

# METÁFORAS Y TRANSFORMACIONES DE LA IDENTIDAD EN MESOAMÉRICA: SIGLO XVI

*Claudio Esteva-Fabregat*  
Universidad de Barcelona

## EL RETORNO DE QUETZALCÓATL

En 1517, Francisco Fernández de Córdova descubrió Yucatán. Aquí tuvo unas primeras refriegas y perdió 17 hombres y muchos heridos en éstas. Después pasó a Campeche y consiguió amistad con el cacique. Luego en Champotón, luchó con las fuerzas indias, y tuvo que reembarcarse a causa de sus bajas y de la continuada hostilidad de los indios. Al hacerlo, los españoles contaron 47 muertos y más de 50 heridos propios. Otros 2 fueron hechos prisioneros y sacrificados por los indios. Cualquiera que fuese el caso, en estos lugares Fernández de Córdova exhibió ya la parafernalia de guerra que desde dicho momento tan temida sería por los indios.<sup>1</sup>

Las noticias relativas a la avanzada civilización y riquezas que estos españoles habían conocido en el área maya se divulgaron prontamente por La Habana. Los españoles que volvían de estos sucesos describían las magnificencias de su descubrimiento, y la fama de éste se extendió por todas las Islas. Contaban, además, cómo los indios parecían estar asombrados de sus barbas, las que tocaban con atrevida curiosidad en los casos de amistad. Y asimismo, estos españoles añadían lo admirados que estaban los in-

<sup>1</sup> Cf. Torquemada, 1975, II, 20.

dios con sus espadas, y como dijera Torquemada " . . . todos andaban hechos bobos en derredor de ellos."<sup>2</sup>

Otro español, Juan de Grijalva, hombre de 28 años, y de porte señorial según las fuentes, descubría más tarde, el 26 de abril de 1518, la isla de Cozumel. Ya en el continente, y observada la gran cantidad de cruces que encontraba por aquellas tierras, dio en llamar éstas Nueva España. También aquí libró combates con los indios, y de éstos aprendió a usar corazas estofadas de algodón. En estos viajes Grijalva se hacía entender gracias a dos indios que llevaba consigo, Julián y Melchor, que le resultaron de gran provecho porque podían entender algunos vocablos del habla maya. Con el cacique de Tabasco hizo buena amistad y realizó intercambio de regalos que ambas partes valoraron en mucho. Como diría Torquemada,<sup>3</sup> la impresión de riqueza que obtuvieron de estos canjes produjo en los españoles la idea de poblar en esta región. Sin embargo, el Gobernador de Cuba, Diego Velázquez, no le había autorizado a poblar.

Algo más tarde se produciría una visión apocalíptica con la llegada de estos españoles a Mesoamérica. En el área maya el cambio de centro cósmico iba con los españoles. Y así, el Chilam Balam<sup>4</sup> podía sentenciar gravemente esta situación cuando decía, con rigor de versión castigada por el dolor de las transformaciones que ocurrían:

. . .llegaron los extranjeros de barbas rubicundas, los hijos del sol, los hombres de color claro.

¡Ay! ¡Entristezcámonos porque llegaron!

Del Oriente vinieron cuando llegaron a esta tierra los barbudos, los mensajeros de la señal de la divinidad, los extranjeros de la tierra, los hombres rubicundos. . .

. . . ¡Ay de Itzá, Brujo-del-Agua, que vuestros dioses no valdrán ya más.

. . .Será su final por obra de la palabra de Dios. . .

Aunque las palabras mayas tenían un fuerte sentido apocalíptico, sin embargo, no se dirigían a justificar la llegada de los espa-

<sup>2</sup> *Ibidem.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, 28-29.

<sup>4</sup> Cf. *Chilam Balam*, 1948, 124-125.

ñoses como si éstos fueran dioses que volvían para recuperar su poder perdido. Ni siquiera se entiende que los mayas tuvieran a los españoles como gentes propias expulsadas de estos lares y ahora transformadas en sus figuraciones actuales, como blancos, barbudos y vestidos de metales, y asimismo armados de manera monstruosa en forma de caballos, arcabuces, cañoncitos y mastines. De hecho, desde el primer momento los españoles fueron reconocidos como extranjeros y fueron tratados como tales por los mayas. La llegada de aquéllos sería vista como una tremenda catástrofe, como una definitiva sustitución de poder y de cultura, como una caída irreversible de sus dioses ante el empuje decisivo del que traían los blancos.

Esta sería una diferencia importante con respecto a los mexicas, cuando se piensa que éstos vieron a los españoles en función de una mitología que les anunciaba, más que su fin catastrófico, la restitución de un poder usurpado tenido en encomienda, un poder que ahora volvía para ser de nuevo puesto en el sitio que le correspondía por derecho divino.

Lo cierto es que también Grijalva, en 1518, llegó a la costa que después sería lugar de desembarco de Cortés. Alcanzó lo que se llamaría San Juan de Culhua, o Ulúa como se diría por los españoles. Aquí los indios de guarnición, mexicas de Moteczuma, pudieron ver los navíos españoles anclados, y así pudieron informar a aquél de sus características y de su relativa humanidad, pues dijeron a Moteczuma<sup>5</sup> que aquéllos eran gentes llegadas en dos grandes torres, ancladas en el mar. En aquel entonces, dichos españoles andaban pescando con cañas y redes, y como dijeran los mayas antes, ahora los informes dados a Moteczuma ratificaban lo anterior. Se trataba de gentes cuya piel era muy blanca,

. . . más que nuestras carnes, excepto que todos los más tienen barba larga y el cabello hasta la oreja les da . . .

Y en este punto, cuando Cortés llegó a las playas actuales de Veracruz, Moteczuma podía rememorar otra interpretación<sup>6</sup> y convertir ésta en un pronóstico de valor inmediato. En efecto, y

<sup>5</sup> Cf. *Tezozomoc*, 1944, 518.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 520.

dada la historia oral transmitida por los ancianos, podía entender que, dada la diáspora de Quetzalcóatl por la mar del Oriente en visita al otro dios que tenía su morada en Tlapalan,

...debe de haber vuelto a gozar lo que es suyo: pues este trono, silla y majestad suyo es, que de prestado lo tengo...

Entendiéndolo así, Moteczuma podía ordenar a Tlilancalqui que obsequiara con lo mejor al dios que volvía, y éste enviado a Cortés podía también dirigirse a Malintzin, la mujer nahua que fuera vendida en un mercado y que luego sería rescatada y liberada por Cortés de los señores mayas que la tenían como esclava, diciéndole,<sup>7</sup>

...hija, yo soy el mensajero de ahora tres años, cuando otra vez vinieron estos dioses...

Esta opinión constituía un refrendo de lo que antes los indios mexicas de guarnición en aquellas regiones donde ahora desembarcaba Cortés le habían informado, y que Moteczuma, con ayuda de los depositarios de la tradición oral, y de sus agoreros y adivinos, había convenido ser la resolución histórica de una gran deuda sagrada: la que consistía en devolver al dios Quetzalcóatl aquella su propiedad que le había sido desposeída en tiempos lejanos, pero recordados por las generaciones, arrebatada en una contienda que ahora cumplía un capítulo final o de restitución de derechos políticos sacralizados sobre un territorio y sobre un poder acumulado representado en el presente por los mexicas y por Moteczuma, su soberano. De cierto, la mirada que hicieron los informantes de Moteczuma a las naves de Cortés y el trato que tuvieron con éste y sus hombres, planteaba ciertas dudas sobre la cualidad sagrada relativa de los conquistadores.

De algún modo, y hasta muy avanzadas las pruebas de identidad a que sometía a los españoles, Moteczuma fundaba sus dudas en las opiniones de sus sabios y de la tradición oral, una en la que, asimismo, éstos formulaban sus predicciones. Uno de ellos, el pintor Tocual, en ocasión de haber descrito en sus pinturas el talante

<sup>7</sup> *Ibid.*, 531.

de los españoles figurados en éstas de modo diferente a como se les pensaba como miembros de una cultura común, podía justificar<sup>8</sup> esta transformación en forma de atuendo, fisonomía, naves, armas, caballos y mastines, diciendo:

... que había de volver Quetzalcóatl en otra figura, y los hijos que había de traer habían de ser muy diferentes de nosotros, más fuertes y valientes, de otros trajes y vestidos, y que hablarían muy cerrado, que no los habremos de entender, los cuales han de venir a regir y gobernar esta tierra que es suya, de tiempo inmemorial, ... y que jamás se irán, que harán asiento perpetuamente: y esto dejaron declarado los antiguos.

Después de la primera visión y contacto tenido por los mexicanos con los hombres de Grijalva, Moteczuma pudo incluso pensar que éstos ya no volverían. Pero cuando Cortés lo hiciera, el 28 de marzo de 1519, en lo que luego sería Veracruz, el señor del Anáhuac se sintió profundamente perturbado. Los navíos españoles volvían. Ahora ya eran 4 naves<sup>9</sup> "tan grandes como un cerro". Y como afirmarían<sup>10</sup> sus enviados:

... hemos visto dioses que han llegado a aquella costa en grandes casas de agua ... y los hemos hablado y conversado y hemos comido con ellos y les dimos mantas ricas, y ellos nos dieron en retorno estas piedras preciosas que aquí traemos.

De algún modo, pues, e importa a esta presentación, los españoles habían entablado contacto con los indígenas mayas antes que con los mexicanos, y con éstos también lo habían hecho primero a través de Grijalva, y probablemente a partir de Fernández de Córdoba, y en esta experiencia los españoles resultaban ser mortales. La versión que obtuvieron de ambos fue algo imprecisa, como lo demuestra el hecho de que Moteczuma, hasta que no se encontró definitivamente con Cortés, nunca tuvo muy clara la identidad de los españoles. Antes de que éstos alcanzaran Cempoala, permaneció dubitativo, a ratos intermitente u oscilante entre

<sup>8</sup> *Ibid.*, 527.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 531.

<sup>10</sup> Cf. Torquemada, 1975, II, 56-58.

la duda de si eran dioses menores de un dios mayor, Quetzalcóatl, o de si eran realmente hombres extraños, aunque mortales.

La llegada de los navíos de Cortés a Chalchiuhcuehecan, la que luego fuera nombrada Veracruz, se entendió por los indígenas como una irrupción de gentes extrañas que podían pertenecer al mito y que, sin embargo, por su aspecto apenas repetían a los toltecas de Tula. Y aun cuando en Cholula<sup>11</sup> tiempo antes el oráculo de Quetzalcóatl predecía este acontecimiento, no obstante, sólo una transformación de imágenes, semejante a la descrita por Tocual, permitía entender la actual diferencia entre los que eran propiamente españoles y lo que podía entenderse eran quetzalcoatlecas transformados.

Mientras tanto, el mito comenzaba un proceso de cumplimiento, y cuando todo parecía significar que las promesas de Quetzalcóatl llegaban con él mismo, lejos de Veracruz, en Tenochtitlan, Moteczuma intentaba descubrir indicios de contradicción en lo que constituía este primer contacto real con el mito como acto presente.

El retorno de Quetzalcóatl no parecía encajar con otros hechos, o sea con los que habían ocurrido antes en el área maya y que, probablemente, ya eran conocidos en Tenochtitlan a través de la red informativa de sus aliados y espías. La presunción de que Cortés era Quetzalcóatl no estaba totalmente certificada por los cotejos realizados en forma de observaciones empíricas de las mismas guarniciones mexicanas que ocupaban el área de las regiones de desembarco y que operaban como interlocutores de los españoles en diferentes hechos.

Lo más probable es que en la interpretación contemporánea de este retorno de Quetzalcóatl haya intervenido un factor de fe inequívoca en el mito y en su oráculo, por una parte, y de contexto estructural consistente en entender los nativos como función de lógica interna en todo mito la capacidad de transformación de sus elementos cuando éstos aparecen convulsionados por la dialéctica de una confrontación histórica. En estos términos podríamos entender la transformación anunciada por Tocual a Moteczuma, y así la determinación del carácter de permuta adscrito a estas transformaciones representadas en el cambio de imagen que

<sup>11</sup> Cf. *Códice Ramírez*, 1944, 101.

daban de sí a través de los españoles, sería una opción de juicio último que se reservaría el mismo Moteczuma en su calidad de intérprete taumatúrgico del mito.

Esta interpretación, fundada en la asunción de que los elementos del mito tenían capacidad por sí de permutar en otras formas, debe entenderse como propia del sistema de posibilidades de los seres vivos cuando estaban, como era el caso, dotados de genio sobrenatural, y por eso de funciones destinadas a ocultar realidades formales de otro tipo.

Así es como podía producirse la aparente oscilación dubitativa que se observaba en Moteczuma, y así es también probable que éste intentara agotar todos los recursos especulativos a su alcance, incluidos los de carácter mágico, para definir la irrupción de Quetzalcóatl/Cortés en el horizonte contextual de esta previsible transformación de los quetzalcoatlecas en españoles.

Una rápida expansión de la teoría nativa de la transformación se había reflejado entre los mexicanos a partir de la idea de que los que vendrían con Quetzalcóatl, y éste mismo, serían diferentes a como eran cuando se fueron derrotados de Tula. De este modo, lo diferente, los españoles, podía verse como una transformación de los que en realidad eran hombres que volvían a su tierra de siempre. El tiempo y los sucesos que habían acompañado a su diáspora los había transformado, pero también podía hacerlo su misma capacidad para la metamorfosis formal.

La percepción podía ser nueva porque también lo eran las formas como se presentaban estas gentes, y así la dimensión perceptual permanecía integrada dentro del complejo estructural de la metamorfosis entendida como forma de asumir la historia en Mesoamérica. Eso permitía aceptar a Cortés alternativamente como un Quetzalcóatl, y a sus españoles como quetzalcoatlecas, de manera que la experiencia visual no alcanzaba un carácter definitivo y podía ser interpretada como una opción primera susceptible de ser la expresión de una capacidad última de estos sujetos para realizarse ubicuamente y ser a la vez poliformes.

Por consiguiente, en tanto quetzalcoatlecas que volvían en forma de españoles, podían parecer distintos a como eran en el pasado, pero en cuanto anunciados por los pronósticos eran también parte de una historia que se renovaba enfrentando a los antiguos contendientes, ahora puestos en una relación de fuerzas invertidas.

das. Esto es, los débiles de ayer, Quetzalcóatl y sus huestes, se convertían en los fuertes de hoy. Lo que se renovaba era la lucha, pero los quetzalcoatlecas llegaban auspiciados por el favor de los signos cósmicos que se habían manifestado previamente en los cielos del Anáhuac como augurios del comienzo de otra edad.

Ciertamente, tal como se observa en las fuentes de la época, la contienda renovada era, en lo esencial, una lucha entre dos antagonistas, quetzalcoatlecas y mexicas. Esto implicaba que las demás naciones del Anáhuac no guardaban, en este punto, obligaciones de solidaridad con ninguno de los bandos, excepto los que derivaban de sus estrategias geopolíticas. E implicaba también que los presagios y su correspondiente mitología, aparecían vinculados a una responsabilidad histórica plenamente mexicana, y ésta la asumía una dinastía genealógica, formada por "usurpadores" representados, en aquel momento, por uno de sus descendientes más legítimos, Moteczuma.

Los antecedentes de este conflicto, la conquista y derrumbamiento de la espléndida civilización tolteca de Tula por los mexicas, parientes bárbaros de aquélla, siguieron estando presentes en la memoria oral y en los documentos nacionales de los señoríos étnicos sembrados en los valles centrales de México. Esta memoria podía encapsular grandes resentimientos entre los vencidos, y tanto como insufló entusiasmos políticos expansivos entre los mexicas, la fidelidad misma de éstos al presagio del retorno mítico mantuvo en estado latente un sentimiento de culpabilidad, mayor en la medida que el triunfo se había producido sobre un dios importante, sobre un héroe cultural, Quetzalcóatl.

Según eso, la historia de aquel suceso, convertido por la memoria colectiva en una tradición oral cada vez más imprecisa por lejana y por transformación de sus elementos internos, desarrolló un pensamiento mítico profundo, realizado por un sentimiento de culpa que los sabios e intérpretes del pasado solían sublimar al transmitirlo oralmente a las generaciones por medio de su autoridad social. La magnificación del suceso sirvió para que Moteczuma asumiera las culpas míticas y convirtiera éstas en culpas propias.

Este sentimiento de culpa se mantuvo en estado latente, pero apenas se proyectó a la conciencia política de los mexicas mientras Tenochtitlan avanzaba hacia el imperio y lo consolidaba por

medio de triunfos constantes. Pero cuando los españoles desembarcaron y descubrían tener una fuerte disposición de conquista sobre la misma Tenochtitlan, y cuando, asimismo, declaraban su determinación de dominar sobre el imperio mexicana, entonces, el mito reapareció como parte instrumental de la conciencia política mexicana, y desde este momento excitó el fatalismo existencial de la nación tenochca. A partir de este momento toda la comunidad mexicana se hizo participante del mismo sentimiento, y la idea catastrófica fue parte de los temores del pueblo hasta ser también un ingrediente de su comportamiento. A la primera pesadumbre y desaliento surgidos de la noticia de la llegada de Cortés, siguió la idea de que éste, como decían las autoridades mexicas, era Quetzalcóatl.

Creyéndolo así, Moteczuma se mostraba dispuesto a entregar su imperio a Quetzalcóatl, y culpabilizado por la idea de usurpación enviaba sus emisarios a Veracruz con la orden de entregarle a Cortés los atributos propios del dios derrotado. Así, la embajada encabezada por Tlilancalqui manifestaba a Cortés<sup>12</sup> lo siguiente:

...que fuese muy bien venido, y ataviándole con algunas de aquellas ropas las más ricas, le dijeron: vístete señor de las ropas que antiguamente usabas, cuando andabas entre nosotros como dios y rey nuestro.

Así, la vuelta de Quetzalcóatl significaba la reverberación de un destino manifiesto en los imperativos del mito: restituía un poder perdido. Los escrúpulos morales de Moteczuma eran los propios de un soberano que creía en los presagios y en los oráculos, y en el cumplimiento inexorable de lo que constaba en los libros del destino. Moteczuma se sumergió en sentimientos de culpabilidad, y éstos resurgían bajo la forma de una creencia relativa en las reglas finales exactas del mito.

En el proceso de estas tribulaciones, Moteczuma se infligió un autocastigo moral consistente en ofrecer su renuncia a su sitial, entregando éste al dios que volvía. Moteczuma exhibía en el presente una ansiedad vinculada con la idea de una culpa colectiva, la de los mexicas, e imprimía su autoridad mayestática para conse-

<sup>12</sup> *Ibid.*, 107.

guir la participación de sus nacionales. De hecho, hasta el final le correspondió el juicio último sobre la duda relativa que acompañaba a la identidad de Quetzalcóatl/Cortés.

El fatalismo que se originaba en la idea de que el destino era una sustancia de acción inevitable, o que se cumplía inexorablemente, congeló durante un tiempo corto, pero significativo, las confrontaciones de los mexicas con los españoles. Este complejo de culpabilidad colectiva asumido por Moteczuma en nombre de una memoria colectiva, significaba tanto la supresión momentánea de una reacción de resistencia, como era también la expresión de un impulso destinado a trascender este sentimiento de culpabilidad liberándolo de sí mediante la asunción de que Quetzalcóatl representaba la legitimidad recuperada.

Más tarde, la rebelión de los mexicas contra Cortés en la ciudad de Tenochtitlan, luego de haberlo aceptado, resultaría ser la rebelión contra una autoridad que sometía reprimiendo y que, progresivamente, también se deslegitimaba. En cierto modo, las legitimaciones obtenidas por los quetzalcoatlecas a partir del derecho impuesto por el mito quedaban anuladas a media que los españoles contradecían su esencia sagrada y descubrían, por el contrario, su identidad de conquistadores extranjeros. De este modo, mientras los presagios eran hechos de confirmación, el proceso de conquista transformaba la historia de los hechos y reclamaba, en su misma transformación, una actuación diferente sobre el mito. Esto fue lo que ocurrió cuando los mexicas decidieron combatir a los españoles.

No debe, pues, sorprendernos que la mayoría de los pueblos del Anáhuac vieran en el cumplimiento de los oráculos relativos a la vuelta de Quetzalcóatl la resolución de un pleito particular entre quetzalcoatlecas y mexicas, y por esta razón no se consideraban comprometidos directamente en este conflicto. Si acaso, podían sentirse inevitablemente constreñidos a entrar en la suerte política derivada de dicha resolución. De hecho, así fue: cada uno tomó el partido político que le convino, de manera que la aparente falta de solidaridad que conocieron los mexicas no fue otra cosa que una interpretación resultante de un mito que afectaba directamente a Quetzalcóatl y a Moteczuma, y en un primer episodio, el de la historia a los nahuas, a Tezcatlipoca y al mismo guerrero Huitzilopochtli. En estricto rigor mítico, esta contienda sólo podía

tener un resultado, el de la reposición de Quetzalcóatl en el poder del que le habían despojado siglos antes los terribles mexicas de la época de su peregrinación cuando avanzaban hacia su destino señorial, aquél representado por lo que luego sería la soberbia ciudad de Tenochtitlan.

Básicamente, pues, lo que para los mexicas significaba frustración o fin de una historia política rutilante, de dominación progresiva sobre los pueblos del Anáhuac, para éstos comenzaba a significar la necesidad de arreglarse con los nuevos señores, que para unos eran fuerzas que volvían para reincorporarse a su hogar ancestral, mientras que para otros ya resultaban ser conocidos como extranjeros de fuerza terrible, semejante a la que podían advertir como capacidad propia de los mismos dioses. En este sentido, los dioses serían una metáfora.

Para nosotros no hay duda de que inicialmente ante los indios mexicas insertos en la dialéctica del mito, los españoles eran identificados como seres transformados, esto es, y en la metáfora, como dioses monstruosos que se presentaban puestos dentro de montañas o de naves, que venían navegando desde horizontes estelares, lejanos e ignorados. Cuanto mayor era la identificación genealógica que se producía con Tenochtitlan, mayor era también la tendencia a significar a este suceso dentro de la idea de la consumación del mito. En cualquier caso, la primera noticia de su existencia concreta era recibida por los indios cuando dichos españoles desembarcaban en sus costas, cabalgaban sobre caballos formando una unidad con ellos, y blandían lanzas. Aun cuando, y según varias versiones, sus vestidos civiles causaban risa a los indios, sin embargo, sus actos y vestuarios militares producían pavor.

Aparte de percibir los indios a los españoles como extranjeros que traían consigo mensajes de otro rey y de otra divinidad, y con independencia de resistirlos o de asumirlos como aliados, según fuera el alcance de las contradicciones políticas entre sus señoríos, en la lógica de los acontecimientos que se sucedieron después del desembarco de Cortés, la presencia de éste tuvo unos primeros signos de tragedia mítica entre los mexicanos, mientras, en cambio, el resto de las naciones mesoamericanas se limitaba a reconocer el comienzo de cambios a menudo catastróficos para su continuidad y reproducción. El resultado final sería el mismo para todos: consistiría en la instauración de fuerzas históricas nuevas a partir de

los españoles, y con éstos la aparición de otro poder político en Mesoamérica. El imperio tenochca, el de la Triple Alianza lagunera, y el de los señoríos más o menos extensos, pasaría a ser sustituido por el poder del imperio español.

Las fabulaciones de Moteczuma al respecto de la llegada a Veracruz de Quetzalcóatl/Cortés, sus angustias existenciales y sus presunciones de culpabilidad histórica, basadas en la idea de haber usurpado hasta entonces un sitio de poder que parecía corresponderle al dios expulsado, jugaron un papel psicológico importante, aunque no decisivo, en los acontecimientos que siguieron a dicho desembarco. Por lo menos, pusieron de relieve la autoridad del mito en las existencia indígenas, y en otro extremo sirvieron para estimular el derrumbamiento de la unidad y cohesión del sistema político gobernado por Tenochtitlan.

Mientras Moteczuma se inclinaba por asumir la vuelta de Quetzalcóatl/Cortés, otros señores advirtieron rápidamente otra realidad, militar y política en lo que hace a la primera impresión del contacto con los españoles, cultural e histórica en lo que hace a la significación que tenía para sus vidas cotidianas lo que traían consigo, religión, animales, tecnología, instituciones y sociedad, estos europeos. Empero, y cualquiera que haya sido la recepción dada a los españoles, todas las fuentes coinciden en considerarlos extraños a su historia. Si acaso, y en otro sentido, algunas podrían vaticinar su llegada a partir de entronques míticos aparentemente rotos por historias adversas, pero la misma visión directa que se obtenía de los españoles llevaba a pensar que éstos eran realmente personas extrañas o metafóricamente quetzalcoatlecas transformados.

Esta primera impresión de extranjería aplicada poco después a los quetzalcoatlecas sirvió para disolver muy pronto el constituyente mítico con que era percibida la llegada de los españoles. En definitiva, y a título de brevedad, el proceso se habría desarrollado del siguiente modo. La noticia de que los navíos españoles habían anclado en Veracruz corrió rápidamente entre los indígenas de la región, y muy pronto las fuerzas militares de México/Tenochtitlan procuraron la noticia a su señor, Moteczuma. Este, probablemente conocedor de noticias anteriores relacionadas con otros desembarcos de españoles en el territorio mayanense, incluso dos años antes del que efectuara Cortés, debió considerar que aho-

ra, con este último, se acortaba el plazo político de su reinado sobre el Anáhuac. Y cuando Cortés desembarcó en Veracruz y apareció con sus huestes en forma de "gente extraña", enseguida recurrió al recuerdo de las señales y prodigios que le anunciaban el retorno inexorable de Quetzalcóatl.

La llegada de Quetzalcóatl/Cortés produjo un cierto desorden histórico. Este desorden culminaba un proceso de ansiedades latentes entre los mexicas, un proceso asimismo representado por Moteczuma y por sus agoreros. Sin embargo de que Moteczuma recurría con frecuencia a la magia preventiva, una por cuyo medio se esforzaba en impedir el paso de los españoles a Tenochtitlan, lo cierto es que cuanto más aumentaba esta experiencia taumatúrgica, mayor era también el avance inexorable, ahora sí, de los españoles. El recurso de Moteczuma a la magia preventiva era ya una demostración de que Quetzalcóatl había sido sustituido por Cortés, y aunque hasta la presencia física de éste no asumió el hecho total de la sustitución, empero, a media que los españoles avanzaban hacia Tenochtitlan, el dios Quetzalcóatl se disipaba dentro de su misma transformación mítica.

Lo importante aquí es que mientras el mito de Quetzalcóatl servía para relatar una historia de lucha, la que correspondía a la expulsión de un grupo tolteca, el de Tula con su héroe santo, por los que siendo peregrinos de Aztlan luego serían llamados mexicatenochcas, la llegada de Cortés constituyó otra lucha, en tal extremo una de restitución transformada. Inicialmente, ésta podía ser pensada como una lucha de recuperación transformada: la de Quetzalcóatl debatiéndose para resituar el orden cósmico del mundo en su orden sagrado anterior.

Aquí se habría producido una transformación específica: el mito se volvía historia. Lo que había permanecido en certidumbre verificable, se volvía acción verificada, con una diferencia: la primera presencia del héroe santo, Quetzalcóatl, susceptible de ser alternativamente otra identidad, se desdoblaba y adquiría, por transformación, otra identidad, una también individual que ahora resultaba ser la de Cortés.

## DEL MITO A LA HISTORIA

En este punto, podríamos entender que el proceso de transformación se producía dentro de la lógica del pensamiento sagrado nahua, y por lo mismo adquiría la cualidad que Lévi-Strauss<sup>13</sup> parecería situar dentro de la idea de una historia abierta, precisamente porque se constituiría en forma de un sistema que llamaríamos dialéctico a causa de que actuaba a partir de la noción de un mito que salía de sí mismo y en sus consecuencias implicaba a otras sociedades.\*

Como presumimos, en el comienzo, la actitud de Moteczuma correspondería a una actitud de reconciliación con Quetzalcóatl donde la culpa primera, la expulsión de éste, podía expiarse mediante la devolución de sus atributos simbólicos de poder, ostensiblemente a través de la entrega de un vestuario ceremonial de carácter sagrado guardado hasta entonces por el señor mexica y de la misma presunción de cesión política, por dimisión de autoridad, que conllevaba la oferta de Moteczuma. De algún modo, éste propiciaba la reconciliación castigándose a sí mismo con la pérdida de un poder que reconocía poseer en encomienda. Conforme a eso, Quetzalcóatl significaba algo más que un dios que volvía: significaba el retorno a un orden cósmico que no había muerto con su huida de Tula y que, simplemente, había permanecido errabundo mientras recuperaba sus fuerzas y rescataba lo que le había sido arrebatado por los mexicas.

Virtualmente, el que como mortal fuera el santo Quetzalcóatl, se había convertido en el dios Quetzalcóatl, pues de hecho la lógica del sistema religioso nahua permitía estas transformaciones. Y ahora, cuando volvía iracundo por su reino, era necesario aplacarlo antes. Los gestos de Moteczuma se dirigían a conseguir este logro, y en cierto modo pasaban por una ostensible experiencia de temor y de incertidumbre siempre alertada por la idea de que una debilidad del dios podía ser interpretada como una legitimación para resistirlo.

Las reuniones de Moteczuma con sus consejeros y cortesanos,

<sup>13</sup> Cf. 1987, 63.

\* Este problema pienso abordarlo en otra ocasión y específicamente lo haré en función del análisis de la historia nahua-mexica.

con sus adivinos y rituales de propiciación de suertes, con sus llamadas a los brujos para que conjuraran y evitaran la entrada de Cortés, cabe significarlas como demostraciones de angustia y desaliento ante el destino inevitable: Quetzalcóatl regresaba por el lugar esperado, por el Oriente, pero llegaba equipado con una parafernalia impensable para los supuestos culturales de los mexicanos. Esta sería una buena razón para que se dieran algunas confusiones, aunque un primer pensamiento determinaba que, desde luego, Quetzalcóatl cumplía con su promesa histórica. Y así, se decía que:

... advirtiéndolos todos en las señas y nuevas que les daban de los españoles, dijeron todos que sin falta era venido su gran emperador Quetzalcóatl, que había mucho tiempo que era ido por la mar adelante, hacia donde nació el sol, el cual dejó dicho que por tiempos había de volver, que lo fuesen a recibir y le llevasen presentes de toda la riqueza de esta tierra, pues era suya y su imperio...<sup>14</sup>

En una primera experiencia, y hasta su encuentro con Tlilancalqui, enviado principal de Moteczuma a Cortés, éste sería presuntamente Quetzalcóatl. En este encuentro:<sup>15</sup>

... los mexicanos como no entendían sino con señas que hacían, ... pensaban a Cortés como un dios, el Quetzalcóatl que volvía, y así lo daría a entender Malintzin, la intérprete nahua de aquél, cuando al contestar a Tlilancalqui, le decía textualmente:<sup>16</sup>

... dice este dios vuestro Teutl, ...

Y luego Tlilancalqui llegaba a explicar el mensaje de Moteczuma a Quetzalcóatl/Cortés diciendo a Malintzin<sup>17</sup> lo siguiente:

... decidle [a Cortés], hija y señora, que solamente le queremos ver y dar este pequeño presente, y que su silla y trono en que yo Moteczuma estoy es suyo, que lo tengo en tenencia y posesión; y luego ... dijeron los mexicanos: señora e hija, también traemos esta comida

<sup>14</sup> Cf. *Códice Ramírez, Ibid.*, 105.

<sup>15</sup> Cf. *Tezozomoc, Ibid.*, 521.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 521-522.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 522.

fresca para él y bebidas de muy buen cacao que beba el dios. Díjoles ella: dice el dios que la comida la comerá, si primero coméis vosotros de todo y de cada cosa, para que lo vea: entonces los mexicanos comenzaron a comer y beber muy a su placer, . . .

La idea dominante era que volvía Quetzalcóatl a sus lares, y en una primera entrevista con Cortés los enviados de Moteczuma así se le manifestaron a aquél. Empero, hubo otras connotaciones sobre los españoles, especialmente entre los grupos indígenas que comenzaban a tenerlos como aliados y que se familiarizaban con sus costumbres y trato. En este caso, no fueron tenidos como quetzalcoatlecas, y asimismo, el hecho de que muchos españoles fueran muertos en combate, y hasta sacrificados, los convirtió muy pronto en seres mortales. Por añadidura, otras conductas de los españoles contribuyeron a disipar entre los indígenas que les trataban cualquier aureola de reforzamiento de la idea de que Cortés era Quetzalcóatl. Por ende, el agresivo comportamiento que Cortés demostró a los mensajeros mexicanos al retarlos a duelo en torneos destinados a probar la fuerza y valor de los españoles ante éstos, pusieron duda en las mentes de los enviados, hasta el punto de persuadirse:<sup>18</sup>

. . . que no era aquel señor que esperaban, sino algun cruel enemigo suyo, el cual allí venía con aquella gente tan feroz.

Vinieron muy desconsolados a dar las nuevas a su rey, . . .

Esta era una nueva situación. Los mensajeros enviados por Moteczuma a saludar al Quetzalcóatl que volvía descubrían ahora un hecho distinto al que pensaban. Y asimismo, la actitud desafiante de Cortés y las palabras que pronunciaba, y la parafernalia y atuendos con que se presentaba a los mexicas, acabaron por descalificarlo ante éstos. En lo fundamental, Cortés se deslegitimaba a sí mismo como Quetzalcóatl ante los mexicas porque no sabía, y tampoco podía, jugar por mucho tiempo el papel de Quetzalcóatl. No podía ser el protagonista duradero de un mito que se iba disipando conforme sus actos lo desmentían.

Es obvio, por lo tanto, que durante un cierto tiempo, incluso

<sup>18</sup> Cf. *Códice Ramírez*, 107.

el que comprende la época de la expedición de Grijalva, los españoles eran gentes desconocidas para la mayoría de los indios mesoamericanos, aunque fuera conocida la noticia de su llegada e incursiones de ojeo y de guerra. Los que fueron cautivados por indígenas en los primeros encuentros y permanecieron sin sacrificar, en cierto modo hechos mayas, como sucedió con Gonzalo Guerrero y con Gerónimo de Aguilar, se convirtieron en testimonios de que no eran dioses, de que no pertenecían al séquito de Quetzalcóatl y de que, en realidad, eran de origen extranjero venidos de allende los mares y que actuaban como súbditos de un rey ciertamente insólito.

De otro modo, parecería que los españoles de Grijalva no sólo eran diferentes a los de Cortés, sino que, además, la noticia de sus correrías por territorios mayas no había sido comunicada formalmente a Tenochtitlan. No obstante, es probable que se haya dado una cierta información de la existencia de navíos extraños que bordeaban las costas mesoamericanas y que de ellas desembarcaban hombres extraños que, después de unos primeros contactos, naufragios y escaramuzas con los indígenas, abandonaban sus incursiones y desaparecían de nuevo en la mar. Estas noticias llegarían desdibujadas a Tenochtitlan, o por lo menos permanecería confusa e insuficiente la identidad de los españoles entre los indios del Centro mexicano.

A seguido de esta primera comunicación con los mexicas, los españoles se desmintieron a sí mismos como dioses, en particular cuando Cortés desafiaba a un torneo de valor, fuerza y destreza a los enviados de Moteczuma.<sup>19</sup>

A su regreso a Tenochtitlan, los enviados de Moteczuma hicieron a éste una descripción<sup>20</sup> de cómo habían visto a los españoles. Y dijeron:

Sus aderezos de guerra son todos de hierro: hierro se visten, hierro ponen como capacetes a sus cabezas, hierro son sus espadas, hierro sus arcos, hierro sus escudos, hierro sus lanzas.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> *Códice Florentino*, según León-Portilla (compilador), 1963, 31.

Los soportan en sus lomos sus "venados". Tan altos están como los techos.

Por todas partes viven envueltos sus cuerpos, solamente aparecen sus caras. Son blancas, son como si fueran de cal. Tienen el cabello amarillo, aunque algunos lo tienen negro. Larga su barba es también amarilla; el bigote también tienen amarillo. Son de pelo crespo y fino, un poco encarrujado.

Más tarde, algunas fuentes mayas dirían algo semejante. El 12 de abril de 1524 había llegado Pedro de Alvarado, el Tonatiuh o Sol por los indios, a Yximchéé. La primera impresión que éstos tuvieron de los españoles fue sobrecogedora. El testigo afirmaría:<sup>21</sup>

En verdad, infundían miedo cuando llegaron. Sus caras eran extrañas. Los señores los tomaron por dioses.

En este segundo tiempo, para la mayoría de los indios mayas los españoles habían dejado de ser dioses; ahora eran, simplemente, *dzules*, o sea forasteros.<sup>22</sup> De hecho, habían dejado de serlo en Veracruz en ocasión de la verificación que hicieron los enviados de Moteczuma que, en este caso, obtuvieron la idea de la humanidad de los españoles mientras reconocían su formidable parafernalia de guerra.

Las relaciones de cada tipo de consciencia con la otra se entreveraban, hasta el punto de que en muchos casos indios y españoles escaparon al control de sí mismos y se insertaron en el Otro para ser de este modo sujetos de sus propios desplazamientos. Por ser imaginaria a la construcción monstruosa, ésta pronto se disolvió y el perfil externo, el de los hechos que se producían en el curso de los intercambios y en los encuentros interpersonales y colectivos, marcaba un desvanecimiento: el indio ya no interpretaba como un monstruo mítico al español. Ahora, este último se convertía simplemente en un ser transformado: desaparecía el mito inasequible y por este medio el indio volvía a tomar posesión de sí mismo. El dios era ya extranjero y por lo tanto no era gobierno místico de su consciencia. En cierto modo, esta reposición devolvía al indio la consciencia de sus impulsos y del gobierno orgánico

<sup>21</sup> *Anales de los Cakchiqueles*, 1950, 126.

<sup>22</sup> Cf. León-Portilla, 1964, 77.

de sus relaciones con los españoles. El yo indio readquirió la noción de la consciencia separada, en un sentido: en el de que los antes dioses, ahora convertidos en hombres, ya no eran su substancia divinizada. Pertenecían a otra humanidad, y por eso inmediatamente que el indio volvió a la consciencia de su diferencia, pero sobre todo a la consciencia de que los españoles no eran dioses y de que, asimismo, no eran sus dioses, en este punto recuperó su identidad y la memoria de sus propias posibilidades. Básicamente, volvió a su concierto místico y mítico propios.

A partir del momento en que los españoles fueron despojados de toda divinidad, las confrontaciones de identidades fueron objetivas: una fuerza contra otra fuerza desplegadas, abiertas, políticamente cautas y negociadoras. El temido Cortés, ahora ya desposeído de toda divinidad, captaba naciones indias para su causa. Pronto había advertido que las naciones indias de Mesoamérica, sometidas muchas de ellas al poder político y militar de Tenochtitlan y de sus aliados, estaban dispuestas a cooperar en el objetivo que llevaba a cabo Cortés: la conquista de la esplendorosa gran ciudad tenochca.

La pérdida de divinidad sufrida por Cortés y sus españoles determinó que los indios abandonaran su primera relación de inevitable fatalismo respecto de aquél, en cuanto tenido como Quetzalcóatl, de manera que su devolución a la mortalidad permitió a los señores indígenas recuperar gran parte de su capacidad profana de maniobra y pudieron, por eso, interpretar su propia realidad dentro de planos más objetivos; pudieron, asimismo, probar sus fuerzas contra seres mortales, no contra dioses, y por esta razón perdieron sus temores míticos iniciales y dispusieron de sus propias fuerzas. La legitimidad de sus dioses étnicos, entendidos como autoridades trascendentes, pudo proseguir siendo su consciencia profunda, y como resultado los indígenas se limitaron a pensar que el orden del mundo comenzaba a modificarse a causa de las victorias de unos todavía indescifrables españoles. Por eso, cuando los españoles dejaron de ser dioses los indios recuperaron la capacidad de ser también ellos mismos.

Dentro de esta perspectiva, los indígenas se liberaron de una primera servidumbre: la que les obligaba a servirlos como dioses. Y cada uno volvió a sus primeras identidades. Ya no se trataba de divinidades que se prolongaban en los españoles. Cada parte traía las suyas propias, de manera que el indio no identificó más a

Cortés con Quetzalcóatl. Y así, en vez de ser identidades prolongadas en los españoles por medio del Quetzalcóatl retornado, las identidades indígenas recuperaron su capacidad de resistencia y readquirieron la noción de su autonomía existencial. Sus compromisos ya no estuvieron unidos a la inescapable obligación de servir a dioses, sino que asumieron la realidad de vérselas con formidables identidades de poder mortífero. Según eso, aquella primera realidad imaginada, la de los españoles/dioses, quedó fuera del sí mismo interno del indio. Como consecuencia, se constituyó un primer saberse distintos y, por lo tanto, ambos quedaron también ontológicamente separados.

La recuperación de esta primera memoria por el indio para sí mismo, determinó que los españoles fueran también inéditos en la interioridad indígena. El indio advertía que el español se comunicaba en otro lenguaje y registraba sentidos existenciales distintos a los propiamente indígenas. A causa de ello, carecía de realidad histórica interna para el indio. El problema de la consciencia india consistía en que los españoles comenzaban a constituirse en causa dialéctica del yo indígena. O sea, entraban en su consciencia sin apenas ser todavía su superego. El proceso histórico que se daba era uno por cuyo medio el pasado iba aniquilándose a medida que las palabras y los hechos de los españoles introducían formas de su experiencia entre los indios.

Este incremento significó debilitamiento y pérdida de los equilibrios tradicionales. Los señores de las naciones indias comenzaron a negociar sus autonomías por medio de alianzas con los españoles. Los únicos que conservaron un espíritu de resistencia más profundo fueron los sacerdotes, pues en la nueva sociedad que los españoles prometían a los indios los más excluidos iban a ser, precisamente, los que cuidaban de la ortodoxia y de los ritos, y que en la vida social ejercían una dominación, la más profunda, sobre las clases dirigentes y, especialmente, sobre el común de los miembros de estas sociedades. La batalla ideológica más importante se dió entre las ortodoxias religiosas, pues las fuerzas militares, políticas y civiles, en general, eran comparativamente flexibles y procuraban adaptarse a las oscilaciones que se producían.

Las escisiones decisivas se dieron, pues, entre fuerzas religiosas a la vez que político-militares. En cambio, a lo largo de las confrontaciones entre indios y españoles las sucesivas dislocaciones

del ego pudieron, sin embargo, recurrir a formas de terapéutica consistentes en obtener cada parte de la otra ventajas o prestaciones que podían compensarla de los contratiempos que experimentaban. Por ejemplo, las alianzas y, en connivencia, el botín que se obtenía de los enemigos tradicionales, como en el caso de los cempoaltecas, tlaxcaltecas y otros en la batalla de Tenochtitlan.

Algunas escisiones del ego vinieron luego cuando después de las batallas, y vencedores ya los españoles, se produjeron cambios en la estructura de los símbolos y en el valor de los comportamientos. Así fue, por ejemplo, cuando pensamos en la introducción del Catolicismo entre los indios, en sus aculturaciones tecnológicas y materiales, en sus cambios asociativos, políticos y sociales, y en la progresiva adquisición del lenguaje castellano por parte de las segundas generaciones educadas por los eclesiásticos españoles, con indudables cambios de sentido en las figuraciones del mundo. De alguna manera, éste era el cambio o dislocación mayormente sucedido en el proceso de reconstrucción del ego indio.

Una vez abierta la identidad española y reducida su personalidad al reconocimiento de que eran hombres mortales, los indios discurrieron por caminos duales. En un caso, procuraban evitar la irrupción destructora de los españoles en sus territorios mostrándoles voluntad de cooperación. Por otra parte, tanteaban la fuerza española; buscaban en ésta debilidades que les permitieran desistir de sus compromisos y alianzas con éstos. El ambiente era preocupante y provocaba muchas desazones.

Las decisiones de los grupos indígenas nunca adoptaron un carácter definitivo ni fueron ciertamente rotundas. Incluso los mismos mexicas demostraron gran flexibilidad política, no sólo por medio de las cautelosas concesiones de Moteczuma, sino también después con la incorporación de Cuauhtémoc y algunos miles de guerreros tenochcas y tepanecas a la expedición de Cortés a las Hibueras. En realidad, los españoles aparecían como insólitos, y a la vez como insolentes.

La actitud de Cortés tuvo este carácter, y aunque es evidente que pactaba y ofrecía paces a sus enemigos directos o potenciales, también es cierto que su fuerza era exhibida previamente a los indios como parte de un política que mientras era en sí provocativa, al mismo tiempo procuraba disuadirlos de luchar contra él. La parafernalia de guerra y su misma eficacia destructiva, a los ojos

de los indios constituía un factor de disuasión y contribuía a alimentar la idea de que era mejor aliarse con su fuerza que combatirla. La actitud dual de los indios ante Cortés, las mismas dudas que éste percibía en los que se sentían más fuertes y dispuestos a luchar contra los españoles, como ocurrió con las primeras colisiones con los tlaxcaltecas, determinaron que los conquistadores fueran requeridos para alianzas sólo en los casos en que demostraban su fuerza militar venciendo a sus enemigos. Como era práctica común en Mesoamérica, antes de producirse alianzas, se probaban las fuerzas en los mismos combates. Y de ahí resultaban las condiciones que regían los pactos políticos y militares.\*

Los que por razones de estrategia política se hicieron aliados de los españoles, realizaron una experiencia distinta de la que tuvieron los que se les enfrentaron. En realidad, las primeras experiencias de relación entre indios y españoles correspondieron a tratamientos surgidos de la sorpresa, en unos casos, del temor en otros, y de las dependencias que se producían entre el poder de los españoles y las demandas de seguridad de los indios. Un cierto presentismo español presionando en todas direcciones impregnó inmediatamente al yo indio de experiencias concretas, y aunque la palabra no fuera comprendida, sí lo era la misma acción.

Cada parte fue requerida por la otra a declarar su identidad, y así españoles e indios dijeron a sus respectivos interlocutores qué eran y qué se proponían. El rostro visible y el regalo avanzaron hacia las personas de los interlocutores, y cada parte ofrecía a la otra bienes para el fin de ser aceptada sin resistencia. Cada parte estaba pendiente de la reacción de la otra, y eso se percibía mediante los gestos y expresiones de la otra. Los gestos llevaban, pues, de la primera sorpresa y el asombro a una representación del yo étnico, y éste operaba tanto a través de las imágenes de los cuerpos visibles, como de la afirmación diferencial de sus respectivas identidades declaradas.

De este modo, ambos, indios y españoles, se daban unos a otros, primero, extrañeza y desconfianza, pero ante todo su visión

\* Respecto del proceso de conquista y de las manipulaciones de Cortés en relación con alianzas y enfrentamientos, he tratado esta problemática en otro lugar. Véase Esteva, 1986.

mutua servía también para penetrarse unos a otros semánticamente. Al mismo tiempo, y mientras, se despertaban ideas de sí mismos y se desarrollaban preguntas sobre los principios en que debía manifestarse el Yo en relación con el Otro.

De hecho, se produjeron relaciones conmovedoras; las fuerzas sensibles de los actores movilizaron actitudes, sentimientos, valores e ideas, y comenzaron a producir límites de recepción. El mundo del inmediato pasado se transformaba a medida que en él entraban nuevas imágenes, y todo comenzaba a ser reinterpretado conforme españoles e indios se afectaban mutuamente. En cierto modo, lo que se daba era un cambio del centro cósmico. El horizonte político, eje totalizador de la relación entre fuerzas prácticas, se desplazaba hacia otro centro de poder, el español. Según eso, el señor indio perdía ascendencia y ésta era cobrada por otro nuevo, el español. Los centros del debate místico comenzaron a ser confusos. Sin embargo, el discurso de las sustituciones de poder permitía dar progresivamente luz a la dirección del proceso: el centro se transformaba en el sentido de que mientras era cada vez más español, al mismo tiempo era cada vez menos indio.

Aparte de unas primeras presentaciones rituales, la relación social de los indígenas mesoamericanos con los españoles incluyó la solicitud de prestaciones de servicios a éstos. Al comienzo los indios fueron dadores de alimentos, hicieron de cargadores y de guías en sus expediciones, les ofrecieron mujeres, y hasta desearon su amistad.

Sin embargo, la relación asimétrica que se iba produciendo entre las partes condujo prácticamente a la idea de que unos estaban más obligados a dar que otros en función de su fuerza política y militar. Conforme a eso, si la presentación étnica de los españoles se hacía en nombre la religión católica y de la majestad absoluta del rey de España, asumiendo poder político universal sobre los indios, es obvio que éstos entraban a formar parte, por este simple hecho, de la órbita de la asimetría sin otra compensación que ser protegidos contra el poder de terceros competitivos y, en contrapartida, asumir la obligación de tributar y obedecer a los españoles. En esta situación los indios estaban obligados a dar más que los españoles, lo cual significaba que la relación era asimétrica por ser, asimismo, explotadora.

Conviene tener en cuenta, por añadidura, que el español de las

conquistas era exigente, y todo le fue regalado, cuando no lo arrebatada directamente. Es sabido, además, que los conquistadores mostraban al indio sus productos de intercambio, en realidad una bisutería que le impresionaba. De hecho, y a causa de la diferente valoración que unos y otros hacían de los regalos que se canjeaban, este intercambio no causaba en sí motivos de resentimiento o de rechazo, pues ambas partes conseguían lo que se proponían. Antes bien, españoles e indios se consideraban mutuamente afortunados por la realización de tales canjes, e incluso las prestaciones podían considerarse normales dentro del contexto de las mismas sociedades indígenas. Cabalmente, y en este caso, cada una de dichas prestaciones formaba parte del proceso regular de los intercambios entre señores y de las obligaciones, generalmente asimétricas, que gobernaban las relaciones jerárquicas entre clases y entre poderes políticos. Según eso, cada parte asumía la obligación de dar a la otra en pago de amistad, y en cierto modo esto significaba una inversión en materia de seguridad.

Desde el comienzo, pues, las traducciones de intenciones se manifestaban en forma de reparos, desconfianzas y temores. La dualidad se expresaba por medio de compromisos políticos fácilmente incumplidos, de tanteos con los amigos de los enemigos, de tratos coactivos que obligaban a reconocer un sometimiento previo al rey de España y a la religión de los españoles como condición de alianza y protección político/militar. Cabalmente, todos pugnaban por salvar su imagen, su prestigio y su supervivencia ante el Otro.

Se trata, por eso, de un proceso crítico cuya teoría procuramos elucidar en el contexto de la identidad del Yo entendido como una forma primera de resistencia. En una segunda fase esta resistencia también adquirió el sentido de una transformación. Para que esto ocurriera fue preciso que se estableciera una sociedad civil española. Ésta hacía posible el trasplante de una sociedad total española actuando como un modelo de cultura y, por eso, como un modelo de identificación para el indio. A partir de este momento es cuando comenzaba a modificarse la configuración interna de los diversos mundos indígenas. De hecho, esta transformación nos permitiría hablar de una historia del Yo entendida como una historia del Otro entrado en el ser de aquél. Esto no debe ser interpretado como un juego de palabras vacío. En sí nos lleva al reconocimiento de que

entre indios y españoles se dio una dinámica de cambios externos o relativos a comportamientos visibles y usos culturales y a su distribución social, junto con otra experiencia: la que tuvo lugar en forma de cambios internos o constitutivos de una transformación ontológica.

### FIGURACIONES PERCEPTIVAS

Entendidas de esta manera, las primeras relaciones entre indios y españoles consagraron, por una parte, el asombro, la cautela y la extrañeza mutua. Y por otra, después de haber establecido desde la mente indígena unas primeras ideas de divinidad en los españoles, sus siguientes reacciones deben contemplarse como formas de una penetración desigual de sus respectivos componentes de identidad. En sí la extrañeza fue el componente principal exhibido en los primeros contactos. Y la diferencia se confirmó especialmente a través de la presentación corporal de los protagonistas.

Las personas de los indios, sus pinturas faciales, sus armas y atuendos, sus poblados y pirámides, sus sacrificios humanos, en definitiva, la configuración de como eran vistos, reflejaba sorpresas y estimulaba sentimientos de diferenciación difíciles de reprimir. Y los españoles con sus cuerpos vestidos de metales, y sus temibles parafernalias de acompañamiento, lanzas y espadas, puñales, arcabuces y fuego de pólvora, el caballo y el lebrél, y sus mismas caras y cabellos, todo era parte de los asombros que despertaban. Por ende, las lenguas diferentes que unos y otros emitían eran también obstáculos importantes para dialogar. Si acaso, y en unos primeros momentos, los indios antillanos que servían como guías a los españoles, transmitían a éstos interpretaciones, no siempre correctas, sobre lo que decían sus interlocutores mesoamericanos.

Por de pronto, la dialogación permanecía en estado latente o en situación de parquedad explicativa. Las señas, los gestos y la misma acción sustituyeron a las palabras. Por eso, cuando éstas llegaban al Otro habían perdido su valor semántico, de manera que las sustituciones rituales, la Misa o las formas de presentación protocolarias, por ejemplo, tenían más el valor de su acción que

el valor convincente de las ideas que transportaban. De algún modo, indios y españoles se transformaron a pesar de la misma intransferibilidad de la palabra.

Por las razones aludidas, lingüísticamente, en una primera relación, indios y españoles eran como seres sordos a las palabras del otro. El lenguaje del Otro carecía de valor semántico para cada interlocutor. Si acaso, lo que valía eran los gestos y las muecas, afectivas o iracundas, que acompañaban a las palabras, pero en cualquier caso todo permanecía semánticamente entrecortado.

Sin embargo, los gestos y las acciones de los interlocutores llevaban consigo, a menudo, fuertes cargas de autoridad y de castigo. La autoridad por el gesto descendió inmediatamente a la conciencia de los indios, y aunque pocos de éstos comprendían el mensaje de las palabras españolas, no obstante, sí comprendían la acción que las seguían.

A partir de este encuadre del proceso figurativo que nos ocupa, nuestro intento consiste en mostrar que el primer periodo de los encuentros entre indios y españoles hay que considerarlo una relación entre extraños. Esta idea de extrañidad se mantuvo mientras para la explicación de sus fines, de la pregunta misma que los indios se hacían sobre el de dónde venían y el qué se proponían los españoles con su entrada en las tierras indias, ambas partes se veían obligadas a recurrir a las traducciones lingüísticas, mientras los mismos hechos hablaban más que las palabras. En lo fundamental, la acción era explícita en sí misma.

Para nosotros, la presencia de los españoles en Mesoamérica no sólo estaba reflejando un desarrollo decisivo de la historia política y cultural de los españoles en su expansión por el mundo americano, sino también iniciaba otra historia de los indios: la historia de éstos con un Viejo Mundo cuyo centro se había desplazado al Occidente. Y en este sentido, esta expansión provocaba el desarrollo de una confrontación entre estilos culturales. Aquí es evidente que la entrada de los españoles en Mesoamérica fue una sorpresa para los indios, sobre todo a causa de que la diferencia de éstos con los primeros no era sólo cultural, mas también lo era la que surgía de la conciencia de que eran muy extraños en el Continente. La disputa por los recursos podía suponerse inevitable, como lo sería la que se daba en todos los tiempos entre los mismos indios. Pero la entrada de los españoles rompía radicalmente el

proceso interno del mundo indígena. En adelante los símbolos de relación con el mundo iban a transformarse radicalmente.

Este rompimiento consistiría, por una parte, en la quiebra de las estructuras de poder indígenas, y con aquéllas la destrucción de sus equilibrios históricos internos. La reproducción del mundo indígena comenzó a interrumpirse, y luego acabó siendo partido en su fuerza y capacidad de autogeneración cultural. En este sentido, la producción del Yo indígena apareció muy pronto intervenida por la expansión política del Yo del Otro, en tal caso del yo del español.

La condición de extrañeidad con que eran juzgadas por los indios las acciones de los españoles en Mesoamérica, hay que entenderla como una demostración de que los españoles tampoco sabían cómo eran los indios. Ambos se descubrían entre sí, con una diferencia perceptual: mientras los españoles descubrían culturas, personas y paisajes indígenas existentes, pero ignorados, los indios descubrían hombres y culturas desenraizadas de sus respectivos orígenes por el hecho de su misma migración.

Esta primera y esencial diferencia era en sí portadora de una asimetría perceptual. Y continuó siéndolo mientras la consumación de las conquistas o de las alianzas con implicaciones de reconocimiento por los indios de la autoridad española, no permitían crear una nueva sociedad. Con independencia de las asimetrías propias de una estructura social estratificada y socialmente diferenciada, asimismo étnicamente plural, lo cierto es que la interiorización del yo español en el yo indio constituyó un proceso largo, a veces intermitente o interrumpido por las mismas eclosiones resistentes del indio, tanto como por los rechazos que podían darse desde la posición de estatus de los españoles.

Hasta que no se consiguió una reducción de las diferencias perceptuales, la comunicación del yo indígena con el yo del español se limitó a ser una traducción de intenciones más o menos corroboradas por los actos o acciones de los protagonistas. Ambas formas, la indígena y la española, no sólo eran, pues, distintas en cultura e identidad, sino también en grados de complejidad, desiguales en su presentación y en su capacidad de percepción. La misma incompleta actuación de sociedad que presentaban los españoles, sirvió para transformarlos, primero en dioses, y luego en

extraños y, finalmente, en seres que mientras salían del mito entraban en sociedad.

Esto último no fue posible antes de que se consumaran las conquistas. En tal extremo, el proceso predictivo, el que surgía de la interpretación que hacía el yo indio del yo español, y viceversa de ambos entendidos como Otros entre sí, daba ventaja a los españoles sobre los indios, en un sentido: en el de que la superioridad logística de éstos introducía factores disolventes en el seno de las sociedades indígenas. En cambio, desarrollaba comparativamente más la identidad de los españoles. Mientras éstos permanecían incompletos como sociedad, estaban también más sueltos en términos de disponer de una mayor capacidad de maniobra y de adaptación sobre el terreno. Su gran ventaja logística consistía en su movilidad y en su desarraigo respecto del nuevo continente. La debilidad indígena relativa no era sólo cuestión de logística técnica: también era cuestión de resistencia conservadora frente a una agresividad expansiva basada en los movimientos policéntricos de los españoles.

Aquella primera incomunicación semántica que se produjo a causa de la diferenciación lingüística y de la incompleta percepción que los indios obtenían de la sociedad de los españoles, se transformaba también en una incógnita acerca de lo que eran realmente estos españoles para los indios. La única certidumbre resultaba ser la misma acción, pero en tanto militar o de conquista o de alianza, no era cualitativamente diferente a las experiencias conocidas entre ellos mismos, en especial porque las relaciones políticas entre las diversas potencias y señoríos indios mantenían ideas de expansión y de dominio semejantes a las que traían los conquistadores españoles.

La extrañidad fue, sobre todo, una de aspecto visualizado, de presentación de imagen y de lenguaje, y desde luego de sociedad, pero aun cuando en este proceso las diferencias de identidad continuaron manifestándose, sin embargo, las distancias semánticas primeras fueron acercándose. Este sería un aspecto de la metamorfosis, y tuvo lugar conforme las metáforas del discurso cultural diferente iban homogeneizándose a través de la fundación de una sociedad civil cuyo superego —los principios, los ideales y sus formas morales— iba penetrando en los contenidos del yo indígena. El Otro, este español que iba imponiendo su fórmula existen-

cial, penetraba indeleblemente en el yo del indio. En tal extremo, la percepción que éste hacía de aquél era más completa.

Cabe pensar, entonces, que la producción de una sociedad hispánica creaba un modelo de identificación que cuanto más completo como sociedad, mayor era su capacidad de penetración en el corazón del yo indio. Este es, más o menos, el núcleo de sustentación del proceso que permitía la transformación de los núcleos de resistencia profunda del indio en contenidos del Otro, del español. En esta medida, los componente ontológicos del indio adquirían sustancias cualitativas de lo español.

Una primera sensibilidad perceptual fue de carácter observativo: los unos veían a los otros, pero cada uno no se veía en los otros. El diálogo se ejercía por medio de una traducción de la acción. Pero, como es sabido, si existía una comunicación primera fundada en la acción, existía también una imposibilidad lingüística primera que impedía la penetración del yo propio en el yo del otro. En este sentido, la imposibilidad introducía una limitación de las capacidades adquisitivas por reducción de los materiales de transformación del yo. En este punto, el Otro, el español, no se internalizaba ontológicamente en el yo del indio. Lo que hacía era provocar su movilización.

Si en el lenguaje estaría la cultura, y si con ésta los españoles expresarían su modo de ser, entre éstos y los indios el modo de acción representaría la forma primera de su conocimiento mutuo, en tal caso conocimiento de objetos. La visualización recíproca sería la condición impuesta a esta clase de conocimiento por los objetos. De esta manera, indios y españoles fueron al comienzo clases de objetos que se subjetivaban pero que, sin embargo, no se conocían por falta de intersubjetivación.

Cada parte en el primer momento era figurada como un Ello, y por eso en cuanto a conocimiento era sólo objetiva. Cada uno fijaba al otro dentro de su propia estructura de conocimiento, de manera que el Otro se convertía más que en una experiencia profunda, en una enseñanza que, por serlo, era también un modo de aculturación.

De hecho, las primera relaciones entre indios y españoles estuvieron construidas por ideas de manipulación, pues también su primera capacidad era dialéctica, estructurante más que estructurada. Conforme a eso, las instituciones de cada grupo en el curso

de la dialéctica siendo diferentes y evaluadas por confrontación, resistían la comunicación y disparaban sentimientos de utilización objetiva del Otro. En este punto, el carácter de las relaciones interétnicas consistía en ser una metapsíquica en la que las cualidades objetivas del Otro eran percibidas como representaciones de una voluntad de dominación que debía ser resistida.

El entendimiento de que el Otro constituía una energía peligrosa en su misma acción y la visión de que esta dialéctica estaba formada por mundos cósmicos distintos y por palabras donde la voluntad de conciliación era desmentida por la violencia del proceso de confrontación, convertía este encuentro entre indios y españoles en una resistencia a intersubjetivarse, de manera que mientras tanto sólo se percibía lo que eran propiamente objetos visualizados.

Paradójicamente, y como parte de un proceso de internalización, a medida que el Otro entraba en el Yo propio se producía también una autocontradicción, pues cada parte del otro cultural significaba la absorción de un objeto que en su origen no era sólo diferente, sino que, por lo menos, estaba dirigido por una oposición, y en el caso dialéctico por una confrontación. En este punto, la imagen que se obtenía del objeto, del Otro y de sus cosas, era sólo una impresión.

En esta primera fase del encuentro entre indios y españoles, los objetos que se exhibían tenían su articulación diferente en forma de sensaciones, pero mientras éstas eran conscientes en el Yo del portador constituían organizaciones inconscientes en el yo del receptor. De este modo, los objetos dados por los españoles a través de regalos y de representaciones, o sea por reconstrucción de su valor, se convertían en elementos experimentales o de prueba funcional por parte de los indios.

Durante este periodo transitivo cabría pensar en un proceso de subjetivación de los objetos, con lo cual resultaría que tanto indios como españoles comenzaron a subjetivarse entre sí más a medida que sus relaciones se hicieron más estables, y con independencia del grado en que dichas relaciones fueran más o menos concordantes. Lo importante en esta experiencia del paso de lo objetivo a lo subjetivo, consistiría en la intensidad relativa de las relaciones, cualesquiera que hayan sido sus valores morales y los sentimientos derivados de su consciencia de representación.

En un comienzo, el Otro, español o indio, como objeto no fue adquirido como una totalidad. Dicha totalidad fue significada paulatinamente, de manera que la entrada recíproca en la interioridad del Otro fue un proceso de transformación del objeto en sujeto. Esto ocurría por medio de vinculaciones interpersonales cada vez más estables.

En cierta manera, esta fue una experiencia histórica marcada primeramente por una realidad objetiva en sí misma, la de la presencia del Otro, y a partir de su dialéctica, esto es, y por lo mismo, de la confrontación entre indios por oposición a los españoles, la medida del yo de cada parte dependió de la medida dada por el Otro. Así, y por ejemplo, la capacidad relativa para el poder político fue una medida que se obtenía de la capacidad específica del Otro. Y la misma relatividad de las experiencias, en cuanto la medida evaluatoria de éstas era ético/cultural, marcaba la medida relativa de cada forma de personalidad.

Estas medidas del yo consideradas a partir de la evaluación del otro, fueron disolviendo su capacidad de confrontación, y por lo mismo que disminuían su capacidad dialéctica, también transferían, por simbolismos de participación, en este caso la mutua vinculación social en un mismo proceso histórico, la experiencia del yo propio al yo del otro. En este sentido, es fácil discernir que este carácter transferible de la experiencia suponía reconocer que, por lo menos culturalmente, indios y españoles eran cada vez más menos diferentes.

La particularidad distante de las primeras experiencias habidas entre las personas y los objetos de indios y españoles constituyó límites indefinidos a los actos de unos y de otros. Esta indefinición del ser de uno visto desde la perspectiva del otro permitía la existencia de un dominio de propiedad de lo subjetivo entendido como una exclusividad intransferible. El enlace entre ambas exclusividades, o propias de las identidades indias y española, fue por lo tanto un acto progresivo de vinculación que sólo pudo darse cuando se estableció una sociedad en la que ambos grupos constituían un proceso social interdependiente.

Al ser así, lo que antes eran apariencias objetuales o realidades externas, se convirtió en realidad interna. Al llegar a este punto, y tratándose de experiencias transferibles en cuanto a su sentido y valoración, lo que antes era objetivamente distinto, ahora era

objetivamente semejante porque formaba parte de una vida social estructurada dentro de relaciones de dependencia. Esto es, la existencia de uno era una función de la existencia del otro.

Para que así pudiera ser, tuvo que producirse un proceso de aproximación de las sensibilidades afectivas. Éstas se dieron en los ámbitos del intercambio sexual entre indias y españoles, de la amistad y de la participación en las mismas instituciones, y progresivamente en el desarrollo de sentimientos ideológicamente asimilados a las mismas convicciones. Pero, fundamentalmente, estas semejanzas de sensibilidad por aproximación se produjeron en los mestizos más que en sus progenitores. Aquéllos resaltaron tanto una consciencia empírica de los sincretismos, como una consciencia abstracta de razones, hasta el punto de que los patrones de la sensibilidad se desarrollaron en la dirección de estimar la realidad del otro progenitor como parte intrínseca del yo mismo.

Antes de que fuera así, indios y españoles adquirieron los sentidos de los otros étnicos pensando éstos como formas inmediatas y cotidianas de su propia experiencia social. Esto fue posible cuando el corpus social de las ciudades representaba una identidad abierta, y por eso hay que considerarlo como una experiencia dada desde la integración, asimismo caracterizada por su capacidad de disolver en su seno las diferencias que tienen su principal origen en la separación empírica de los contrarios. Cuando éstos, como en el caso de la distribución social interna de las ciudades, apenas pueden ignorar su transferibilidad como objetos, por ser en realidad sujetos inescapables del Otro, entonces, son sus relaciones empíricas cotidianas e inescapables las que convierten al Yo en el Otro, por lo menos a causa de que cada uno actúa como la medida del otro, pero también porque su existencia se reconoce en la experiencia empírica del otro. Ambas son transferibles porque como mínimo son aspectos de una totalidad que las engloba.

Esta digresión tiene su causa en la idea de que la conquista española fue sólo un episodio de la consciencia de una historia que mientras para unos, los indios mexicas, comenzaba siendo la resolución inapelable de un mito, el de Quetzalcóatl, para otros significaba el inicio de un destino certificado por la voluntad del dios cristiano. Por ello, la Conquista comenzaba a ser el medio parcial de una transformación que mientras pasaba por una metáfora, la de vestir a Cortés con las ropas de Quetzalcóatl, terminaba por

ser una alegoría: la que representaba el sincretismo icónico de los nuevos símbolos religiosos que en la experiencia social del yo convertían al otro en sujeto de una misma historia. Aunque asimétrica por ser diferente la suerte histórica de los contrarios, esta dialéctica de la asimetría permitía entender ya a los objetos como sustanciadores de la experiencia de los sujetos, esto es, indios y españoles transformaban el mito en una historia que ya les era común porque la hacían juntos.

Entre otras muy diversas alternativas de análisis, estos primeros ejemplos nos ofrecen la oportunidad de referirnos a la incidencia de ciertos componentes simbólicos en el contexto de la dialéctica que siguió a la historia de los contactos entre indios y españoles. Unas de las alternativas que nos ocuparán estarán relacionadas con el proceso por cuyo medio se producían las transformaciones del Otro en un Yo propio.

O sea: si luego de producirse los acontecimientos del encuentro entre indios y españoles, siguieron los aposentamientos de éstos entre aquéllos, es también cierto que en la esfera de las relaciones entre unos y otros la configuración del Yo y del Otro étnicos experimentó transformaciones. Éstas fueron más complejas y lentas que la misma entreveración de ambos en estructuras sociales comunes. No sólo fue un proceso de introyección de una cultura en otra, de la española en la india, y de ésta en la de los españoles que se afincaban en Mesoamérica; mas también fue un proceso de reinterpretación del Otro en el Yo. En este caso, fue un proceso de transformación de las cualidades de los símbolos, y por ende se manifestó como una transformación de las identidades profundas.

En sí, el proceso podría verse como una figuración predictiva, esto es, resultaba de la internalización del modo hispánico expresándose bajo la forma de una dominación sobre el mundo indio. En la pluralidad étnica y cultural de este mundo indígena entraba poco a poco un componente hispánico, tanto más intensivo cuanto más civil era su modelo de identificación. Así, mientras la Conquista en sí misma sólo proclamaba la superioridad tecnológica de una violencia sobre otra, la fundación de una sociedad civil hispánica conseguía establecer su yo cultural en el del indio.

Primero las transformaciones se dieron en la mitología: Quetzalcóatl era Cortés; después la diosa madre Tonantzin se convirtió

en la Virgen madre de Guadalupe. Y asimismo, la comunión por sacrificio humano pasó a ser una comunión de hostia cristiana; el transporte humano se desplazó a los animales traídos por los españoles; los cultígenos hispánicos se agregaron a los del mundo agrario indio; los nuevos oficios industriales penetraron en las funciones económicas nativas; vestidos, música, instituciones sociales y, sobre todo, formas religiosas profundas entraron en el cuerpo indio. Y sucesivamente, el Otro español se fue haciendo yo profundo del indio.

Esta sería una dialéctica basada en la intromisión paulatina del otro en el yo indio, intromisión que sólo era posible fundarla haciéndose el Otro sociedad civil dominante, y en este caso convirtiéndose en *alter ego* de las generaciones que siguieron a la época de las conquistas. La parte del siglo XVI que siguió a la conquista española de Mesoamérica es equivalente a este proceso de intromisión del yo español en el yo indio. El medio fue el modelo cultural hispánico, y la técnica proyectiva consistió en la formación de un superego español dentro del mundo indio. Este comenzó a captar dicho super yo conforme pudo establecer una estructura social con el indio.

Avanzado este siglo XVI se daría una crisis permanente del Yo, especialmente en la medida en que éste entraba en la personalidad profunda del Otro. El esquema es simple: el Yo más roto sería el del indio porque había perdido autoridad política sobre el sistema cultural. Y cuanto más roto aquél, más poderoso se alzaría el del español. Los sistemas simbólicos sufrirían transformaciones, primero cuantitativas, en el sentido de ser agregaciones a las formas culturales conocidas; después serían cualitativas por selección adaptativa. Poco a poco, la metamorfosis consistiría en pérdidas culturales indias y en ingresos culturales españoles.

#### IDENTIDADES Y VINCULACIONES

A partir del acontecimiento principal de la Conquista, lo que hacemos es producir una figuración de la identidad española e india entendidas como procesos de transformación del Yo del uno en función del Yo del Otro. La versión que anticipamos es de orden

simbólico, y éste lo representamos como una relación profunda de carácter dinámico, psicológico.

Nuestro objetivo consiste en captar el espíritu y la consciencia relativas de las identidades española e indígenas en lo que sería un proceso de transformaciones donde cada Otro sería, cada vez más, parte del Yo inicialmente contrario. El proceso habría comenzado bajo la forma de una observación/confrontación entre extraños. Habría seguido como una alianza o como una resistencia, según los casos, entre Otros étnicos diferentes. Y habría culminado en una interposición progresivamente fluida entre indios y españoles, y viceversa. Finalmente, se producirían fisiones entre los indios: unos entrarían a vivir con los españoles, y otros permanecerían separados. Pero en cualquier caso, se mantendrían diferentes a los españoles. Se darían, asimismo, desfiguraciones de personalidad, en un sentido, en el de que los indios absorberían componentes culturales de los españoles, y a menudo transformarían sus organizaciones sociales al quedar sometidos o dependientes de las presiones políticas e institucionales de los españoles.

Estos hechos serían la causa de cambios de personalidad y de mayor fluidez en las adaptaciones mutuas. Esta fluidez implicó desarrollos identificatorios con los españoles, sobre todo a partir de la misma incorporación de grandes números de grupos y de individuos indígenas a la sociedad española. El factor de mayor relevancia se dio en la segunda generación india cuando partes seleccionadas de ésta, las formadas por los hijos de los caciques o principales, pasaron a ser educadas por los eclesiásticos y frailes en castellano y como dirigentes sustitutos de sus padres en el control directo de los indios dependientes.

Pero antes de que esto ocurriera, tuvieron lugar los encuentros de conquista o de alianza con sus correspondientes condiciones de sometimiento a la autoridad real española. Y asimismo, y mientras tanto, las predicaciones cristianas y las traumáticas sustituciones de ídolos nativos por figuraciones cristianas actuaban en la dirección de abrir espiritualmente a los misterios del catolicismo el pensamiento religioso indígena.

En su primera versión, este mensaje fue ciertamente superficial, pues los indios volvían con facilidad de sus bautismos colectivos y tendían a restituir los símbolos de sus figuraciones religiosas propias. En sus efectos, estas primeras conversiones carecían de

transposición semántica, y por eso estaban faltas de convicción intelectual. Parcialmente, pero en gran medida, la traslación del mensaje cristiano a las mentes indígenas carecía del vehículo de comprensión más importante: el del lenguaje, pues el castellano era incomprendido para el indio.

El lenguaje instituyó la dificultad primera para la comunicación correcta de las ideas entre indios y españoles. A falta de este medio ambas partes se mostraron una a la otra en la identidad de sus gestos y acciones, y desde luego incorporaron mucha de la realidad del Otro a través de la visualización de los objetos y de las personas. Todo lo que podía verse era lo que podía entenderse. El hacer fue, en esta fase, el factor esencial de la identificación. Lo que se hacía, lo que se veía era lo que llegaba a la consciencia de ambas partes. Lo que se sentía era lo que se interpretaba, y eso resultaba de lo ciertamente visible.

El encuentro, los contactos entre indios y españoles, en suma, sus intercambios primeros, hay que interpretarlos en función de relaciones que ocurrían entre extraños. Las primeras transformaciones de consciencia fueron introyecciones de objetos, más que de sujetos. La conformación de un lenguaje común, la que podía darse a través del castellano, no fue completa porque los indios continuaron empleando sus lenguajes en sus comunidades o entre ellos, y no fue hasta la segunda generación que comenzó a producirse la interposición semántica del Otro, del español, en el interior del Yo indígena. Asimismo, los indios que vivían entre los españoles como servicio doméstico, o en sus ciudades como trabajadores asalariados, fueron también sujetos de internalización del Otro en sus consciencias y en su subconsciente.

Cabe, pues, pensar que las identidades indias se reprodujeron sin dificultad en las generaciones de primer contacto con los españoles. Luego, con el asentamiento estable de éstos entre los indios, o cerca de ellos, las identidades indígenas comenzaron a ser más adaptativas con la de los españoles, pues adquirieron mayor flexibilidad asociativa y comunicativa. Esto coincidió con alianzas matrimoniales, con bautizos y compadrazgos que se hacían imponiendo nombres cristianos y hasta apellidos españoles a los indios. Y en todo caso, los mestizos que accedían a la sociedad española lo hacían incorporándose lo más posible a esta identidad, sobre

todo cuando traspasaban la barrera de castas y adquirían la franquicia española.

Si el proceso de aculturación fue parte de una transformación dinámica de la historia india, la aculturación lingüística fue la clave de adquisición de otra identidad. Sin ser ésta automáticamente castellana, pues lo impedían los reconocimientos genealógicos diferenciadores y la posición adscrita del estatus de los españoles en la nueva sociedad, sin embargo, el Yo indio adquiría gran parte del Yo del Otro, del español, cuando la cultura y la lengua de éste entraba en posesión semántica del indio. Cada vez que éste ingresaba en la relación habitual con el español y en ella utilizaba el castellano, su yo adquiría también una parte sustancial de la identidad profunda del Otro.

Las identidades étnicas podían permanecer, y de hecho así ocurría. El indio seguía siéndolo mientras era miembro de una comunidad india. E incluso en las ciudades, en los barrios indígenas se reproducían estas identidades. Empero, los contenidos culturales, y la misma penetración de los lenguajes semánticos inscritos en la comunicación en castellano, y los traspasos culturales hechos a los indios, repercutían en éstos bajo la forma de transferencias parciales de los sentidos y significaciones simbólicas del Otro en el Yo indio.

Este proceso reducía la distancia profunda que podía separar inicialmente a unos y a otros, y fue, en definitiva, el factor esencial de la transformación del yo indio en parte del yo otro. Esta experiencia fue más rotunda en las ciudades que en las áreas campesinas, y en éstas más que en las Reducciones misioneras, y desde luego más entre las clases dirigentes indias, en los caciques en particular, que entre los macehuales.

Como hacemos notar, las identidades pudieron permanecer separadas siempre que se mantenían las organizaciones étnicas en forma de monopolios comunitarios de la tierra, pero la continuidad y reproducción de los españoles como cultura dominante y de prestigio en Mesoamérica, convertía a los indios en más españoles que éstos eran, en cambio, indios. Según eso, los contenidos de la identidad, esto es, las formas de cultura y aspectos visibles de cada entidad étnica y su consciencia específica de diferenciación, reconstruían de modo permanente el yo indio en la dirección de

la influencia del yo del Otro o español, más que éste lo hacía en términos de penetración de lo indio en él.

Para nosotros, es evidente que el indio no estaba abierto para la palabra española, como tampoco el español lo estaba para la del indio, precisamente porque no las comprendían. Por lo tanto, el indio no se realizaba en la experiencia del español, si no era en la de sí mismo. Su incompreensión le convertía en sujeto incomprendido del Otro, porque éste no podía explicarse si no existía recepción. Esto que podría parecer una ingenuidad intrascendente, constituye el meollo de la resistencia indígena.

Dicha resistencia tendría como punto de apoyo su incompreensión de los sentidos del Otro, y podría entenderse como una forma de testimonio sólo comunicable para el sí mismo culturalmente construido de la personalidad étnica. El objeto, español o indio, actuaba en forma de distancia conceptual. Era en sí un fenómeno de comprensión intransferible a la identidad del Otro.

En este ámbito de reducciones, las relaciones de comunicación entre indios y españoles estuvieron compuestas por hechos objetivos. Mientras tanto, cada parte actuaba subjetivamente hacia la otra sólo en términos proyectivos: sentimientos, emociones, actitudes, temores y violencias. Todo el mundo subjetivo se despertaba al conjuro del Otro, y el de éste se interpretaba imaginativamente.

El orden externo era, por eso, el orden de la mirada, de la observación concreta de los comportamientos. Cada interlocutor fue entrevistado en función de las verdades del Yo, y como éstas fueron inicialmente antagónicas, ninguna parte se entregó a la otra, excepto sus primeras mercancías o regalos de introducción.

Aunque las identidades no permanecieron ocultas, sin embargo, y en cuanto objetos se sirvieron unas de otras, pues éstos se observaban como señales de relación. Y como quiera que los españoles permanecían, a pesar de los antagonismos procuraron verse unos a otros como entes singulares, incluso con independencia de sus alianzas.

El Otro fue, pues, interpretado por su modo de actuar, y su modo de ser fue explicado a través de la acción. De esta manera, la totalidad india fue más completa para la percepción que la española, pero el comportamiento de cada parte se constituyó en una señal para la interpretación de su mundo por la otra. A través de

estas señales, o de la semiótica de sus productos, fueron interpretándose progresivamente los símbolos de cada parte. Empero, y a falta de una comprensión de la palabra, el Otro fue, mientras tanto, una realidad objetual sin capacidad para merecer la confianza del otro. Esta última sólo era posible conseguirla mediante un encuentro social prolongado, y eso resultó ser una condición traída por la sociedad civil.

Mientras no fue así, cada parte, la india y la española, se disipaban entre sí. Se veían y se tocaban, pero no entraban en el ser de la otra. Por esta razón, permanecían como objetos entre sí y, por añadidura, habría que entender que en estas condiciones cada quien sólo tenía capacidad para utilizar al otro desde situaciones desiguales. De hecho, y a falta de ser sujeto, no entraba en la identidad del Otro, y por eso ambas permanecían solas consigo mismas.

Esta sería equivalente a la realidad de dos paralelos desiguales que por ser paralelos y desiguales no podían hallarse profundamente, excepto en el mismo espacio y tiempo de simultaneidad. Hasta que no se convirtieron en sujetos, permanecieron como identidades cerradas una para la otra. Si el mundo del objeto sería propiamente el espacio exclusivo del Ello, es indudable que adquiriría también la capacidad de seducir, como de hecho así ocurría en los encuentros de indios con españoles. Y por eso mismo, podía ser estimulante, pero en este entretanto la presencia del Otro provocaba una cierta inseguridad e inquietud en los protagonistas de estos sucesos.

Por dicha causa, es obvio que mientras indios y españoles se intercambiaban como objetos, y por eso se utilizaban, no se entregaban. Sin embargo, la resolución del conflicto que les enfrentaba, por ser ambos contradictorios, sólo pudo darse mediante la transformación de cada parte en sujeto de la otra. Sólo así las identidades disminuyeron sus distancias entre sí y se hicieron posibles unas a otras.

Cabalmente, y como sea que al comienzo de las conquistas indios y españoles se entendían entre sí como objetos, en el contexto de esta etapa no se produjeron efectos profundizantes. Todo era exterioridad, y ésta no se transformó en vida interior hasta que el Otro pasó de ser objeto a ser sujeto. De algún modo, lo que primero fue una mera mediación interpretada por los traductores de ideas y de sentidos y de las mismas personas observadas, luego se

convirtió en una función activa del Yo para el Otro, más que hacia el Otro. El sujeto indio sólo existió para el español, y a la inversa, cuando cada uno en sus relaciones pasó a ser una función del otro.

Para que ambos protagonistas, indios y españoles, alcanzaran la cualidad de relaciones entre sujetos fue, pues, indispensable que adquirieran el sentido de la palabra del Otro, y fue asimismo preciso que se diera la transformación de los objetos identificables en el Otro en objetos que habiendo sido extraños, ahora, y por adopción de su experiencia, se convertían en propiedades de la experiencia del Yo. Realmente, esta experiencia transformada de los objetos, no sólo era causa de percepción más precisa, sino que también se convertía en razón para la interacción entre sujetos. Lo que mayormente ocurría, en este caso, era una metamorfosis donde la autoridad del gesto era sucedida por la autoridad de la consciencia reconstruida.

Hasta este momento, es evidente que el indio/objeto se encaraaba con el español/objeto, y por eso ninguna de las partes estaba abierta para la palabra de la otra, pues no sólo ésta era incomprendida; mas también era una entidad del Ello utilizado y, en cierto modo, alienado porque cada parte, en tanto distante y no profundizada en la otra, carecía de la teoría que podía ser la explicación del ser de la Otra. En este punto, cabría decir que mientras se había ensanchado el mundo de los objetos, no sucedía necesariamente lo mismo con el mundo de los sujetos.

En este primer espacio mental, el indio no se realizaba en la experiencia del español, excepto a través de la utilización de los objetos. Y así, la recepción era incompleta, cuando no estaba cerrada. Ambas partes fueron primero testigos entre sí, y tampoco deseaban ser parte o fundamento de la otra.

La elaboración del vínculo entre indios y españoles no tuvo, pues, un carácter inmediato. Comenzó con los intercambios, siguió con las batallas y se originó cuando las mujeres indias, entregadas o acompañantes, voluntarias o forzadas, se integraron en la sociedad móvil o migratoria de los conquistadores; ocurrió cuando, asimismo, los indios se hicieron domésticos y sirviendo a los españoles creaban la sociedad real de ambos, la del Yo con el Otro en la diferencia, una sociedad subjetivamente integrada porque cada quien desarrollaba en el otro sentimientos, intereses y dependencias de personalidad.

Aludiendo a su carácter general, y recogiendo una observación de Lacan,<sup>23</sup> y aun con no ser objetivables, los vínculos serían la llave que abriría la dimensión de lo intersubjetivo. Esto es, el paso de la condición de objetos a sujetos estaría dado por una, digamos, correspondiente asociación social entre indios y españoles, cualquiera que fuese la posición de estatus de cada parte en el contexto de las organizaciones y de los procesos siempre estructurantes.

Aquí es obvio que la permanencia del español en Mesoamérica precipitó la fusión de muchos de los componentes étnicos antes separados y contribuyó, por eso, a producir una dimensión cultural y psicológicamente más completa que las de confrontación. Lo que se dio con el tiempo fue una sociedad de vinculación, una en la que indios y españoles existían unos para los otros, aunque sus asociaciones tuvieran la forma de relaciones sociales de estatus asimétricas. El español se establecía como señor del poder y el indio se producía como servidor de dicho poder. La estructura intersubjetiva consistiría en la producción de una relación amo/señor cuyo proceso estaba condicionado por la capacidad objetiva de cada parte en lo que hace a su posición social, y por la experiencia subjetiva del Otro por cada parte en lo que hace al ser uno un yo para el que era un Él.

De hecho, el servicio mutuo entre sujetos, esto es, la asociación que derivaba de vivir económica y socialmente dentro de una misma estructura social, implicaba también el uso de un mismo sistema cultural. Y aunque éste fuera sólo parcialmente utilizado por el indio, en la medida que éste retenía partes de sus tradiciones asociativas y mentales, sin embargo, participaba estructuralmente de la sociedad civil española. Eso implantaba relaciones de necesidad y dependencia mutuas, basadas asimismo en la confirmación mutua de sus identidades entendidas como sujetos de interacción estable. En este sentido, lo que antes era diferente, seguía siéndolo, pero progresivamente menos. A este respecto, las imaginaciones metafóricas sobre el Otro fueron sustituidas por certidumbres. Cada vez más, las certidumbres del Otro se convertían en certidumbres del Yo. Por consiguiente, cada identidad por separado, siendo diferente, se colocaba en una posición de sujeto activamente estructurante del Otro.

<sup>23</sup> Cf. 1985, I, 325.

La intersubjetividad cobró un sentido asociativo, porque siendo el indio realmente diferente en sus formas de vida y en sus adaptaciones y concepción del mundo, el Otro estaba presente como un extraño existencial cuya interiorización en el Yo indígena vino a representar la internalización de otra homogeneidad, la del español, una que aun siendo objeto de selección, sin embargo, también seleccionaba la memoria e inventarios insertos en la realidad profunda del yo percipiente. En este primer proceso el yo trasladado dejó de ser transparente para sí mismo y perdió su propio reflejo cuando parte de su dotación fue adquirida por el Otro. Este fue el caso del indio y del español, en sus respectivas identidades, cuando se identificaban por lo menos con aspectos de la experiencia del Otro.

En este sentido, advertimos que la dislocación de personalidad actuó más profundamente en el indio que en el español, pues mientras éste imponía el indio se sometía. Ambas actividades, imponer y someterse, eran activas en cada caso. Es evidente que ambos individuos eran funciones uno del otro, pero las cantidades de dependencia subjetiva eran mayores en el indio que en el español. Sin embargo, estas dependencias no tenían correlación con el mundo objetivo, pues en éste, y relativamente, la dependencia económica del español respecto del trabajo indio fue mayor que la de éste respecto de aquél. El desarrollo de las bases de subsistencia habían despegado al español de las producciones de alimentos, mientras que el indio formaba parte de éstas y era, por eso, alimento de aquél.

Las formaciones subjetivas fueron, pues, más destructivas para el indio que para el español, y en muchos casos de disociación tuvieron un valor disolvente para la personalidad. Se ha dicho, incluso, que los indios incrementaron con los españoles sus consumos alcohólicos, y se sabe, asimismo, que los detonantes de agresión se dispararon dentro de la vida civil; estallaban, a menudo, con las borracheras en sus fiestas y procesos de desorden en el control social.

El mundo indígena sufrió el impacto traumático de la presencia subjetiva del Otro diferente en el yo propio. Esta primera presencia no era homologable porque correspondía a dos interiores profundos históricamente distintos. El español desarrolló su yo más que en función de la incorporación del yo indio, en el creci-

miento del suyo propio. Lo que hizo el yo español fue desplegar las potencias de sí mismo. En realidad, el yo del español se potenció ampliando las posibilidades que su misma expansión material y social le proporcionaba. Por el contrario, en la primera fase asociativa dada entre ambos, a través de Encomiendas o de Reducciones o de servicios, la vinculación del indio con el español empobreció comparativamente el valor y autoestimación de su ego, aunque culturalmente esta relación pudiera significar un aumento de objetos en la experiencia de su estructura social. Por ende, se produjo un incremento de su capacidad de asociación perceptiva. Y asimismo, a medida que ambos colectivos étnicos, indios y españoles, se convirtieron en sujetos inmediatos del Otro también transformaron sus relaciones en conocimientos concretos sobre la lógica de su identidad.

Llegados a este punto, la inteligencia del indio, adiestrada para obedecer, era también el centro de la medida del yo español. Eso constituiría una paradoja, porque de su estricta dependencia resultaría un desplazamiento de personalidad, uno en el que la medición del indio por medio del tributo y del trabajo plantearía la cuestión de, ¿cómo es posible que la media del yo sea una función externa o que se halla fuera de uno mismo? Viéndolo en profundidad, los límites de realización del yo español resultarían encontrarse fuera de sí mismos, en el seno de la periferia inmediata de la transferencia, pues de algún modo si en una primera fase el indio se resistía y no comprendía, por medio de la transferencia, en sí un modo de sentir la emoción del otro, dejaba de ofrecer resistencia.

Esta falta de resistencia permitía al español desplazarse hacia el indio, y en este punto también se desplazaba el centro de los controles de la intersubjetividad. Ahora se producía sentido en las palabras. Esta tercera fase intersubjetiva hizo que el centro mismo del Yo tuviera como condición la revelación del yo del otro. Y así, el centro adquirió un carácter móvil: estaba allí donde se daba el síndrome del conflicto. Podía, pues, pasar del español al indio, y esta relación era tanto más subjetiva cuanto más comprensible era la palabra del otro, pues siendo así entraba en el Otro, y éste se convertía en una subjetividad del Otro y, por eso, adquiría su significación; en cierto modo, adquiría una reducción de Aquél.

A medida que el indio se vinculaba con el español, se abría

más a sí mismo y daba un vuelco a la situación transitiva, a la dialéctica del proceso, pues adquiriría en ésta la consciencia de que además de un sujeto era también una función de la realidad del Otro. En este punto, el indio superaba la infancia de su primera relación con el español, y mediante este tránsito de fase conseguía alterar el ego de éste, modificar su interioridad. De esta manera, el vínculo subjetivo que relacionaba a indios y españoles, con ser más completo que el propiamente objetivo, hacía también, paradójicamente, más transparentes a ambos entre sí.

En este caso, lo importante es que la alteración respectiva del yo del Otro condujo a una cierta metamorfosis; una consistente en hacer que unos y otros ya no fueran lo que había sido, no sólo porque habían crecido en edad de experiencia, sino porque, además, lo estaban haciendo fuera de los recorridos de sus culturas tradicionales. Al entrar partes de cada una en la experiencia de la otra se provocaba una reacción en cadena: multiplicaba sus representaciones, pues a las adiciones del yo y del otro culturales, añadía las metamorfosis de sus transformaciones.

Por ejemplo, si el indio dejaba de sacrificar seres humanos y asumía la hostia como símbolo de sustitución, incorporaba tanto este rasgo cultural a su estructura cognitiva como también sabía que este sincretismo de sustitución no eliminaba la totalidad de su evocación prehispánica en este sentido, pues, de hecho, la sustitución se producía en un contexto metafórico, el de la deglución de la hostia y del Cristo que la penetraba que, de algún modo, le transportaba al mito primero mientras cumplía con el mito segundo. El tiempo de las personas y su imagen era distinto, pero a medida que el Otro se hacía más asequible por comprensible, también se convertía en el Otro dentro de uno mismo.

#### ABSTRACT

This article describes one of the first historic connotations of *mestizaje* in Mesoamerica. In contrast to the Mexica, the Maya always considered the Spaniards as foreigners. The myth of the return of Quetzalcoatl was valid for the Mexica, but not for the Maya. We show that this myth was transformed into reality by Moteczuma and stress that the resolution of the mythical con-

flict was to assume that a first Quetzalcoatl-Cortés was a metaphorical transformation of a double historical identity advancing towards Tenochtitlan. In fact Moteczuma liberated himself by this means of the deep and primitive anxiety of having taken a place that did not belong to him, but to Quetzalcoatl. He used a symbolic catharsis by granting Cortés godly attributes. This way he ended his historical anxiety and passed the blame on Cortés and his troops.

### BIBLIOGRAFÍA

#### *Códice Ramírez*

- 1944 *Relación del Origen de los Indios que Habitan esta Nueva España según sus Historias*. México, Editorial Leyenda.

#### ESTEVA-FABREGAT, Claudio

- 1968 *El Estado Nacional Mexica en la Guerra de la Conquista*. En: "Congreso internacional sobre Hernán Cortés", pp. 325-368. Salamanca, Universidad de Salamanca.
- 1988 *El Mestizaje en Iberoamérica*. Madrid, Editorial Alhambra.

#### LACAN, Jacques

- 1985 *El Seminario. I. Los Elementos Técnicos de Freud*. Barcelona, Paidós.

#### LEÓN-PORTILLA, Miguel (compilador)

- 1963 *Visión de los Vencidos. Relaciones Indígenas de la Conquista*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

#### LEÓN-PORTILLA, Miguel

- 1964 *El Reverso de la Conquista. Relaciones Aztecas, Mayas e Incas*. México, Editorial Joaquín Mortiz.

#### LEVI-STRAUSS, Claude

- 1987 *Mito y Significado*. Madrid, Alianza Editorial.

*Memorial de Sololá.* ANALES DE LOS CAKCHIQUELES. TÍTULO DE LOS SEÑORES DE TOTONICAPAN

1950 Edición de Adrián Recinos. México, Fondo de Cultura Económica.

TEZOMOC, Hernando Alvarado

1944 *Crónica Mexicana.* Notas de Manuel Orozco y Berra. México, Editorial Leyenda.

TORQUEMADA, Fr. Juan de

1975-1983 *Monarquía Indiana.* 7 Volúmenes. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.