomaron por señor, Rey y superior del universo, los que en aquel tiempo vivían y asimismo han tenido todos los otros que después de él fuern al pontificado elegido y así se ha continuado hasta ahora y así se continuará hasta que el mundo se acabe.

Uno de los pontífices pasados que en lugar de este mundo, hizo donación de estas Islas y tierras firmes del Mar Océano, a los ricos Rey y Reinas y a los sucesores en estos reinos, con todo lo que en ellas hay según se contienen en ciertas escrituras que sobre ellos basaron, así que sus Altezas son Reyes y Sres. de estas Islas y tierras firmes, por virtud de dicha donación y como a tales Reyes y Sres. algunas Islas más y casi todas a quienes esto ha sido modificado has recibido a sus altezas y les han obedecido y servido y sirven como súbditos lo deben hacar, con buena voluntad y sin ninguna resistencia, luego de su inclinación como fueron informado de lo susodicho, obedecieron y recibieron a los valores religiosos que sus Altezas profesaban para que les predicasen y enseñasen la Santa fe, y todos ellos de su humilde y agradable voluntad sin apremio ni condición alguna se hicieron cristianos y lo son, sus Altezas los recibieron alegres y así los mandó tratar como a los otros súbditos y vasallos, los otros son pedidos y obligados a hacer lo contrario.

Por ende, como mejor puedo os ruego y requiero que entendais bien lo que he dicho, y tomeis para entenderlo y deliberar sobre ello el tiempo que fuere justo y reconoscais a la Iglesia por Señora y Superiora del universo mundo y al sumo pontífice llamado Papa en su nombre y al Rey y la Reina nuestros señores en su lugar como Superiores y Señores y Reyes de esta isla y tierra firme por virtud de la dicha donación y consentais en ese lugar a que estos padres religiosos o declaren los susodichos.

Si así lo hicieres te ha de ir bien y aquello a que estas obligado, y sus altezas en su nombre los recibirán con todo amor y caridad, los dejarán vuestras mujeres hijos y haciendas

historia universal católica, y luego instaba a someterse o a sufrir guerra, se le leía en español a unos indios que no lo entendían, y se pretendía que daba un marco legal a las acciones, normalmente violentas, que lo seguían. En su *Historia de las indias*, Bartolomé de las Casas dice que el texto es tan “absurdo” que no sabe si es “cosa es de reír o de llorar”. (III, 58)

Por su parte, Francisco de Vitoria va a defender el derecho a la libertad de movimiento y comunicación, si bien sólo piensa en la libertad de los españoles para predicar el Evangelio a los indios, y nunca en la de los indios para predicar, por ejemplo, el *Popol Vuh* en España. Por otra parte, considera que hay guerras justas, a condición de que luchen contra las tiranías. Nada que ver con ese pacifismo radical que fue el irenismo de Erasmo, quien prefería, siguiendo a Cicerón, “una paz injusta a una guerra justa”. Sin contar que en este caso son los españoles quienes definen qué cosa es la tiranía. Por ejemplo, para ellos, el sacrificio humano que practican los aztecas implica tiranía, no así la matanza, que ellos frecuentan (o los autos de fe inquisitoriales). Francisco de Vitoria piensa que es lícito intervenir para ejercer un “derecho de tutela”, pero, aun admitiendo que se pueda imponer el bien o la civilización a otro, queda sin resolver el problema de quién define qué es barbarie y civilización.

Según Todorov, estamos acostumbrados a considerar a Vitoria como un defensor de los indios, “pero, si buscamos el impacto de su discurso, y no sus intenciones, queda claro que su papel es otro: al amparo de un derecho internacional fundado en la reciprocidad, proporciona en realidad una base legal para las guerras de colonización, que hasta entonces no la tenían.” (161)

libres, sin servidumbre, para que de ellas y nosotros hagais libremente lo que quisierdes y por bien tuvierdes y no os compelerán a que torneis cristianos, salvo si vosostros informados de la verdad quisierdes convertir a la religión católica como lo han hecho casi todos los vecinos de estas islas y además de esto su Alteza dará muchos privilegios y exenciones que gozarán muchas veces.

Si no lo hicierdes o en ello dilación maliciosamente pusierdes, os certifico que con la ayuda de Dios entraré poderosamente contra vosotros y os haré guerra por todas las partes y maneras que tuviere y sujeraré al yugo y obediencias de la iglesia y de sus Altezas y tomaré vuestras personas y las de vuestras mujeres e hijos y los haré esclavos y como tales los venderé y dispondré de ellos como su Alteza mandare, y os tomaré vuetros bienes, y os haré todos los males y daños que pudiere como a vasallos que no obedecen y que no quieren recibir a sus señor y le resisten y contradicen y protesto de los muertos y daños que de ellos se registrarén serán a cupa vuestra y no de sus Altezas ni mía, ni de estos caballeros que conmigo vinieron y de como lo digo, requiero, pido al presente Escribano que me lo de como testimonio firmado y a los presentes ruego que de ello sean testigo”.

§ La Controversia de Valladolid. En 1550 se enfrentará el erudito y filósofo (al que algunos llaman generosamente “humanista”) Juan Ginés de Sepúlveda, y el dominico y primer obispo de Chiapas (conocido posteriormente como “el obispo de los indios”), Bartolomé de las Casas. Al final de dicho debate no se adopta ninguna decisión definitiva, si bien “la balanza se inclina más bien del lado de Las Casas, pues Sepúlveda no obtiene la autorización para publicar su libro.” (163) Pero ¿cuáles eran exactamente las posturas que se enfrentaron en aquel debate (que años más tarde Cyrano de Bergerac parodiaría en su deliciosa novela *Viaje a los imperios de la luna y del sol*)?

De un lado, Juan Ginés de Sepúlveda defiende la tesis aristotélica de la desigualdad, según la cual “el estado natural de la sociedad humana es la jerarquía, no la igualdad.” (163) En su opinión (en su convicción), el mundo se divide en parejas jerarquizadas del tipo indios/españoles, niños/adultos, mujeres/hombres, animales(monos)/hombres, mal/bien, cuerpo/alma, materia/forma..., donde el primer término es siempre inferior al segundo. Afirma que hay guerras legítimas, que un pueblo no sólo tiene el derecho, sino incluso el deber de imponer el bien a otro, sin preocuparse si lo que uno considera el bien es igualmente un bien desde el punto de vista del otro, ni si esa consideración se debe más bien a intereses económicos o militares, que a un verdadero altruismo. En todo caso, “este postulado implica una proyección del sujeto enunciante sobre el universo, una identificación de *mis* valores con *los* valores.” (166) Además, presenta a los indios como seres salvajes, no cristianizables ni civilizables, a los que sólo se puede someter o exterminar.

Del otro lado, Bartolomé de las Casas va a defender una concepción igualitarista, que extrae, no ya de Aristóteles, sino del cristianismo. Él mismo dirá, en «Contra los perseguidores y calumniadores de los pueblos del Nuevo Mundo descubiertos en el océano (1550-1551)»: “Mandemos a paseo en esto a Aristóteles, pues de Cristo, que es verdad eterna, tenemos el siguiente mandato: ‘Amarás a tu prójimo como a ti mismo’.” Las Casas no es el único en defender los derechos de los indios. Sobre el papel, la mayoría de documentos oficiales expedidos por la corona también los defienden, sólo que no se los respeta, ni se hace quizá demasiado por hacerlos respetar.

Por otra parte, Las Casas no es capaz de ver a los indígenas en su particularidad: “la misma afirmación de la igualdad de los hombres se hace en nombre de una religión particular, el cristianismo, sin que se reconozca tal particularismo”, lo cual supone “el peligro potencial de ver que se afirme, no sólo la naturaleza humana de los indios, sino también su ‘naturaleza’ cristiana.” (174) De ahí procede, de hecho, la tendencia de Las Casas a ver constantemente que los indios están ya provistos de rasgos cristianos, la tendencia a la prefiguración.

En este sentido, Las Casas no se diferencia mucho del primer Colón. Prueba de ello es que Las Casas también describirá a los indios en términos negativos, en el sentido de privativos: son personas *sin* codicia, *sin* armas, *sin* defectos, etc. Sin contar que “lo que se afirma positivamente no es sino un estado psicológico:

buenos, tranquilos, pacientes”, mas nunca “una configuración cultural ni social, que pudiera permitir comprender las diferencias.” (177)

Paradójicamente, el retrato que Las Casas dejará de los indios en su *Apológica historia* es más pobre que el que dejó Sepúlveda en su *Demócrates*. Por esta razón, Todorov señala que, “si bien es indiscutible que el prejuicio de superioridad constituye un obstáculo en la vía del conocimiento, también hay que admitir que el prejuicio de igualdad es un obstáculo todavía mayor, pues consiste en identificar pura y simplemente al otro con el propio ‘ideal del yo’ (o con el propio yo).” (180)

Las Casas no será capaz de trascender el binomio fiel/infiel. Lo original en su caso es que atribuye el polo valorizado (fiel) al otro, al indígena, y el desvalorizado a “nosotros”, los españoles o europeos. “Pero esta distribución invertida de los valores, indiscutible prueba de su generosidad de espíritu, no disminuye lo esquemático de su visión.” (180)

§ Esclavismo, colonialismo y comunicación. Según Todorov, la filantropía cristiana de Las Casas no le impidió percibir mal a los indios. Y eso porque es posible querer realmente a alguien aun ignorando su identidad, aun viendo, en lugar de esa identidad, una proyección de sí o de su ideal. Eso es frecuente en las relaciones entre personas. ¿Qué otra cosa es, en muchas ocasiones, el amor, que Lacan definió como el dar a quien no es lo que no se tiene? Pero ¿qué sucede cuando ese desencuentro sentimental-cognoscitivo tiene lugar entre culturas? “¿No corre uno el riesgo de querer transformar al otro en nombre de sí mismo, y por lo tanto, de someterlo? ¿Qué vale entonces ese amor?” (182)

En *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, Las Casas defiende, de un lado, la persuasión pacífica, si bien, del otro, no duda un instante en sostener que la “verdadera religión” es la suya. Ahora bien, “¿no hay ya una violencia en la convicción de que uno mismo posee la verdad, cuando ése no es el caso de los otros, y que, además, hay que imponerla a esos otros?” (182)

No puede dudarse de la buena fe de Las Casas. Sin embargo, “los límites de su intervención aparecen muy pronto.” (182) Todorov pone como ejemplo la matanza de Caonao, durante la cual lo único que Las Casas hará es intentar bautizar a los indígenas que tratan de escapar recogiendo sus intestinos del suelo: “La preocupación de conversión adopta aquí un aire absurdo, y el remedio realmente no está a la medida del mal.” (183)

Tras su “conversión”, que le llevará a renunciar a los indios que poseía, Las Casas emprende la colonización pacífica de la región de Cumaná, en la actual Venezuela. En lugar de soldados, quiere conquistar aquel territorio con religiosos, dominicos y franciscanos, y campesinos-colonos, traídos de España. Se trata de vivir tan bien, esto es, tan cristianamente, que los mismos indígenas deseen de *motu proprio* unirse a ellos. Es la primera utopía cristiana en el Nuevo Mundo.

Y será un fracaso, pues, de un lado, Las Casas se verá obligado a hacer cada vez más concesiones a los españoles que le acompañan, y que no han arriesgado su vida para vivir como anacoretas en medio de la selva. Y, del otro, los indios ni son tan dóciles como esperaba, ni se sienten tan atraídos por sus modos de vida, simplemente porque son diferentes a los suyos. El episodio acabará de forma sangrienta.

Infatigable, Las Casas emprenderá, quince años más tarde, la pacificación de Guatemala, en Vera Paz. Y aunque logra algunos éxitos, en comparación con el desastre de Cumaná, la empresa también fracasará (sin contar con que el ejército siempre estará cerca por si acaba necesítándolo).

Tal y como subrayó Borges, en su *Historia universal de la infamia*, sorprende que Las Casas no extendiese su filantropía a los negros, cuya esclavitud tolerará. En 1544, Las Casas todavía posee un esclavo negro, cuando había renunciado a sus indios en 1514. Todorov aduce dos posibles razones. Primero, porque la esclavitud de los negros es una esclavitud histórica, mientras que la de los indios empezaba justo en ese momento. Segundo, porque “su generosidad descansa en el espíritu de asimilación, en la afirmación de que el otro es como uno, y que esta afirmación resultaba a sus ojos demasiado absurda en el caso de los negros.” (184)

Lo que es seguro es que Las Casas no pretende que cese la anexión de los indios. Simplemente quiere que ésta sea realizada por religiosos y no por soldados. Las Casas sueña con un estado teocrático, “en el que el poder espiritual supere al poder temporal (lo cual es una cierta forma de volver a la Edad Media).” (184) A todo lo cual añade el argumento pragmático de que aquella anexión es necesaria para que las finanzas españolas mejoren. (186)

Según Todorov, “reconocer que la ideología asumida por Las Casas y otros defensores de los indios es efectivamente una ideología colonialista no mengua en nada la grandeza del personaje”; que su mentalidad fuese arcaica, medieval y teocrática, no impide que nadie supiese como él “dedicar una inmensa energía y medio siglo de vida a mejorar la suerte de los *otros*.” (186) Tratar de comprenderlo con lucidez es una forma de mostrarle respeto.

Para ello es necesario comparar la ideología esclavista con la ideología colonialista. De un lado, el esclavismo “reduce al otro al nivel de objeto”, aunque es sabido que resulta más rentable, no tomar al otro como objeto, sino “como un sujeto capaz de producir objetos que uno poseerá”. (189) Pero la transformación del otro en sujeto, propia del colonialismo, implica dos preocupaciones adicionales. La primera es que hay que mantener al sujeto “intermedio” precisamente en ese papel de sujeto-productor-de-objetos, impidiendo que aspire a ser un sujeto de pleno derecho, como nosotros, de lo cual se ocupa el ejército o la policía; la segunda, es que “el sujeto será tanto más productivo cuanto mejor cuidado esté”, de lo cual se ocupa el evangelizador (y luego, el médico y el profesor). (189)

Colón fue un esclavista. Cortés y Las Casas, con sus diferencias, abogaron por el colonialismo, cuya eficacia económica y política es muy superior a la del esclavismo. Cabe preguntarse si hay otra manera de contacto entre dos culturas que no sea el esclavismo o el colonialismo. Según Todorov, sí, existe otra forma, positiva o neutra, de contacto con el otro, a la que llamará simplemente *comunicación*: “A la tríada comprender/tomar/destruir corresponde otra, en el orden inverso: esclavismo/colonialismo/comunicación.” (191)

A continuación, Todorov se pregunta de qué modo podemos conciliar el derecho a la autodeterminación y la no injerencia con el derecho a la libre circulación de hombres, ideas y bienes. “¿No es contradictorio reivindicar el derecho a la influencia y condenar la injerencia?” (191) En su opinión, no se trata de juzgar el contenido, positivo o negativo, de la influencia en cuestión, sino de “establecer un criterio ético para juzgar la forma de las influencias: lo esencial, diría yo, es saber si son *impuestas o propuestas*.” (192) Y eso teniendo en cuenta que la violencia, esto es la imposición, puede adoptar formas menos evidentes: “¿se puede decir que una ideología o una técnica sólo es propuesta, cuando lo es con todos los medios existentes de comunicación? La relación entre saber y poder, que pudimos observar en ocasión de la conquista, no es contingente, sino constitutiva.” (192)

A modo de conclusión: “No es necesario encerrarse en una alternativa estéril: o justificar las guerras coloniales (en nombre de la superioridad de la civilización occidental), o rehusar toda integración con el extranjero, en nombre de la identidad con uno mismo. La comunicación no violenta existe, y se la puede defender como un valor.” (194) En el siguiente capítulo, Todorov tratará de elaborar una teoría de las relaciones no violentas con el otro.

4.- Conocer

§ Tipología de las relaciones con el otro. La relación con el otro no se constituye en una sola dimensión. Podemos distinguir, por lo menos, tres ejes: (1) el eje epistémico, de *episteme*, ‘ciencia o conocimiento’, que hace referencia a nuestra relación cognoscitiva con el otro, básicamente conocer o ignorar cómo es realmente el otro; (2) el eje axiológico, de *axios*, ‘lo que es valioso o estimable’, que hace referencia a las distinciones entre lo bueno y lo malo, lo igual o inferior, lo deseable o indeseable... que suelen llevar aparejados una determinada actitud respecto al otro, que podemos reducir a amar u odiar; (3) el eje praxeológico, de *praxis*, ‘acción o transacción’, que hace referencia a las acciones de acercamiento o de alejamiento en relación con el otro, como son identificación o la asimilación, la neutralidad o la indiferencia...;

Existen numerosas relaciones y combinatorias entre estos tres planos, si bien ninguna implicación es rigurosa: Las Casas (1) conoce a los indios peor que Cortés, pero (2) los quiere más, y aun así (3) los dos coinciden en defender una política colonialista de asimilación. “El conocimiento no implica el amor, ni a la

inversa; y ninguno de los dos implica por la identificación con el otro, ni es implicado por ella.” (195) Por otra parte, dentro de cada eje se da una gran variedad de posiciones.

Se puede, por ejemplo, (1) amar, sin (2) conocer. Cuando esto ocurre, se trata de un amor asimilacionista, que considera que el hecho de que el otro sea igual a mí implica que deba ser idéntico a mí. Pero se puede aspirar a un amor superior, que considere que el otro es igual a mí en derechos, pero diferente en identidad y valores.

§ El perspectivismo como amor en el último Las Casas. Eso es, precisamente, lo que va a experimentar Las Casas durante su “tercera conversión”. La primera se produjo en 1514 (tras la lectura de un pasaje bíblico que le hizo sentir la crueldad de la situación en la que participaba, y que le llevó a renunciar a todos sus indios); la segunda en 1522 (cuando se ordenó dominico); y la tercera, la más importante, en 1550, hacia el final de su vida, que tuvo lugar durante la Controversia de Valladolid. El hecho de tener que defender a los indios de la acusación de hacer sacrificios humanos, le llevó a afirmar, en su *Apologética historia*, que la guerra contra los que hacen sacrificios no soluciona nada, sino que el remedio es peor que la enfermedad; que los indios respetan las leyes de su país, de modo que, al realizar sacrificios humanos, se conducen como buenos ciudadanos, y que no se puede culpar a un individuo por hacerlo. Más importante aún, Las Casas llegará a cuestionar esa misma condena. (196)

Para ello, Las Casas utiliza dos tipos de estrategias. De un lado, el dominico intentará hacer que el sacrificio humano sea menos extraño, menos excepcional para el espíritu de su lector, y recuerda que ese sacrificio no está enteramente ausente en la propia religión cristiana. (197) Aduce una nutrida batería de ejemplos: Dios le pide a Abraham que sacrifique a su hijo único Isaac; Jefe se vio obligado a sacrificar a su hija (*Jueces*, 11, 31); el mismo Jesús fue sacrificado por Dios Padre.... A lo que añade los casos de españoles que, apremiados por la necesidad, se habían comido a sus propios compatriotas.

La segunda estrategia de normalización del sacrificio humano será “todavía más ambiciosa”, pues consiste en “probar que el sacrificio humano no sólo es aceptable por razones de fe, sino también en derecho.” (197) Las Casas reconoce que sus dioses son verdaderos para ellos, dando de ese modo el primer paso hacia otro tipo de reconocimiento más profundo, “a saber, que nuestro Dios es verdadero para nosotros –sólo para nosotros.” (200) Entonces queda por encima: no el Dios particular de la religión cristiana, sino “más bien la religiosidad”, algo semejante a lo que treinta años más tarde Montaigne llamará “la buena fe”, que opondrá a “esta o aquella fe”. De este modo, el dominico introduce “el “perspectivismo” en el seno de la religión, en virtud del cual, “el concepto de religión sufre una transformación total.” (200)

Lo que ha sucedido es que, al enfrentarse con el principal escollo a la hora de reconocer la humanidad de los indígenas, como era el hecho de que practicasen los sacrificios humanos, Las Casas se ha visto obligado a modificar su posición, y a conquistar un tipo de amor superior hacia el otro, como es “un amor que ya no es asimilacionista, sino distributivo en cierta forma: cada uno tiene sus propios valores; la comparación ya sólo puede referirse a relaciones –del ser con su dios- y no a sustancias: no hay más universales que los formales.” (201) De algún modo, teorizar sobre la religión es separarse de ella, pues “aquel que asume un discurso sobre la religión da el primer paso hacia la renuncia del discurso religioso mismo.” (201) En todo caso, el binomio civilización y barbarie va a quedar alterado, relativizado, porque, para el último Las Casas, como luego para Montaigne: “cada quien es el bárbaro del otro”. (201)

¿Qué sucede en aquel momento? De un lado, la moral cristiana de los católicos (el primer Las Casas) les lleva a ver “a los indios como sus iguales, *por lo tanto* como sus semejantes”, y a tratar “de asimilarlos a ellos”; del otro, los protestantes, “teniendo presentes las mismas referencias, acusan las diferencias y aíslan a su comunidad de la comunidad indígena”; pero “en ambos casos se niega la identidad del otro”; sólo “el último Las Casas descubre esa forma superior del igualitarismo que es el perspectivismo, donde cada quien se pone en relación con sus valores propios, en vez de confrontarse con un ideal único.” (202)

Según Todorov, la posición de Las Casas es ciertamente paradójica. De hecho, “una religión igualitarista” es una paradoja. Para comprender esta paradoja podemos compararla con “el debate sobre la finitud o la infinitud del mundo, y por consiguiente sobre la existencia o inexistencia de una jerarquía interior al mundo.” (203) En *De l’infinito universo e mondi* (1584), el también dominico Giordano Bruno, enfrentó dos concepciones. De un lado, la tradición aristotélica, que afirmaba el carácter finito y jerarquizado del mundo; del otro, la tradición epicúrea, que conoce a través del *De rerum natura*, de Lucrecio, que afirmaba el carácter infinito y no jerarquizado del mundo. Así, “igual que Las Casas (y San Pablo antes de él) había afirmado la relatividad de las posiciones a partir de las cuales se juzgan los asuntos humanos, Bruno lo hace en relación al espacio físico, y niega la existencia de toda posición privilegiada.” (203)

Ya no hay centro, pues, “una vez que se supone un cuerpo de tamaño infinito, se renuncia a atribuirle un centro o una periferia”, así que “el centro y la periferia son conceptos tan relativos como los de civilización y barbarie”. (203) Véanse al respecto *Del mundo cerrado al universo infinito* de Alexander Koyré (1957), y “La esfera de Pascal” y “Pascal”, dos breves ensayos de Jorge Luis Borges, incluidos en *Otras inquisiciones* (1952). Pero la misma Inquisición, que fue indulgente con Las Casas, quemará a Bruno en el Campo de’ Fiori, en Roma, en 1600. Como el de Las Casas, el discurso de Bruno es a la vez cristiano y antirreligioso (ahí está la paradoja), pero en Las Casas se atendió al lado cristiano, y en Bruno, al antirreligioso.

Y eso que Las Casas le pedirá a la Corona española que renuncie a sus posesiones, llegando a afirmar que la única guerra justa que puede llevarse a cabo es aquella que ataque a los conquistadores españoles con el objetivo de liberar los territorios de los indígenas. “Resulta así que la justicia “distributiva” y “perspectivista” de Las Casas lo lleva a modificar otro componente de su posición: renuncia, en la práctica, al deseo de asimilar a los indios, y elige la vía neutral: los indios mismos decidirán sobre su propio porvenir.” (204)

§ El conocimiento sin amor de Diego de Landa. De un lado, el franciscano Diego de Landa escribió el documento más importante sobre el pasado de los mayas, la *Relación de las cosas de Yucatán*; del otro, fue “el instigador de muchos autos de fe públicos en los cuales fueron quemados todos los libros mayas que existían en la época.” (211) Diego de Landa llegará a justificar la tortura para conseguir información sobre prácticas idolatrías. Su celosa crueldad hará que sea trasladado a España, en 1566, para ser juzgado. Durante su estancia en la Península, escribirá la *Relación de las cosas de Yucatán*, en parte para defenderse de las acusaciones. Todorov cree ver en ello “la completa separación de las dos funciones: el asimilador actúa en Yucatán; el estudioso escribe libros en España.” (211) En todo caso, el caso de Diego de Landa nos muestra que es perfectamente posible conocer bien al otro, sin amarlo, ni siquiera de esa forma idealizante que mostró el primer Las Casas. La paradoja es que él contribuyó a destruir la misma cultura que su propio libro contribuyó a perdurar, aunque sólo fuese como recuerdo o huella.

§ Vasco de Quiroga y el asimilacionismo idealista. La actitud asimilacionista de Vasco de Quiroga no tiene como ideal la cultura española, sino el mundo grecorromano. Le influyó la lectura de las *Saturnalia* de Macrobio, donde se describe en detalle el mito de la edad de oro, y de la *Utopía* de Tomás Moro. Curiosamente, Tomás Moro se había inspirado en los primeros relatos entusiastas sobre el Nuevo Mundo, lo cual supone “un fascinante juego de espejos, en el que los malentendidos de interpretación motivan la transformación de la sociedad.” (205)

Como Colón y el primer Las Casas, Quiroga idealiza a los indios, esto es, los conoce poco, pero lo hace sólo a medias, los idealiza sólo hasta medio camino, pues considera que se hallan “lejos de la perfección.” Vasco de Quiroga quiere transformar “esta promesa en una sociedad ideal.” (205) Para ello, siguiendo las prescripciones de los utopistas, organizará aldeas cerca de México y Michoacán (ambas se llamarán “Santa Fe”). En ella están prohibidos los objetos y las actividades de lujo, incluido el uso de ropa de color, y el gobernante se reserva el derecho a expulsar a los que se portan mal o son haraganes. Según Todorov, son los “inquietantes principios del estado utópico”. (206) Además, para llevar a cabo ese ideal, son válidos todos los medios, también la “justa guerra”. A

la vez, Vasco de Quiroga fue un auténtico defensor de los indios, entre los que sus aldeas gozaron de mucha popularidad.

§ El eje axiológico. En esta apartado, Todorov se ocupa del eje axiológico, que hace referencia a las distinciones entre lo bueno y lo malo, lo igual o inferior, lo deseable o indeseable, y al tipo de actitud respecto al otro que despiertan en nosotros. El abanico de posturas es muy amplio. Hay ejemplos de plena identificación cultural con los indios, como el de Gonzalo Guerrero, que se negará a volver con los españoles, y murió luchando contra el ejército español a la cabeza de las tropas yucatecas. También hay ejemplos, más numerosos, a la fuerza, de plena identificación cultural con los españoles, como sería el caso de la Malinche. Del otro lado, existen numerosos ejemplos de una cierta impermeabilidad cultural, como, por ejemplo, el de Jerónimo de Aguilar, compañero de naufragio de Gonzalo Guerrero, que no dudó en regresar con los españoles, y participar en la conquista del imperio azteca.

Son más interesantes, sin embargo, los casos intermedios, más complejos y matizados, como el de Alvar Núñez Cabeza de Vaca, autor de unos célebres *Naufragios*, que serán conocidos como “la Odisea americana”. En el plano axiológico, Alvar Núñez presenta una posición parecida a la del primer Las Casas y el Requerimiento, si bien, luego, cuando sea gobernador del Río de la Plata no olvida ese cariño, lo cual le llevará a tener problemas con los colonos. En el plano epistémico, sus escritos nos lo revelan como un gran observador y un buen conocedor de las costumbres de los indios.

En lo que respecta al plano praxeológico, el que hace referencia a los sentimientos y la identificación que se siente hacia el otro, señalemos que, durante los años que pasó entre los indígenas, trabajó de vendedor ambulante y luego de médico o chamán. Pero la identificación nunca será completa: “en ningún momento olvida su propia identidad cultural, y esta firmeza lo sostiene en las pruebas más difíciles”. (209) Tampoco olvida que su objetivo es reunirse con los suyos. Y, a pesar de lo integrado que dice estar, sentirá una gran alegría al reencontrarse con los españoles.

Aun así, esa prolongada estancia no dejará de marcarlo. Hay un momento final en el que engaña sin querer a los indios, creyendo conocer a los españoles, puesto que les convence de que se acerquen a estos, asegurándoles que no tienen la intención de hacerles daño:

...nosotros andábamos a les buscar libertad, y cuando pensábamos que la teníamos, sucedió tan al contrario, porque tenían acordado de ir a dar en los indios que enviábamos, asegurados, y de paz; y ansí como lo pensaron, lo hicieron: lleváronnos por aquellos montes dos días, sin agua, perdidos, y sin camino, y todos pensamos perecer de sed, y de ella se nos ahogaron siete hombres, y muchos amigos, que los cristianos traían consigo, no pudieron llegar hasta otro día a mediodía, adonde aquella noche hallamos nosotros el agua.

Según Todorov, en este fragmento parece que “el universo mental de Cabeza de Vaca se tambalea, con ayuda de la incertidumbre en cuanto a los referentes de sus pronombres personales; ya no hay dos partidos, nosotros (los cristianos) y ellos (los indios), sino tres: los cristianos, y los indios y “nosotros”. Pero ¿quiénes son esos “nosotros”, exteriores tanto a un mundo como al otro, puesto que los ha vivido ambos desde el interior?” (210)

También son interesantes las historias de algunos franciscanos, que van a experimentar “identificaciones parciales mucho más controladas”. Tal sería el caso de los *Coloquios y doctrina cristiana*, recogidos por Bernardino de Sahagún, en el que los franciscanos contendientes dicen: “No dejéis que os engañemos en una cosa, / tened cuidado de considerarnos superiores, / pues en verdad, sólo somos vuestros iguales, / igual que vosotros sólo somos gente común, / además, somos hombres, como lo sois vosotros, / ciertamente no somos dioses. / También somos habitantes de la tierra, / también bebemos, también comemos, / también morimos de frío, también nos agobia el calor, / también somos mortales, también somos perecederos.” (cit. en 211)

§ El mestizaje de Diego Durán. El dominico Diego Durán se va a vivir a México a los cinco años. Este arraigo tan temprano lo dotará con una comprensión desde el interior de la cultura india que nadie igualará en todo el siglo XVI. De 1576 a 1581 escribe su *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, que no se publicará, como tantas otras crónicas, hasta el siglo XIX.

Diego Durán está convencido de que, para imponer la religión cristiana, hay que extirpar toda huella de paganismo, y de que, para eliminar el paganismo, primero hay que conocerlo bien. Pero el clero es ignorante y apenas conoce el náhuatl y las costumbres de los indígenas. Por eso Diego Durán se va a mostrar contrario a la quema de libros, que es donde pueden aprender a reconocer la idolatría para extirparla.

Según Durán, la antigua religión perdura camuflada en todas partes, pero resulta invisible para los ignorantes. Pero los indígenas, aun cuando se hayan convertido, no tienen ningún problema en hallarlas, y recaer, quizá, en sus antiguas creencias. Para Durán, la conversión debe ser total, y la más mínima reminiscencia de la antigua religión puede pervertir enteramente el nuevo culto. (214) Esto le llevará a acosar a los indios hasta en sus sueños, para tratar de detectar en ellos todo resto de idolatría.” (215): “Por lo cual es menester que agora, en tratando de sueños, que sean examinados en qué era lo que soñó, porque puede ser que haya algún olor de lo antiguo y así es menester en tocando de esta materia, preguntar: ¿Qué soñaste? Y no pasar con ella como gato sobre ascuas.” (Diego Durán, *Historia de las Indias*: I, 13)

Para Durán, el sincretismo es un sacrilegio, y su objetivo es luchar contra ese tipo de inserciones paganas dentro del culto cristiano. Parece dispuesto a condescender con lo que sean meras costumbres, pero en ese contexto resulta muy difícil distinguir entre un mero baile folklórico y un ritual religioso. El problema es que, “en una sociedad altamente jerarquizada, codificada y ritualizada, como la de los aztecas, todo está relacionado, de cerca o de lejos, con la religión: después de todo, Durán no se equivoca.” (215) Por eso a veces parece preferir “las consecuencias radicales de su posición intransigente: si toda la cultura azteca está impregnada de los antiguos valores religiosos, entonces que desaparezca.” (216)

Podemos distinguir, en general, entre dos políticas culturales en relación con los indios. De un lado, la de los dominicos (*domini canes*, al fin), que es más rigorista, y busca la conversión total. Del otro, la de los franciscanos, más realista, que prefieren no rebuscar demasiado y aceptar componendas. Finalmente se impondrá esta segunda vía, de ahí el sincretismo religioso, que dominó en la historia de América Latina, y que ha hecho las delicias de los teóricos del neobarroco americano. El arramblamiento de la postura rigorista explica que la obra de Diego Durán permaneciese inédita hasta el siglo XIX,

Pero lo realmente interesante ahora es que este cristiano rígido e intransigente que fue Diego Durán practique, a la vez, “la analogía y la comparación, con el fin de que las realidades mexicanas sean comprensibles para su lector, supuestamente europeo”. (217) Puede que se trate, simplemente, de una estrategia pedagógica, pero lo cierto es que ve “demasiadas semejanzas”, especialmente numerosas en el campo de la religión. Halla todo tipo de equivalentes cristianos para los sacrificios, ritos, fiestas, ayunos, procesiones, e incluso dioses indígenas, como por ejemplo el hecho de que el dios Tezcatlipoca tenga múltiples reencarnaciones, que equiparará a las hipóstasis de la Santísima Trinidad. Irónicamente, “aquello que a Durán le parecía la mayor infamia –el sincretismo religioso–, lo llevaba en su propia mirada.” (218)

Todorov aventura dos explicaciones posibles. De un lado, puede ser que Durán quiera pensar que los aztecas recibieron en el pasado una enseñanza cristiana, quizá gracias a Quetzalcóatl, cuya figura sería un recuerdo desdibujado de Santo Tomás, quien se habría desplazado a principios de nuestra era hasta América para predicar el cristianismo⁸. Esta hipótesis le llevará a seguir el rastro de ciertas pistas que no le llevarán a ningún sitio: le hablan de una cruz sobre una montaña que luego no encuentra; de un libro escrito en caracteres que no entienden, y que tampoco encuentra...

Del otro lado, Durán también presenta cierta tendencia a pensar que el demonio, que es un especialista en imitar o contrahacer a Dios, pudo haber elaborado una falsa religión: “que el maldito de nuestro adversario el demonio las

⁸ En aquella época, este tipo de hipótesis no eran consideradas descabelladas. El mismo Diego Durán decidirá, en 1581, que los indígenas procedían una de las tribus perdidas de Israel.

hacia contrahacer en su servicio y culto, haciéndose adorar y servir.” (Diego Durán, *Historia de las indias*, I, 3) De ese modo, los enormes parecidos entre la religión azteca y la cristiana resultaban mucho más explicables, puesto que habían sido creados por el mismo demonio *a imagen y semejanza* del cristianismo.

Según Todorov, es muy probable que Durán proviniese de una familia de judíos conversos. Este hecho podría explicar “el celo con que se apega a las semejanzas y descuida las diferencias; ya debía haberse entregado, de manera más o menos consciente, a una actividad de este tipo, en un esfuerzo por conciliar las religiones judía y cristiana. Quizás tenía ya una predisposición al mestizaje cultural.” (220)

Sea como sea, nadie sale intacto de un choque cultural de tal intensidad. De un lado, los indígenas van a sentirse desplazados de su identidad de origen (igualmente heterogénea), sin identificarse totalmente con la identidad impuesta (básicamente, el cristianismo, tampoco monolítico). Como ellos mismos dirán, se hallan “en medio”, son *nepantla*:

Y así, riñéndole el mal que había hecho, me respondió: -Padre, no te espantes, pues todavía estamos *nepantla*, y como entendiese lo que quería decir por aquel vocablo y metáfora, que quiere decir “estar en medio”, torné a insistir me dijese qué medio era aquel en que estaban. Me dijo que, como no estaban aún bien arraigados en la fe, que no me espantase; de manera que aún estaban neutros, que ni bien acudían a la una ley, ni a la otra, o por mejor decir, que creían en Dios y que justamente acudían a sus costumbres antiguas y ritos del demonio. (Diego Durán, *Historia de las indias*: II, 3).

También la identidad de los españoles se va a ver afectada. Valga como ejemplo el caso del mismo Diego Durán. Para empezar, como muchos otros misioneros, compartirá su modo de vivir, llegando a adoptar incluso algunas costumbres sospechosas, ya que le gustan sus cantos, participa en algunas procesiones extrañas... Luego hay un mestizaje menos consciente o evidente, y por eso más profundo. Aprende la lengua, trata de comprender la cultura, y, además, puede verse una cierta evolución del punto de vista desde el cual escribe su obra: primero dice que es sólo un traductor (de la llamada “Crónica X”, un fresco épico de la historia azteca, cuyo original se ha perdido, pero que sirvió de punto de partida a cronistas como Durán, Tezozómoc y Tovar), pero después va dejando de ser traductor, para erigirse en narrador, como cuando dice: “Cuya fama y memoria yo quise referir en esta mi historia, para que, conservada aquí, dure todo el tiempo que ella durare...” (III, 11)

Lo curioso es que, cuando el autor de la “Crónica X”, que debía ser azteca, empieza a narrar la conquista española, hablará de los españoles como “ellos”, y Durán seguirá su ejemplo. Le sucede, entonces, como a Alvar Núñez Cabeza de Vaca, que los pronombres bailan en su cabeza, y se refiere a los suyos como “ellos”, quedándose fuera o entre medio, *nepantla*, con un punto de vista medio

indio y medio cristiano. Como Durán no sabe cómo conciliar los resultados de sus observaciones (los indios no son ni buenos salvajes ni brutos sin razón), finalmente “elige no elegir”, prefiriendo “mantener con toda honestidad la ambivalencia de sus sentimientos.” (229)

En cambio, cuando habla de los españoles, sí que los condena, por predicar la fe con la espada. Dicha ambigüedad se halla en el plano axiológico y en el praxeológico, no así en el epistemológico, donde le domina, tal y como él mismo dice en su *Historia de las indias*, el “deseo de saber”. (I, 14)

§ Bernardino de Sahagún, protoetnógrafo. El franciscano Bernardino de Sahagún nace en España en 1499, estudia en la Universidad de Salamanca, y pasa a México en 1529, donde morirá en 1590⁹. Bernardino de Sahagún aprenderá el náhuatl, un hecho significativo, porque siempre son los vencidos los que aprenden el idioma de los vencedores. Piénsese si no en “Julián”, “Melchor”, “Marina” la Malinche... Aunque Sahagún estudia el náhuatl, como los demás misioneros, con el objetivo de propagar mejor el cristianismo, no va a salir intocado de la experiencia.

Bernardino de Sahagún se dedicará a la enseñanza en el colegio franciscano de Tlatelolco, fundado en 1536, destinado a la educación de la élite mexicana, que había de contribuir, tras previa aculturación, al gobierno de aquella región. En aquella institución, la instrucción era recíproca. Él enseñará latín y retórica, y a cambio aprenderá la lengua y la cultura de los mexicanos. Además de esta actividad docente, Sahagún se dedicará también a la escritura. Será autor de muchos escritos “que comparten todos este papel de intermediario entre las dos culturas que Sahagún había elegido desempeñar”. (231)

Su obra maestra es la *Historia general de las cosas de Nueva España*, a la que dedicará cuarenta años de trabajo. En ella se propuso describir con todo detalle la antigua religión de los mexicanos. ¿Con qué intención? Su intención explícita es que resulta necesario conocer las costumbres de aquellas personas a las que se quiere convertir, de la misma manera que es necesario conocer a un enfermo para curar una enfermedad. (234) Pero su intención no declarada es, simplemente, “conocer y preservar la cultura náhuatl.” (235)

Valga como prueba el hecho de que la principal preocupación de Sahagún es ser fiel al objeto de su descripción, y no tanto construir un medio para convertir a los indios. Por esta razón Sahagún buscará informantes fidedignos; cotejará diversas versiones; transcribirá en náhuatl lo que éstos le expliquen; sólo después lo traducirá de forma más o menos libre; incluirá ilustraciones, etc. El resultado es una obra de gran complejidad estructural.

⁹ Algunos testimonios dicen que era tan guapo que los demás franciscanos no querían que se mostrara en público.

Escogerá como informantes a doce ancianos sabios mexicanos y a sus cuatro mejores alumnos del colegio de Tlatelolco, y cotejará sus versiones con el objetivo de hallar la versión más fidedigna posible. Lo cierto es que será el primero en utilizar esta práctica proto-etnográfica. Por otra parte, su traducción está realizada en “estilo indirecto libre”, y en ella su propia voz intervendrá realizando comentarios o explicaciones. Nada que, ver, de un lado con Motolinía, quien, en su *Historia de los indios de la Nueva España*, escribe siempre desde su propio punto de vista, incluyendo sólo breves citas de los náhuatl, que él mismo se encarga de comentar, o, del otro, de Diego Durán, quien, en su *Historia de las indias*, “pasa el micrófono” para que hablen directamente los indios.

En la *Historia general* de Sahagún interactúan dos voces. No se trata de que la voz de los informantes se exprese en náhuatl, y la de Sahagún, en español. Es algo más complejo. Las intervenciones más claras de Sahagún se hallan en los prólogos, advertencias, prefacios y digresiones. También realiza algunas intervenciones directas, menos numerosas, y claramente separadas del texto, en las que no hay juicio de valor, sólo descripción y, en todo caso, interpretación. Parece casi un “*nouveau roman*”, pues busca la descripción pura. Su imparcialidad resulta chocante, por ejemplo, cuando describe los sacrificios humanos:

...sus dueños los subían arrastrando por los cabellos hasta el tajón donde habían de morir. Llegándolos al tajón, que era una piedra de tres palmos de alto o poco más, y dos de ancho, o casi, echábanlos sobre ella de espaldas y tomábanlos cinco: dos por las piernas, y dos por los brazos, y uno por la cabeza, y venía luego el sacerdote que le había de matar y dábale con ambas manos con una piedra de pedernal, hecha a manera de hierro de lanzón, por los pechos, y por el agujero que hacía metía la mano y arrancábale el corazón, y luego le ofrecía al sol; echábale en una jícara. Después de haberles sacado el corazón, y después de haber echado la sangre en una jícara, la cual recibía el señor del mismo muerto, echaban el cuerpo a rodar por las gradas abajo del *cu*.” (Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*: II, 2)

No obstante, Sahagún no muestra el relato de los indios en bruto, porque “seguro que los indios no hablaban como lo hace Sahagún: su texto huele a encuesta etnográfica, a preguntas minuciosas”; podemos decir, por lo tanto, que “ese discurso está fuertemente determinado por la identidad de su interlocutor”. (243) Y es normal, puesto que no existe el grado cero de la intervención.

Sahagún también interviene en los títulos de los capítulos, donde establece equivalencias entre los dioses aztecas y los dioses romanos. Luego, al hablar de los dioses aztecas, no quiere comprometerse utilizando de forma sistemática términos como “dios” o como “diablo”, puesto que ninguno de los dos términos es neutro. Lo que hace es alternarlos con el objetivo de neutralizarlos hasta volverlos casi sinónimos.

Sahagún también empleará un cuestionario que le servirá para dar forma al discurso de los informantes. Claro que ello supone de algún modo una cierta imposición de sus propios esquemas conceptuales sobre el saber azteca, si bien es cierto que Sahagún les permite que se salgan del cuestionario. (245) En todo caso, dicho cuestionario le va a impedir comprender, por ejemplo, la naturaleza de la divinidad suprema, uno de cuyos nombres es Tezcatlipoca, que es invisible e intangible, que es su propio origen, que tiene varias hipóstasis...

El problema radica en que Sahagún espera que los dioses aztecas se parezcan a los dioses romanos, y no al Dios de los cristianos. Y ese horizonte de expectativas le impide comprender la naturaleza teológica de Tezcatlipoca. Pero los cuestionarios no sólo imponen una organización europea al saber americano, sino que también determinan los temas a tratar, como, por ejemplo, la sexualidad. (248)

En todo caso, el proyecto explícito, que era el estudio de la cultura náhuatl con el objetivo de favorecer la evangelización, acabará derivando en un proyecto enciclopédico en el que entrarán tanto temas religiosos como naturales. Así que, irónicamente, Sahagún, quien deseaba utilizar el saber de los indios para contribuir a la propagación de la cultura de los europeos, acabará por poner su propio saber al servicio de la preservación de la cultura indígena. (250)

¿Dónde se sitúa Sahagún en la tipología de las relaciones con el otro elaborada por Todorov? En el plano axiológico, Sahagún cree en la doctrina cristiana de la igualdad entre todos los seres humanos, si bien ello “no lo lleva a una afirmación de identidad, ni a una idealización de los indios a la manera de Las Casas: los indios tienen cualidades y defectos, igual que los españoles, pero con una distribución diferente.” (252)

En el plano epistemológico, los conocimientos cuantitativos amasados por Sahagún son ingentes, y en el ámbito cualitativo recoge numerosos materiales que intenta no interpretar, no traducir a las categorías de su cultura, aceptando un relativismo que nos recuerda al de los etnógrafos actuales. Pero en su época eso no era recibibile, como prueba quizá el hecho de que ni su libro, ni los de Durán, Motolinía, Olmos, Tovar, Mendieta o Las Casas (su *Apologética historia*) no se publicasen hasa el XIX.

En el plano praxeológico, en el plano de la conducta, Sahagún no renuncia a su modo de vida ni a su identidad (no tiene nada de un Gonzalo Guerrero), si bien sí aprende la lengua y la cultura del otro, les dedica su vida y acaba compartiendo algunos de sus valores. “El diálogo de culturas es, en él, fortuito e inconsciente, es un resbalón no controlado, que no adquiere la categoría de método (y no puede adquirirla)” (254), pero se trata, sin duda, de un comienzo.

5.- La profecía de Las Casas

§ La profecía. Dice Bartolomé de Las Casas en su “testamento”: “e creo que por estas impías y celerosas e ignominiosas obras tan injusta, tiránica y barbáricamente hechas en ellas (en las gentes de América) y contra ellas, Dios ha de derramar sobre España su furor e ira, porque toda ella ha comunicado e participado poco que mucho en las sangrientas riquezas robadas y tan usurpadas y mal habidas y con tantos estragos e acabamiento de aquellas gentes, si gran penitencia no hiciere, y temo que tarde o nunca hará”.

§ La tarea de Sísifo. Para Todorov, el otro, que es un componente inescapable, puesto que “el hombre nunca está solo, y no sería lo que es sin su dimensión social”, siempre está por descubrir. Y cada uno de nosotros debe volver a iniciar el proceso de conocer al otro. Pero aunque las experiencias anteriores no nos dispensen de ello, sí que pueden enseñarnos cuáles son los efectos del desconocimiento. (257)

El descubrimiento del otro tiene una historia y unas formas condicionadas social y culturalmente. Y desde el siglo XVI, y durante casi trescientos cincuenta años, “Europa occidental se ha esforzado por asimilar al otro, por hacer desaparecer su alteridad exterior, y en gran medida lo ha logrado. Su modo de vida y sus valores se han extendido al mundo entero; como quería Colón, los colonizados adoptaron nuestras costumbres y se vistieron.” (257)

Resulta, sin embargo, importante aprender a vivir la diferencia (de identidad) en la igualdad (de derechos), porque “queremos igualdad sin que implique necesariamente identidad, pero también diferencia, sin que ésta degeneren en superioridad o inferioridad.” (259)

§ Modelos. En el plano axiológico, Las Casas aprendió a amar a los indios, no en función de su propio ideal, sino del de ellos. En el plano praxeológico, Cabeza de Vaca alcanzó un punto neutro, porque, al vivir las dos culturas desde el interior, sin volverse indio, ya no podía seguir siendo totalmente español. “Su experiencia simboliza y anuncia la del exiliado moderno, el cual personifica a su vez una tendencia propia de nuestra sociedad: ese ser que ha perdido su patria sin adquirir otra, que vive en la doble exterioridad.” (259) En el plano epistemológico, Durán y Sahagún “anuncian, sin realizarlo plenamente, el diálogo de culturas que caracteriza a nuestro tiempo”. (260)

Todorov no ignora los peligros de la vía del relativismo, que exagerado o malversado puede llevar a la indiferencia o a la renuncia de todo valor, pues donde todo vale lo mismo, nada vale nada, y acaba imponiéndose la opinión del más fuerte: “El exilio es fecundo si uno pertenece a dos culturas a la vez, sin identificarse con ninguna; pero si la sociedad entera está hecha de exiliados, el diálogo de las culturas cesa: se ve sustituido por el eclecticismo y el comparatis-

mo, por la capacidad de gustar un poco de todo, de simpatizar blandamente con todas las opciones sin adoptar nunca ninguna. La heterología, que hace oír la diferencia de las voces, es necesaria; la polilogía es desabrida.” (261)

BIBLIOGRAFÍA

Benavente “Motolinía”, fray Toribio (2014): *Historia de los Indios de la Nueva España*. Madrid: Real Academia de la Lengua Española y Centro de Edición de los Clásicos Españoles.

Colón, Cristóbal (2014): *Los cuatro viajes*. Madrid: Alianza.

Díaz del Castillo, Bernal (2011): *Historia verdadera de la Nueva España*, editada por Guillermo Serés. Madrid: Biblioteca Clásica de la Real Academia de la Lengua Española.

Koyré, Alexander (1989): *Del mundo cerrado al universo infinito*. Madrid: Siglo XXI.

León Portilla, Miguel (1993): *Filosofía náhuatl*. México D.F.: UNAM.

O’Gorman, Edmundo (1977): *La invención de América*. México D.F.: F.C.E.

Todorov, Tzvetan (1987): *La conquista de América*. Madrid: Siglo XXI.

Todorov, Tzvetan (2000): *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós.