

Universidad Nacional de La Plata
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

VALERIA MARINA ELIZALDE

**Investir e Inversirse. La conquista de América
y la construcción de identidades colectivas
(*El nosotros español y el otro americano*)**

**TESIS PARA OPTAR
AL DOCTORADO EN HISTORIA**

Directores:

**Susana E. Zanetti
Miguel Alberto Guérin**

La Plata
1997

*El hombre no habla por ser hombre. Es porque habla que es hombre,
que tiene palabras con las que pensar, nombrar las cosas, comunicarse
con los demás, contarse a sí mismo quién es: comprenderse.
Todo lo que es ser hombre, lo que lo diferencia del resto de la
creación, pasa por la palabra y en la palabra se concreta.
Conjugando el verbo hablar el hombre se constituye en lo que
está llamado a ser: un ser dialogal. Un ser en relación a otros
seres, ni como agregado ni como complementariedad: como constitución.
Solamente relacionado, vinculado, el hombre es hombre.
Solamente dirigiéndole la palabra a otro, la palabra es
verdaderamente lo que es: comunicación de la existencia. Revelación.*

Hugo Mujica, marzo de 1997.

INDICE

I. PRIMERA PARTE:

LA CONSTRUCCIÓN DE *EL OTRO*, UNA NECESIDAD DE *EL NOSOTROS*

Capítulo 1: Las fronteras de la identidad: *nosotros-los otros*

| | |
|--|----|
| 1. El problema: la construcción discursiva de identidades, una necesidad cultural | 7 |
| 1.1. La teoría | 7 |
| 1.1.1. El discurso autoidentificadorio | 9 |
| 2. La aplicación del problema: la conquista de América y la construcción de identidades colectivas | 9 |
| 3. Enfoques del problema | 10 |
| 4. La perspectiva científica | 12 |
| Notas | 15 |

II. SEGUNDA PARTE:

LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD DE *EL NOSOTROS* ESPAÑOL (SIGLOS QUINCE Y DIECISÉIS)

Capítulo 1: Los *otros* de *el nosotros* español antes de la expansión atlántica (España, siglo quince)

| | |
|---|----|
| 1. La pertenencia religiosa de <i>el nosotros</i> español: los "cristianos católicos" | 19 |
| 2. Los contenidos discursivos sobre la pertenencia religiosa | 22 |
| 2.1. Un solo dios y una sola fe verdaderos | 22 |
| 2.2. La concepción providencialista del devenir | 23 |
| 2.3. Los pactos de reciprocidad | 25 |
| a) Dios | 25 |
| b) El papa y el rey | 25 |
| c) Los súbditos vasallos | 29 |
| 3. La identificación de los <i>otros</i> : los no católicos | 32 |
| 3.1. <i>El otro</i> musulmán: el infiel | 32 |
| 3.2. <i>El otro</i> turco: el enemigo bárbaro. | 36 |
| 3.3. <i>El otro</i> judío: el hereje | 37 |
| Notas | 42 |

Capítulo 2: *El otro* americano (España y América, siglo dieciséis)

| | |
|--|----|
| 1. La expansión atlántica: el establecimiento de un nuevo espacio discursivo | 48 |
| 1.1. El discurso erudito sobre la ecumene a comienzos de la expansión | 49 |
| 1.2. Los <i>otros</i> en el discurso sobre la ecumene | 51 |
| 1.3. La transformación cultural de la primera modernidad | 53 |
| 1.3.1. La ampliación de la percepción del devenir | 53 |
| 1.3.2. La ampliación del espacio | 54 |
| 1.3.3. La ampliación del conocimiento | 55 |

| | |
|---|----|
| 2. El problema de la identidad de <i>el otro</i> americano | 56 |
| 2.1. La incorporación de <i>el otro</i> al discurso de <i>el nosotros</i> | 58 |
| 2.2. Lo conocido, lo diferente y lo nuevo | 61 |
| 2.3. Las estrategias de producción discursiva identificatoria | 64 |
| 2.3.1. Ratificar | 65 |
| 2.3.2. Rectificar | 67 |
| 2.3.3. Ampliar | 68 |
| Notas | 70 |

III. TERCERA PARTE:

LA PRODUCCIÓN DEL DISCURSO DE LA DOMINACIÓN (SIGLO DIECISÉIS Y PRINCIPIOS DEL SIGLO DIECISIETE)

Capítulo 1: Las estrategias de la producción discursiva de la dominación

| | |
|---|-----|
| 1. La construcción de la legitimación de la dominación | 76 |
| 1.1. La conquista, una cruzada | 77 |
| 1.2. La legalización de la dominación | 82 |
| 2. La construcción de la superioridad de <i>el nosotros</i> | 85 |
| 2.1. El heroísmo de <i>el nosotros</i> | 88 |
| 3. La construcción de la inferioridad de <i>el otro</i> | 91 |
| 3.1. La argumentación para "sujetar" a <i>el otro</i> | 92 |
| 3.2. La argumentación para convertir a <i>el otro</i> | 96 |
| Notas | 103 |

Capítulo 2: Los cambios en la construcción de la inferioridad de *el otro* (segunda mitad del siglo dieciséis y principios del siglo diecisiete)

| | |
|--|-----|
| 1. La racionalización de la dominación colonial: el "buen gobierno" | 109 |
| 2. La construcción de la identidad hostil y hostigable de <i>el otro</i> | 116 |
| 2.1. <i>El otro</i> hostil | 116 |
| 2.2. <i>El otro</i> idólatra | 122 |
| 3. La construcción del devenir cultural de <i>el otro</i> | 125 |
| 3.1. Antes y después de la venida de <i>el nosotros</i> | 125 |
| 3.2. El futuro | 128 |
| Notas | 131 |

IV. CUARTA PARTE:

LA RECONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD DE *EL NOSOTROS*

Capítulo 1: La construcción de *subnosotros* (Perú, siglo dieciséis)

| | |
|---|-----|
| 1. La ambición de <i>el nosotros</i> | 136 |
| 2. La construcción de <i>subnosotros</i> | 143 |
| 2.1. "Los unos, los otros" o la construcción del discurso sobre la existencia de las "partes" | 143 |
| 2.2. Los "leales" y los "tiranos" o la construcción del discurso sobre | |

| | |
|--|-----|
| la traición de las partes | 148 |
| 2.3. Los límites de la diferencia dentro de <i>el nosotros</i> : el rey y Dios | 154 |
| Notas | 157 |

Capítulo 2: La construcción del *subnosotros* enunciador (Perú, siglo dieciséis)

| | |
|---|-----|
| 1. Las condiciones de circulación de los textos | 160 |
| 2. La producción escrita en las colonias | 164 |
| 3. La construcción del sujeto enunciador colonial | 165 |
| 3.1. Las estrategias discursivas de legitimación | 166 |
| 3.1.1. Narrativización del sujeto enunciador | 166 |
| 3.1.2. El deber de decir | 171 |
| 3.1.3. La capacidad de decir | 172 |
| 3.1.4. Los fundamentos del decir | 174 |
| a) La voz de la autoridad | 175 |
| b) La voz del testigo | 177 |
| Notas | 180 |

Resultados de la investigación 185

BIBLIOGRAFÍA 187

| | |
|-----------------------|-----|
| 1. Fuentes | 187 |
| 2. Estudios | 192 |

PRIMERA PARTE

LA CONSTRUCCIÓN DE *EL OTRO*, UNA NECESIDAD DE *EL NOSOTROS*

CAPÍTULO 1

LAS FRONTERAS DE LA IDENTIDAD: NOSOTROS-LOS OTROS

La otredad es independiente del conocimiento de los otros
(R. Bartra 1992).

1. El problema: la construcción discursiva de identidades, una necesidad cultural

1.1. La teoría

La cultura puede ser entendida como el conjunto de modos de acción perdurables, colectivos, eficaces, inconcientes y automáticos, que nos permiten percibir y organizar el universo de las experiencias, que se presenta inicialmente como amorfo e indiferenciado, en formas con las cuales construimos lo real como mundo diferenciado y complejo: el mundo de las idealidades. La cultura es el esfuerzo por crear la heterogeneidad y su garantía. En lo social, la heterogeneidad surge de la construcción discursiva de la diferencia significativa. Es menester considerar entonces que, para un sistema sociocultural, únicamente tiene existencia social todo aquello que puede ser significado y sólo eso, es decir, lo que se organiza en discursos (Guérin 1992a, 7). Entendemos por discurso toda construcción de sentido funcional para la cultura que lo produce. Desde este punto de vista, es posible concebir la cultura como lengua a partir de la cual se expresa lo social (Darnton 1994, 94), pues la lengua es el mundo que nombramos y nos representamos. Los agentes culturales reconocen y definen diferencias, a las cuales conciben como de "naturaleza" (Bourdieu 1990, 255, 289). Por ende, el espacio social se percibe como pluridimensional y dividido, a partir de la funcionalización de límites, los cuales indican el lugar donde algo comienza su existencia (Bhabha 1995). En consecuencia, la percepción del mundo social entrafña la construcción ideológica.

En la interacción sociocultural adquiere una relevancia insoslayable el intercambio de textos, es decir, de mensajes enunciativos o narrativos. Estos últimos son portadores enmascarados e inevitables de discursos ideológicos. De este modo, lo sociocultural consiste en un entramado de discursos ideológicos compartidos o rechazados. Entre estos discursos está el discurso de *el nosotros* y de *el otro*, esto es, los discursos identificatorios. Mediante este tipo de discursos se construye la diferencia sociocultural, entendida como aquella que se conside-

ra rasgo significativo y que sirve para definir el modo de ser que se asume como propio.

En lo social, la identificación sólo es posible en el marco de un mundo diferenciado (*yo/el otro, el nosotros/los otros*) y, asimismo, todo proceso de diferenciación, viabilizado por el mecanismo de la comparación, implica una bipartición. La bipartición y la polarización semánticas (la interacción entre un *nosotros* y un *otro*) son inherentes a la construcción identificatoria¹. La construcción identificatoria es necesaria para establecer cualquier relación; todas las relaciones sociales presuponen procesos identificatorios, esto es, la interacción discursiva y la mutua manifestación del modo de ser asumido. Resulta de ello que toda forma de la interacción social termina siendo una construcción identificatoria. De aquí que las relaciones intra e interculturales sean esenciales para la constitución de lo cultural.

Las identidades son un producto cultural que se construye en la tensión discursiva. Ahora bien, un modo de ser no se construye aisladamente ni en términos absolutamente positivos, sino que necesita contraponerse al modo de ser concebido como diferente. El individuo (o un grupo) se conforma con lo que excluye, y en esto consiste, justamente, la creación de un lugar propio; el *yo, el nosotros* encuentran su seguridad identificatoria en la interacción con *el otro*, considerado diferente y, a veces, asimétrico. *El otro* es, en realidad, el pretexto para construir un discurso sobre *el nosotros* (Gutiérrez-Estévez 1993, III, 375); de aquí la exigencia de crear la alteridad para fijar los límites propios (Adorno 1988, 66-67; Pastor 1993, 112).

En toda construcción discursiva identificatoria, lo instituido como diferente funciona como contraparte que sirve y obliga a definir los límites. *El nosotros* y *el otro* están siempre al borde de ser uno mismo² y, sin embargo, la tensión bipartita no debe difuminarse para que *el yo, el nosotros* puedan existir. Identificar es establecer un límite que define un espacio semántico bipartito en tensión.

La identidad sociocultural de todo sujeto (individual o grupal) es únicamente percibible por los discursos que construye sobre sí mismo y sobre sus *otros* significativos³: "¿Quién soy *yo* frente a él?" y "¿quién es él para mí?". Ahora bien, lo diferente no existe *per se*; es el resultado de una comparación, de modo que aquello que significa la otredad es definido desde el campo semántico de *el nosotros* (el *aquí* sociocultural). La alteridad es independiente del conocimiento de los *otros*; es, una necesidad cultural, una exigencia para la definición del *yo*. La construcción de la identidad-*otra* de *el otro* resulta ser una construcción discursiva circunstancial, de apariencia "real": *el otro* es lo que *yo* digo ahora que es, y *yo* soy lo que digo que soy, frente a él⁴; por ello, la otredad de *el otro* depende de la manera en que el *yo/el nosotros* se identifica en la situación discursiva en la que se encuentra (Mignolo 1988, 40)⁵.

Toda construcción identificatoria tiene por finalidad brindar al sujeto un saber sobre

sí, una ubicación histórica y en el devenir sociocultural; es un discurso en el cual están mezclados, indefectiblemente, discursos sobre los *otros* significativos.

La pregunta básica relacionada con el problema cultural de la construcción de identidades en el devenir puede formularse en estos términos: ¿conocemos algo distinto de nosotros mismos cuando nos empeñamos en conocer a *el otro*?

1.1.1. *El discurso autoidentificadorio*

Las identidades socioculturales son construcciones no homogéneas ni estables; al contrario, son múltiples y dinámicas; se reformulan en el proceso histórico, en relación con los *otros* significativos con los que se interactúa. Por ello, *el nosotros* tiende a escindirse en función de los diferentes discursos que se construyen sobre *el otro*. Es decir, internamente, la construcción discursiva sobre la identidad de *el nosotros* está constituida por dos tipos básicos de subdiscursos, los cuales están en permanente redefinición. En primer lugar, están los subdiscursos que *el nosotros* ha formulado y formula sobre sus *otros* significativos; dichos subdiscursos incluyen los discursos identificatorios producidos por los *otros* respecto de *el nosotros*, y que éste ha asumido. La tensión con *el otro* implica y promueve la construcción discursiva: por un lado, la interacción hace que ciertos subdiscursos constitutivos del discurso autoidentificadorio de *el nosotros* se vuelvan significativos, con lo cual se producen modificaciones. Pero, también, la tensión estimula a *el nosotros* a producir discursos sobre *el otro*, proceso que se funde y confunde con el anterior⁶. En segundo lugar, están los subdiscursos del *subnosotros*. Estos dos tipos de subdiscursos componen una estructura discursiva compleja, en tensión. Pero es, justamente, esta conformación estructural lo que permanece invariable y la que le permite a *el nosotros*, aunque de modo circunstancial y precario, investirse de cierta identidad estable frente a *el otro*, al asumir como perdurables ciertas variables de identificación, que coinciden con los subdiscursos de su autoidentificación.

2. *La aplicación del problema: la conquista de América y la construcción de identidades colectivas*

En este trabajo se indaga el problema general de la construcción de identidades colectivas en una coyuntura particularmente rica: el momento de la expansión atlántica y de la conquista americana llevada adelante por los españoles.

Para la cultura europea occidental el contacto con el continente americano significó,

entre otras cosas, la ampliación de los estímulos perceptivos, lo cual constituyó la instancia inicial de la vasta construcción discursiva que generó. Por ello, se considera que la expansión atlántica y el proceso de conquista americana constituyen un campo propicio para analizar la problemática señalada, pues este momento resultó notablemente rico en construcciones discursivas sobre identidades colectivas, tal como lo documenta la vasta producción discursivo-textual de la época. Dichos textos conforman un corpus de gran valor para indagar la problemática que nos ocupa, ya que tienen y comparten el referente -la conquista americana- y la perspectiva sociocultural.

En este trabajo se estudian las particulares condiciones de la construcción de identidades colectivas en España, en la etapa inmediatamente anterior a la expansión atlántica (siglo quince) y en América, en la etapa inmediatamente posterior (siglo dieciséis y principios del diecisiete).

3. Enfoques del problema

Los procesos de construcción de identidades colectivas están indisociablemente ligados a ciertas configuraciones socioculturales y condicionados por un complejo entramado de intereses surgidos de la dinámica del poder. Por ello, es crucial focalizar el estudio en esos momentos o procesos que se dan en la articulación de mundos culturales diferentes, pues en ellos, los sujetos desarrollan estrategias de identificación que surgen de la interacción, y que dan como resultado nuevos discursos identificatorios. La dominación colonial que se impuso a *el otro* americano, y el consiguiente planteo de la tensión intercultural y social, funcionaron como condicionantes insuperables en el proceso de construcción identificatoria que realizó *el nosotros* español.

A partir del estudio de los textos seleccionados para este trabajo, se establecieron y analizaron las estrategias de producción discursiva identificatoria y las variables de identificación que utilizó *el nosotros* para construir su propia identidad y la de sus *otros* significativos, en el devenir de la interacción intercultural.

Para establecer la singularidad de las construcciones referidas a identidades colectivas, que realizó *el nosotros* español en la primera etapa de la dominación colonial, se analizaron, primero, las construcciones que éste había efectuado respecto de sí mismo y de sus *otros* significativos (*el otro* judío, *el otro* musulmán, *el otro* turco), antes de la expansión, específicamente, en el siglo quince, momento que se caracterizó por una alta tensión intra e intergrupal. El estudio se efectuó sobre la base de la indagación de un conjunto de textos españoles contemporáneos, elaborados en los reinos de Castilla y León. Este problema se aborda en el

capítulo primero de la Segunda Parte.

Las construcciones identificatorias que gestó *el nosotros* en la primera etapa de la dominación colonial fueron indagadas en textos hispanoamericanos*, especialmente hispanoperuanos. Se ha puesto especial atención en el área hispanoperuana porque las contradicciones y tensiones intra e intergrupales que conllevaron la empresa de conquista y la implantación del estado colonial, alcanzaron, durante este período y en esta área del Imperio⁷, manifestaciones significativas, tal como lo demuestran los hechos registrados en textos contemporáneos. Estas particulares condiciones y la disponibilidad de fuentes contemporáneas definieron un campo de estudio muy rico.

En cuanto a las fuentes utilizadas conviene hacer una aclaración. Si bien el estudio del problema se realizó, exclusivamente, a partir de textos escritos por españoles en lengua "española", esto no ha implicado, de ningún modo, la adopción de un enfoque acotado y parcial. Dichos textos, más allá de las diferencias que presentan en cuanto a su género -ya fuere que se trate de cartas, relaciones, crónicas, historias-, comparten el referente, la perspectiva ideológica y la lengua, por lo cual resultan reveladores del sistema sociocultural de pertenencia de sus autores. Conciente o inconcientemente, todos los textos están atravesados por el problema de la identidad de *el otro*, por lo que dan cuenta también de la identidad de *el nosotros* (Adorno 1988, 19; Zavala 1992, 175): en el espacio textual de las crónicas de Indias, *el nosotros* construyó para sí una representación de *el otro* y, necesariamente, de sí mismo. Por ende, los textos se erigen en testimonios ideológicos sobre *el otro* y sobre *el nosotros* (Certeau 1986, 68): el *yo* no es *el otro*, pero tampoco puede ser sin *el otro* (Levitas 1996).

Teniendo en cuenta lo dicho, se ha entendido que las crónicas no pueden ser analizadas atendiendo únicamente al criterio de la pertenencia sociocultural de su autor, ya que revisten una significativa complejidad, resultado de la articulación de tres tipos de factores. En primer lugar, el *contexto* en el cual fueron producidas, el cual se caracteriza por la heterogeneidad, por la intersección conflictiva de universos socioculturales diferentes y por la tensión social. En segundo lugar, el *mundo referido* -el americano- al cual *el nosotros* reconoció diferente y diverso; allí sucedían "cosas memorables de grande admiración", "extrañas y diferentes" (Cieza de León 1947, 349, 350). Este reconocimiento trajo dos consecuencias importantes en la cultura de *el nosotros*: por un lado, la necesidad de crear un código que le permitiera expresar lo no discursado hasta entonces y, por el otro, la ampliación de la comunidad de "letrados" (escriben los que no cumplen con los requisitos exigidos por el canon). En tercer lugar, debe atenderse también al *carácter complejo y múltiple de sus autores*, ya

* Las fuentes utilizadas, hispanoamericanas y españolas, aparecen especificadas en la *Bibliografía*.

que no se trata de sujetos portadores de una identidad sociocultural estable, uniforme y auto-suficiente sino que, por el contrario, ellos mismos constituyeron un terreno de interacción y pugna de las distintas perspectivas socioculturales -la propia y la indígena americana-. Por ello, los textos y sus autores se caracterizan por su condición de productos multi y transculturales (Cornejo Polar 1994, 14-18), lo que enfatiza su riqueza y define su complejidad. En consecuencia, la configuración aparentemente "occidental" de las obras y de sus autores debe ser matizada.

El proceso de construcción identificatoria que *el nosotros* realizó respecto de *el otro* americano se estudia en el capítulo segundo de la Segunda Parte. En él se analizan las estrategias de producción discursiva y las variables de identificación que *el nosotros* funcionalizó, bajo la presión de legitimar la dominación, para definir la singularidad percibida y para incorporarla -apropiarla- a su universo referencial. La formulación y reformulación del discurso sobre la legitimidad de la dominación se estudia en la Tercera Parte (capítulos primero y segundo).

Los cambios que se produjeron en el interior del discurso autoidentificatorio de *el nosotros*, como resultado de la dinámica intercultural y de la tensión intragrupal, implicaron la construcción de nuevos *subnosotros*. Este proceso se aborda en el capítulo primero de la Cuarta Parte. Pero también se produjeron modificaciones en dicho discurso como resultado de la ampliación de su universo experiencial y discursivo, que se potenció con la experiencia americana. *El nosotros* debió gestar discursos y crear nuevos sentidos para dar cuenta de una realidad que había definido ignota y ajena. En el plano sociocultural, esta coyuntura expansiva dio lugar a la construcción del *subnosotros* colonial enunciador. Dicha construcción identificatoria se analiza en el capítulo segundo de la Cuarta Parte. En particular, se estudian las estrategias discursivo-textuales de validación del sujeto enunciador, de la enunciación y de los enunciados (los textos) utilizados por los sujetos enunciadorees no "letrados", en sus respectivas obras.

4. La perspectiva científica

El trabajo se inserta en la línea de los estudios socioculturales que implican la interdisciplinariedad, tanto en la postulación de los problemas a estudiar como en las formas de abordarlos y resolverlos. En esta perspectiva se encuadran los estudios históricos y crítico-literarios de las últimas décadas que han puesto su atención en los procesos de transformación e intercambio cultural, concretados en contextos de dominación colonial e imperial. Con distintos enfoques, se han abocado al estudio de los procesos de construcción de discursos

identificatorios formulados, tanto por los sujetos hegemónicos, como por los sometidos y las minorías; es decir, todos abordan la "cuestión del otro" expuesta por T. Tóodorov (1982, 1991) y E. Said (1992, 1993). Siguieron esta línea H. Bhabha (1986, 1994) y P. Hulme (1986), entre muchos.

La mayor parte de las producciones científicas se han circunscripto a estudiar el problema en ciertas zonas de Medio Oriente, África y la zona del Caribe, en las primeras décadas de este siglo. Para Latinoamérica son los trabajos de B. Pastor (1983), L. Zea (1988), E. Dussel (1994), M. Lienhard (1990, 1993), M. Carmagnani (1993), E. Bendezú (1986), E. Ballón (1990), N. García-Canclini (1989), A. Cornejo Polar (1989, 1994) los que se han ocupado de las heterogeneidades ocultas en el discurso homogeneizador de los grupos dominantes, de las expresiones culturales híbridas y múltiples de los sometidos, la "polivocalidad", la intersección conflictiva de prácticas culturales diversas en un marco colonial e imperialista. Con enfoques particulares pero en la misma perspectiva, se indagan otros procesos: "la voz de los vencidos", sus modalidades de representación y comunicación (León-Portilla 1961, 1986, 1993; R. Adorno 1986, 1988, 1993; I. Madrigal 1982; W. Mignolo 1981, 1982, 1986, 1987, 1988; F. Salomon 1982), el problema de la oralidad en lo escrito (W.G. Ong 1982, 1987; C. Pacheco 1992; M. Lienhard 1990, 1993).

El acento puesto en el estudio de la producción de "discursos contrahegemónicos" y en los procesos de convivencia y articulación de universos socioculturales diversos, constituye un esfuerzo por abandonar la tradición académica de signo eurocentrista. La perspectiva sociocultural propone abordar los procesos y prácticas socioculturales teniendo en cuenta que refieren, al mismo tiempo, mundos culturales diferentes, fenómeno que se advierte, por ejemplo, en el período hispanocolonial. El considerar las dos dimensiones (dominantes - dominados) de la interacción cultural como entidades activas de la articulación, ha implicado la superación de los paradigmas explicativos basados en binomios de opuestos (centro-periferia, civilización-barbarie) y en la unilinealidad de los procesos. En el plano epistemológico, los trabajos se han dedicado a analizar las modalidades de la construcción ideológica de los discursos sobre *el otro* y sobre *el nosotros* (Mignolo 1995), teniendo en cuenta el lugar de enunciación sociocultural que es, forzosamente, condicionante, y la articulación entre los procesos identificatorios y los aparatos de poder (Bhabha 1995, 68).

Estudiar este tipo de problemas resulta útil para reflexionar, en el plano científico, respecto de la funcionalidad de las construcciones identificatorias en las relaciones intra e interculturales, su valor ideológico y su efectividad para legitimar posiciones de poder y resistencia. En el plano de la acción, resulta de utilidad para comprender las tensiones intra e intergrupales, tanto del pasado como las que actualmente se manifiestan, como lo son los conflictos por cuestiones religiosas en el Cercano Oriente, los enfrentamientos étnicos en la

Europa balcánica y en África, el rebrote de la xenofobia que se da ciertos países de Europa Occidental, las resistencias de las minorías en países pluriculturales (Estados Unidos, México). Los estudios socioculturales pueden servir para avanzar en la vía del respeto, la tolerancia de la diferencia y la autocomprensión, así como para producir cambios en la realidad social que nos permitan construir un mundo de reconocimientos recíprocos.

NOTAS

¹ P. Aulagnier (1990), quien ha estudiado el proceso de conformación de la identidad y de la subjetividad de los individuos en el seno de la sociedad, afirma que el *yo* no se forja de manera solipsista, sino que es *el otro* el que le brinda una identificación simbólica. El concepto de identificación simbólica significa reconocer que el advenimiento de una subjetividad se produce cuando se siente identificada por un *otro* (1992, 72-73).

² Existe un carácter dialéctico permanente en toda construcción de identidades; esto es, la autoconciencia de una identidad colectiva se conforma a partir de representaciones que *el nosotros* elabora sobre *los otros*. Por eso, *el nosotros* es la devolución de las imágenes de *los otros*, su reflejo. La identidad, formada por sus representaciones de la alteridad, es sólo el foco virtual de ésta, el lugar donde convergen, refractadas, las imágenes de la alteridad (Gutiérrez-Estévez 1993, III, 375-376).

³ P. Ricoeur (1990) sostiene que la interacción entre *el yo* y *el otro* es inherente a la conformación de la subjetividad: "[...] L'Autre n'est pas seulement la contrepartie du Même, mais appartient à la constitution intime de son sens [...] les manières multiples dont l'autre que soit affecte la compréhension de soi par soi marquent, précisément, la différence entre l'ego qui se pose et le soi qui ne se reconnaît qu' à travers ces affections mêmes [...]" (en Gutiérrez-Estévez 1993, 380). Esto es, como no hay un *yo* o un *nosotros*, tampoco hay un *ellos* o unos *otros* separados, diferenciados por estar en un espacio diferente. La fijación de la diferencia y la determinación del límite significativo son condiciones para la existencia sociocultural (Grüner 1994, 215).

⁴ Las exclusiones colectivas y las marginalizaciones ponen en evidencia el inevitable gesto de excluir que hay en toda autoidentificación discursiva. Lo mismo es una *forma* histórica, una práctica de la dicotomía, y no un *contenido* homogéneo. Lo excluido refiere lo que sirve y obliga a volver a definir. El *conflicto* se articula sobre la *representación* social que él vuelve posible y organiza. Este proceso social muestra que una división social y una producción ideológica se determinan recíprocamente (Certeau 1993a, 29). De aquí que grupo sólo pueda convertirse en una unidad de acción eficaz políticamente, mediante el establecimiento de delimitaciones semánticas que marquen un *nosotros* y un *vosotros* (Koselleck 1993, 205).

⁵ Toda identidad construida sobre el propio sistema simbólico, es decir construida sobre lo que se concibe como la centralidad sociocultural, tiende a dar la sensación de que su realidad "cultural" es la realidad "natural" y, por ende, la única posible (Marzal 1993, III, 231).

⁶ Los sujetos sociohistóricos suelen adaptar conceptos generales a la singularidad, para determinarse y concebirse a sí mismos; es decir, reclaman la generalidad de forma exclusiva. Este tipo de determinaciones sobre el sí mismo implican, necesariamente, conceptualizaciones contrarias que generan discriminaciones y exclusiones, y condicionan las relaciones sociales. Esto da lugar a dos tipos de situaciones: en un caso, coinciden las calificaciones que los sujetos tienen respecto de sí y de los otros: el reconocimiento recíproco. En otro caso, las calificaciones son divergentes e implican valoraciones peyorativas hacia los demás; se trata de calificaciones "asimétricas" pues aluden a calificaciones desigualmente contrarias, que se

aplican unilateralmente (Koselleck 1993, 205, 206) al otro.

⁷ La expedición conquistadora del Perú partió del Darien y fue posterior a la que se organizó desde Cuba hacia México, por lo que se valió de las experiencias previas. La motivación para la expansión de la conquista fue siempre la misma: la búsqueda de riquezas y de prestigio social. Las ambiciones personales fueron las que movilizaron a los españoles a emprender arriesgadas empresas. Para el caso del Perú, la ilusión de obtener un botín como el conseguido recientemente en México, junto con las noticias que se tenían sobre la existencia de riquezas en aquellas regiones, alentaron a muchos españoles, de distintos sectores sociales, a embarcarse en la expedición.

Sin dudas, el botín que se logró fue importante, lo que hizo exlatar aún más las tensiones internas que ya se venían produciendo dentro del grupo español. Las luchas y la confrontación de intereses que estallaron en el Perú entre los agentes coloniales y entre éstos y los representantes reales, a mediados del siglo dieciséis, ponen de manifiesto el alto grado de conflictividad que implicó la instalación del orden colonial (*Cf.* IV Parte, cap.1).

SEGUNDA PARTE

**LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD DE *EL NOSOTROS* ESPAÑOL
(SIGLOS QUINCE Y DIECISÉIS)**

CAPITULO 1

LOS OTROS DE EL NOSOTROS ESPAÑOL ANTES DE LA EXPANSIÓN ATLÁNTICA (ESPAÑA, SIGLO QUINCE)

[...] Daros y Homero, coronistas, escribieron muy por extenso en las historias de las conquistas de Troya, las facciones de Héctor, París y Troilo, sus hermanos, y de otros troyanos; y mismo los de Diomenes, Ulises, Melenao, Agamenón, y Aquiles Griego, que fasta hoy viven, por ser escritas, aunque fueron gentiles y sin ley; pues ¿cuánto más debían ser escritas las cosas hazañosas y virtuosas que los nobles caballeros de España hacen y han hecho en las guerras, y junto con ellas, las facciones y condiciones de cada uno? [...] (Bernaldez 1953, 646).

La pertenencia constituye una dimensión de lo sociocultural y, por lo tanto, hace a la constitución de la propia identidad, puesto que brinda sentido, tanto a nivel individual como grupal, a la ubicación social, política y económica dentro de la construcción ideológica de la estructura social mayoritariamente extendida. El estudio de la funcionalidad sociocultural de la pertenencia como variable de identificación en los procesos de construcción de identidades, es tarea que se emprende en este capítulo. Se indaga la funcionalidad que tuvo, tanto en la construcción de la identidad de *el nosotros* español, antes a la expansión atlántica, como en la de sus *otros* significativos (*el otro* musulmán, *el otro* turco y *el otro* judío), la variable de identificación¹ referida a la pertenencia religiosa.

El análisis se centra en los reinos cristianos españoles² del siglo quince dentro del marco de una tensión intercultural caracterizada por la interacción de *el nosotros* católico con los grupos musulmán y judío. El marco temporal elegido resulta significativo en los planos político, institucional y sociocultural. En el primero, los reinos cristianos del norte retomaron el avance territorial hacia las zonas ocupadas por los musulmanes, lo que concluyó en la recuperación definitiva del territorio. En el segundo plano, los reinos cristianos adelantaron en el proceso de unificación y centralización monárquica, que alcanzó una expresión concreta con el matrimonio de los Reyes Católicos. Hacia finales de la centuria, la monarquía, recientemente organizada, expulsó a los judíos de la Península, medida que significó un punto de inflexión de un proceso de siglos de interacciones. En el plano sociocultural, *el nosotros*

español fijó, precariamente, una construcción referida a su identidad y a la de sus *otros* significativos. Para ello, operó por comparación, funcionalizando ciertas variables de identificación, entre las cuales la referida a la pertenencia religiosa fue central. Esta variable se erigió como una base/homogeneidad, a partir de la cual, realizó las comparaciones que le permitieron construir un campo social bipartito y polarizado: *el nosotros* católico opuesto a los *otros* definidos como no católicos (*el otro* musulmán, *el otro* turco y *el otro* judío).

o o o 0 o o o

1. La pertenencia religiosa de el nosotros español, los "católicos cristianos"

Lo que consideramos como la singularidad sociocultural propia de un modo de ser no es más que una "forma histórica" que implica "la práctica de la dicotomía" (Certeau 1993b, 29), pues se constituye en la tensión social y discursiva. Por lo tanto, toda construcción referida a la propia identidad conlleva la exclusión, que se manifiesta en la construcción de la alteridad.

El nosotros español tenía, antes de la experiencia americana, un discurso autoidentificador construido en el devenir de la interacción intercultural con sus *otros*. Dicho discurso, formulado sobre la base de la pertenencia religiosa, se estabilizó en el siglo quince.

Durante el medioevo y todavía en los primeros momentos de la modernidad, en Europa Occidental, la religión católica articulaba, organizaba y daba cuenta de la trama social; la sociedad se perfeccionaba en términos de una fe integradora y se organizaba dentro de sus límites paradigmáticos. En cierto modo, la identidad de *el nosotros* europeo era la de la comunidad cristiana (Cardini 1989, 41).

La hegemonía del discurso dogmático católico se manifestaba, en lo sociocultural, mediante la imposición de perspectivas axiológicas, y de categorías y principios interpretativos, a partir de los cuales se había construido un discurso, más o menos generalizado, respecto del mundo social y natural. También funcionaba como espacio semántico desde el cual *el nosotros* definía identidades. La referencia al único dios considerado verdadero y providente -el Dios de los católicos- brindaba a *el nosotros* católico una revelación histórica, un discurso ideológico sobre el orden social y sobre el devenir -un pasado y un futuro-; es decir, le ofrecía la seguridad y certeza de un orden omnicomprensivo en el que se sentía amparado e incluido. En el plano social, estas construcciones generaban una conciencia extendida del límite, es decir, un sentido de las distancias y diferencias que se debían mantener y marcar para reproducir el "orden natural" (Bourdieu 1990, 289).

El aparente carácter estable y singular de la identidad de *el nosotros* español se debía

a la certidumbre que le brindaba el hecho de pertenecer a lo que se consideraba como la ecuménica grey católica. *El nosotros* se llamó "cristiano católico" y reconoció a los demás, con los que interactuaba, como los *otros*, los no católicos. Esta autoidentificación implicaba compartir la creencia en la fe católica, pertenecer a ciertas entidades supraindividuales (la Iglesia y el estado cristiano) y compartir una historia y un mundo posible. Es decir, *el nosotros* estaba constituido por los miembros de la Grey.

El concepto de grey católica aparece investido de complejidad. Por un lado, pertenecer a ella significaba compartir un espacio que era físico y simbólico a la vez, el cual estaba compuesto por los territorios de los reinos cristianos occidentales -el espacio físico- y por las instituciones eclesiásticas y políticas que albergaban, las cuales eran consideradas como objetivaciones del orden natural. Pertenecer a la Grey significaba, también, compartir ciertas creencias dogmáticas (un dios único y trino a la vez, y una fe) y cierto sentido del límite (lo posible-lo imposible; lo aceptado-lo condenado; lo pensable-lo impensable; lo sagrado-lo profano).

El nosotros construyó el espacio físico y sociocultural como bipartitos, en base a la aplicación de la variable referida a la pertenencia o no pertenencia a la Grey. Por un lado, estableció el espacio central y ordenado de la Grey, donde se autosituaba y construía su conciencia identificatoria y la de los *otros*; por el otro, el espacio externo, amorfo, hostil y hostigable: el mundo de los *otros*, de los no católicos. La no pertenencia a la Grey constituía una clara señal de la presencia de lo diferente temible:

[...] Y plega a Dios [...] [que] todos crean, confiesen y tengan una fe, un bautismo y una Iglesia, fuera de la qual, no hay ni puede haber salud ni salvación [...] (Pulgar 1953, 520)**.

[...] Enemigos de Dios son los malos cristianos e aquellos que están en propósito de todo mal, los herejes, ladrones, engañadores e todos los que andan fuera de la doctrina de la Santa Iglesia [...] (Bernáldez 1953, 574).

Para *el nosotros*, la presencia secular de los musulmanes en el territorio peninsular lo escindía, básicamente, en grandes partes: por un lado, los "reinos y tierras de la cristiandad" (Pulgar 1953, 351, 375) y, por el otro, el "reino de infieles" (Valera 1953, 13), opuesto e inferior. Esta concepción bipartita y jerarquizada no sólo se proyectaba al espacio físico, sino que tenía otras aplicaciones. Por ejemplo, en las disposiciones reales del año 1412, reunidas

** Las transcripciones de las fuentes respetan la edición citada.

en el *Ordenamiento sobre el encerramiento de los judíos e moros*, se determinó que "[...] todos los judíos y moros viviesen apartados en las ciudades y villas do moraban, y que no morasen entre cristianos [...]" (Pulgar 1953, 354). Esta medida fue ratificada, en términos más duros, en la ordenanza de 1492, por la que se dispuso que "[...] todos los judíos saliesen del Reyno, señalándoles plazo y día para que así lo hiciesen, salvo aquellos que a nuestra sancta fe se quisiesen convertir [...]" (Pulgar 1953, 520). En ambos textos se evidencia que la pertenencia religiosa funcionó como argumento legitimador de las medidas marginalizadoras y discriminatorias adoptadas. Corroborar la funcionalidad de esta construcción bipartita, la separación, impuesta por los Reyes Católicos, que debía existir, en las ciudades, entre los judíos conversos y los católicos. La "comunicación" y "conversación" entre ambos grupos era vista como nociva (era causa de "gran yerro" y "gran daño"), especialmente para los "nuevos cristianos". Resultaba imperioso apartar los judíos -los convertidos y los no convertidos- y expulsarlos del espacio propio:

[...] Algunos clérigos y personas religiosas e otros muchos seglares informaron al Rey e a la Reina que en sus reinos y señoríos había muchos cristianos del linaje de los judíos que tornaban a judaizar e ha facer ritos judaicos secretamente en sus casas [...] sabido esto por el Reina e la Reina ovieron gran pesar por se fallar en sus señoríos personas que no se sintiesen bien de la fe católica e fuesen herejes e apóstatas [...] se falló que la comunicación que aquella gente [los conversos] tenía con los judíos que moraban en las cibdades de Córdoba e Sevilla e en sus diócesis era causa de aquel gran yerro, ordenaron el Rey e la Reina, por constitución perpetua, que ningún judío, so pena de muerte, morase en aquella tierra; los cuales fueron constreñidos a dexar sus casas e ir a morar a otras partes [...] (Pulgar 1953, 331, 332).

Este tipo de medidas implicó la delimitación de un *adentro* y un *afuera*; es decir, se reconoció un espacio habitado por los "católicos cristianos", aquellos confesaban la "verdadera creencia", y otro en el que debían habitar los "muchos cristianos del linaje de los judíos", es decir, aquellos que renegaban de la verdadera fe y vivían en "error detestable".

En el plano social, también se marcaba la bipartición. El rey Juan II de Castilla y León dispuso que los musulmanes y judíos llevaran ciertas insignias, identificatorias de su condición de no católicos: "[...] se ordenó que los judíos traxesen tabardos con una señal bermeja e los moros capuces con una luna clara [...]" (Pérez de Guzmán 1953a, 340). De este modo, el espacio social quedaba visualmente dividido: los *otros* no católicos fueron obligados a exponer una marca indicativa de su otredad.

2. Los contenidos discursivos sobre la pertenencia religiosa

La funcionalidad sociocultural de la pertenencia religiosa, en la construcción de identidades que realizó *el nosotros*, se evidencia en la formulación que éste hizo de nominaciones autoidentificadorias y de nominaciones identificatorias referidas a sus *otros*.

Los españoles católicos se definieron como "católicos cristianos" (Pérez de Guzmán 1953b, 709), "fieles cristianos" (Pulgar 1953, 314), "buenos cristianos" (*Ibidem*, 374), "verdaderos cristianos" (Enríquez del Castillo 1953, 104), "devotos y católicos cristianos" (*Ibidem*, 176, 177). En estas construcciones identificatorias, el hecho de ser "católico cristiano" fue tenido como indicativo de superioridad sociocultural. Por oposición, *el nosotros* identificó a los *otros* en los no católicos; los llamó "infieles" (Pérez de Guzmán 1953a, 13), "infieles enemigos", "enemigos que persiguen nuestra fe" (Enríquez del Castillo 1953, 104), "enemigos de Dios y de nuestra santa ley" (*Ibidem*, 108), "traidores y herejes" (Varela 1953, 78), "gente infiel" (Pulgar 1953, 385), "paganos" (*Ibidem*, 390), "herejes y apóstatas" (*Ibidem*, 1953, 332). El hecho de no ser "católico cristiano" fue erigido como señal de otredad.

Internamente, en el subdiscurso sobre la pertenencia religiosa, se han distinguido los contenidos, que a continuación se analizan.

2.1. Un solo dios y una sola fe verdaderos

El nosotros se consideraba el poseedor de una fe superior porque era la única que podía ser llamada "la verdad" (Varela 1953, 82), "nuestra sancta fe católica" (*Ibidem*, 78), "verdadera creencia" (Pulgar 1953, 332), "nuestra verdadera sancta fe católica" (*Ibidem*, 358, 374), "verdadera fe" (*Ibidem*, 520), "nuestra santa ley" (Enríquez del Castillo 1953, 197), "nuestra santa fe" (Pérez de Guzmán 1953a, 11, 340). Desde su perspectiva, la superioridad del catolicismo estaba dada por la preeminencia absoluta de Dios, el único que podía ser invocado como "Dios verdadero" (Pérez de Guzmán 1953a, 359) y "Nuestro Señor". Para *el nosotros*, Dios era el fundamento y la causa eficiente y primera de todo lo existente y lo por existir; era "criador vivo" (Pulgar 1953, 420). Él impulsaba inefablemente el devenir; era el único dios "verdadero"; porque "[...] según la Escritura, Él sólo hace grandes maravillas [...]" (Pérez de Guzmán 1953b, 715).

Las verdades reveladas en las Sagradas Escrituras constituían el soporte material del dogma. En contraposición, *el nosotros* definió las creencias religiosas de los *otros* musulmanes y judíos como "sectas", "porfiada secta", "error detestable", "mentira" e "idolatrías"³.

La relación Dios-*el nosotros* constituyó un contenido discursivo de su identidad.

2.2. La concepción providencialista del devenir

El nosotros se consideraba "hijo" de Dios *por natura* (los "tuyos" (Pulgar 1953, 385)); esta relación filial le brindaba, además del nombre -"católico cristiano"-, un sentido a su existencia histórica: al creerse hijo de Dios, providente y todopoderoso, ligaba su existencia a los designios divinos. Según la interpretación dogmática de las Sagradas Escrituras, podía esperar y confiar en que la providencia y clemencia infinitas de Dios gobernarán el mundo. Por ello, *el nosotros* leía su historia en la historia sagrada (Lafaye 1984, 36), con lo cual su devenir cobraba sentido trascendente.

Desde la perspectiva dogmática, la historia estaba cerrada en función del cumplimiento del fin supremo -la glorificación de Dios al final de los tiempos- y todos los acontecimientos se volvían legibles debido al carácter conclusivo del devenir. Las Sagradas Letras y los textos teológicos eran considerados fuente legítima e indiscutible para interpretar los hechos; estos textos sustentaban el universo discursivo de *el nosotros*, con el cual construía e interpretaba lo real, ya que todo lo que acaecía, podía ser explicado a partir de lo escrito:

[...] Las maneras e condiciones tanto extrañas deste rey [Juan II de Castilla y León], e los males que por ello vinieron a sus reinos, al juicio de muchos son atribuidos a los pecados de los naturales deste reino, concordando con la Escritura que dice que *por los pecados del pueblo, hace Dios reinar al hipócrita* [...] (Pérez de Guzmán 1953b, 715).

[...] En el cual tiempo Nuestro Señor quiso que el Maestre de Santiago no viese el casamiento por el rey de Portugal tanto deseado, en daño universal destes reinos, porque en él se verificase aquella sentencia del Santo Job que dice: *Dios disipa los pensamientos de los malos porque sus manos no puedan acabar lo que desean* [...] (Valera 1953, 88-89).

El nosotros compartía una concepción providencialista del devenir, que sostenía que Dios había creado, con un mismo gesto, todas las cosas y las había dispuesto en secuencias. Dios había hecho y hacía del mundo, su discurso (Certeau 1993a, 111); por lo tanto, el devenir del cosmos remitía al devenir de la retórica divina. Todo lo que sucedía en el cielo y en el suelo, a cada hombre, a cada pueblo, tenía su razón de ser en el gesto providente e inefable de Dios: "[...] muchas veces Dios hace sus obras contra la disposición de los hombres [...]" (Pérez de Guzmán 1953b, 699). La "divina voluntad", la "mano poderosa de Dios",

la "omnipotencia de Dios", el "soberano poder de Dios" regían el universo⁴:

[...] las cosas que el infinito poderío de Dios quiere, su eternal providencia las rodea e da sus toques francos donde le place para que se cumpla lo que El ordena; ça ni las gentes humana saben lo que piden ni sus flacos juicios conocen lo que les cumple, salvo solamente Aquel cuyo poder es sin contradicción, su saber sin igualdad e su querer sin remedio e sin resistencia [...] (Enríquez del Castillo 1953, 204)⁵.

Si bien los juicios de Dios eran ininteligibles ("oscuros" y "altos") para los hombres ("[...] nosotros no lo entendemos ni sabemos conocer [...]") (*Ibidem*, 218)), la infinita providencia actuaba como marco contenedor y brindaba certidumbres; Dios estaba siempre presente y su "divinal providencia" y "profundo saber" (*Ibidem*, 130, 169) eran una garantía de orden: "[...] aquello que en los cielos se ordena, y quiere el consistorio de la divinal Trinidad que se cumpla en la tierra, es necesario que así se haga sin contradicción, que para lo contrario, no bastan los deseos humanos, ni el ingenio de las gentes lo podría contrarrestar [...] (*Ibidem*, 218).

El mal que sufrían los hombres, a causa de sus pecados, se interpretaba y justificaba por los bienes superiores (virtudes morales y religiosas) que por ellos podían alcanzarse (arrepentimiento, fortaleza, salvación). Los padecimientos y sufrimientos servían para manifestar la justicia del Señor, que era "[...] tan justo, que no dexa mal sin pena ni bien sin galardón [...] (Valera 1953, 19):

[...] concluyendo digo mi parecer, que todos estos males fueron causa de los pecados de España [...] Plega a Nuestro Señor que, pues nuestros pecados desto son causa, no cesan ni se corrigen [...] que las penas no crezcan con los pecados; mas por su infinita misericordia [...] se mitigue y amanse su sentencia [...] (Pérez de Guzmán 1953b, 719).

Los contenidos discursivos referidos a Dios, creador todopoderoso y obrador providencial, le permitieron a *el nosotros* construir un mundo posible e inteligible donde situarse y un devenir con sentido; le ofrecían un lugar y una historia.

2.3. Los pactos de reciprocidad

La relación Dios-*el nosotros* implicaba un pacto de reciprocidad, por el cual se hacían servicios y se obtenían mercedes en recompensa. El primer acto del pacto era el bautismo, por el cual los hombres pasaban a formar parte de la Grey⁶. Los pactos de reciprocidad conectaban a todos los hombres entre sí, y a todos con Dios. El conjunto de los pactos entablados conformaba un entramado que integraba los planos terreno y celestial, y también los planos sociopolítico y religioso. En este entramado se distinguieron los siguientes niveles de jerarquías.

a) Dios:

En la cúspide estaba Dios, que era invocado, por todos los fieles, sin distinción de estado, como "Dios", el "Señor" (Varela 1953, 59), "Nuestro Señor"⁷, "Dios nuestro soberano Señor", "Señor soberano" (Enríquez del Castillo 1953, 144). También era invocado en las otras dos personas de la Trinidad: "Cristo Nuestro Señor e Salvador" (Pulgar 1953, 520), "Nuestro Señor Jesucristo" (Bernáldez 1953, 574), "Nuestro Salvador Jesucristo" (Enríquez del Castillo 1953, 156), "Nuestro Redentor" (*Ibidem*, 144), el "Redentor Jesucristo" (*Ibidem*, 145), el "Espíritu Santo" (Pérez de Guzmán 1953a, 9), "Santa e individua Trinidad, Padre, Hijo e Espíritu Santo" (*Ibidem*, 536).

Dios habitaba en los cielos, desde donde, con poder soberano y sabiduría inescrutable, hacía mercedes a sus servidores fieles, los buenos católicos, como "juez justo y sabedor de la verdad" (Valera 1953, 19) que era.

b) El Papa y el rey:

Por debajo de Dios, y ya en el plano terreno, se reconocían, en jerarquía descendente, el Papa y el rey cristiano. El Papa era llamado "el Papa" (Enríquez 1953, 172), "nuestro muy Sancto Padre" (*Ibidem*, 166; Varela 1953, 15), "Su Santidad" (Enríquez 1953, 166), el "Pontífice" (Pulgar 1953, 519), el cual, como "padre espiritual de la religión cristiana" (Enríquez del Castillo 1953, 213), tenía la misión de "[...] remediar lo semejante, quitar las discordias e sembrar la paz y sosiego [...]" (*Ibidem*, 166). El Papa, "vicario de Jesucristo", era la cabeza visible de la Grey y ejercía la dirección espiritual de los miembros, "sus ovejas", incluso de los reyes. La intervención del Papa Calixto III en una de las numerosas revueltas nobiliarias que se produjeron durante el reinado de Enrique IV, en Castilla, registra la función de "padre espiritual". Calixto III envió dos breves "plomados"; uno se lo dirigió al Rey "[...] consolándolo y rogándole que se no se afligiese por las injurias y persecuciones que sus ingratos criados e los otros naturales de su reino le habían hecho [...]" y le rogaba que dexase a Dios la venganza dello [...]" (Enríquez del Castillo 1953, 172). Mediante el otro breve, dirigido a los prelados y caballeros alzados contra el Rey, los instó a que se retractaran de los actos

cometidos contra su señor y rey natural, y a que volvieran a su servicio y obediencia. Si actuaban en contrario, los consideraría "escimáticos" y procedería contra ellos como contra enemigos de la unión, de la paz y del bien común (*Ibidem*, 172).

El Papa podía conceder mercedes a los reyes según los servicios realizados en "defensión de la santa fe católica y aumento de ella". Como contraparte, los reyes "como católicos" y "celadores de la santa fe" (Pulgar 1953, 519) brindaban, al Papa, obediencia de hijos espirituales. Por ejemplo, Enrique IV de Castilla fue honrado por el papado debido a la "fama de su grandeza", alcanzada "guerreando contra los moros enemigos de la santa fe católica". El Rey recibió un presente y un breve para que continuase la "guerra cruda" y cumplierse el "santo propósito" (Enríquez del Castillo 1953, 107-108).

Al mismo nivel de jerarquía estaban los reyes cristianos "[...] que reinan en lugar de Dios sobre la tierra, porque así se representa su señorío divinal [...]" (Enríquez del Castillo 1953, 103). El rey se autodefinía como "servidor" de Dios y, a su vez, como "señor natural" de sus súbditos vasallos y "padre de la tierra". La definición social de la figura real se completaba con la percepción que los demás miembros tenían respecto de ella: se trataba de un "ungido" de Dios (Enríquez del Castillo 1953, 106), un "elegido", y era, por lo tanto, "señor natural". El rey era llamado por sus súbditos como "Su Alteza" (Pérez de Guzmán 1953a, 454), "Vuestra Señoría" (*Ibidem*, 399), "Su Señoría" (*Ibidem*, 556), "Vuestra Excelencia" (Enríquez del Castillo 1953, 142), "Nuestro Rey" (*Ibidem*, 122), "Vuestra Alteza" (*Ibidem*, 124, 156), "Excelente Príncipe, rey y señor" (*Ibidem*, 560), "Real Majestad" (*Ibidem*, 561) y "Vuestra Merced" (*Ibidem*, 574). Se le reconocía poder soberano ("plenario poder" y "facultad") para proveer, mandar y ordenar en todo (Pérez de Guzmán 1953a, 589). Su función esencial consistía en "[...] regir e gobernar con toda verdad, juicio, derecho y justicia para que todos vivan pacíficamente y en libertad, reposo, prosperidad, según cumple al servicio a Dios [...] e al bien de todos [...]" (*Ibidem*, 691).

Salvo el rey, cuya identificación social aparecía ligada a lo divino, el resto de los miembros de la estructura social tenían una identidad que les era impuesta por la existencia de la figura real, garantía final del orden social; eran súbditos del rey, cabeza del "cuerpo" social.

La unión de lo divino y lo político en la persona real ayudó a dotar de carácter "estable" a la identidad de *el nosotros*. Esto es, el español se presentaba como súbdito y vasallo de un rey que, a su vez, se presentaba como servidor y representante terrenal de una divinidad que era tenida como la única "verdadera". La concepción referida a la existencia de una filiación entre los reyes y Dios se documenta en los textos jurídicos del reino castellano-leonés, pertenecientes a la segunda mitad del siglo trece, que contribuyeron a potenciar y a reforzar la institución real, y la concepción absoluta del poder monárquico. Allí se estableció

que los reyes debían ser considerados emperadores en sus territorios, como indicaba el principio *rex est imperator in regno suo* del Derecho romano. Junto con esto se desarrolló la idea de la existencia de una vinculación directa entre Dios, fuente y origen del poder real ("en cuyo poderío son todos los derechos de los reinos"), y los reyes cristianos. Por esta relación, se consideraba que los reyes gozaban de cierta "especialidad divina", ya que reinaban en nombre de Jesucristo, "por voluntad divina", en los señoríos que les habían sido encomendados (Enríquez del Castillo 1953, 378). Por ello se los reconocía como los "ungidos" y elegidos por Dios para "señorear" por el bien universal de todos (*Ibidem*, 111):

[...] [que] todos reconozcan a su rey y señor natural el lugar que de Dios tiene en la tierra, y lo que le pertenece y es debido a la dignidad de la majestad real [...] (*Ibidem*, 690).

Según el pacto de reciprocidad, Dios, "guardador" y "defensor" de los reyes (Enríquez del Castillo 1953, 106), debía protegerlos y guiarlos; en correspondencia, los reyes debían amarlo, temerle, guardar y hacer guardar sus mandamientos (Pérez de Guzmán 1953a, 560). Pero Dios, señor absoluto, otorgaba mercedes (les concedía una existencia "sin contradicción ninguna") a quienes cumplían bien la misión que les fuera encomendada (los "buenos príncipes") y los castigaba si esto no sucedía: "[...] Dios castiga también a los reyes como a los otros de cualquier estado que no hacen lo que debían hacer y no miran que hay Dios que es mayor que todos [...]" (Bernáldez 1953, 646)

Los actos de los reyes sólo podían ser juzgarlos por Dios, "juez justo de los reyes" (Enríquez del Castillo 1953, 145):

[...] los súbditos no han de ser jueces de su rey, porque Dios que los puso por sus vicarios en la tierra, reservó este juzgado para sí [...] (Pulgar 1953, 406).

El hecho de que los reyes no estuvieran sometidos al juicio de sus súbditos sirvió para reforzar el absolutismo monárquico y resguardar el orden social, en momentos de alta tensión interna.

El rey debía conducirse respecto de sus súbditos como "amigo", "padre", "tutor" y "defensor" (Enríquez del Castillo 1953, 111, 174); como representante de la divinidad, estaba obligado a gobernar con justicia y piedad, es decir, que todo "buen príncipe" debía ser "magnánimo", "benigno", "olvidador de las injurias e galornador de los servicios" (*Ibidem*, 101, 111), "industrioso y diligente en la gobernación y regimiento de su reino" (Pérez de Guzmán 1953b, 713). El rey era la cabeza visible del cuerpo social (Pulgar 1953, 330):

[...] el príncipe es como la cabeza en el cuerpo, la cual tiene dos cosas principales sobre los otros miembros. Primeramente, la cabeza es más alta e más excelente que los otros miembros. Lo segundo, la cabeza endereza, rige e gobierna a todos los otros miembros [...] (Sánchez de Arévalo en Valdéon 1985, 82).

Esta condición de ser cabeza del cuerpo social lo convertía en manifestación tangible del deber ser y modelo a seguir; debía dar "buen ejemplo", pues se esperaba que fuera una imagen de Dios en la tierra (*Ibidem*, 82) y, como tal, espejo en el cual todos debían mirarse: [...] «[...] E a vos, Señor, [dijo el obispo de Calahorra a Juan II de Castilla] conviene ser mucho más excelente en virtud que todos vuestros súbditos, porque a exemplo del rey todo el reino se compone [...]» [...] (Pérez de Guzmán 1953a, 378). Para quien ocupaba el trono, la definición del rey como "vicario de Jesucristo" implicaba cumplir bien (según lo que "conviene") sus funciones específicas. El siguiente texto ilustra lo que se esperaba del "buen príncipe":

[...] A todo buen príncipe conviene que sea fiel e católico cristiano, que sobre todas las cosas ame e tema a Dios, e guarde e haga guardar sus mandamientos. E que las leyes e constituciones comúnmente provechosas a todos sus súbditos e naturales, e después de hechas e publicadas, las mande inviolablemente guardar. E que todos sus actos e obras sean a provecho común de sus pueblos, mirando todavía la honra de su corona e bien de sus naturales. E que las rentas de sus reinos, las distribuyan en cosas honestas y provechosas, al servicio de Dios e suyo, e bien de sus súbditos. E conviene a todo buen príncipe amar e guardar los tres estados de su señorío [...] trabajando siempre de ser más amado que temido, porque del amor procede lealtad, e del desamor aborrecimiento. E mucho debe guardarse de no injuriar a sus súbditos ni por codicia tomarles sus bienes [...] (Pérez de Guzmán 1953a, 560).

En cuanto a la relación con sus súbditos, el pacto de reciprocidad implicaba que el rey debía recompensar (debía ser "galornador"), mediante la concesión de mercedes (títulos y rentas), los servicios prestados por sus leales súbditos⁸. La "liberalidad" con que actuase el rey lo hacía "[...] ser amado y querido de sus súbditos [...] (Pérez de Guzmán 1953a, 377). El otorgamiento de mercedes se realizaba de acuerdo con la "calidad" del servicio y el "estado" del súbdito; por lo tanto, el rey recompensaba a cada uno "[...] según quién es e según su estado [...]" (*Ibidem*, 560).

Los reyes podían establecer entre sí pactos de reciprocidad. Se trataba de "ligas",

"amistanzas" y "confederaciones" acordadas con el objeto de preservar la paz y la concordia, y de remediar y evitar "escándalos" que pusieran en peligro la integridad y seguridad de los reinos y sus habitantes. Estos pactos obligaban a las partes a ser "amigos de amigos y enemigos de enemigos" (Enríquez del Castillo 1953, 536); los firmantes debían respetar ("guardar, observar y cumplir") y hacer respetar los términos establecidos.

La unidad de lo político y lo religioso en la figura y persona del rey reforzó las instituciones de la monarquía y el orden social. La Inquisición, establecida formalmente bajo el reinado de los Reyes Católicos, en 1481, para combatir la herejía, concretó aquella unidad. La Inquisición fue un instrumento al servicio de la monarquía; en ella, el aparato de estado y el poder inquisitorial religioso se identificaron, reforzándose recíprocamente. En el plano social, esta conjugación reafirmó la identidad social, política y religiosa de *el nosotros*.

c) Los súbditos vasallos:

Finalmente, la base del entramado estaba constituida por los fieles cristianos, miembros de la Grey y súbditos de la Corona. Por su pertenencia religiosa, *el nosotros* (nobleza, clero y pueblo) se definió "cristiano católico", leal al Papa romano; por su pertenencia sociopolítica, se definió como vasallo y súbdito del rey, cabeza del estado cristiano.

De acuerdo con el pacto de reciprocidad, los súbditos debían a su rey "fidelidad, lealtad, temor, reverencia y obediencia" (Enríquez del Castillo 1953, 103), como contrapartida, el rey debía llevar adelante una buena administración (con "piedad y justicia") y recompensar a sus servidores meritorios con mercedes. El pacto de reciprocidad exigía la mutua obligación y el mutuo reconocimiento de las partes como un todo: "[...] E no menos debéis acatar que los príncipes en uno, junto con vuestros súbditos e naturales, sois así como un cuerpo humano [...]" (Pérez de Guzmán 1953a, 573).

La funcionalidad sociocultural de las relaciones interpersonales basadas en la reciprocidad se documenta en la *Suma de la Política* (siglo quince), obra del jurista castellano Rodrigo Sánchez de Arévalo, donde se establece la obligatoriedad y la necesidad de todo "buen súbdito", de obedecer y respetar la autoridad e institución monárquicas, a riesgo de caer en el caos, si se alteraba este "estado natural", orden instituido por "ley divina e humana" (Enríquez del Castillo 1953, 200). Para respaldar esta tesis, el castellano se basó en la autoridad de textos indiscutibles y en los postulados del derecho. También apeló a la concepción referida a la legitimidad del poder real como producto de la voluntad divina, para exhortar a los súbditos a una sujeción "con mucha fe y lealtad":

[...] todos los cibdadanos e súbditos deben con mucha fe e lealtad ser sujetos

e obedecer a su rey e príncipe natural [...] dicen los sabios que a esta subjección, reverencia e obediencia son todos los súbditos obligados por tres causas. Primeramente, por los mandamientos divinales, obligando a todo hom[br]e a honor e reverencia de su rey e príncipe. [D]onde el sabio Salomón, en los Proverbios, hablando por el [E]spíritu Sancto, dice: «oh hijo mío, teme a tu Dios e después a tu rey en la tierra» [...] todas las leyes escritas, así de gentiles como de católicos, dicen que pues el rey es una imagen de Dios en la tierra, toda criatura debe abaxar la cabeza [...] (en Valdéon 1985, 82).

Ser súbdito leal y ser devoto católico constituían cualidades indisociables e inherentes a la identidad de *el nosotros*; por eso, cumplir con la obligación de servir al rey era, también, una manera de servir a Dios:

«[...] Sin duda, Señores, [dijo el rey Enrique IV a los caballeros de Toledo] si bien queréis considerar vuestro piadoso servicio, y en ello contemplar vos pluguiere, hallaréis que no solamente servistéis a vuestro Señor e rey natural, mas si con ojos espirituales lo miráis, en la causa de Dios y en el bien de su fe sagrada mucho edificastéis, no solamente como súbditos de vuestro Rey, mas como varones devotos e católicos cristianos [...]» [...] (Enríquez del Castillo 1953, 177).

La obediencia debida al rey, señor natural, se concretaba en ciertas prácticas como la del juramento o pleito homenaje⁹. Mediante ella se buscaba, por un lado, reafirmar y resguardar la institución monárquica del peligro de la secesión y de los particularismos: "[...] por manera que la preeminencia real de Vos, el dicho señor Rey, sea guardada e no recibáis mengua alguna ni abaximiento [...]" (Pérez de Guzmán 1953a, 454). Y por otro, ratificar la vigencia del pacto de reciprocidad (recompensar servicios con mercedes): [...] «E yo, el dicho rey don Juan, juro, prometo y aseguro, por mi fe real, defender e amparar a todos los que hicieren el dicho juramento, homenaje e voto en la manera susodicha, e a sus bienes, honras y estados, y de poner mi persona en ello [...]» [...] (*Ibidem*, 454).

Pese a las prescripciones referidas tanto a la imposibilidad de los súbditos de enjuiciar los actos del rey cuanto a la necesidad de obedecerlos, algunos súbditos presentaban suplicasiones y se rebelaban contra su señor natural con "dañado propósito de deslealtad" (Enríquez del Castillo 1953, 163).

Los súbditos, en particular los miembros de la nobleza civil y religiosa, podían expresar al rey, críticas y hacerle reclamos y peticiones. Se trataba del derecho de suplicación (la

queja y el reclamo) que estaba encuadrado en los límites de lo permitido por el sistema: "[...] acatando cada uno de los naturales ser tenido, según derecho divino e humano, decir su parecer a su rey e señor en las cosas que mucho le va [...]" (Pérez de Guzmán 1953a, 573). Su uso no implicaba, en modo alguno, atentar contra el orden instituido; ya que se presentaba como un servicio "a Dios, al rey y al bien común de la natural tierra" (Valera 1953, 25). Mediante su interposición, se pretendía que el rey, como "señor natural" y "padre de la tierra", tomara medidas convenientes ("buscar remedio") o "reparara" las dadas, para asegurar la "concordia" y la reproducción de sistema social:

«Muy alto e muy excelente Príncipe poderoso y Señor [Juan II de Castilla]: la lealtad del súbdito no me permite callar [...] acatando cada uno de los naturales ser tenido, según derecho divino e humano, decir su parecer a su rey e señor en las cosas que mucho le va, queriendo satisfacer lo que debo, yo deliberaré a Vuestra Alteza la enviar, a la qual suplico quiera benignamente recibirla [...] Muy poderoso Señor: en cuánta ansiedad, fatiga e trabajos los vuestros reinos están, no es necesario aquí declarar lo que a Vuestra Merced asaz es notorio, e ya más es tiempo de buscar remedio [...] el cual sin dubda después de Dios, en vos sólo haber esperamos. ¡Oh Señor! pues no sea vana nuestra esperanza, e hágase paz en nuestra virtud: acate agora, Vuestra gran Señoría, como puede ganar mayor gloria, que jamás príncipe del mundo ganó. Esto será, Señor, vos poniendo todos los hechos en justa balanza, dexando toda parcialidad e afición, donde forzado se seguirá que tantas discordias e disensiones por vuestros súbditos e naturales servidores causadores, por vos sólo sean reparadas e reducidas a toda concordia; e aunque esto parece mucho ligero, si solamente ponéis el querer, pues que sois Señor soberano así de los unos como de los otros, traed a la memoria, Señor, que sois rey e mirad bien cual es vuestro oficio, que bien acatado, Señor, el reinar, mas es sin dubda más cargo que gloria [...]» [fragmento de una carta que Mosen Diego Valera envió a Juan II de Castilla, en nombre de los Tres Estados, en 1441] (Pérez de Guzmán 1953b, 573)¹⁰.

La rebelión era un acto grave, pues significaba traicionar el pacto (se suspendía la fidelidad que se debía al rey). Esta traición daba lugar al reconocimiento del delito de traición y rebeldía. Alzarse contra el rey era también cometer una ofensa contra Dios, que había elegido a ese rey para que gobernase en su nombre; por ello, el súbdito rebelado era considerado "usurpador" de la potencia divina (Enríquez del Castillo 1953, 172):

[...] los reyes reinan en lugar de Dios sobre la tierra; e porque así se presenta su señorío terrenal todos los súbditos débenles fidelidad, lealtad, temor, obediencia. El resistir al poderío terrenal de los reyes, es resistir a Dios que los ponen en su lugar para que manden e señoreen [...] (*Ibidem*, 103).

Si el "rebelde desobediente" persistía en su actitud, considerada "gran traición y maldad" (Enríquez del Castillo 1953, 142) y "grande osadía e atrevimiento" (*Ibidem*, 478), el rey podía proceder contra él: se lo declaraba "traidor conocido" (Pérez de Guzmán 1953a, 454), sus bienes eran embargados a favor de la Cámara real y su linaje deshonorado.

Los pactos de reciprocidad engloban los contenidos discursivos analizados, pues articulaban los aspectos políticos, sociales y religiosos¹¹ en una organización de sentido que resultó funcional para la autoidentificación de *el nosotros*, en la etapa en consideración:

[...] los príncipes en uno junto con vuestros súbditos e naturales, sois así como un cuerpo humano; e bien tanto como no se puede cortar ningún miembro sin gran dolor e daño del cuerpo, otro tanto no puede ser ningún súbdito destruido sin gran pérdida e mengua del príncipe [...] (Pérez de Guzmán 1953a, 573).

3. La identificación de los otros: los no católicos

El nosotros también aplicó la variable referida a la pertenencia religiosa para construir la identidad de sus *otros* significativos: los musulmanes, llamados "moros" desde el siglo once, en alusión a su tez más oscura¹², que habitaban en la Península desde el siglo octavo, los judíos, que se encontraban desde la época de los romanos, y los turcos que, provenientes del Asia Menor, avanzaban hacia el occidente.

3.1. El otro *musulmán*: el *infiel*

La construcción de la identidad sociocultural de *el otro musulmán* surgió de ocho siglos (octavo al quince) de relación y tensión intercultural. Como toda identidad es un producto cultural bímembre, en el cual se articulan lo que el *yo* dice que es y lo que dice que es *el otro*, lo musulmán constituyó una dimensión de la identidad de *el nosotros*.

En el siglo quince, el avance de las guerras de reconquista potenció la percepción que

el nosotros tenía respecto de *el otro* musulmán como "enemigo de la fe" (Varela 1953, 21) y enemigo político ("enemigo tirano" (Enríquez del Castillo 1953, 165)). Su presencia se consideraba amenazadora, ya que eran "enemigos crueles" (Pulgar 1953, 402) y "hombres belicosos" (*Ibidem*, 427). La ocupación de las tierras de la región de Granada se consideraba una "posesión tiránica e no jurídica" (*Ibidem*, 291) y, por lo tanto, irritante.

Ya hemos señalado que *el nosotros* percibía España como un territorio dividido básicamente en dos grandes partes antagónicas: los reinos cristianos y los reinos musulmanes (Cf. punto 1). Esta concepción bipartita implicaba también lo jurídico; *el nosotros* distinguía dos espacios: por un lado, los reinos cristianos, legítimamente constituidos e instituidos, y, por el otro, el reino de Granada, tiránicamente erigido. *El nosotros* se consideraba legítimo poseedor del territorio ocupado, por ello, la presencia de los musulmanes, que "presumían tiránicamente" (Pulgar 1953, 292) tenerlo por suyo, era interpretada como una usurpación y una violación del derecho:

[...] el Rey y la Reina [Fernando e Isabel] [...] respondieron al Papa que bien sabía Su Santidad, y era notorio por todo el mundo, que las Españas en los tiempos antiguos fueron poseídas por los reyes, sus progenitores; y que si los moros poseían agora en España aquella tierra del reino de Granada, aquella posesión era tiránica y no jurídica; y que por causar esta tiranía, los reyes sus progenitores de Castilla y León, con quien confina aquel reino, siempre pugnaron por lo restituir a su señorío, según que antes había sido [...] era necesario cobrar lo suyo guerreando e defender a los suyos resistiendo [...] (Pulgar 1953, 291-292).

Este reconocimiento era argumento y justificativo para emprender acciones militares: "[...] cuánta razón había de resistir su tiranía e de facerles guerra fasta que dexasen la tierra [...]" (Pulgar 1953, 292). A la cuestión de las tierras usurpadas, entendida como causa justa de guerra, *el nosotros* sumaba otra¹³: los "daños" que perpetraban los musulmanes contra los cristianos. Se denunciaba que los musulmanes hacían "guerra continua a los cristianos", "guerra cruel en todas las partes de los cristianos" (Pulgar 1953, 291), cometían "muchos rebates" (Valera 1953, 9), "grandes robos y crueldades" (Pulgar 1953, 375), "daños" (Enríquez del Castillo 1953, 654) y "muchas maldades contra nuestra sancta fe" (Pérez de Guzmán 1953a, 519). De este modo, *el otro* se definía como alteridad hostigable.

La guerra, investida del espíritu de cruzada¹⁴, se consideraba como una empresa militar "justa y santa" (Pérez de Guzmán 1953a, 308, 314; Enríquez del Castillo 1953, 314). Para *el nosotros*, la guerra era "justa" porque, mediante ella, buscaba "restituir a su señorío"

las tierras legítimamente propias pero tiránicamente usurpadas por los musulmanes. La cualidad de "justa" también provenía del hecho de que era menester "defenderse" de las continuas agresiones que los enemigos cometían contra los cristianos. Ambas razones justificaban "faciles la guerra", y "restituir" y "cobrar lo suyo guerreando":

[...] El Rey y la Reina [los Reyes Católicos], que por la gracia de Dios, reinaron en los reinos de Castilla y de León, *conociendo que ninguna guerra se debía principiar, salvo por la fe y por la seguridad*, siempre tovieron en el ánimo, pensamiento grande de conquistar el reino de Granada, y lanzar de todas las Españas, el señorío de los moros y el nombre de Mahoma [...] (Pulgar 1953, 356).

La guerra era también definida como "santa y loable" (Bernáldez 1953, 644) y "tan santa y tan justa" (Pulgar 1953, 400) porque el musulmán era, sobre todas las cosas, "enemigo de la sancta fe católica" (Enríquez del Castillo 1953, 21, 108; Bernáldez 1953, 639; Pérez de Guzmán 1953a, 280). Se trataba de "gente infiel" (Pulgar 1953, 385), de "paganos" (Pulgar 1953, 519), seguidores de la "mentirosa secta de Mahoma", es decir, gente que vivía en el "error" (Pérez de Guzmán 1953b, 709; Pulgar 1953, 374) y que dañaba a los cristianos. Esta condición de no católico y de agresor convertía *al otro* en inferior hostigable; era "naturalmente enemigo" (Pulgar 1953, 13) de los cristianos: "[...] destruyamos a los enemigos que persiguen nuestra fe; peleemos contra los moros que usurpan nuestra tierra [...]" (Enríquez del Castillo 1953, 104). Además, la guerra era "tan santa" porque perseguía un "propósito sancto": "[...] pelear e vencer a los enemigos, en favor de la santa fe católica [...]" (Bernáldez 1953, 610) y "tan necesaria" porque, mediante ella, se servía a Dios (Pulgar 1953, 390).

Ya fuera que se redujera y sujetara a *el otro* para "ponerlo *in ordine ad spiritualia*" (Avalos 1977, 102) o bien se lo "echara" y "expeliera" definitivamente, por su persistencia en el error, el motivo central de la agresión militar era la defensa de la santa fe católica y su "ensalzamiento" (Valera 1953, 31; Pulgar 1953, 292, 373). Por ello, las batallas entre españoles y musulmanes estaban revestidas de una connotación religiosa: la lucha entre la verdad y la mentira: "[...] que guerreando contra ellos, nosotros pelearemos por la verdad y ellos por la mentira; nosotros por glorificar a Dios, los otros por ofenderle [...]" (Enríquez del Castillo 1953, 105).

La recuperación de una plaza musulmana iba acompañada de una reconquista simbólica del espacio: *el nosotros* resignificaba el espacio sagrado de *el otro* mediante la imposición de sus códigos y objetos rituales; emplazaba imágenes y realizaba ceremonias propias del culto católico para ratificar el triunfo logrado:

X X

[...] El Rey [Fernando el Católico] e la Reina fundaron tres iglesias en tres mezquitas principales que había en aquella ciudad [Alhama] [...] las cuales consagró el cardenal de España; la Reina las dotó de cruces, cálices, imágenes de plata, libros, ornamentos, e de todas las otras cosas que fueron necesarias para el culto divino [...] (Pulgar 1953, 371).

[...] en el primero día de octubre ordenó el Infante [de Antequera] bendecir la mezquita de los moros que dentro estaba del castillo; y el Infante vino desde su real en procesión, viniendo a poner todos los clérigos e frailes que en el real había, con las cruces e reliquias de su capilla, llevando delante pendones de la cruzada, de Santiago e de san Isidro de León, la bandera de sus armas y el estandarte de su divisa [...] E así entraron en la mezquita, e díxose ende la misa cantada e predicación, e bendixeron sus altares e pusiéronle nombre [de] San Salvador [...] (Pérez de Guzmán 1953a, 332).

En el proceso de construcción de la identidad de *el otro* musulmán, la variable sobre la pertenencia religiosa fue central. De su aplicación resultaron binomios de oposiciones que enriquecían el discurso autoidentificadorio de *el nosotros*. El musulmán, como el católico cristiano, se autopresentaba como poseedor de la fe verdadera y combatía en su nombre¹⁵. Esta declaración dogmática de principios era estimulante para *el nosotros*: su identidad consistía, en parte, en un no ser musulmán. Así, *el nosotros* establecía un campo bipartito en tensión conformado, de un lado, por los que creían en la "verdadera fe" y en el "verdadero Dios" -*el nosotros*- y, del otro, por aquellos que no compartían esas verdades y que, por ello, vivían en el error; éstos eran los *otros* asimétricos y hostigables. La funcionalidad de esta polarización aparece documentada en la bula del papa Clemente V *De Iudaeis et sarracenis*, de principios del siglo catorce, en la cual se dispuso que ningún príncipe cristiano debía permitir que, en sus jurisdicciones, habitaran musulmanes, so pena de excomunión. En este caso, la polarización implicaba también la exclusión.

A medida que avanzaba con éxito la reconquista cristiana, la conciencia autoidentificatoria de *el nosotros*, construida sobre la pertenencia religiosa, se robustecía. La creencia en la superioridad universal de la religión católica, en el poder soberano de Dios y en la dignidad divina del rey, y la seguridad de pertenecer al orden de la grey católica brindaron sustento a su discurso autoidentificadorio y fundamentos legitimadores a la agresión emprendida.

3.2. El otro turco: el enemigo bárbaro

El nosotros construyó la identidad de *el otro* turco por comparación con lo musulmán; es decir, operó con el mecanismo de la analogía.

Para *el nosotros* una de las señales que indicaban la alteridad del turco, era su procedencia; *el otro* turco provenía de algún sitio de las afueras hostiles de la Grey. La lejanía se sentía tanto física como cultural. En este sentido, la no proximidad constituyó una variable identificatoria importante.

Se llamaba al turco "enemigo declarado de la Iglesia y de toda cristiandad" (Pulgar 1953, 358) y "enemigo de Jesucristo" (Enríquez del Castillo 1953, 112) porque perseguía la religión cristiana, tiranizaba y sometía despóticamente "las partes y reinos de los cristianos" y los agredía: "[...] los turcos hicieron la guerra por tierra e por mar en aquellas partes de los cristianos [...]" (Pulgar 1953, 351); hacían "grandes robos" y "muchas crueldades" (*Ibidem*, 314, 358) y "guerra continua" (*Ibidem*, 352). Eran "gente bárbara" (*Ibidem*, 314).

Desde la perspectiva de *el nosotros*, las continuas agresiones que recibía de parte de los turcos y su posición de no aceptar como verdadera la religión cristiana y de permanecer fieles a sus creencias, constituían "títulos justos" para hacerles la guerra "en defensa general de toda la cristiandad y alzamiento de nuestra santa fe católica" (*Ibidem*, 358).

Para *el nosotros*, el turco era un infiel, por lo tanto era inferior, y un "tan gran enemigo" (*Ibidem*, 361), por ende hostigable:

[...] En aquellos tiempos acaeció que el turco, un gran príncipe de los moros, señor de gran parte de la Asia, después que ovo tomado la ciudad de Constantinopla, Pero, Cafa e otras cibdades, villas e provincias de cristianos, en las cuales [...] tomó ansimismo la ciudad de venecianos que se llama Nigroponte [...] En tanto se extendió su señorío en aquellas partes que la cibdad de Venecia, no pudiendo defenderse de los males que continuamente sufrían de los turcos, enviaron a notificar al Papa e a todos los príncipes de la cristiandad, las guerras que de los turcos recibían [...] Por ende que les requerían, como a fieles cristianos, les ploguiese enviar sus gentes para resistir a esa gente bárbara [...] (Pulgar 1953, 314).

La presencia hostil y cercana del ejército turco promovió la integración y colaboración de los reinos cristianos de la Grey. El llamado de auxilio de las ciudades italianas hostigadas y la convocatoria del Papa romano unieron las fuerzas militares de los cristianos contra el enemigo: "[...] fueron de todos los reynos de la cristiandad por mar y por tierra a socorrer

[...]" (Pulgar 1953, 351), hasta que, finalmente, lo detuvieron, "[...] de la qual muerte [del jefe del ejército turco], toda la cristiandad generalmente, tuvo placer [...]" (*Ibidem*, 361). El triunfo obtenido potenció el discurso universalista católico; había que expandir la Grey, por todos los medios, a fin de implantar el *orbis crhistianus*¹⁶.

3.3. El otro *judío*: el *hereje*

El nosotros construyó la identidad de *el otro* judío a lo largo de siglos de interacción intercultural.

Una tendencia antisemita venía desarrollándose desde la época de miseria y recesión que sobrevino a la Peste Negra. Como los judíos se encargaban de la recaudación de los impuestos, el pueblo los percibía como agentes de la opresión fiscal y usureros que se aprovechaban de la situación. El clima de intolerancia de la época aparece registrado en el *Rimado de Palacio* (segunda mitad del siglo catorce) de Pero López de Ayala:

[...] Allí vienen los judíos, que están aparejados para beber la sangre de los pobres cuitados [...] Allí facen judíos el repartimiento, sobre el pueblo que muere por mal defendamiento [...] Aquellas condiciones Dios sabe cuáles son, para el pueblo mezquino, negras como carbón [...] (Valdeón 1985, 74).

Al antisemitismo popular se sumaba el de la nobleza cristiana, que sentía rechazo y recelo respecto de una oligarquía judía -formada en su mayoría por conversos-, que había logrado posicionarse favorablemente en la estructura social (Pérez 1988, 311-316). Este sentimiento se vio potenciado por las prédicas hostiles de los Trastámaras y del clero:

[...] entre ellos [los cristianos y los judíos conversos] había grandes enemistades e grande envidia, como los cristianos nuevos de aquella ciudad estoviesen muy ricos y les viesen de continuo comprar oficios de los cuales usaban soberbiosamente, de tal manera, que los cristianos viejos no lo podían comportar [...] (Valera 1953, 78).

La presencia de judíos y, especialmente, la de los conversos ("nuevos cristianos") fue sentida como peligrosa y perturbadora; *el nosotros* consideraba que dicha presencia causaba gran "maldad" y "detrimento" (Pulgar 1953, 432, 331) y "grave insulto contra la fe católica" (Enríquez del Castillo 1953, 130), pues los conversos "escondidamente facían ritos judaicos"

y "judaizaban" (Pulgar 1953, 432). En efecto, aunque en público llevaban hábitos de cristianos y así se hacían llamar, "usaban ceremonias judaicas" (*Ibidem*, 518). *El nosotros* enfatizaba las diferencias dogmáticas para marcar su superioridad. Calificaba el comportamiento de los conversos como "herejía" (Pulgar 1953, 599), "herética pravidad mosaica" (*Ibidem*, 599), "maldad" (*Ibidem*, 432), "pestilencia" (*Ibidem*, 518), "enfermedad tan pestinencial" (Pérez de Guzmán 1953b, 711) de la cual había que "purgarse":

[...] La herética pravidad mosaica reinó gran tiempo escondida por los rincones, no se osando manifestar [...] Ovo su comienzo esta herejía mosaica en el año de Nuestro Redentor de 1390, en el comienzo del reinado de Castilla del rey don Enrique tercero de este nombre, que fue el robo de la judería por la predicación de fray Vicente, un santo católico, varón docto de la orden de Santo Domingo, que quisiera en aquel tiempo, por predicaciones, pruebas de la santa Ley y Escrituras, convertir todos los judíos de España, y dar cabo a la inveterada y hedionda sinagoga [...] Y quedaron los que se bautizaron cristianos y llamáronlos conversos; de aquí ovo comienzo este nombre converso por los convertidos a la santa fe; la cual ellos guardaron muy mal, que de aquellos, y de los que de ellos vinieron, por la mayor parte fueron y eran judíos secretos, y no eran ni judíos ni cristianos, pues eran bautizados, mas eran herejes y sin ley, y esta herejía ovo allí su nacimiento [...] (Bernáldez 1953, 599).

En el siglo quince las persecuciones antisemitas tenían manifestaciones violentas: "[...] como los cristianos viejos tuviesen el odio concebido con los conversos, iban todos juntos por quemar las casas de los conversos [...]" (Valera 1953, 78). Los reyes cristianos tomaron medidas para dificultar la existencia cotidiana de los judíos: se les prohibió ejercer "oficios públicos" en las ciudades, se los instó a convertirse al catolicismo como condición para permanecer en sus territorios; se los obligó a residir en ciertas regiones o partes de las ciudades y a portar insignias identificatorias de su condición religiosa. Si bien llevar signos externos, indicativos de la condición personal, era algo de uso corriente, en este caso, la imposición de marcas visibles a los judíos tenía como finalidad discriminarlos e incriminarlos; se trataba de marcarlos en un acto equiparable al que Dios había realizado con el fratricida Caín (Cardini 1989, 184-185).

Muchos judíos cedieron a la presión. Sin embargo, la conversión masiva de los judíos al cristianismo, como respuesta violenta frente a la violencia desatada, era, en general, sólo formal. *El nosotros* advertía esta situación, por eso los condenaba, pues eran "judíos secre-

tos" que guardaban sus ritos. Los llamó "herejes" y "malaventurados" (Bernáldez 1953, 599) pues, habiendo recibido el bautismo, se comportaban públicamente como cristianos pero "no guardaban ni una ni otra ley, de manera que en una y otra prevaricaban" (Pulgar 1953, 432). Esto los definía como alteridad inferior, y, por ende, hostigable.

El recelo que sentía el sector más ortodoxo y radicalizado del clero católico hacia los "nuevos cristianos" se agudizaba con estos hechos:

[...] vino allí el maestre del Espina y fray Fernando de la Plaza con otros religiosos de la observancia de San Francisco a notificar al Rey [Enrique IV] cómo en sus reinos había grande herejía de algunos que judaizaban, guardando los ritos judaicos, y con nombre de cristianos retaxaban a sus hijos; suplicándole que mandase hacer inquisición sobre ello para que fuesen castigados [...] (Enríquez del Castillo 1953, 130).

La mayor presión fue ejercida por los franciscanos y dominicos quienes, recelosos de la participación de los conversos en puestos importantes, promovieron la necesidad de la pureza religiosa. Para ello, se empeñaron en mostrar y resaltar el carácter anticristiano de las conductas y prácticas de los "nuevos cristianos" que "tornaban a judaizar". La presencia del pueblo deicida resultaba insoportable y la Corona, recientemente unificada, exigida por las circunstancias, debió tomar medidas:

[...] Algunos clérigos y personas religiosas y otros muchos seglares, informaron al Rey y a la Reina [los Reyes Católicos] que en sus reinos y señoríos había muchos cristianos del linaje de los judíos, que tornaban a judaizar, y a hacer ritos judaicos en sus casas; no creían en la fe cristiana ni facían las obras que los católicos cristianos debían facer. Y sobre este caso les encargaban las conciencias, requiriéndoles que, pues eran príncipes católicos, castigasen aquel error detestable, porque, si lo dejasen sin castigo [y] no se atajaba, podría crecer de tal manera, que nuestra fe católica recibiese gran detrimento [...] (Pulgar 1953, 331).

La construcción de *el otro* judío también estuvo signada, como en el caso de los musulmanes, por la pugna dogmática. Si bien ambas creencias reconocen a un único y soberano Dios, los católicos creen, además, en la trinidad de Dios (Padre-Hijo-Espíritu Santo) y en Jesucristo como el Hijo de Dios hecho hombre, enviado para redimir a la humanidad. Para los judíos, en cambio, el mesías no ha venido todavía. Por ello, desde la perspectiva de

el nosotros, los judíos constituían un pueblo criminal: habían matado a Jesucristo sin reconocerlo como el verdadero Salvador. *El otro* era inferior porque había pecado de "incredulidad, porfiada y vana afección" (Bernáldez 1953, 654), y porque creía, y sostenía como verdaderas "mentiras muy oscuras y abominables cosas de locura contra la Ley de Dios, contra la ley de natura y contra la ley de escriptura" (*Ibidem*, 651).

Bajo el peso de las circunstancias, los Reyes Católicos establecieron formalmente la Inquisición en 1481¹⁷, con la misión de reprimir el delito de herejía y purgar la "pestilencia" y "celar", así, la santa fe católica (Pulgar 1953, 519). Se trataba de sujetar todos los súbditos no católicos a la "verdadera creencia de Nuestro Señor Jesucristo" (*Ibidem*, 332). La Corona entendió que la unificación política, recientemente lograda, debía reforzarse con la unificación religiosa: "[...] que en su reino una sancta fe e una católica iglesia se honrarse [...] que todos crean, confiesen y tengan una sola fe, un bautismo y una iglesia, fuera de la cual no hay ni puede haber salud ni salvación [...]" (*Ibidem*, 332).

Las medidas discriminatorias alcanzaron un punto álgido en 1492 con la disposición de los Reyes Católicos que determinó la expulsión de los judíos; para que España quedara "limpia" y todos sus miembros "vuelos cristianos", los Reyes "[...] mandaron que todos los judíos saliesen del reino señalándoles plazo e día para que todos así lo hiciesen, salvo aquellos que a nuestra sancta fe se quisiesen convertir, poniendo pena de muerte a los que dellos esto no cumpliendo en el reino se hallasen [...]" (Pulgar 1953, 520). *El otro* judío, identificado como alteridad inferior, peligrosa y hostigable, fue compelido a aceptar "la doctrina eclesiástica y las costumbres de los cristianos" o exiliarse. Los que no aceptaron fueron obligados a vivir fuera de la Grey, en el mundo hostil de los *otros*:

[...] ved qué desventuras, qué deshonras, qué plagas, qué mancillas, qué majamientos vinieron en esta generación por el pecado de la incredulidad, porfiada y vana afección [...] y aquí parece que se cumplió la profecía que dice David en el salmo: «Convertentur ad vesperam, et famen patientur ut canes, et circundabunt civitatem», que quiere decir: «Convertirse han en la tarde, y habrán hambre como perros, y andarán cercando la ciudad [...]" (Bernáldez 1953, 654).

La articulación de logros políticos (el éxito de la reconquista, la sujeción de los judíos y la unificación institucional de las coronas cristianas) favoreció la construcción de la identidad de *el nosotros* como pueblo elegido para concretar la universalización de la Grey:

[...] parece que Dios escogió por sus especiales caudillos a nuestros Reyes

Católicos [...] y aún por su santísimo celo y heroica hazaña, es de creer que merecieron lo que sucesivamente se siguió, que apenas fue concluida la guerra de los moros, cuando les puso Dios en sus manos, la conquista y la conversión de infinidad de gentes idólatras y de tan remotas e incógnitas regiones, que más parece haber sido divinamente otorgada, que casualmente ofrecida [...] (Mendieta 1973, 13-14).

La funcionalidad de esta autoidentificación se manifestó en la formulación del discurso sobre la legitimidad de la dominación, que *el nosotros* gestó en los primeros momentos de la conquista americana:

[...] comenzaron las conquistas de indios acabada la de los moros, porque siempre guerreasen españoles contra infieles [...] (López de Gómara 1946, 166).

NOTAS

¹ Las variables de identificación existen sólo en discursos los que, a su vez, constituyen los subdiscursos del discurso identificatorio.

² El siglo quince fue un siglo de concreciones para España. Hasta fines del siglo, la situación interna era la de un mosaico de reinos en tensión y lucha por la hegemonía, a lo que se sumaba la presencia hostil de los musulmanes organizados al sur. Sin embargo, desde mediados del siglo se profundiza el proceso de unificación de los conjuntos territoriales; dicho proceso fue encabezado, concomitantemente, por los reinos de Castilla, Portugal y Aragón. La tendencia hacia la integración y unificación políticas y territoriales de los reinos cristianos culminó, en las postrimerías de la centuria, en la constitución de una monarquía reforzada, bajo el liderazgo del reino de Castilla-León. Este proceso se vio potenciado por la recuperación definitiva de los territorios ocupados por los musulmanes, con lo cual se recobró el dominio y control de toda la Península (Véase Pérez 1988).

³ Pérez de Guzmán 1953b, 709, 710; Enríquez de Castillo 1953, 105; Pulgar 1953, 331, 474, 519.

⁴ Enríquez del Castillo 1953, 110, 108, 130. Otras expresiones discursivas utilizadas para hacer referencia al poder de Dios son: "poderío de Dios" (*Ibidem*, 156), "potencia de Dios" (*Ibidem*, 154), "infinito poder" (*Ibidem*, 145), "potencia divinal" (*Ibidem*, 172); para referir la bondad de Dios, algunas de las expresiones discursivas usadas son las siguientes: "infinita grandeza" (*Ibidem*, 158), "grandeza de Dios" (*Ibidem*, 169), "infinita clemencia" (*Ibidem*, 154), "infinita bondad" (*Ibidem*, 144, 151).

⁵ En los textos españoles estudiados se distinguieron numerosos pasajes en los que aparece el poder y la providencia divinas actuando sobre los hombres y guiando los acontecimientos (proveyendo, permitiendo, no permitiendo, castigando, ayudando, juzgando): "[...] Al fin plogó a Dios, en este tan peligroso descrimen de batalla, dar tan buen esfuerzo a los cristianos, que durando en el trabajo que sufrieron peleando, cansaron a los moros e les ficieron retraer [...]" (Pulgar 1953, 485-486); "[...] Entonces el Rey [Enrique IV], oídas las nuevas de tantas rebeliones, respondió con gran paciencia: «[...] Si agora me azota Dios por mis pecados, después les dará remedio e salud; porque su infinito poder es el que mata y el que resuscita, el que enferma y el que sana, el que da los señoríos y los quita, el que hace los reyes y los deshace, cuando él quiere [...]» [...]" (Enríquez del Castillo 1953, 150); "[...] sólo el poderío de Dios es aquel que, sin resistencia alguna, puede cuanto quiere y quiere cuanto puede [...]" (*Ibidem*, 116); "[...] ¿Qué podemos decir aquí sino obedecer y temer los oscuros juicios de Dios sin alguna interpretación? [...]" (Pérez de Guzmán 1953b, 713); "[...] Nuestro Señor [...] no deja mal sin pena, ni bien sin galardón [...]" (Valera 1953, 19); "[...] Nuestro Señor quebrantó la elación y soberbia de aqueste caballero [...]" (*Ibidem*, 39); "[...] todo lo qual quiso el Señor remediar maravillosamente [...]" (*Ibidem*, 59); "[...] y ese día estuvo armada muy gran parte de la gente de la ciudad, y aún el Rey vino al torneo trayendo corazas vestidas y casquete en la cabeza; plugó a Nuestro Señor que las cosas se metiguaron [...]" (*Ibidem*, 13); "[...] fue acordado por aquellos leales servidores y caballeros que para regociar a Dios la gran victoria que les había dado contra los enemigos tiranos, se hiciese una procesión [...]" (Enríquez del Castillo 1953, 165); "[...] Dios, como es justo juez y sabedor de la

verdad, quería manifestar la inocencia del rey [...]" (*Ibidem*, 172); "[...] Las muertes, robos e males que se hacían por todas las partes del Reino, eran tales e tantas, e tan disolutos e feos sin temor de Dios, por falta de justicia e execución della, que ninguna gente osaba caminar ni salir del poblado [...] E como los pueblos se viesen tan afligidos y puestos en tanta necesidad e peligro, inspiró Dios en ellos tal guisa, que todas las cibdades, villas e lugares se movieron e conformaron para hacer hermandad [...]" (*Ibidem*, 155); "[...] tú sola, Providencia divina, eres la que trasmutas los reyes, la que les quitas el sentido y pones en seso, reprobando que vengan en menosprecio y hagan lo que no cumple [...]" (*Ibidem*, 159); "[...] acaesció, por ordenanza de Nuestro Señor, que muchas hace sus obras contra la disposición de los hombres, que los moros entraron poderosamente por parte de Quexada contra Baeza [...]" (Pérez de Guzmán 1953b, 699); "[...] E así Nuestro Señor, que muchas veces aún en este mundo responde a las buenas voluntades, catando la humildad e inocencia deste Príncipe [...] aquella gobernación del reyno [...] dióselo con voluntad del rey y placer de todo el reyno [...]" (*Ibidem*, 700); "[...] en conclusión a Castilla posee e enseñoorea hoy el interés, e lanzado della la virtud e la humildad. Plega a la infinita clemencia de Nuestro Señor de remediar tanto peligro e curar enfermedad tan pestilente; no aquella cura que mejor se diría punición, ya que otra vez curó los defe[c]tos y pecados de España, por los pecados de las gentes [...] los moros entraron en España [...]" (*Ibidem*, 711).

⁶ La importancia del acto bautismal fue ratificada en la conquista americana. En efecto, una de las primeras preocupaciones de los agentes coloniales religiosos fue la de bautizar a los indígenas, a partir de lo cual se los reconocía como integrantes de la Grey. Se trataba de un gesto fundante; por el bautismo no sólo se les imponía un nombre cristiano sobre el propio indígena, sino que, fundamentalmente, se les imponían los códigos y las obligaciones derivadas del hecho de pertenecer al *orbis crhistianus*: "[...] Los infieles no bautizados no son ovejas de Cristo Nuestro Señor [...] y así agora no todos los hombres son ovejas del rebaño de Cristo, sólo los que por el bautismo están ya en la Iglesia [...]" (Benavides 1977, 232).

⁷ Varela 1953, 3, 4, 19, 23, 39, 46, 50, 88; Pérez de Guzmán 1953a, 13, 698; 1953b, 700, 711, 718.

⁸ El primer fragmento, que menciona las recomendaciones y consideraciones que Sancho Rozas, arzobispo de Toledo, hizo a Juan II de Castilla y León, ilustra las obligaciones que se esperaban que cumpliera el rey respecto de sus súbditos vasallos. El segundo fragmento refiere las obligaciones que se esperaban que cumpliera todo buen súbdito respecto del rey:

[...] «[...] mucho miréis los que bien e lealmente vos han servido e vos sirvieren de aquí en adelante, e a aquéllos hagáis mercedes, según la calidad de los servicios, e según quién cada uno de aquellos fuere, que la franqueza e liberalidad conviene mucho a los reyes, porque los hace ser amados y queridos de sus súbditos [...] Con el amor son los reyes servidos, e con el contrario, aflóxase mucho los corazones de los súbditos para bien servir. E no solamente los reyes sois obligados a hacer mercedes por los servicios que vuestros súbditos vos hacen, más es mucho a vosotros cumplidero, para dar exemplo a los otros que vos sirven [...] E a vos, Señor, conviene ser mucho más excelente en virtud que todos vuestros súbditos, porque a exemplo del rey todo el reyno se compone [...]» [...] (Pérez de Guzmán 1953a, 377-378).

[...] «Notorio es, señores, [dijo el obispo de Calahorra] que todo el reino es habido por un cuerpo, del cual tenemos el rey ser la cabeza [...] si los reyes son ungidos por Dios en las tierras, no se debe creer que sean sujetos al juicio humano los que son puestos por voluntad divina. La Sacra Escritura defiende revelar y manda obedecer a los reyes aunque sean indotos, porque sin comparación, son mayores las destrucciones que padecen los reinos divisos, que las que se sufren del rey inhábil [...]» [...] (Pulgar 1953, 330).

⁹ El siguiente texto documenta el juramento y pelito homenaje que Juan II de Castilla y León hizo tomar a los miembros de su nobleza, en ocasión del conflicto que mantenía con la corona de los reinos de Navarra y Aragón, lo que había generado una situación de tensión interna. Para preservar el orden instituido, entonces amenazado por el divisionismo, el Rey obligó a los "Grandes" a confirmar su fidelidad:

«Los que aquí firmamos nuestros nombres e pusimos nuestros sellos, juramos a Dios, a Sancta María e esta señal de la Cruz +, con nuestras manos corporalmente tañidas, e a los Santos Evangelios donde quieran que están, e hacemos votos a la Santa Casa de Jerusalem, so pena de ir a ella en pies descalzos, e hacemos pleito e homenaje en las manos de Vos, el muy alto y poderoso e muy excelente rey don Juan, nuestro señor, una, dos e tres veces, según fuero e costumbre de España, de vos servir bien, leal e derechamente en estos negocios presentes, cesante toda cautela, simulación, fraude o engaño, así contra los reyes de Aragón y de Navarra e contra todos los otros que les han dado o dieren favor, como contra los que no fueron obedientes a Vos, el dicho Rey, e les resistiremos con todas nuestras fuerzas, e haremos todo mal y daño que pudiéremos [...] sobresto ponemos las personas, vidas, gentes e bienes, e que no recibiremos habla, ni trato ni otra cosa alguna que a lo sobredicho puede embargar, emprender o conturbar [...] a Vos, dicho señor Rey, prometemos e juramos de hacer, guardar e cumplir todo nuestro leal poder, so pena de ser por él perjuros e fementidos, e ser traidores conocidos por el mismo hecho, sin otra sentencia ni declaración; e nuestros bienes sean por ello confiscados a la cámara de Vos, el dicho señor Rey, a lo qual desde agora nos obligamos, sin otra esperanza de venia ni de recurso alguno. Otrósí, que no demandaremos dispensación ni relaxación del dicho juramento, ni voto ni conmutación dél, al Papa ni a otro perlado ni juez, que poder haya para lo hacer; usaremos dél en el caso de que nos sea otorgado *propio motu* a nuestra postulación o de otra persona, aunque todas conjuntamente concurran; antes siempre guardaremos e cumpliremos todo lo susodicho, cada cosa e parte dello, en la manera que dicho es. E yo, el dicho rey don Juan, juro, prometo e aseguro, por mi fe real, defender e amparar a todos los que hicieren el dicho juramento, homenaje e voto en la manera susodicha, e a sus bienes, honras y estados, y de poner mi persona por ello [...] [...] Todo lo qual fue hecho en la cibdad de Palencia a treinta días de Mayo, año del nacimiento de Nuestro Redentor de mil quatrocientos veinte e nueve años. Yo el Rey» [...] (Pérez de Guzmán 1953a, 454).

¹⁰ Un ejemplo de la práctica del derecho de suplicación lo constituye la carta que, en 1462, envió Mosen Diego Valera, en nombre de los Tres Estados, a Enrique IV de Castilla, donde se presentan quejas y se le demandan soluciones:

[...] En este tiempo, yo, el dicho Mosen Diego estaba en la ciudad de Palencia donde tenía la gobernación de la justicia por el Rey [Enrique IV], y conociendo el desagrado que los Tres Estados destos reinos tenían de su gobernación, temiendo lo que después acaeció, escribía a Su Alteza la siguiente epístola: «Muy Alto e muy Excelente Príncipe, poderoso rey y señor: Como todos los derechos así positivos como naturales a todo vasallo apremien e obliguen a decir verdad a su rey y señor natural, mayormente en las cosas que tal calidad son que podrían traer mengua e peligro a la persona real o al bien común de los reinos, yo, aunque el menor de vuestros súbditos, teniendo mi lealtad en precio que debo, por la presente determiné de declarar a Vuestra Alteza algunas cosas a su servicio cumplideras [...] Pues, Príncipe muy esclarecido, es así que muchos de los grandes de vuestros reinos, y por más verdad diga, la mayor parte de los Tres Estados dellos son de vos mal contentos por las cosas siguientes: la primera, porque para la gobernación de tan grandes cosas como son los fechos tocantes a la guerra y gobernación destos reinos, de todos se ficiere poca mención y si alguna parece hacerse, no se recibe consejo de quien se debía; la segunda, la forma que tenéis en el dar de las di[g]nidades, así eclesiásticas como seglares, que dicen, Señor, que las dais a hombres indi[g]nos no mirando servicios, virtudes, linajes, ciencias ni otra cosa alguna, salvo por sola voluntad [...] tercera, por el grande apartamiento vuestro, no queriendo oír a los que con grande necesidad ante Vuestra Alteza vienen; cuarta, por ser todos comúnmente mal pagados de lo que en vuestros libros han; quinta, y no menos principal, que todos los pueblos a vos sujetos reclaman a Dios, demandando justicia como no la hallan en la tierra, y dicen como los corregidores sean ordenados para facer justicia y dar a cada uno lo que es suyo, que los más de los que hoy tales oficios exercen son hombres imprudentes, escandalosos, robadores y cosechadores, y tales que vuestra justicia públicamente venden por dinero sin temor de Dios ni vuestro [...] Pues con ánimo atento oyga agora Vuestra Alteza mi parecer, aunque en poder, discreción y saber sea el menor de los menores de vuestros súbditos, en lealtad, amor y deseo del servicio de Dios y vuestro y bien común de la natural tierra, sin duda, Señor, igual del mayor de los mayores; Señor, todo hombre es de oír, porque el espíritu de Dios donde quiere espira y muchas cosas se callaron por algunos grandes varones que se dixeron por otros menores, y como el filósofo diga que las cosas contrarias por sus contrarios se daban curar conviene curarse la vieja enfermedad destos reinos con todo lo contrario que hasta aquí se ha fecho [...] De Palencia a 20 de junio del año del nacimiento de Nuestro Redentor de mil cuatrocientos sesenta e dos años; suplicando a Nuestro Señor que así alumbre vuestro entendimiento porque a su servicio en paz y concordia gobernéis estos reinos que por El vos fueron encomendados [...] (Valera 1953, 25).

¹¹ La funcionalidad de los pactos de reciprocidad se advierte en distintos planos. En el plano religioso, por ejemplo, algunos pueblos de la región de Castilla la Nueva tenían la costumbre de establecer pactos con ciertos "abogados" celestiales. Los votos encomendados servían como propiciación de los santos. Por esta práctica, las comunidades católicas buscaban a un santo o valedor como su protector ante los peligros presentes y futuros, y como intercesor ante Dios, juez absoluto. Se trataba del establecimiento de un compromiso directo entre la comunidad y el abogado celestial elegido, por el cual se prometía devoción y obediencia a cambio de la intersección del santo ante Dios. Mediante este tipo de pactos, la comunidad pretendía asegurar su existencia, especialmente, en tiempos de crisis y peligros.

Los santos destinatarios de los votos comunitarios eran elegidos ya fuera por su renombre, a partir de una señal divina, por sorteo o por devoción local (Christian 1991, 75); en este tipo de trato la fe no era un factor que contara *per se*, pues la efectividad demostrada por el abogado elegido no era percibida, necesariamente, como una confirmación de las creencias religiosas, sino más bien como una prueba de la validez de la intersección del valor.

En el plano político, *el nosotros* extendió el uso de la reciprocidad en las relaciones intergrupales. Por ejemplo, cuando se recuperaba una plaza musulmana, los vencidos eran compelidos a aceptar la autoridad y poder de los reyes cristianos o, de lo contrario, eran expulsados y perseguidos. La aceptación de este requerimiento se concretaba en una carta, en la cual, los habitantes de la ciudad recuperada se reconocían "leales siervos e súbditos" de la Corona y, por ello, se hacían merecedores de los beneficios de pertenecer a ella (el rey "prometía en su palabra real" (Pulgar 1953, 420) el resguardo de sus personas y sus bienes), pero también quedaban obligados a pagar los derechos y tributos debidos al rey (*Ibidem*, 503):

[...] Los vecinos de aquella villa, oído el mandamiento del Rey, escribiéronle una carta que decía así: «Nos, la comunidad, e alguacil e alcayde del castillo de Cazarabonela recibimos una carta y leímosla e entendimos lo que en ella contenido, y estamos todos en voluntad de obedecer a Vuestra Alteza [...] Por cuanto nos dixeron que Vuestra Alteza había dicho que *cuando los moros de Cazarabonela vinieren a darse obediencia, entonces faré yo lo que ellos quisieren* [...] A Vuestra Alteza nos conviene servir e acatar [...] por ende, pues nos ponemos en manos de Vuestra Alteza [...]» [...] Recibida por el Rey esta carta, con los mensajeros que aquella villa envió, les mandó dar seguridad [...] (*Ibidem*, 421).

¹² La denominación de "moros" a los musulmanes que vivían en España se generaliza hacia el siglo once. Se los llamó así por el color de su tez, más oscura. Destacar este aspecto tenía una significación simbólica y religiosa para los españoles cristianos: el negro estaba asociado al mal, al diablo, a los infiernos, al pecado. En la *Crónica general* de Alfonso X, compuesta en el siglo trece, los musulmanes aparecen identificados como panteras y lobos, animales demonizados en la tradición popular (Gutiérrez-Estévez 1992, III, n. 2, 325).

¹³ El derecho jurídico medieval se había ocupado de los fundamentos que justificaban las guerras. Las posturas respecto de cuáles eran las causas "justas" para llevar adelante una agresión, no eran unívocas. De todos modos, existía un consenso sobre ciertas condiciones bajo las cuales se podía emprender una guerra: 1^a) debían ser emprendidas por una autoridad constituida, 2^a) debían emprenderse por una razón justa, es decir, para castigar un agravio o para recuperar lo ilegítimamente arrebatado y 3^a) si se hacían aspirando el bien o para evitar el mal.

Enrique de Susa (siglo trece), llamado el Hostiense, había sostenido que la infidelidad religiosa era causa suficiente para emprender una guerra contra los infieles y que el Papa, como vicario de Cristo, tenía potestad sobre fieles e infieles. Todos los teólogos coincidían en afirmar que los infieles no tenían derecho a oponerse a la predicación del Evangelio y a perseguir a los cristianos. Estas afirmaciones legitimaban emprender la guerra contra los infieles.

Santo Tomás, basándose en la teoría de la servidumbre natural de Aristóteles, había

sostenido que, por naturaleza, había hombres nacidos con razón y otros sin razón. Los primeros eran los que debían gobernar a los segundos; si éstos se rebelaban, había que someterlos por la fuerza para que siempre lo perfecto gobernase y guiase a lo imperfecto (Hanke 1977, IX-XVII). Sobre estas ideas se formuló la concepción de "guerra santa", entendida como aquella empresa que se realizaba con el "santo propósito" de llevar la luz del Evangelio, empuñando la cruz, a todo el mundo, combatiendo a todos los que se resistieran a su predicación. Este discurso fue retomado por *el nosotros* español, en los primeros momentos de la conquista americana, para justificar su presencia.

¹⁴ El espíritu de cruzada, que caracterizó las guerras de reconquista, tuvo manifestaciones materiales. Por ejemplo, en las batallas contra los musulmanes las huestes de los cristianos portaban los pendones de San Isidro de León y de Santiago Apóstol, y banderas con cruces y crucifijos (Pérez de Guzmán 1953a, 319, 328, 329).

¹⁵ Los musulmanes conciben el mundo y el devenir de la humanidad basándose en una idea providencialista y trascendente. La *djihad* (guerra santa) está sancionada canónicamente en el Islam: "[...] Y matadlos donde quieras que los encontréis, y expulsadlos de donde os hayan expulsado, pues el desorden y la opresión son peores que la matanza [...] Y combatidlos hasta que no haya más desorden ni opresión, y prevalezcan la justicia y la fe en Alá, pero si desisten, que no haya hostilidad, excepto contra quienes practiquen la opresión [...]" (Corán 2).

¹⁶ La funcionalidad sociocultural del discurso sobre la expansión universal de la fe católica, es decir, la expansión total de la *Grey* (el *orbis crhistianus*) bajo la dirección espiritual de la Iglesia católica romana (la *mater imperii*) y la colaboración de los reyes cristianos, aparece en el texto de la *Bula de Alejandro VI en favor de los reyes de España* de 1493. Dicho discurso está interpolado en el documento papal y funciona como argumento legitimador de la dominación.

¹⁷ La idea de establecer la Inquisición en los reinos de Castilla-León ya estaba instalada en ciertos sectores de la élite desde la época del reinado de Enrique IV (1454-1474). Sin embargo, la idea recién se concretó con los Reyes Católicos. La presión a favor del establecimiento de la Inquisición estuvo encabezada, entonces, por teólogos y polemistas, pero, principalmente, por conversos que deseaban distinguirse de los falsos "nuevos cristianos" (Pérez 1988, 321-364). Así, se dejó a un lado la tolerancia religiosa, que había caracterizado por siglos la relación intergrupala, y se asumió una intolerancia radical.

Con el paso del tiempo, en el siglo dieciséis, la Inquisición española amplió su competencia para castigar otras formas del delito de herejía: protestantes, pseudomísticos, brujas, homosexuales, bígamos.

CAPÍTULO 2

EL OTRO AMERICANO (ESPAÑA Y AMÉRICA, SIGLO DIECISÉIS)

[...] le dicen Nuevo [continente] cuanto por ser grandísimo y casi tan grande como el Viejo, que contiene a Europa, Asia y Africa. También se puede llamar nuevo por ser todas sus cosas diferentísimas [...] (López de Gómara 1946, 156).

La finalidad de todo proceso identificatorio es la construcción de la propia identidad, para lo cual es indispensable reconocer un otro contrastable a partir del cual se fijan los límites de lo propio, por comparación.

La empresa de descubrimiento y conquista de América constituye un campo propicio para analizar la dinámica del proceso de construcción de identidades, pues implicó, en el plano sociocultural, el establecimiento de un nuevo espacio de tensión e interacción entre *el nosotros* (*el nosotros* español, en sentido estricto, y, en sentido amplio, *el nosotros* europeo) y *el otro* americano. En el presente capítulo se aborda el proceso de construcción de *el otro* americano que realizó *el nosotros* español en la primera etapa de la conquista. Se indagan las estrategias de producción discursiva identificatoria que desarrolló *el nosotros* para construir¹, para sí, lo americano, bajo la presión de las circunstancias planteadas por la dominación colonial y por la tensión intercultural.

1. La expansión atlántica: el establecimiento de un nuevo espacio discursivo

La expansión atlántica significó, para la cultura europea, el ingreso, en la construcción sobre lo real, de una ajenidad natural y sociocultural que hasta entonces ignoraba, es decir, respecto de la cual carecía de discurso. La experimentación de lo americano como ajenidad estimuló una vasta producción discursiva orientada a dar sentido a lo descubierto. La identificación estuvo, conciente e inconcientemente, condicionada por la necesidad de legitimar la dominación colonial: había que hacer del mundo hallado una expresión de lo *otro* inferior.

El nosotros construyó la otredad americana desde su *aquí* sociocultural. Por ende,

resulta apropiado tener presente algunos aspectos de ese *aquí*, para advertir los cambios que se introdujeron en los discursos, a partir de la experiencia americana.

1.1. El discurso erudito sobre la ecumene a comienzos de la expansión

En las postrimerías del medioevo y comienzos de la modernidad, el paradigma epistemológico era la semejanza. Se admitía, a priori, que el universo -el cielo y la tierra- constituía una red lógica y coherente de correspondencias, articulada sobre la base de un sistema de semejanzas que hacía que las cosas más apartadas resultasen homogéneas y solidarias entre sí; se creía en la existencia de una única verdad que gobernaba realidades diversas y coexistentes en el tiempo:

[...] Por lo que se refiere a su vegetación, la planta conviene con la bestia bruta, y, por el sentimiento, el animal brutal con el hombre, que se conforma con el resto de los astros por su inteligencia; este enlace procede con tanta propiedad, que parece una cuerda tendida desde la primera causa hasta las cosas más bajas e ínfimas, por un enlace recíproco y continuo [...] (en Foucault 1984, 28).

Uno de los principios del funcionamiento cósmico era la interacción de lo micro y lo macroscópico entre los seres: *sicut in caelis et in terris* (Castellán 1986, 138); se consideraba que existía una correspondencia ontológica entre las cosas y el discurso que las nombraba. El discurso sobre lo real era un discurso cerrado que organizaba el modo posible de la intelegibilidad.

El cosmos constituía un orden de implicancias, correspondencias, gradaciones y jerarquías que se influían mutuamente en un juego de acciones y reacciones, y que definían una visión del mundo atemporal y terminada. La representación científica del cosmos estaba todavía demasiado ligada a la concepción teológica y dogmática, la cual sostenía que el universo estaba completamente hablado y escrito; es decir, Dios, enunciador absoluto, había hecho del mundo el espacio de expresión de su retórica divina. En particular, el discurso cosmológico erudito sobre la ecumene, de ascendencia aristotélica y ptolemaica, sostenía que la Tierra ocupaba una posición central y fija en el cosmos. La centralidad del planeta estaba certificada por la Biblia y la tradición; el mundo no podía sino estar acabado y cerrado pues permanecía tal cual Dios lo había creado en un principio. Alrededor del planeta se desplegaban, concéntrica y armónicamente, las sucesivas esferas celestes que seguían un orden ascen-

dente de perfección axiológica. Se trataba de una imagen simbólica de los espacios situados más allá del alcance del hombre. El juego de binomios antitéticos de perfección y degradación se repetía mecánicamente en el macro y en el microcosmos, como presuponía la cosmología de correspondencias.

Se consideraba que la Tierra era una esfera material conformada por dos hemisferios: el terráqueo y el oceánico. El hemisferio terráqueo era el conjunto de las tierras habitadas conocidas (lo que los griegos habían llamado ecumene); constaba de tres partes (Europa, Asia y África) que estaban rodeadas por el hemisferio oceánico. El mundo se pensaba como una estructura cerrada y jerarquizada². La jerarquía axiológica determinaba la estructura del ser; en este sentido, Europa se definía como la parte preeminente, es decir, más perfecta, seguida, en escala descendente, por Asia, y finalmente por África. Los doctores de la Iglesia habían investido de un sentido teológico a esta concepción clásica del planeta, por el cual la división tripartita del mundo se consideraba como el reflejo terrenal de la Trinidad celestial. Esta resemantización reforzaba aún más la centralidad cultural de *el nosotros* europeo cristiano, a la vez que emplazaba y definía el espacio de *los otros*.

El universo textual de que se servían los eruditos para cimentar sus teorías, era limitado; estaba constituido, en primer lugar, por los textos bíblicos, algunas obras teológicas de los Padres de la Iglesia y algunos clásicos. Junto con el saber erudito se manejaba otro tipo de textos (relatos de viajes, tradiciones legendarias) que completaban la idea del mundo³; este saber refería tierras exóticas y prodigiosas (ciertas partes del Asia y África) habitadas por seres maravillosos⁴. Se trataba de los confines temidos y admirados por *el nosotros*, donde habitaban *los otros*. En esta construcción bipartita del espacio ecuménico, *el nosotros* se percibía como el habitante y exponente del mejor mundo (naturaleza y cultura) posible: el suyo.

La perspectiva científica sostenía que el ser de las cosas era asequible a partir de sus indicios y sólo quedaba revelar el sistema oculto de semejanzas. Por lo tanto, la ciencia consistía en el discernimiento del orden jerárquico de las esencias; su misión era develar, mediante una operación intelectual, la naturaleza compartida de las cosas y descifrar los signos naturales que referían el significado secreto de las formas visibles (Foucault 1984, 26-52), es decir, el orden inscripto en las cosas:

[...] Nosotros, los hombres, descubrimos todo lo que está oculto en las montañas por medio de signos y de correspondencias exteriores; así encontramos todas las propiedades de las hierbas y todo lo que está en las piedras. Nada hay en la profundidad de los mares, nada en las alturas del firmamento, que el hombre no sea capaz de descubrir. No hay montaña tan vasta que esconda a la

mirada lo que contiene; esto le es revelado por los signos correspondientes [...] (en Foucault 1984, 40-41).

Toda interpretación humana de la obra divina sólo podía ser una tentativa; la ciencia construía una *imago* del ser.

1.2. Los otros en el discurso sobre la ecumene

El discurso sobre la ecumene es una construcción identificatoria, pues incluye la bipartición entre *el nosotros* y los *otros*. En la etapa en consideración, *el nosotros* se consideraba el polo central y paradigmático, porque era portador de una cultura superior y, además, porque habitaba la parte preeminente de la ecumene -Europa-; luego estaban los *otros* significativos que habitaban los confines, lugares definidos como inferiores y extraños, por su geografía o por las prácticas culturales de sus respectivos naturales.

En el siguiente pasaje del *Libro del conocimiento de todos los reynos* (siglo catorce) que describe a los cinocéfalos y su hábitat, se advierte la funcionalidad de la bipartición para la identificación:

[...] E la parte del nort confinan con la Tartaria cerrada las tierras del Albizibi, que son tierras yermas deshabitadas, pero que en algunos lugares cierran gentes; e son omes viles e comen la carne e los pescados crudos, e han los rostros luengos como canes, pero son blancos e fazen todas las cosas que ven fazer; e llámanlos "sinófalos" [sic por cinocéfalos], e yo vi uno d'ellos en la ciudad de Norgancio [...] (en Gil 1989, n.19, 31).

Las oposiciones entre *el nosotros* y *el otro* -los cinocéfalos-, a partir de las cuales se estableció un campo bipartito, reforzaban la superioridad sociocultural de *el nosotros*; por un lado, los cinocéfalos moraban en tierras yermas y agrestes; su hábitat era concebido como un espacio natural vacío, donde lo salvaje animal y humano se mezclaba sin límites claros. Este espacio se contraponía al espacio civilizado e indudablemente humano de *el nosotros*. La mezcla de lo bestial y lo humano también aparece aplicada a la fisonomía y costumbres de los naturales. Así, construyó la inferioridad de los cinocéfalos y de su mundo; se trataba de un desierto natural y cultural: la presencia de la alteridad.

La funcionalidad del discurso sobre la ecumene, con su estructura tripartita y sus binomios de opuestos, perduró pese a la ampliación del escenario geográfico y cultural que

resultó de la expansión atlántica. Su reformulación requirió de otros tiempos, que no fueron los de las campañas de descubrimiento y conquista territorial que se llevaban a cabo, sino tiempos más lentos, los de la cultura. Por ejemplo, los siguientes fragmentos extraídos de la *Historia de los reyes católicos don Fernando y doña Isabel* de Andrés Bernáldez (c. 1493) y de las *Décades* (1511) de Pedro Mártir- documentan que las nuevas experiencias no atentaron contra la homogeneidad de lo conocido y sabido, por lo menos en los primeros momentos. En el primer caso, el viaje de Cristóbal Colón se explica a partir de los discursos ya gestados sobre el mundo oriental; así, el viaje del genovés resulta inserto en un *continuum* discursivo, en el cual no se crean nuevos sentidos sino que se ratifican los dados:

[...] navegó [Colón] pensando dar la vuelta alrededor y correr después de ver el cabo la vía de su deseo, que era buscar la provincia y ciudad del Catayo, diciendo que la podía hallar por allí, que es en el señorío del Gran Kan, la cual se lee, según dice Juan de Mandavilla y otros que la vieron, que es la más rica provincia del mundo, y la más abundosa de oro y plata, y de todos los metales y sedas; pero son todos idólatras [...] Quien de esto quisiere saber lo cierto lea en su libro en el 85, 87 y 88 capítulos, e allí verá cómo la ciudad de Catayo es muy noble e rica. La qual provincia es en las partidas de Asia, cerca de las tierras del Preste Juan de las Indias, en la parte que señorea y mira al Norte, por donde el Almirante lo buscaba [...] (Bernáldez 1953, 669-670).

En el segundo texto, el escenario natural y cultural americano aparece definido como alteridad ("otro mundo"), como resultado de una comparación, en la cual *el nosotros* se autopresenta como polo paradigmático. La lejanía y la ajenidad de *el otro* están definidas desde el *aquí* sociocultural de *el nosotros*. La construcción de lo americano como discreto resultó de la aplicación de los discursos propios, sin generar ruptura ni ampliación semántica:

[...] [en la Isabela] fue cantada por trece sacerdotes concelebrantes la sagrada misa a nuestra usanza, puede decirse que en otro mundo, tan lejano y tan ajeno a nuestra cultura y religión [...] (Mártir de Anglería 1984, 61).

El nosotros realizó la identificación del mundo descubierto condicionado por la perspectiva de la modernidad emergente. Desde entonces, la experiencia americana se ligó a la modernidad y potenció la tendencia a reformular los discursos.

1.3. La transformación cultural de la primera modernidad

A partir de las etapas humanista y renacentista, la cultura de Europa Occidental experimentó profundas transformaciones. Este proceso de cambio, llamado modernidad, si bien tenía sus raíces en el pasado medieval, se enriqueció, en esta etapa, por tres ampliaciones concomitantes, que se indican a continuación.

1.3.1. La ampliación de la percepción del devenir

El nosotros advirtió dramáticamente el cambio en el devenir; se instalaba la idea del progreso como movimiento hacia un futuro no predicho. La introducción de este concepto fue concomitante con los comienzos del cuestionamiento de la visión teológica y providencialista sustentada por el catolicismo.

En la etapa humanista y renacentista, tuvo lugar el proceso denominado "retorno a la antigüedad". Este retorno significó, por un lado, el descubrimiento y la lectura de textos clásicos y el encuentro con ese pasado lejano mirado con un espíritu nuevo, y, por el otro, promovió la reformulación del discurso sobre el devenir histórico y cultural de *el nosotros*.

Gracias a los estudios y a las preocupaciones de los filólogos humanistas, se estableció el mundo grecolatino como el origen cultural de *el nosotros*. El humanismo implicó una instancia central en la reconstrucción del saber grecolatino. En efecto, la labor de traducción y rescate de obras y autores griegos y latinos olvidados, poco conocidos o desconocidos⁵, que llevaron a cabo los humanistas, implicó una ampliación del universo textual y discursivo, y un cambio de perspectiva hermenéutica. El trabajo sobre los textos bíblicos, clásicos y patristicos, si bien estaba unido aún a la exégesis teológica tenía otra finalidad: la referencia bíblica servía para autorizar un estilo, una manera de hablar y no un contenido (verdades o acontecimientos). Todos los textos fueron considerados como objetos indagables, incluso las Santas Escrituras.

La traducción filológica implicó la sustitución de la *lectio* medieval (es decir, la aplicación de una teoría a unos textos) por la *inventio* de un autor, sujeto activo en la obra. El objetivo era recuperar una enseñanza venida desde los orígenes, que había sido alterada y disgregada por las tradiciones manuscritas (Certeau 1993b, 128-130), y que se percibía como necesario punto de referencia para resolver las inquietudes del presente.

En el plano sociocultural, el reconocimiento del mundo clásico como origen implicó una apertura discursiva que trajo consigo la conciencia del pasado (Castellán 1986, 204), lo que generó la reconstrucción del discurso autoidentificadorio de *el nosotros*. Se construyó la conciencia de ser "moderno", lo que significó definirse como distinto respecto de los anti-

guos. El pasado, así investido, funcionó como *el otro* interno, como contraparte, respecto del cual se construyó el "soy aquí" distinto y superior del "soy el que dice haber sido". El origen fijado cumplía la función de ser la representación de una escena primitiva borrosa, pero con capacidad de organizar el presente.

También en la idea del hombre hubo cambios. Su carácter propio se definió a partir de la ponderación y valoración positiva de su voluntad y de sus capacidades para operar - intelectual y prácticamente- sobre sí mismo y sobre la naturaleza:

[...] El hombre, por su lado, desea estar en todas partes [...] Mide la tierra y el cielo, sondea las profundidades de los repliegues de Tártaro. Hermes [Trismegisto] lo dice: «El cielo no le parece demasiado alto, ni el centro de la tierra profundo. Los intervalos de tiempo o de lugar no le impiden pasar revista a todo lo que existe en todos los tiempos y en todo lugar. Ningún obstáculo molesta o debilita su mirada. Ninguna frontera lo satisface [...]» [...] (en Burucúa 1986, 30).

El reconocimiento de estas capacidades permitió su homologación respecto de la omnipotencia de Dios: "[...] El poder del hombre es casi semejante a la naturaleza divina, porque, por sí mismo, es decir por su reflexión y su habilidad, el hombre se gobierna a sí mismo sin ser limitado, en lo más mínimo por las fronteras de la naturaleza corporal [...]" (*Ibidem*, 28).

La etapa humanista refiere la conformación de una nueva conciencia del hombre para sí, y una nueva relación con el mundo de la naturaleza y con el mundo sociocultural.

1.3.2. La ampliación del espacio

La ampliación del espacio contribuyó al proceso de definición cultural y de ubicación histórica de *el nosotros*. Las cruzadas permitieron el encuentro con el legado del pasado clásico y el consiguiente emplazamiento del origen; la expansión atlántica implicó el contacto con una realidad que ignoraba, lo que agudizó la búsqueda por construir una nueva identidad.

La reconquista territorial se había iniciado con las cruzadas de los siglos precedentes; este avance, en el caso español, se vio ampliado por las guerras de reconquista, retomadas hacia mediados del siglo quince. Las cruzadas y la reconquista española implicaron el desplazamiento por el espacio conocido, pero usurpado por *el otro*; este espacio era el mismo tanto

para *el nosotros* cristiano como para *el otro* infiel. En cambio, la expansión atlántica mostró a *el nosotros* una realidad, heterogénea, diversa y desmesurada que no figuraba en ninguna parte. Esto provocó que el mundo experiencial que concebía rompiera los límites dados, y que los discursos que lo interpretaban, debieran ser reformulados. La expansión instaló el problema de definir lo americano, realidad innominada e ignorada: ¿hasta dónde la unidad de lo mismo permitía la diversidad y la diferencia?, ¿existían límites insuperables en la unidad? El avance de la conquista y de las experiencias, derivadas de los viajes y campañas tierra a dentro, pusieron en evidencia las limitaciones de los conocimientos y del saber que, hasta entonces, habían resultado eficaces para construir un mundo inteligible.

1.3.3. *La ampliación del conocimiento*

Los dos procesos anteriormente mencionados, la ampliación de la percepción del devenir y la ampliación del espacio, estuvieron ligados a la lectura de algunos textos clásicos, y al descubrimiento de nuevas realidades. Desde el siglo catorce en adelante, y más precisamente desde el quince, en el círculo artístico y en el erudito, comenzó a manifestarse una nueva actitud espiritual hacia el mundo, una nueva manera de concebirlo y abordarlo. El conocimiento, definido como revelación de lo escrito, se convirtió en exploración e investigación por medios propios. Se instaló, entonces, la tensión entre el conocimiento basado en los textos y discursos autorizados, y el conocimiento resultante de la experiencia personal. Esta tensión se agudizó con la expansión atlántica. La experiencia comenzó a ser considerada como una práctica cognoscitiva válida; esta definición de la experiencia implicó la desontologización del lenguaje (Certeau 1993b, 151). Por ello, en la modernidad, el viaje devino en uno de los medios más usados para acceder al "verdadero" conocimiento, pues, durante su transcurso, se producía un enriquecimiento derivado de las experiencias, fueran buenas (se observaban diferencias, se traían objetos y saberes de otras partes) o malas (dificultades, peripecias, fracasos). En este sentido, el campo semántico del viaje dejó de referir, exclusivamente, traslados físicos de un lugar a otro para referir una vía de acceso a otros márgenes del conocimiento (Guérin 1992b, 1-6, 9-17). El viaje intertextual de los humanistas y los relatos de los viajeros, protagonistas de la expansión atlántica, constituyen un ejemplo de esta concepción.

Los cambios que se daban, en Europa Occidental, en las estructuras social y económica exigieron la construcción de nuevos modelos para pensarlas. Se estaba produciendo un proceso de creciente desacralización de la sociedad y de la imagen que sus miembros tenían de ella. Si la calidad consustancial de las cosas había sido el factor determinante de su identi-

dad, en adelante, lo sería la cantidad. Poco a poco se fue construyendo un mundo en el que se afirmaba la importancia del ojo (la medida del hombre que investiga) sobre el oído (respeto a la autoridad de la ciencia) y una idea del devenir concebido como no predecible en términos sobrenaturales. Comenzó a pensarse en la existencia de una palabra iluminadora independiente de la retórica divina, que podía ser indagada mediante investigaciones (observación, comparación, análisis) y reflexiones sobre los resultados.

Los humanistas, que operaban sobre los textos clásicos, fueron los primeros en advertir que en el pensamiento antiguo se daba la heterogeneidad y no aquella homogeneidad que había pregonado el pensamiento medieval. La ampliación, en la perspectiva discursiva, se vio potenciada por las experiencias, derivadas de la expansión, que pusieron de manifiesto que el mundo no estaba absolutamente cerrado y que era más grande y diverso de lo que se había creído. Así, el esquema de correspondencias ontológicas entre las cosas y el discurso que daba cuenta de ellas fue puesto en cuestión; la hegemonía de la unicidad cedía ante el reconocimiento de la diversidad no discurrida.

La expansión atlántica y la experiencia americana favorecieron el desarrollo del interés por conocer y explorar, de lo cual resultó que la distancia espacial dejó de ser únicamente un dato numérico para convertirse en distanciamiento cultural. El *aquí* y el *allá*, propios de un espacio extenso y diverso, reemplazaron el *cerca* y *lejos* de un espacio cerrado y conocido. Las relaciones se alteraron; el *aquí* se ligó a lo cercano y conocido -lo propio- y el *allá* se ligó a lo lejano y diferente -lo ajeno-.

2. *El problema de la identidad de el otro americano*

Al momento de la expansión atlántica, *el nosotros* tenía, respecto de Asia y África, un saber que las definía como aquellas partes de la ecumene donde estaban los *otros* asimétricos; sin embargo, respecto de América, carecía absolutamente de discurso. Se planteó el complejo problema de explicar la impensada presencia de lo americano (naturaleza y cultura) y de otorgarle sentido, dentro de su sistema sociocultural, para dominarlo.

Cuando las expediciones pusieron de manifiesto las posibilidades de explotación que ofrecía América, la identificación se ligó a la dinámica de la conquista. Para dominar lo americano, *el nosotros* debió definirlo como alteridad inferior, y, por ende, dominable. En primer lugar, hubo que reconocer lo americano como entidad discreta y reducir su singularidad y ajenidad a una dimensión de lo propio. Luego *el nosotros* fijó, desde su *aquí* sociocultural, las bases para una comparación con cuyos resultados construyó la alteridad americana. Así, *el otro* americano se convirtió en el nuevo e insoslayable término de comparación de *el*

nosotros.

En el plano social, definir lo americano como alteridad asimétrica era esencial para establecer la dominación como situación legítima.

En los primeros momentos de la conquista, *el otro* fue concebido como sujeto incapaz de nombrarse a sí mismo (tábula rasa) y como expresión del sin sentido (se regía por códigos equivocados), que requería de la acción y de la voz de *el nosotros*, sujeto con capacidad de decir y comprender lo otro, para adquirir sentido. La identidad de *el otro* radicaba en su posibilidad de llegar a ser como *el nosotros* (O'Gorman 1958, 91-93). *El nosotros* se "inventó" a *el otro* americano como una instancia histórica de lo *otro* asimétrico. Los españoles, por ejemplo, reconocieron que en América existían otras formas de guardar la memoria que no eran la alfabética; sin embargo, este reconocimiento fue interpretado como expresión de la inferioridad cultural: ¿cómo podían tener historia si no tenían alfabeto? Fijada la incapacidad de *el otro* para darse historia, *el nosotros* se autodesignó como el encargado de escribir la historia de que carecían los indígenas, pues se presentó como el portador de una cultura superior, productora de sentidos verdaderos (Mignolo 1989, 224). Así, la ausencia de escritura alfabética se erigió en señal de la inferioridad de *el otro*:

[...] Yo pregunté a los naturales de Tiaguanaco [...] si estos edificios se habían hecho en tiempos de los ingas, y rieron de esta pregunta afirmando lo ya dicho, que antes que ellos reinasen estaban hechos, mas que ellos no podían decir ni afirmar quién los hizo [...] Por estar estas cosas tan ciegas podemos decir que bienaventurada la invención de las letras, que con la virtud de su sonido dura la memoria muchos siglos, y hacen que vuele la fama de las cosas que suceden por el universo, y no ignoramos lo que queremos teniendo en la mano la le[c]tura. Y como en este Nuevo-Mundo de Indias no se han hallado letras, vamos a tino en muchas cosas [...] (Cieza de León 1947, 446-447).

En los momentos iniciales, *el nosotros* construyó la inferioridad de *el otro* a partir de tres reconocimientos básicos.

a) El reconocimiento de la diferencia y la diversidad americanas, que dieron lugar a la construcción de la novedad asimétrica de *el otro*:

[...] hacen que un rostro de un hombre se consuma y disminuya en un ser tan pequeño y mucho más que lo es de un niño acabado de nacer, y después que él está en tan pequeña cantidad tornado, le guardan en unas arcas que tienen en las mezquitas [...] Cierta es cosa de admiración y nunca vista [...] (Anóni-

mo 1987c, 282).

b) El reconocimiento de códigos culturales distintos:

[...] eran los más dellos sodométicos, en especial los que vivían en las costas y tierras calientes, en tanta manera, que andaban vestidos en hábitos de abominable oficio [...] Pues tener excesos carnales hijos con madres, hermanos con hermanas y hermanos con sobrinos, halláronse muchos que tenían este vicio desta torpedad. Pues de borrachos, no lo se decir, tantas suciedades que entre ellos pasaban [...] (Díaz del Castillo 1947, 309).

c) El reconocimiento de rasgos culturales que remitían a su concepción de lo maravilloso ("era cosa de ver"; "maravillándose de ver") temido y admirado:

[...] el dicho real ocupaba más de una legua y media del valle, y eran tantas las tiendas que parecían, que cierto nos puso harto temor, porque no pensábamos que indios pudiesen tener tan soberbia estancia, ni tantas tiendas ni tan a punto, lo cual hasta allí en las Indias nunca se vio, que nos cabsó a todos los españoles harta confusión y temor [...] (Anónimo 1987c, 290).

La experimentación y construcción de la extrañeza americana no implicó, para *el nosotros*, la posibilidad de establecer relaciones simétricas ni el reconocimiento de otras verdades y discursos. Al contrario, dicha extrañeza fue considerada como expresión concreta de lejanía y asimetría sociocultural, respecto del espacio paradigmático de lo propio.

El nosotros necesitaba exaltar lo extraño y diferente para construir la inferioridad de *el otro* y legitimar, así, su dominación. Estos discursos hicieron enunciable lo innombrado y, hasta entonces, innombrable; lo americano se volvió inteligible y dominable.

2.1. La incorporación de el otro al discurso de el nosotros

A partir de la expansión y la conquista, *el nosotros* se vio en la necesidad de reformular el escenario ecuménico que concebía, y los discursos que lo interpretaban. La realidad americana no figuraba en los textos bíblicos ni en los de los antiguos; este continente "no debería estar allí" (Zumthor 1994, 251) pero lo estaba; ¿cómo explicarlo?

La primera construcción europea de América fue la de Cristóbal Colón. El genovés

concebía el devenir humano en términos teológicos y mesiánicos, y la ciencia en términos de autoridad. Realizó la construcción de lo americano sobre la base de sus convencimientos. Pero su identificación estuvo condicionada por el imperativo de justificar la empresa frente a la Corona; por ello, sostuvo, obstinadamente, su tesis geográfica, la que identificaba las tierras descubiertas con el extremo de Asia oriental. La estrategia de producción discursiva identificatoria que utilizó, consistió en asimilar lo percibido a lo conocido, lo visto a lo leído, ratificando, así, el saber propio. La construcción de lo americano resultante fue una distorsión y una reducción: todo era susceptible de ser identificado según las categorías de su modelo conceptual (Pastor 1992, 134-136). Lo americano quedó convertido en una instancia de lo propio, en la manifestación de algo que sabía de antemano (Giraldi 1994, 128; Tóдоров 1987, 28-30). Por ello, Colón no descubrió América en el sentido de develar, de dar a conocer, sino que verificó e identificó (Pastor 1983, 20):

[...] Quisiera [h]oy partir para la isla de Cuba, que creo que deve ser Çipango, según las señas que dan esta gente de la grandeza d'ella y riqueza [...] (Colón 1992a, martes 23 de octubre de 1492, 123).

[...] es la isla de Çipango, de que se cuentan cosas maravillosas; y en las esferas que yo vi y en las pinturas de mapamundos es ella en esta comarca [...] (*Ibidem*, miércoles 24 de octubre de 1492, 124)⁶.

En esta identificación inicial aparece una tensión que más tarde, con el avance de las expediciones, se manifestó con mayor claridad. Se trata de una de las primeras expresiones de la tensión cultural que se instaló a partir de la experiencia americana que, en este caso, refiere las dificultades que encontró *el nosotros* para nombrar, describir y definir las diferencias que advertía en el mundo americano, pues las categorías propias resultaban insuficientes e inadecuadas. Colón recurrió a la comparación con lo conocido para nombrar lo desconocido y comunicarlo (Pastor 1983, 74-75):

[...] vinieron a la nao con almadías, que son hechas del pie de un árbol como un barco luengo y todo de un pedazo [...] Remaban con una pala como de fornero, y anda a maravilla [...] (Colón 1992a, sábado 13 de octubre de 1492, 31).

Colón no se apartó de los límites discursivos de la propia cultura, no gestó nuevos sentidos. En su construcción de lo americano se impuso, siempre, la autoridad de las Sagra-

das Escrituras y de los sabios reconocidos sobre la experiencia (Pastor 1983, 60-68), la que sólo cumplió la función de ilustrar y reforzar lo dicho en las fuentes.

Los viajes posteriores (Américo Vespuccio -1500-1502-; Pinzón y Solís -1508-; Balboa -1513-; Elcano -1520-; Magallanes -1519-1520; los viajes de los portugueses) pusieron en evidencia que las "Indias" eran mucho más grandes de lo que creía Colón y, además, que se trataba de tierras nuevas, no conocidas por los sabios. América se volvió extraña e inquietante:

[...] [Colón] fue a parar a tierra no sabida ni puesta en el mapa o carta de marear [...] (López de Gómara 1946, 165).

Pese a que las nuevas experiencias mostraban un mundo mucho más dilatado y diverso de lo que se creía, la reorganización del mapamundi fue una tarea lenta, anónima y colectiva a la vez; debieron pasar generaciones antes de que se pudieran armonizar, en un conocimiento nuevo, el saber tradicional y las nuevas experiencias. En la *Cosmographia e Introductio* (1507) de Martin Ringmann y Martin Waldseemüller se reproduce un mapamundi en el cual se sugiere una franja territorial, que figura con el nombre de "la cuarta parte de la Tierra". Se trata de una de las primeras construcciones cartográficas de América.

Al reconocer que las tierras descubiertas no formaban parte de Asia, *el nosotros* debió ampliar su universo discursivo, para incorporarlas:

[...] Que el mundo es redondo y no llano. Mucha razones hay para probar ser el mundo redondo y no llano. Empero, la más clara y más a ojos vistas es la vuelta redonda que con increíble presteza el sol da cada día [...] Que no solamente es el mundo habitable, más que también es habitado [...] La experiencia, que nos certifica por entero de cuanto hay, es tanta y tan contin[u]a en navegar la mar y andar la tierra, que sabemos cómo es habitable toda la tierra y cómo está habitada y llena de gente [...] y quien mirare la imagen del mundo en un globo o mapa, verá claramente cómo la mar parte la tierra en dos partes casi iguales, que son los dos hemisferios [...] Asia, Africa y Europa son una parte, y las Indias la otra, en la cual están los que llamamos antípodas [...] (López de Gómara 1946, 158, 159-160).

Para construir una nueva imagen cartográfica, un nuevo texto sobre el mundo, fue necesario repensar el orden conceptual. La estructura tripartita y cerrada fue gradualmente reemplazada por una estructura abierta, integrada por cuatro partes (O'Gorman 1958, 80-81).

Esta definición constituyó una manifestación de la apropiación cultural de lo americano y, también, una expresión de la conciencia que, sobre sí mismo, *el nosotros* comenzó a gestar (Gerbi 1978, 318).

Los mapas de la expansión fueron diferentes de los anteriores, no sólo porque mostraban otra ecumene sino, fundamentalmente, porque sirvieron de sustento para poner de manifiesto otras biparticiones.

2.2. *Lo conocido, lo diferente y lo nuevo*

La experiencia de lo americano puso a prueba las ideas con que se construía el mundo (Lerner 1992, 21). Los sucesivos viajes y avances territoriales alentaron la actitud de observar e indagar otros límites e implicaron el estallido del catálogo cultural. La crisis, motivada por la necesidad de reflexionar sobre una realidad que no figuraba en ninguna parte pero que era necesario incorporar a lo propio, promovió la reformulación de los discursos: ¿cuál era el orden que regía el mundo americano?, ¿era un orden distinto? En el plano epistemológico, este cuestionamiento agudizó la revisión crítica de los supuestos y principios del conocimiento, proceso que ya estaba en marcha desde la etapa renacentista (*Cf. supra* punto 1.3.3.). La tensión que se instaló a partir de la experiencia americana exigió una nueva lógica de las cosas naturales (Gerbi 1978, 19).

El nosotros advirtió, dramáticamente, la dimensión histórica del saber y su relatividad⁷. América se convirtió en el escenario de la confrontación entre el saber basado en los textos y autoridades, y el saber nacido de las nuevas experiencias; el reconocimiento de "partes ignoradas e incógnitas" creó un nuevo límite en el espacio de lo propio: lo conocido y lo por conocer:

[...] Concluyo y tengo por cierto que los antiguos escritores ignoraron la mayor parte del mundo, y que fue mucho más lo que no supieron que lo que escribieron, y que es todo habitado [...] (Fernández de Oviedo 1959, II, 318).

[...] véome cuasi al principio de la médula de los grandes e innumerables secretos que están al saberse del segundo hemisferio e partes ignoradas e incógnitas a los antiguos [...] (*Ibidem*, IV, 336).

El conocimiento se produce siempre dentro de los límites del sistema sociocultural al que se pertenece; por lo tanto, el mecanismo básico de construcción de conocimientos consis-

te en operar desde lo conocido para identificar lo desconocido. Por ello, para identificar lo americano, percibido como ajenidad, *el nosotros* partió de lo propio. Lo semejante era lo conocido, lo diferente era lo nuevo; es decir, identificó por comparación:

[...] Hay en esta tierra todo género de caza y animales y aves conforme a los de nuestra naturaleza [...] (Cortés 1946, 9).

[...] en tierra firme hay más frutas y creo que más diferencias de pescados, y hay muchos y muy extraños animales y aves [...] (Fernández de Oviedo 1946, 480).

La definición del carácter novedoso de lo americano resultó de la comparación entre lo que *el nosotros* experimentó en América y lo que sabía por su cultura. América se convirtió en el espacio extenso donde *el nosotros* distinguió nuevos objetos de atención (Certeau 1993a, 222); construyó la diversidad como novedad y la diferencia como inferioridad:

[...] En todas las Indias se han visto y muerto muchas y muy grandes sierpes; empero las mayores son en el Perú, e no eran tan bravas ni ponzoñosas como las nuestras o las africanas [...] (López de Gómara 1946, 282).

[...] Verdad es que, según las maravillas del mundo y los extremos que las criaturas, según las diversidades de las provincias y constelaciones donde se crían, ya vemos que las plantas que son nocivas en unas partes, son sanas y provechosas en otras [...] los hombres, que en una parte son negros, en otras provincias son blanquísimos, y los unos y los otros son hombres [...] (*Ibidem*, 487).

El nosotros siempre operó con sus propios parámetros, a los que consideró como canónicos⁸. Para describir y definir los caimanes americanos, el cronista Agustín de Zárate apeló a un referente supuestamente conocido, los "cocodrilos del Nilo" (1946, 463). Las similitudes en el tamaño y en los hábitos, que advirtió entre ambos animales, fueron la base de su discurso sobre el caimán. Mediante esta operación, logró reducir la extrañeza de la especie americana y convertirla en una variante de lo conocido. El universo discursivo de *el nosotros* se ampliaba, sin exponer su integridad.

La expansión planteó la diferencia entre las palabras y las cosas, entre el sentido y el nombre: "[...] véome cuasi al principio de la médula de los grandes e innumerables secretos

que están al saberse [...]" (Fernández de Oviedo 1959, IV, 336). La ausencia de referentes comparables condicionó la identificación, lo que instaló una coyuntura expansiva: la gestación de nuevos sentidos. Este proceso se expresó en la proliferación de significantes, necesarios para dar cuenta del significante ausente (López-Baralt 1993, 240). La experiencia americana modificó la actitud respecto del saber heredado; no era posible reproducirlo y aplicarlo sin mediación, sino que debía ser sometido a la comprobación en la experiencia y a la reflexión crítica sobre su contenido:

[...] Hay también manatís, tortugas, y otros peces muy grandes que acá no conocemos [...] (López de Gómara 1946, 311).

[...] muchos animales que hay en estas partes, y entre ellos aquestos que yo aquí porné, o los más de ellos, ningún escritor de los antiguos supo, como quiera que están en estas partes y tierra, hasta nuestros tiempos era incógnita, y de quien ninguna mención hacía la *Cosmografía* de Tolomeo no otra, hasta que el almirante Cristóbal Colón nos la enseñó [...] (Fernández de Oviedo 1946, 487).

En el proceso de identificación de lo americano intervino la curiosidad; en su aplicación se han reconocido dos variantes.

a) La curiosidad le permitió a *el nosotros* reconocer ciertos valores positivos en la cultura de *el otro*. El mundo americano tenía "cosas admirables"; "cosas de admiración y nunca vistas" (Anónimo 1987c, 282):

[...] y de que vimos cosas tan admirables [en la ciudad de México] no sabíamos qué nos decir, o si era verdad lo que por delante parecía, que por una parte en la tierra había grandes ciudades y en la laguna otras muchas [...] (Cortés 1946, 82).

b) La curiosidad llevó a *el nosotros* a identificar falencias (tenían "infinitos ídolos" y no un único Dios verdadero) y carencias culturales en los pueblos americanos, lo cual le sirvió para construir la inferioridad de *el otro*:

[...] Y cosa de reír es, que tenían en cada provincia sus ídolos, y los de una provincia o ciudad no aprovechaba a los otros; e ansí tenían infinitos ídolos y todos sacrificaban. Y después que nuestro capitán y todos nosotros nos cansa-

mos de andar y ver tantas diversidades de ídolos y sus sacrificios, nos volvimos a nuestros aposentos [...] (Díaz del Castillo 1947, 91).

En la identificación de lo americano, también intervino lo imaginario. Desde los momentos iniciales de la conquista, *el nosotros* proyectó sus fantasías en el mundo descubierto (Zumthor 1994, 241). América se convirtió en un espacio al que se incorporaron construcciones sobre el mundo de lo otro maravilloso y de lo otro temido. América se pobló de leyendas y mitos. En el plano sociocultural, el reconocimiento de lo maravilloso americano ("es maravilla") y su asimilación a lo maravilloso discurredo, constituyó otra estrategia de producción discursiva identificatoria utilizada por *el nosotros* (Greenblatt 1991; Pupo-Walker 1982, 52).

La intervención de lo imaginario aparece, en los textos, en el uso de ciertos referentes convencionales, portadores de cierto sentido específico⁹ reconocido por *el nosotros*. La incorporación de este tipo de referentes tenía efecto en quienes escuchaban o leían los relatos sobre lo que sucedía y había en aquellas "partes alejadas". Por medio de esta estrategia discursiva se lograba acercar lo americano a los lectores, a partir de su identificación por asimilación. La familiaridad acrecentaba la riqueza de la significación e intensificaba la apropiación de los lectores (Zavala 1993, 222).

Francisco López de Gómara cuenta, en su *Historia general* (1551), que vio "pecemonstruos" en la costa de Nicaragua (1946, 282) y Bernal Díaz del Castillo dice, en su *Verdadera relación* (1568), que vio "culebras y bestias", "sierpes", "cosas infernales", "ídolos bravos" (1947, 88) en los rituales y altares de los indígenas americanos. En el caso de éste último, la estrategia identificatoria consistió en la selección de ciertos aspectos de la cultura indígena, que referían lo que se tenía por prohibido o por inferior (ídolos, sierpes, bestias) para indicar la existencia de una oposición sentida como insuperable. Para *el nosotros*, el mundo americano era, indudablemente, inferior.

2.3. *Las estrategias de producción discursiva identificatoria*

Desde los primeros momentos de la dominación, la construcción de la identidad de *el otro* americano forzó a *el nosotros* a buscar, en el espacio de lo propio, indicios y antecedentes de lo hallado que lo ayudasen a otorgarle sentido. Los discursos preexistentes, con los cuales *el nosotros* construía lo real y lo interpretaba, funcionaron como variables centrales de identificación. Sin embargo, esta funcionalización no significó, en todos los casos, una aplicación directa de esos discursos a la realidad descubierta. *El nosotros* los utilizó como punto

de partida para la identificación, pero de su aplicación resultaron tres estrategias de producción discursiva identificatoria: ratificar, rectificar y ampliar.

2.3.1. *Ratificar*

El uso de esta estrategia identificatoria estuvo condicionada por el canon de la Escolástica; se consideraba que los discursos preexistentes resultaban eficaces para explicar e identificar lo descubierto. La ratificación significó la utilización de esos discursos como fuente de verdad y de conocimiento. Para dar sentido a lo hallado, *el nosotros* inquirió, en los textos autorizados, rastros, afirmaciones sugerentes y antecedentes, y los confirmó en la experiencia.

La funcionalidad sociocultural de esta estrategia identificatoria provenía del convencimiento de la validez y eficacia de lo escrito y conocido: "[...] quien dudare de lo que he dicho de estos animales [tortugas americanas] infórmese de Plinio [...]" (Fernández de Oviedo 1959, II, 63).

Las experiencias adquiridas se amalgamaron con el saber heredado y lo propio se ratificó; la literatura antigua sirvió como un puente de comprensión hacia lo desconocido (Kohut 1992, 73):

[...] no hay para qué disputar de la isla Atlántide [sic por Atlántida], pues el descubrimiento y conquista de las Indias, aclaran llanamente lo que Platón escribió de aquellas tierras [...] (López de Gómara 1946, 292)¹⁰.

La expansión atlántica había permitido, también, la manifestación de un mundo anunciado; en los textos estaban las señales que develaban esa realidad, oculta hasta entonces:

[...] los que hablan por revelación y por espíritu de Dios, profetas son. Todo esto digo considerando lo que Séneca, el poeta, dijo en la tragedia *Medea*, acerca del Nuevo Mundo, que llaman Indias; ça me parece cuadrar puntualmente con el descubrimiento de las Indias, dice pues: Vendrán siglos de aquí a muchos años, que afloje las ataduras el Océano, y que aparezca una gran tierra; y descubra Tifis, que es la navegación, nuevos mundos; no será Tule la postrera de las tierras [...] (López de Gómara 1946, 291).

La ratificación significó, en algunos casos, asimilar dos referentes de objetos reales

(lo visto o recordado *allá* y lo visto *acá*); y en otros significó explicar, a partir de un texto (saber basado en la idea), un problema teórico surgido de la experiencia (el origen de los habitantes del Perú, por ejemplo):

[...] La duda que suelen tener sobre averiguar por dónde podrían pasar a las provincias del Perú las gentes que desde los tiempos antiguos en ella habitan, parece que está satisfecha por una historia que recuenta el divino Platón algo sumariamente en el libro *Timeo o De Natura*, y después muy larga y copiosamente en otro libro o diálogo que se sigue inmediatamente después del *Timeo*, llamado *Atlántico* [...] (Zárate 1947, 460-461).

En el siguiente fragmento se evidencia la funcionalización de la estrategia de la ratificación; *el nosotros* estableció un paralelismo entre lo que sabía de los pueblos gentiles y lo que percibía en los pueblos americanos. El resultado consistió en la comprobación de la existencia de idolatría entre los indígenas, como se había dado en los pueblos del pasado. En su aplicación sobre lo ajeno, esta constatación confirmaba el saber propio ("en muchas historias que he visto y leído"):

[...] En muchas historias que he visto y he leído, si no me engaño, que en unas provincias adoraban por dios a la semejanza del toro y en otra a la del gallo y en otra al león, y por consiguiente tenían mil supersticiones desto, que más parece al leerlo, materia para reír que no otra cosa alguna. Y no sólo noto desto que digo, que los griegos fueron excelentes varones, y en quien muchos tiempos y edades florecieron las letras [...] y cayeron en este error. Los egipcios fue lo mismo, y los bactrianos y los babilónicos; pues los romanos, a dichos de graves y doctos hombres, les pasaron; tuvieron unos y otros maneras de dioses, que son cosa donosa pensar en ello [...] mas ya eran hombres y no bestias. De manera pues, que adonde había tanta ciencia humana, aunque falsa y engañosa, erraron. Así estos indios, no embargante que adoran al sol y a la luna, también adoraban en árboles, en piedras y en la mar y en la tierra y en otras cosas más que la imaginación les daba [...] (Cieza de León 1947, 403).

En el encuentro entre el conocimiento basado en lo discursivo y el conocimiento adquirido por la experiencia triunfaba el discurso de lo propio. El resultado fue una producción discursiva que ratificó, en la realidad descubierta, el saber de los discursos preexistentes

(Tóдоров 1987, 117).

2.3.2. Rectificar

La estrategia identificatoria de la rectificación significó la utilización de los discursos preexistentes como punto de partida y referencia obligada, pero no como fuente de verdad absoluta e incuestionable, pues se le agregaron datos, adquiridos por la experiencia, lo que dio lugar a la rectificación:

[...] hallo yo entre los escritores, de cuatro ríos principales se hace mención, que son: el primero el Ganges, que corre por la India oriental; el segundo el Nilo, que divide a Asia de Africa y riega el reino de Egipto; el tercero y cuarto el Tigris y el Eúfrates, que cercan las dos regiones de Mesopotamia y Capadocia; éstos son los cuatro que la Santa Escritura dice salir del Paraíso Terrenal. También hallo que se hace mención de otros tres, que son: el río Indo, de quien la India tomó el nombre; el río Danubio, que es el principal de la Europa, y el Tanais, que divide a Asia de Europa. De todos estos el mayor y más principal es el Ganges, del cual dice Ptolomeo, en el libro de *Geografía*, que la menor anchura que este río tiene es de ocho mil pasos y la mayor es de veinte mil [...] Esta es la mayor anchura del mayor río del mundo que antes que estas Indias se descubriese se sabía; más agora se han descubierta y hallado ríos de tan extraña grandeza, que más aparecen senos de mar, que ríos que corren por la tierra [...] (Cieza de León 1947, 382).

En el camino hacia el conocimiento verdadero se dio una progresión y una cadena de correcciones. Los datos experienciales obtenidos dieron origen a un corpus de informaciones que permitieron reconstruir el conocimiento.

La rectificación se presentó bajo las formas de la corrección y la complementación de un concepto:

[...] por ser la tierra baja y estar casi debajo de la Equinocial, es cálido; mas no tanto, que no esté muy poblado y se den todas las cosas necesarias a la humana sustentación. Y agora, los que habemos andado por estas partes, hemos conocido lo que hay debajo desta línea Equinocial, aunque algunos autores antiguos [...] tuvieron ser tierra inhabitable [...] (Cieza de León 1947, 391).

[...] Hay en estas islas, Indias y Tierra-Firme, escorpiones, que son los mismos que en Castilla decimos alacranes [...] Dice Plinio de aqueste animal que mata después que pica [...] e dice otras particularidades, de las cuales, las más, los alacranes destas partes no tienen [...] (Fernández de Oviedo 1959, II, 84).

La aplicación de esta estrategia identificatoria descubrió a *el nosotros* la precariedad de su saber, pues advirtió que no todo estaba escrito ni dicho y que lo dicho no siempre era correcto. La relación referente conocido y objeto percibido no implicó la aplicación directa del primero al segundo ni su asimilación por vecindad, sino la ampliación del espacio semántico de lo propio; esto es, la incorporación de lo no conocido al campo de lo conocido:

[...] En lo tocante a la línea [equinoccial], algunos de los cosmógrafos antiguos variaron, y erraron en afirmar que por ser cálida no se podía habitar. Y porque esto es claro y manifiesto a todos los que habemos visto [...] La experiencia agora nos muestra que, no sólo debajo de la línea equinoc[c]ial, mas toda la tórrida zona, que es un trópico a otro, es habitada, rica y viciosa [...] (Cieza de León 1947, 399-400).

En la confrontación entre lo discursivo y lo adquirido por la experiencia se produjo una presión sobre los discursos preexistentes, que se tradujo en una rectificación. De todos modos, no se dudó ni se omitió el saber heredado, sólo se lo corrigió mediante una ampliación semántica. Por ello, la producción discursiva resultante incluyó los discursos preexistentes y los enriqueció. Los textos gestados con esta perspectiva, fueron conformando el discurso "moderno", punto de inflexión entre la revelación y la tentativa de una explicación basada en la experiencia.

2.3.3. Ampliar

La ampliación como estrategia identificatoria constituyó la variante moderna de la rectificación. Si bien los discursos preexistentes funcionaron como referencia insoslayable, cuando *el nosotros* reconoció la diversidad y diferencia americanas como realidades no discursadas, advirtió la precariedad y las limitaciones de esos discursos. Este reconocimiento se potenciado cuando no encontró referentes apropiados, en su cultura, para identificar lo que percibía y experimentaba: "[...] cosa nueva y no escrita hasta agora del algún autor griego ni latino [...]" (Fernández de Oviedo 1959, II, 319).

El desajuste promovió la ampliación discursiva. La producción de nuevos sentidos partió de la inexistencia de discursos sobre la cosa percibida y del reconocimiento de la relatividad y precariedad de los discursos preexistentes; había "mucha desproporción y diferencia" (Fernández de Oviedo 1959, V, 306) entre lo conocido y lo se que experimentaba:

[...] [es una tierra] con muchas sierras y montañas y muy lindos y templados aires y suaves y serenas noches; de cuales particularidades, ignorantes del todo los antiguos, decían que eran inhabitables naturalmente la dicha tórrida zona y equinocial línea [...] (Fernández de Oviedo 1946, 481).

La ampliación es la estrategia que expresa, con mayor claridad, la tendencia que comenzaba a imponerse en el campo epistemológico: comprobar, observar, reflexionar, postular. De esto resultaron una transformación (rectificación y ampliación) del contenido de la información, mediante el aporte de nuevos datos, y un cuestionamiento de la manera de acceder al conocimiento y construirlo. La observación, la experiencia y la comparación comenzaron a ser priorizadas como vías de conocimiento ("afirmo como testigo de vista"; "experiencia propia"; "la experiencia agora nos muestra que"), en desmedro de la aplicación directa e incuestionada de los discursos preexistentes.

Si bien la ampliación como estrategia identificatoria fue indicativa de una nueva actitud espiritual; su funcionalización fue sólo un aspecto de un complejo proceso cultural que ya estaba en marcha, y que la experiencia americana, ayudó a agudizar: la ruptura de la homogeneidad del espacio de lo propio y su necesaria reconstrucción.

NOTAS

¹ Para un sistema sociocultural "tiene existencia social todo lo del sistema que puede ser significado y sólo eso" (Guérin 1990, 7), porque todo discurso es, en efecto, una organización de sentido funcional para la cultura que lo produce. La identidad (la propia y la de los demás) que es un producto cultural, sólo adquiere consistencia social en discursos.

² El discurso sobre la ecumene respondía a la concepción de un universo ordenado, finito y jerarquizado, construido en base a la teoría aristotélica sobre el universo físico, a las nociones geocéntricas y antropocéntricas de Ptolomeo y a los postulados teológicos cristianos. Este discurso se había formulado sobre los principios de la epistemología escolástica; los postulados teóricos y los conocimientos debían estar validados por las teorías y afirmaciones de quienes se consideraban como autoridades del saber.

Respecto de la forma de la Tierra, las posturas de los estudiosos no eran uniformes, puesto que si bien la esfericidad ya había sido teorizada por los griegos (postulada por Aristóteles, luego ratificada por Macrobio, Martianus Copella), existían otras ideas; por ejemplo, algunos exégetas bíblicos sostenían que la Tierra era plana (Isidoro de Sevilla), forma que, a su entender, resultaba la más apropiada porque favorecía el contacto y la acción directos de Dios sobre los hombres. En cuanto a sus dimensiones, los eruditos oscilaban entre las propuestas por Aristóteles, las de Ptolomeo y las de Toscanelli. De todos modos, a finales del siglo quince los eruditos ya no dudaban de la esfericidad del planeta.

Para un panorama general del pensamiento cosmográfico y geográfico, véase Parry 1989, 69-94; O'Gorman 1958a, n. 7, 105, Ortega y Medina 1991, 105-106, Zumthor 1994, cap. XI-XIII, Rojas Mix 1992, 10-17.

³ Entre los textos más divulgados pueden mencionarse los relatos de viajes y relaciones de misioneros dominicos y franciscanos que se habían internado en el Oriente Cercano, durante el siglo trece y catorce, con fines evangelizadores (las descripciones de Nicolò de Conti, quien viajó por Oriente entre 1415 y 1439); los relatos de otros viajeros; *Il Milione* de Marco Polo (1298); los *Viajes del caballero John Mandeville a través de la Tierra de Promisión, India y China* (1350); el *Libro del conocimiento de todos los reynos e tierras e señorios que son por el mundo* (siglo catorce); la *Epístola del Prele Ianne ad Emanuel Rector di Grece de le cosse mirabile de Iudea* [sic por India] (la obra conoció varias ediciones entre el siglo doce y el dieciséis) y la *Imago Mundi* de Pierre d'Ailly (publicada entre 1480 y 1483).

⁴ La existencia de lugares y seres maravillosos había sido objeto de atención por parte de algunos antiguos como Ctesia de Cnido, Flavio Arriano, Plinio, Solino y Ptolomeo, quienes habían localizado y descrito estas regiones de la ecumene, y sus fabulosos y monstruosos habitantes (Véase Cardini 1989, 208-210, 212-213). La *Historia Natural* de Plinio (siglo primero), por ejemplo, había compendiado una gran variedad de estos seres: los *albanos*, hombres salvajes con ojos de lechuga; los *cynocephali*, con cabeza de perro que vivían en las montañas de la India; los *hippopode*, hombres con pezuñas de caballo, que habitan las regiones del Báltico; las *gorgadas*, mujeres velludas que vivían en la isla de ese nombre; los *cornuti*, hombres con cuernos; los *gigantes* y los *cíclopes* de la India; los *anthropophagi* de África; los *trogoditas* de Etiopía, los *blemmyae* del desierto de Libia y otros.

⁵ Algunos de los autores grecolatinos rescatados y reivindicados por los humanistas son los

siguientes: los griegos Anaxágoras, Apolonio de Perga, Arquímedes, Avicena, Calcidio, Demócrito, Diógenes, Dioscórides, Diosinio el arepagita, Empédocles, Estrabón, Euclides, Galeno, Heráclito, Hipócrates, Homero, Jenofonte, Zenón y los latinos Boecio, Cicerón, Horacio, Lucano, Macrobio, Séneca, Virgilio, Ovidio.

⁶ La actitud identificatoria de Colón, de referir lo visto a lo leído, de verificar en la experiencia lo sabido signa su producción textual, lo que se evidencia en los fragmentos que siguen: "[...] si el tiempo me da lugar, luego me partiré a rodear esta isla fasta que yo haya lengua con este rey y ver si puedo aver del oro que oyo que trae, y después partir para otra isla [Cuba] grande mucho, que creo que debe ser Çipango, según las señas que me dan estos indios [...] Más todavía, tengo determinado de ir a la tierra firme y a la ciudad de Quisay y dar las cartas de Vuestras Altezas al Gran Can y pedir respuesta y venir con ella [...]" (Colón 1992a, domingo 21 de octubre, 122); "[...] Dize que estaba maravillado de tan mal tiempo como había en aquellas islas [Santa María y San Miguel] y partes, porque en las Indias navegó todo aquel invierno sin surgir, e había siempre buenos tiempos [...] y lo mismo le acaesçió a la ida hasta las islas de Canaria; pero pasando d'ellas siempre halló los aires y la mar con gran templança. Concluyendo dize el Almirante que bien dixerón los sacros teólogos y los sabios filósofos que el Paraíso Terrenal esta en el fin de Oriente, porque es lugar temperadísimo. Así que aquellas tierras que agora él había descubierto es -dize él- el fin del Oriente [...]" (*Ibidem*, jueves 21 de febrero, 212); "[...] Y bien que según mi navegación y distancia que después yo había pasado de la esfera [terrestre] yo tenía esta tierra por firme, y no isla [...] y según mi albedrío yo estaba en la provincia de Magó[n], que se comunica con la nobilísima provincia del Catayo [...] Verdad [es] que yo partí de la Isabela con el propósito de ir a esta provincia, mas [por] el deseo que yo tenía de la isla Jamaica, por las nuevas que d'ella habían dado los indios, no he emprendido el viaje [...] mas pensé ir por esta parte para ir a Jamaica, y que la Juana sería isla y que yo pasaría por la parte del austro al fin d'ella y donde navegaría a setentrion y al poniente fasta hallar el Catayo. Y así seguí el mesmo viaje y descubrí y fui a la isla de Jamaica en breves días [...] y donde volví a tierra firme y seguí la costa d'ella al poniente LXX días fasta haber pasado muy çerca del Aurea Cheroneço [sic Malaca] [...]" (Colón 1992c, 291); "[...] Navegué por dentro de muchas islas, y al cavo de dos días con sus noches llegué a las montañas que yo había visto, y hallé que era un Chernocero tan grande como aquel de la Aurea o como la isla de Córçega. Çérquele todo y nunca pide hallar entrada para ir en tierra adentro [...]" (Colón 1992c, 303); "[...] Sant Esidro [sic por Isidoro] y Beda y *Damasçeno* y Estrabo [sic por Estrabón] y el maestro de la Historia Escolástica y San Ambrosio y Escoto y todos los sacros teólogos conçiertan que el Paraíso Terrenal es en el *fin de Oriente, el cual oriente llaman el fin de la tierra yendo al oriente, en una montaña altísima que sale fuera de este aire torbolento, adonde no llegaron las aguas del diluvio* [...]" Ya dize lo que yo hallaba de este hemisferio y de la fechura, y creo que, si yo pasara por debaxo de la línea equinoçial que, en llegando allí en esto está más alto [...] porque allí creo que sea el Paraíso Terrenal, adonde no puede llegar nadie salvo por voluntad divina [...] Grandes indiçios son éstos del Paraíso Terrenal; porque el sitio es conforme a la opinión de estos sanctos y sacros teólogos; y ansímesmo las señales son muy conformes [...]" (Colón 1992d, 379-380).

⁷ La tensión que se entabló entre lo conocido (los discursos preexistentes) y lo conocido a partir de la experiencia en América, se registra en los siguientes fragmentos: "[...] Yo estuve en el castillo de la Mina del rey de Portugal, que está debaxo de la equinoçial, y así soy

testigo que no es inhabitable como dicen [...]" (Colón 1992b, 285); "[...] Yo navegué el año de cuatrocientos y setenta y siete, en el mes de febrero, ultra Tile isla cien leguas, cuya parte austral dista del equinoçial setenta y tres grados, y no sesenta y tres, como algunos dicen, y no está dentro de la línea que incluye el Occidente, como dice Ptolomeo, sino mucho más occidental [...]" Yo estuve en el castillo de la Mina del rey de Portugal, que está debaxo de la equinoçial, y así soy buen testigo que no es inhabitable como dicen [...]" (*Ibidem*, 285); "[...] Y es de saber que (como tengo dicho) fue opinión de algunos autores antiguos que debajo desta línea equinoc[c]ial era inhabitable; lo cual creyeron porque, como allí envía el sol sus rayos derechamente a la tierra, habría tan excesivo calor, que no se podría habitar. Desta opinión fueron Virgilio y Ovidio y otros singulares varones. Otros tuvieron que alguna parte sería habitada, siguiendo a Ptolomeo [...]" Otros tuvieron que allí no solamente era templada y sin demasiado calor, mas aún templadísima. Y esto afirma san Isidoro en el primero de las *Etimologias* donde dice que el Paraíso Terrenal es en el oriente, debajo de la línea equino[c]ial, templadísimo y amenísimo lugar. La experiencia agora nos muestra que, no sólo debajo de la línea equinoc[c]ial, mas toda la tórrida zona, que es un trópico a otro, es habitada, rica y viciosa, por razón de ser todo el año los días y las noches casi iguales [...]" (Cieza de León 1947, 399-400).

Véase también Fernández de Oviedo 1950, 77, 119, 129, 151, 154, 160, 162, 163, 165, 166, 172, 175, 178, 186, 195, y Fernández de Oviedo 1946, 481.

⁸ El mecanismo básico de la identificación -partir de lo conocido para conocer lo desconocido, y luego establecer semejanzas y diferencias- aparece en el *Sumario natural* (1526) de Gonzalo Fernández de Oviedo. En los capítulos XXVII-XLI, el cronista describe los animales americanos, comparándolos con los que conoce por su competencia y pertenencia culturales. A partir de la operación comparativa, establece semejanzas y diferencias. En los capítulos LXII-LXXXI, procede de igual modo con las especies vegetales. En otros textos se documenta la implementación de este mecanismo: Zárate 1946, 463, López de Gómara 1946, 207, 215, 282, 288, 289, 311 y Cortés 1946, 3, 90, 91.

⁹ Los referentes convencionales son aquéllos que están investidos de un sentido particular, para lo cual es necesario que haya unos significantes y unos significados reconocidos colectivamente.

¹⁰ Los fragmentos, que se reproducen a continuación, registran la funcionalidad de la ratificación como estrategia identificatoria: "[...] Platón cuenta en los diálogos *Timeo* y *Cricia* que hubo antiquísimamente en el mar Atlántico y Océano, grandes tierras, y una isla dicha Atlántide, mayor que Africa y Asia, afirmando ser aquellas tierras de allí, verdaderamente firmes y grandes, y que los reyes de aquella isla señoreaban mucha parte de Africa y de Europa. Empero que con un gran terremoto y lluvia se hundió la isla, sorbiendo los hombres; y quedó tanto cieno que no se pudo navegar más aquel mar Atlántico. Algunos tienen esto por fábula y muchos por historia verdadera; y Próculo, según Marsilio dice, alega ciertas historias de los de Etiopía, que hizo un Marcelo, donde se confirma. Pero no hay para qué disputar ni dudar de las isla Atlántide, pues el descubrimiento y conquistas de las Indias, aclara llanamente lo que Platón escribió de aquellas tierras. Y en México llaman al agua *alt*, vocablo que parece, ya que no sea, al de la isla. Así que podemos decir cómo las Indias son las isla y tierra firme de Platón, y no las Hespérides ni Ofir ni Tarsis, como muchos modernos dicen; ça las Hespérides son las islas de Cabo Verde y las Gargoneas [...]" También

puede ser que Cuba o Haití o algunas otras islas de las Indias sean las que hallaron cartagineses [...]" (López de Gómara 1946, 182); "[...] [Dios] fue servido por figura dar a entender al divino Platón y a Séneca, auctor de las Tragedias, que después de la mar Océano de España había otras tierras y gentes con otro mar que, por su grandeza, el mismo Platón le llama el Mar Grande [...] No sólo quiso que sanctos profetas lo profetizasen tantos años antes, pero quiso que las sibillas, mujeres gentiles, los poetas, como Virgilio y Ovidio, sin entender lo que decían, lo profetizasen [...]" (Cervantes de Salazar 1971, 111); "[...] Y así aquella tierra [América] se puede llamar la tierra-continente de que habla Platón, pues quedaron en ella todas las señas que él da de la otra [Atlántida]; mayormente aquella que dice que es vecina del verdadero mar, que es el que verdaderamente llamamos del Sur [...] Pues si todo esto es verdad, y concuerdan también las señas dello con las palabras de Platón, no se por qué se tenga dificultad entender que por esta vía hayan podido pasar al Perú muchas gentes, así desde esta gran isla Atlántida, como desde las otras islas [...]" (Zárate 1947, 461-462). Véase también Fernández de Oviedo 1959, I, 38, 53, 69 y 80; II, 297; Cervantes de Salazar 1971, 112.

T E R C E R A P A R T E

**LA PRODUCCIÓN DEL DISCURSO DE LA DOMINACIÓN
(SIGLO DIECISÉIS Y PRINCIPIOS DEL SIGLO DIECISIETE)**

CAPITULO 1

LAS ESTRATEGIAS DE LA PRODUCCIÓN DISCURSIVA DE LA DOMINACIÓN

[...] Amerigo Vespucci el Descubridor llega del mar. De pie, y revestido con una coraza, como un cruzado, lleva las armas europeas del sentido y tiene detrás de sí los navíos que traerán al Occidente los tesoros de un paraíso. Frente a él, la india América, mujer acostada, desnuda, presencia inmoninada de la diferencia [...] Escena inaugural. Después de un momento de estupor en ese umbral flanqueado por una columnata de árboles, el conquistador va escribir el cuerpo de la otra y trazar en él su historia. Va a hacer de ella el cuerpo historiado -el blasón- de sus trabajos y de sus fantasmas [...] (Michel de Certeau 1993).

Hacia finales del siglo quince y antes del impacto sociocultural que le significó el descubrimiento del mundo americano, *el nosotros* español sustentaba un discurso autoidentificador construido, esencialmente, sobre la variable referida a la pertenencia religiosa -se había autodefinido como "cristiano católico", miembro de la Grey-. También había utilizado dicha variable para identificar sus *otros*, los no católicos. De esta manera, *el nosotros* había delimitado su espacio existencial y sus fronteras y desde allí miraba el mundo (Cf. II Parte, cap.1). Sin embargo, la experiencia americana y la necesidad de legitimar la dominación que imponía provocaron la reformulación de aquella autoidentificación.

El problema que se aborda en este capítulo es la construcción de discursos de legitimación de la dominación gestados por *el nosotros*, en los primeros momentos de la conquista. Esta construcción se produjo en interacción con los discursos identificatorios que *el nosotros* fue construyendo en el devenir intercultural. La dominación que se imponía, exigió, como condición de su legitimidad, la identificación de *el otro* americano como inferior. Para construir esta inferioridad, *el nosotros* funcionalizó estrategias de producción discursiva identificatoria, las cuales se analizan en este capítulo.

In der -discursos

o o o o o o o

1. La construcción de la legitimación de la dominación

[...] El Gobernador [Francisco Pizarro] estaba muy alegre con la victoria que Dios Nuestro Señor nos había dado, y dijo al cacique que por qué estaba tan triste, que no debía tener pesar, que nosotros, los cristianos, no habíamos nacido en su tierra sino muy lejos della, y que por todas las partes por donde habíamos venido había muy grandes señores, a todos los cuales habíamos hecho amigos y vasallos del Emperador, por paz o por guerra [...] (Anónimo 1987a, 104).

Todo poder debe imponerse no sólo como fuerza sino también como legítimo; es decir, el establecimiento de relaciones de poder y la implantación de instituciones y jerarquías tienen que estar acompañados de una construcción ideológica que los enmarque y otorgue sentido (Baczko 1991, 28, 29). Ahora bien, la dominación genera tensión y conflicto social. A esto debió enfrentarse *el nosotros* respecto del mundo americano que pretendía domeñar. La cuestión central era legitimar esa voluntad de dominación y explotación: ¿cómo encuadrarla en el marco de lo permitido? En el plano sociocultural, la respuesta de *el nosotros* al problema se concretó en la construcción de *el otro* americano como inferioridad dominable.

En el proceso de construcción de la legitimidad de la dominación pueden distinguirse, básicamente, dos momentos de síntesis discursiva¹: uno de ellos correspondió a la legitimación de la conquista a partir de la idea de guerra "santa y justa", el cual se extendió desde los momentos iniciales de la expansión atlántica hasta mediados del siglo dieciséis. Durante esta fase "épico-heroica"², que analizamos en este capítulo, se realizaron las primeras formulaciones sobre la legitimidad de la dominación, la cual fue definida como empresa heroica y salvacionista. Por su parte, *el nosotros* se autodefinió como sujeto heroico dominador y definió a *el otro* americano como inferior dominable.

El segundo momento, el "jurídico-institucional", que se analiza en el capítulo que sigue, abarcó desde mediados del siglo dieciséis y el siglo diecisiete y coincidió con el proceso de consolidación institucional y racionalización del estado colonial, y con la formalización de las reglas de control social, político, jurídico y teológico que habían de regir la sociedad colonial. La dominación se legitimó en nombre del "buen gobierno", concepto establecido como principio configurador del orden social. El concepto de "conquista" fue reemplazado por el de "pacificación" y el héroe conquistador dejó paso a toda una jerarquía de agentes coloniales institucionalizados. La definición de *el otro* sufrió transformaciones: su alteridad quedó mitificada por su relación con el Diablo, y por el barbarismo de sus conduc-

tas y códigos fundados en principios equivocados, es decir, no católicos, y por su reacia actitud a someterse. *El otro* era hostil y hostigable.

1.1. *La conquista, una cruzada*

[...] *mi principal deseo siempre ha seído, y es en estas cosas, que los indios se conviertan a nuestra santa fe para que sus ánimas no se pierdan, para lo cual es menester que sean informados de las cosas de nuestra santa fe [...]* (Instrucción del rey católico don Fernando V al almirante don Diego Colón 1954, I, 499).

En los inicios de la conquista, la construcción de la legitimidad de la dominación estuvo ligada a la concepción cristiana salvacionista y a ciertos principios dogmáticos y teológicos que se convirtieron en justificativos programáticos: la expansión de la Grey:

[...] Lo que más, entre todas las obras, agrada a la Divina Majestad y nuestro corazón desea, es que la fe católica y la religión cristiana sea exaltada mayormente en nuestros tiempos, y que en toda parte sea ampliada y dilatada, y se procure la salvación de las almas y las bárbaras naciones sean deprimidas y reducidas a esa fe [...] (Bula 1935, 383).

En el plano de las acciones, pese al carácter espiritual de que fue revestida la empresa americana, la expansión de la Grey estuvo indisociablemente ligada a la conquista material (Tóдоров 1987, 54).

En la *Bula del papa Alejandro VI en favor de los reyes de España*, dada en la ciudad de Roma el 4 de mayo de 1493, se plantearon los fundamentos teológicos, políticos y jurídicos, y los objetivos económicos de la empresa. La dominación se legitimó a partir de su identificación con las cruzadas; en este caso, se trataba de la cruzada que lograría unificar todos los pueblos bajo la única fe verdadera, la católica. El proyecto colonial de la Corona quedó integrado y asociado al proyecto de expansión universal de la fe católica (el imperio cristiano) que abogaba la Iglesia de Roma, la *mater imperii*: "[...] lo mismo que en los reinos de Castilla se puede y debe juzgar en estas islas y Nuevo Mundo [...] no se pretende hacer agravio ni guerra a los bárbaros, ni quitarles sus haciendas, sino ponerlos *in ordine ad spiritualia* y encaminarlos en bien suyo dellos y de sus propias almas [...]" (Avalos 1977, 102).

Bajo esta óptica todo adquiriría sentido: por la gracia providencial divina, por el celo religioso de los reyes españoles que propiciaban las campañas y por los "trabajos" de los españoles, el mundo iba a constituir, finalmente, el *orbis crhistianus*:

[...] dignamente somos movidos, no sin causa, y debemos favorablemente y de nuestra voluntad, concederos aquello mediante lo cual con más ferviente ánimo, a la honra del mismo Dios y ampliación del imperio cristiano, podáis proseguir este santo y loable propósito [...] entendimos que, desde atrás había-des propuesto en vuestro ánimo buscar y descubrir algunas islas y tierras firmes remotas e incógnitas [...] para reducir a los moradores y naturales de ellas al servicio de Nuestro Redentor, y que profesasen la fe católica [...] (*Bula* 1935, 283).

El problema de fundamentar la dominación estuvo relacionado con el de la identidad del americano. *El nosotros* debía absorber y apropiarse la ajenezad sociocultural que percibía para vincularla al único y verdadero mundo posible -la Grey- y su historia. Esta apropiación implicó la construcción de un nuevo espacio bipartito asimétrico, el cual quedó establecido a partir de la funcionalización de ciertas variables de identificación. *El nosotros* necesitaba alterizar lo americano como primer paso para imponerse pero también, para evitar la desarticulación de sus discursos frente a lo no discurredo.

La concepción creacionista, providencialista y universalista del catolicismo y la verdad revelada en las Sagradas Escrituras, no permitían la exclusión del mundo hallado; era indispensable incorporar a los americanos al "gremio" de la santa Iglesia católica: "[...] Nos, que aunque indignos, ejercemos en la Tierra el poder de Nuestro Señor y luchamos por todos los medios para traer el rebaño al redil que se nos ha encomendado [...]" (en Hanke 1985, 49).

El nosotros construyó la continuidad entre el Viejo y el Nuevo Mundo sobre la base del reconocimiento de una falta de "lumbre de fe" en el mundo americano. Esta carencia legitimaba su presencia y articulaba las dos realidades socioculturales:

[...] considerando que pues nosotros y estos indios, todos, traemos origen en nuestros antiguos padres Adán y Eva, y que por todos los hombres el Hijo de Dios descendió de los cielos a la tierra, y vestido de nuestra humanidad recibió cruel muerte de cruz para nos redimir y hacer libres del poder del demonio, el cual demonio tenía estas gentes, por permisión de Dios, opresas y captivas tantos tiempos había, era justo que el mundo supiese en qué manera

tanta multitud de gentes como destos indios fue reducida al gremio de la santa madre Iglesia con trabajo de los españoles [...] (Cieza de León 1947, 350).

Antes de la expansión, *el nosotros* había definido el conjunto de lo que se oponía a ella, es decir lo que no conformaba la Grey, como un todo único, como una unidad externa, antagónica y asimétrica. Con la experiencia americana, este discurso sufrió alteraciones; la Grey ya no pudo definirse únicamente a partir de la oposición a otras totalidades (*el otro musulmán, el otro judío y el otro turco*), pues ahora estaba lo americano que había que definir sin excluirlo de la Grey. Por ello, *el nosotros* identificó el mundo cultural de *el otro americano* como una expresión tangible de lo inferior. Los pueblos americanos carecían de verdaderos valores (vivían en el "error" y tenían "malas costumbres"); por oposición *el nosotros* se definió como culturalmente superior y, por lo tanto, con capacidad de reparar y corregir:

[...] si estos indios usaban de las costumbres que yo he escrito fue porque no tuviesen quién los encaminara en el camino de la verdad en los tiempos pasados [...] (Cieza de León 1947, 453-454).

[dijo Francisco Pizarro a Atahualpa] «[...] vinimos a conquistar esta tierra porque todos vengáis en conocimiento de Dios y de su santa fe católica [...] y porque lo conozcáis y salgáis de la bestialidad grandísima en que vivíais [...] Y cuando hubierdes visto el error en que habéis vivido, conoceréis el beneficio que recibís en haber venido nosotros a esta tierra por mandado de Su Majestad [...]» [...] (Jerez 1987, 200-201).

El discurso imperialista del cristianismo, potenciado a partir de la experiencia americana, estaba ligado a un *continuun* discursivo precedente que afirmaba la capacidad salvadora de la fe católica y su necesaria expansión ecuménica. Este ideario aparece interpolado en el documento pontificio de 1493; esta interpolación constituyó un componente significativo del discurso, pues introducía una amplificación semántica que legitimaba lo que allí se decía. La permanencia de estos discursos y su funcionalidad ideológica se comprueba en posteriores producciones. Las leyes que conforman el Título Primero del Libro Primero de la *Recopilación de las Leyes de Indias* (1573), por ejemplo, retoman la idea de la necesaria expansión del imperio cristiano -tarea encomendada especialmente por Dios, a los reyes de España- y asocian la dominación a dicha expansión:

[...] Dios Nuestro Señor por su infinita misericordia y bondad se ha servido de darnos, sin merecimientos nuestros, tan grande parte en el señorío de este mundo [...] ha dilatado nuestra real corona en grandes provincias y tierras, por Nos descubiertas y señoreadas, hacia las partes del mediodía y poniente destos nuestros reinos. Y teniéndonos por más obligados que otro ningún príncipe del mundo, de procurar su servicio y la gloria de su Santo Nombre, en trabajar que sea conocido y adorado en todo el mundo por verdadero Dios, como lo es [...] y deseando esta gloria de nuestro Dios y Señor, felizmente hemos conseguido traer al gremio de la santa Iglesia católica romana, las innumerables gentes y naciones que habitan las Indias Occidentales, Islas y Tierra-Firme del Mar océano, y otras partes sujetas a nuestro dominio [...] (*Recopilación de las Leyes* 1943, I, 1)³.

La experiencia de los acontecimientos del pasado reciente (la guerra contra los turcos, las guerras de reconquista y la expulsión de los judíos de los reinos cristianos españoles) brindó sustento ideológico a la conquista. Para *el nosotros*, *los otros*, los no católicos, eran los pueblos "enemigos de la santa fe católica" que había que reducir a la fe católica, por su propio beneficio espiritual. El mismo "principal intento" (Cieza de León 1947, 354) sostuvo *el nosotros* que debía realizar en las tierras americanas: "[...] porque la doctrina de Jesucristo y la predicación de su santo evangelio por todas partes del mundo se extienda, y la santa fe nuestra sea ensalzada [...]" (*Ibidem*, 354). Los indígenas no fueron definidos "enemigos de la santa fe católica" sino faltos de "lumbre de fe cristiana" (Ávalos 1977, 78).

La estrategia de producción discursiva identificatoria usada consistió en enlazar armónicamente los acontecimientos presentes con el pasado; esta continuidad permitió articular las primeras formulaciones sobre la legitimidad de la dominación con otras construcciones previas (guerra santa, cruzada). Al establecerse esta continuidad se daba sentido a la empresa y se mantenía la homogeneidad de los discursos de *el nosotros*.

Junto con esta legitimación de la dominación, *el nosotros* gestó discursos identificatorios sobre el indígena americano y revisó el propio. En un primer momento, *el otro* americano fue concebido como una tábula rasa, susceptible de sujeción religiosa y política: "[...] conoció [Colón] ser gentes muy aparejadas para se convertir a nuestra Santa Fe Católica, porque no tienen ley ni secta [...]" (*Instrucción de los Reyes al Almirante don Cristóbal Colón* 1954, I, 338). El indígena fue visto como un cristiano en potencia, en virtud del reconocimiento de una predisposición natural a recibir la "lumbre de fe":

[...] Y a lo que a los dichos vuestros mensajeros pueden colegir, estas mismas

gentes que viven en las susodichas islas y tierras [...] parecen asaz aptos para recibir la fe católica y ser enseñados en buenas costumbres, y se tiene esperanza que si fuesen doctrinados, se introduciría con facilidad en las dichas islas y tierras firmes, el nombre del Salvador, Nuestro Señor Jesucristo [...] (*Bula* 1935, 284).

El reconocimiento de esta inclinación natural constituyó una estrategia de apropiación, pues se presentaba a *el otro* como deseoso de acercarse a *el nosotros*. En la bula *Sublimis Deus* (1537) se afirma que los indígenas poseen la capacidad para recibir la doctrina de fe y que, además, desean recibirla: "[...] consideramos sin embargo que los indios son verdaderos hombres y que no sólo son capaces de entender la Fe Católica, sino que, de acuerdo con nuestras informaciones, se hallan deseosos de recibirla [...]" (Hanke 1985, 49).

La construcción de *el otro* resultó de la negación de su singularidad y autonomía. Por ello, si bien la predisposición natural significaba aceptar la humanidad del indígena, esta base de homogeneidad no implicaba que *el otro* fuera considerado como un igual: "no somos todos de una misma naturaleza" (Colón 1947, 206). Se impuso el discurso que los concebía como hombres, cuyo estado natural era el de servidumbre, en el sentido aristotélico, y de esclavitud moral, en el sentido agustiniano. Eran inferiores porque desconocían "la verdad" y la "luz de la palabra del sacro Evangelio" y, además, carecían de buenas costumbres⁴. Ambas razones legitimaban el "santo y loable propósito" de poner en orden el desorden; la dominación se concibió como una empresa correctora y salvadora: "[fray Vicente Valverde] [...] entró por entre la gente hasta donde estaba Atabalipa, y le dijo por el faraute: «Yo soy sacerdote de Dios y asimismo vengo a enseñar a vosotros. Lo que yo enseño es lo que Dios nos habló, que está en este libro; y por lo tanto, de parte de Dios y de los cristianos te ruego que seas su amigo, porque así lo quiere Dios [...]» [...]" (Jerez 1987, 198).

Se estableció que las tareas de adoctrinamiento e instrucción fueran realizarlas, preferentemente, por los agentes coloniales religiosos (*Bula* 1935, 285), con "muy gran cuidado", "mucho amor", procurando siempre que los indígenas sean "bien tratados", y educando con el ejemplo de una "buena y santa vida" (*Instrucción del rey católico don Fernando V al almirante don Diego Colón* 1954, I, 499).

Para alcanzar el éxito en esta tarea de "reducir" y "sujetar", *el nosotros* apeló tanto a la violencia física ("los castiguen con rigor" (*Recopilación de las Leyes* 1943, Libro I, Título I, 3)) como a la persuasión para "inducir" (predicar, enseñar, persuadir) una respuesta favorable por parte de los indígenas (*Bula* 1935, 284; *Recopilación de las Leyes* 1943, Libro I, Título I, 2). La violencia signó la empresa, pese a la implementación sistemática de estrategias de buen tratamiento, a partir de la segunda mitad del siglo dieciséis. La conversión

exigía la destrucción y anulación de lo prehispánico.

Los principios jurídicos que legitimaban la dominación también se nutrieron del dogmatismo teológico católico. La Corona convalidó sus ambiciones imperiales en la autoridad indiscutible del Papa⁵, quien en la Bula de 1493, en nombre de la Iglesia romana y por derecho y poder emanados de Cristo, concedió títulos legítimos al rey de España respecto de las tierras americanas:

[...] por la autoridad del omnipotente Dios, a nos en San Pedro concedida, y del vicariato de Jesucristo que ejercemos en las tierras, con todos los señoríos de ellas [...] y todas sus pertenencias, por el tenor de las presentes [tierras], las damos, concedemos, asignamos perpetuamente a vos y a los reyes de Castilla y León, vuestros herederos y sucesores; y hacemos, constituimos y deputamos a vos y a los dichos herederos y sucesores, señores de ellas, con libre, lleno y absoluto poder, autoridad y jurisdicción [...] Y del todo inhibimos a cualesquier personas de cualquier dignidad, aunque sea real o imperial, estado, grado, orden o condición, so pena de excomunión *latae sententiae* [...] que no presuman de ir por haber mercaderías o para cualquier otra causa, sin licencia vuestra [...] (*Bula* 1493, 285, 286).

Respaldada por esta concesión papal, la Corona se ocupó de organizar la dominación en las colonias.

1.2. La legalización de la dominación

La indisociable proximidad entre los fines espirituales de la empresa americana y los intereses económicos -la capitalización del mundo indígena- aparece en los primeros textos de Indias, en donde "sujetar" las tierras y los hombres al poder político de la Corona y "reducirlos" a la fe y a la obediencia de la Iglesia romana se veían como acciones inseparables e interdependientes: "[...] porque las cosas espirituales sin las temporales no pueden luengamente durar [...]" (*Instrucción de los Reyes al Almirante don Cristóbal Colón* 1494, I, 339).

La metáfora "oro por oro" (Subirats 1994, 70-73) sintetiza el intercambio simbólico que implicó la dominación: el oro puro de la fe y los sacramentos cristianos (oro espiritual), verdadera riqueza, era dada por *el nosotros* a *el otro* americano, según lo disponía la Providencia Divina y la Corona favorecía. Para alcanzar el tesoro de salvación y redención era necesario que se sustentara la tarea evangelizadora con el falso oro temporal (oro material):

[...] y que en las dichas islas y tierras ya descubiertas, se halla oro y cosas aromáticas y otras muchas de gran precio, diversas en género y calidad. Por lo cual, teniendo atención a todo lo susodicho, principalmente a la exaltación y dilatación de la fe católica, como conviene a los reyes y príncipes católicos, y a imitación de los reyes vuestros antecesores [...] propusistéis, con el favor de la divina clemencia, sujetar las susodichas islas y tierras firmes y [a] los habitantes naturales de ellas, reducirlos a la fe católica [...] (*Bula* 1935, 284).

La metáfora aludida refiere el principio rector del colonialismo, esto es, el establecimiento de relaciones de intercambio desiguales, aunque teóricamente se pretendía que estuvieran basadas en una satisfacción mutua (salvación a cambio de sustentos) y en la reciprocidad de las partes (la "amistad") para beneficio de ambas. *El nosotros* ofrecía a *el otro* la posibilidad redentora de "venir en conocimiento de la santa fe católica" y de ingresar al mundo del orden natural -gobernado por la iglesia romana y el estado español-, y como contraparte, *el otro* indígena les debía garantizar mantenimientos y servicios. Por mandato real, los indígenas eran "depositados" en los pueblos de españoles para ayudar a sustentarlos con "servicios y mantenimientos" (Jerez 1987, 165).

Las estrategias para imponer la dominación variaron en función de los discursos identificadorios que *el nosotros* construía, pero la finalidad fue siempre la misma: la capitalización del mundo americano, enmarcada en la legitimidad.

Más allá de lo prescripto, la violencia, en cualquiera de sus formas, fue la constante en la relación con *el otro*. En las crónicas contemporáneas aparecen varios pasajes en los que se relatan enfrentamientos violentos ("se empezaron a matar" (Pizarro 1965, 178)). A medida que avanzaba la conquista, los pueblos indígenas fueron presentando resistencia armada. En esta etapa, el temor era recíproco: para los españoles, los fuegos del ejército de los indios "eran cosa espantable" y sus cantos de guerra eran "nada graciosos", "espantables" y "parecía cosa infernal" (Anónimo 1987c, 294, 295). El ejército español también impresionó con sus "trompetas", "tiros", "trolepes de caballos con cascabeles" a los indígenas, que entonces se "embarazaban" y huían (Pizarro 1965, 178).

La fijación de las formas permitidas de relación con *el otro* fue causa de divisionismo interno en el seno de *el nosotros*. La existencia de este tipo de conflictos aparece en la legislación de Indias; por ejemplo, en los primeros mandamientos reales se evidencia una tensión entre las ambiciones materiales de los particulares y las de la Corona. En la *Instrucción del rey católico don Fernando V al almirante don Diego Colón para ir de gobernador a la isla Española* del 3 de mayo de 1503, se prefigura la competencia de intereses: la Corona, por intermedio de su representante, pretendía evitar y frenar el enriquecimiento

personal de los agentes coloniales, dado que atentaba contra sus propios intereses. Por ello, en la *Instrucción* se encarga al gobernador que procure el buen tratamiento de los indígenas ("sin los escandalizar", los traten "muy bien " y "amorosamente") y que disponga lo necesario para castigar a quienes no respetasen las directivas. De todos modos, lo corriente era que los agentes coloniales maltrataran a los indígenas en pos de sus intereses:

[...] Otrosí, procuréis como los indios sean muy bien tratados y que ninguno les faga fuerza, ni los roben ni maltraten de palabra ni en otra manera, e que puedan andar seguramente ellos e sus mujeres por toda la tierra. Poniendo para lo susodicho las penas que viéredes ser menester, y ejecutándolas en las personas que en ellas incurrieren [...] Item, porque algunas personas que allá están o de los que aquí adelante fueren a tener allá vecindades, diz que no van con otra intención y voluntad sino estar y residir allá dos o tres años, o los que mejor les están hasta que pueden haber habido alguna suma de oro e con codicia de ser venir con ello a estos reinos [...] buscan muchas formas e hacen fraudes e baratos, por ende, vos tened mucho cuidado como no dejéis venir a ninguna de tales personas [...] (*Instrucción del rey católico don Fernando V al almirante don Diego Colón* 1954, I, 500, 503).

La Corona también se preocupó por dar "instrucciones" en las cuales precisaba los pasos y procedimientos para concretar la dominación, siempre con la premisa del buen tratamiento. El buen trato era entendido como requisito de la dominación, pues había que asegurar la disponibilidad de mano de obra, cosa que no se garantizaba si los indígenas eran sobreexplotados y asumían actitudes de resistencia y rebeldía.

Hubo religiosos que denunciaron, desde los primeros momentos, los abusos que los agentes coloniales, especialmente los representantes reales, algunos religiosos y las "personas favorecidas y privilegiadas", cometían contra los indígenas. La ruptura, por parte del grupo español, de relaciones intergrupales, basadas en la mutua satisfacción y en la reciprocidad (la "amistad", "comunicación", la "familiaridad") dio pie a las críticas iniciadas por el obispo Montesinos y por Las Casas:

[...] hubo personas religiosas que, pareciéndoles mover con buen celo, vinieron a informar a Su Majestad y a los señores de su Real Consejo de los grandes agravios y crueldades que los españoles generalmente hacían en los indios, así maltratando y matando sus personas, como llevándoles sus haciendas, imponiéndoles demasiados tributos y echándoles a las minas y en pesquerías

de perlas, donde perecían todos [...] una de las causas de donde se seguía esta destrucción eran las cargas que a los indios se hacían llevar, por la poca moderación que en ello se tenía [...] (Zárate 1947, 507).

La Corona pretendió evitar los excesos y las tensiones que el afán de enriquecimiento rápido (la obtención de rentas a cualquier precio) generaba entre los agentes coloniales en desmedro de sus propios intereses⁶. Por ello, por un lado, buscó reforzar los lazos de vasallaje y obediencia con sus súbditos emigrados, práctica de uso corriente, en especial, en situaciones de tensión interna (*Cf. supra* II Parte, cap. 1, punto c):

[...] todos hayan de facer e fagan juramento e pleito homenaje al Rey e a la Reina, nuestros señores, para los servir en este viaje fielmente [...] guardar el servicio de Sus Altezas e pro de su hacienda, como fieles e verdaderos vasallos e súbditos [...] (*Instrucción de los Reyes al Almirante*, 1954, I, 339)

Por el otro, envió contralores institucionales, auditores y fiscales para que la representasen y resguardasen sus intereses, supervisando todos los actos⁷:

[...] ninguna ni algunas personas no han de llevar mercaderías algunas para facer rescate alguno de oro ni otras cosas en todas las dichas islas e Tierra Firme, sin mandamiento de Sus Altezas [...] que luego en llegando, Dios queriendo, mande el dicho Almirante e Visorrey que se haga una casa de aduana donde se pongan todas las mercaderías de Sus Altezas, así las que de acá fueren como las que de allá se hobieren para enviar acá [...] ante el dicho oficial de los contadores mayores que allá ha de estar e ante otro oficial que ponga por sí el dicho Almirante para que se fagan dos libros en que todo se escriba [...] (*Instrucción de los Reyes al Almirante*, 1954, I, 339-340, 341).

2. *La construcción de la superioridad de el nosotros*

Lo americano se convirtió en el estímulo de profundos cambios en el seno de la cultura de *el nosotros*, pues la identificación de lo americano como alteridad le generó una revisión de su autoidentificación, esto es, una redefinición de los límites de la diferencia en el campo bipartito.

En la primera etapa de la dominación, *el nosotros* se autodefinió como héroe cristia-

no, construcción que se articulaba íntimamente con el discurso sobre la conquista entendida como cruzada y guerra santa. El universo de textos constituido por las probanzas de méritos, cartas, relaciones y crónicas constituye un espacio significativo para analizar esta construcción. La práctica enunciativa, relacionada con la descripción y relación de las acciones realizadas por los agentes coloniales, dio como resultado unos textos que, en su conjunto, definieron los límites semánticos del discurso sobre el heroísmo (mesiánico y militar) de *el nosotros* español. La empresa de conquista fue definida como "cosa de admiración" "cosa digna de notar", pues los españoles debieron padecer "males y trabajos" y sufrir la hostilidad del contexto ("tierra tan grande y llena de gente", con "montañas muy ásperas y fragosas" y "desiertos sin camino" (Cieza de León 1947, 395)) para llevar a cabo la misión:

[...] ¿Quién podrá contar los nunca oídos trabajos que tan pocos españoles en tanta grandeza de tierra han pasado?, ¿quién pensará o podrá afirmar los inopinados casos que en las guerras y descubrimientos de mil e seiscientas leguas de tierra les han sucedido: las hambres, la sed, muertes, temores y cansancios? [...] Y así los eligió Dios para una cosa tan grande, más que a otra nación alguna [...] (*Ibidem*, 349, 350).

En el proceso de construcción del heroísmo de *el nosotros* se usaron dos mecanismos: por un lado, la comparación de lo hecho por *el nosotros* con respecto de lo hecho por otras naciones conocidas, pasadas o contemporáneas. Por el otro, la referencia a la hostilidad inédita del contexto americano -naturaleza impresivible y gente "belicosa"-, en el cual "ninguna nación ni gente que en el mundo haya sido, ha pasado" (*Ibidem*, 395). La comparación tenía por finalidad potenciar las acciones realizadas por los españoles y presentarlos como merecedores de "gran loor" y "perpetua fama", dignos de ser imitados (Cieza de León 1947, 350):

[...] ¿Cuándo se vieron en los antiguos y modernos tan grandes empresas, de tan poca gente contra tanta, por tantos climas del cielo y distancia de tierra, ir a conquistar lo no visto ni sabido? ¿Quién se igualará con los de España? No por cierto los judíos, griegos ni romanos, de quien más que todos se escribe; porque si los romanos tantas provincias sojuzgaron, lo fue con igual o poco menor número de gente, y en tierras sabidas y proveídas de mantenimientos usados y capitanes y ejércitos pagados. Mas nuestros españoles, siendo tan pocos en número [...] han conquistado en nuestros tiempos más tierra que la que antes se sabía, que todos los príncipes e infieles poseían, manteniéndose con los mantenimientos de aquellos que no tenían noticias de pan y vino [...]

(Jerez 1987, 148).

La confluencia de lo divino y lo humano advertida en el discurso autoidentificatorio de *el nosotros* antes de la expansión atlántica (Cf. II Parte, cap. 1, punto 2.3.) también aparece en los discursos sobre la conquista y sobre la identidad de *el nosotros*. La empresa americana había sido definida como cruzada santa, prevista por Dios ("por voluntad de nuestro Dios y Señor"; "Nuestro Señor era servido que la tierra se conquistase y allanase") y viabilizada por la corona española ("lo que Su Majestad manda que se haga", "por mandado de Su Majestad"). Lo divino y lo humano se articulaban, en el discurso, para legitimar la conquista; así, por ejemplo, en el concepto de guerra santa aparecen estas dos dimensiones. El calificativo de "santa" investía a la acción bélica, llevada a cabo por hombres, de un sentido trascendente: la santidad del fin que se perseguía: "[...] los hacer venir [a los indígenas] en conocimiento de nuestra santa fe católica [...]" (Jerez 1947, 165). *El nosotros*, que realizaba la guerra santa en las nuevas tierras, se autodefinió como héroe militar y ejemplo cristiano⁸. En esta construcción también aparece el carácter dual, pues las acciones que se realizaban se hacían por servicio a Dios y al rey. Este carácter dual del servicio contribuyó a la autoidentificación de *el nosotros* como súbdito fiel (cumplía con la obediencia debida al rey y realizaba servicios) y soldado de la cruz, que llevaba "[...] la buena intención de atraer aquellos infieles al conocimiento de la verdad [...]" (*Ibidem*, 165), de predicar la fe de Jesucristo y de adoctrinar (Anónimo 1987c, 292).

Las ayudas que los españoles decían recibir de la Providencia celestial (los "milagros") y las victorias militares que obtenían se constituían en pruebas suficientes del favor de Dios en la empresa (Tódorov 1987, 95). Del mismo modo que frente a la alteridad de los *otros* no católicos la invocación a Dios, considerado el único verdadero, había servido a *el nosotros* para construir su singularidad sociocultural, en el contexto americano, la evocación y el reconocimiento del gesto providente de "Nuestro Señor", que ayudaba a "los suyos" ("nos hace mercedes"), sirvió para ratificar el discurso sobre la superioridad incontestable de su fe y de Dios. El éxito logrado sobre los indígenas no era sólo un triunfo de los españoles era, sobre todo, la victoria del Dios más fuerte (Friederici 1986, I, 469):

[...] el dador de los bienes, que es Cristo, nuestro Dios y Señor, en todas partes muestra su poder y tiene por bien de nos hacer mercedes y darnos remedios para todos nuestros trabajos [...] (Cieza de León 1947, 363).

Este discurso potenciaba la identidad de *el nosotros* construida sobre la variable de la pertenencia religiosa: "[...] el socorro de Nuestro Dios es suficiente para desbaratar a los

contrarios [...]" (Jerez 1987, 165)⁹. Al exaltar la omnipotencia de Dios, respecto del cual *el nosotros* se había definido como "siervo e hijo", él mismo resultaba revestido de superioridad, por extensión.

Con la adaptación de los discursos propios a las nuevas circunstancias, *el nosotros* lograba mantener su identidad, su historia y el mundo que concebía, lo cual, a su vez, le permitía construir lo americano dentro de este universo discursivo.

2.1. *El heroísmo de el nosotros*

[...] ¿quién podrá contar los nunca oídos trabajos que tan pocos españoles en tanta grandeza de tierra han pasado? ¿Quién pensará o podrá afirmar los inopinados casos que en las guerras y descubrimientos de mil e seiscientas leguas de tierra les han sucedido: las hambres, sed, muertes, temores y cansancio [...] (Cieza de León 1947, 349).

El *ethos* heroico de *el nosotros* se expresó en la modalidad retórica de la conmemoración de servicios y de la consagración personal a la causa, esto es, la construcción del caballero cristiano que servía al rey y a dios, llevando a cabo el "santo y loable propósito" en tierras desconocidas y hostiles, pasando "miserias y trabajos" (Núñez Cabeza de Vaca 1946b, 523) En esta identificación se conjugaron las virtudes del *areté* militar de la antigüedad clásica (la idea del héroe como hombre ejemplar), las virtudes del cruzado (ánimo recto, fervor cristiano, propósito santo) y las aspiraciones individualistas planteadas en la etapa renacentista. Es decir, el heroísmo de *el nosotros* se construyó sobre la base del valor demostrado en los actos y la fidelidad y lealtad al rey y a Dios (tópico de la obediencia). La definición heroica posibilitó a los agentes coloniales efectivizar su aspiración de obtener mercedes (títulos y rentas) de parte del rey ("que tuviese memoria"), en recompensa por los servicios prestados en la conquista:

[...] Francisco Pizarro hizo relación a Su Majestad de los grandes y señalados servicios que en servicio de Su Majestad había hecho, en gratificación de los cuales le hizo merced de la gobernación y adelantamiento de aquella tierra, del hábito de Santiago, de ciertas alcaldías, del alguacilazgo mayor y otras mercedes y ayudas de costa porque Su Majestad, como emperador y rey que a todos los que en su real servicio andan, hace muchas mercedes como siempre ha hecho [...] (Jerez 1987, 155).

El texto escrito desde América se convirtió, de este modo, en el mediador del deseo del sujeto enunciador colonial¹⁰ de capturar la atención del destinatario privilegiado, el rey ("le dio noticia"), a fin de petitionarle premios: "[...] Hecho el descubrimiento, don Francisco Pizarro se vino a España y dio noticia a Su Majestad de todo lo acaecido y le suplicó que, en remuneración de sus trabajos, le hiciese merced de la gobernación de aquella tierra [...]" (Zárate 1947, 464). De aquí el interés por narrar todo lo que pudiera demostrar los "grandes y señalados" servicios realizados. Esta práctica enunciativa implicó el uso de ciertos tópicos como el hambre, la sed, la fatiga, la enfermedad, las proezas militares, el servicio leal, el ánimo recto, el celo cristiano, las virtudes éticas, la honra, la ejemplaridad:

[...] la prudencia, esfuerzo y disciplina y trabajosas y peligrosas navegaciones y batallas de los españoles [quienes], ayudados con la divina mano, han vencido y traído a nuestra fe católica tanta multitud de gentilidad, y a la honra de nuestro César [...] por ellos tantas y tales batallas se han vencido y tantas provincias descubierto y conquistado y tantas riquezas traídas para su rey y reinos y para ellos [...] (Jerez 1987, 147-148)¹¹.

La incorporación de sucesos prodigiosos -como "milagros", intervenciones providenciales de dios, la Virgen María, de "figuras celestiales", de Santiago Matamoros- y de analogías fabulosas fue otra estrategia discursiva utilizada por los sujetos enunciadorees coloniales para enfatizar la validez y verosimilitud de sus enunciados¹² y para exaltar sus acciones.

En el fragmento siguiente se enfatiza la desigualdad numérica entre la hueste de los españoles y la de los indígenas, y refiere la intervención milagrosa de Dios, con el objeto de exaltar el triunfo español finalmente logrado, y así, autoexaltarse:

[...] Y viendo los indios cuán pocos eran [los españoles] se juntaron más de veinte mil para matarlos y los cercaron a todos, y tuvieron con ellos batalla, en la cual los españoles, puesto que eran pocos, como he dicho, y venían desbaratados y flacos pues no comían sino raíces, y los caballos desherrados, los favoreció Dios de tal manera, que mataron e hirieron a tantos indios, sin faltar ninguno de ellos, y no hizo Dios sólo este milagro por estos cristianos [...] (Cieza de León 1947, 456).

La incorporación de materia alegórica y digresiones anecdóticas favorecía la interpretación de la realidad americana. Estas interpolaciones (relato intercalado, historias ficcionalizadas y diálogos dramatizados), insertadas en el *continuum* narrativo, tenían por objeto lograr

un efecto de potenciación expresiva. En la anécdota referida a las visiones celestiales del indio Tamaracunga, recién convertido, que Cieza de León narra en su *Crónica*, se advierte la funcionalidad de esta estrategia discursiva. El indio Tamaracunga pidió ser convertido -hecho que refiere al discurso sobre la predisposición e inclinación naturales de *el otro* a ser cristiano-, decisión que se ratificó en los hechos: después del bautismo, el indígena "salió con mucha alegría, dando voces", de tal manera, que instaba a los demás a que se volvieran cristianos, y les predicaba y amonestaba para que dejaran de ser "indios malos". Frecuentaba la Iglesia y rezaba junto a la cruz; parecía "alumbrado" por el Espíritu Santo. Por su ejemplo y sus "persuasiones" muchos indios se volvieron cristianos (Cieza de León 1947, 455). Para *el nosotros*, estas sensaciones que experimentaba el indígena bautizado confirmaban los beneficios que conllevaba el tener "lumbre de verdadera fe" y ratificaban la superioridad "natural" de sus códigos culturales sobre los de *el otro*, que sólo conducían a llevar una existencia equivocada de "pecados y vicios".

Luego se relatan las alucinaciones del indio: primero dice ver un ser resplandeciente (¿Cristo?), pero luego tiene visiones infernales. Eran los demonios que querían apartarlo de la fe cristiana y lo atacaban. La escena metaforiza la lucha entre Cristo y el Diablo, trasladada al escenario americano. El desenlace es el triunfo del Bien (superioridad de la fe cristiana): el sacerdote y los demás cristianos (el héroe) logran salvar al indígena de las furias infernales:

[...] Todos comenzaron a suplicar a Nuestro Señor que, para gloria suya y salud del ánima de aquel fiel, no permitiera que los demonios tuviesen poder de lo matar; porque ellos por lo que andaban, según las palabras que aquel cacique les oía, era porque no se volviese cristiano [...] el indio Tamaracunga dicen que decía que vía a los demonios con fieras ataduras, con las cabezas abajo y los pies arriba. Y entrando un fraile llamado fray Juan de Santa María [...] a le bautisar, los demonios en su presencia y de todos los cristianos, sin los ver más que sólo el indio, lo tomaron y lo tuvieron en el aire, poniéndolo como ellos estaban, la cabeza abajo y los pies arriba. Y los cristianos diciendo a grandes voces: «Jesucristo, Jesucristo sea con nosotros», y signándose con la cruz, arremetieron al indio y lo tomaron, poniéndolo luego en una estola, y le echaron agua bendita [...] (Cieza de León 1947, 454-455).

El relato de la conversión y de las visiones de Tamaracunga, incorporado al cuerpo de la *Crónica*, asume la función de historia ejemplar. En ella se articulan varias de las estrategias de construcción identificatoria mencionadas. Por ejemplo, el texto interpola la anécdota

ta para referir la acción reparadora que conllevaba la conversión al catolicismo y, así, se ratificaban el discurso sobre la legitimidad de la conquista como cruzada salvadora y la identidad de *el nosotros* como soldado de la cruz. Por otra parte, el desenlace feliz de la historia y las acciones de los cristianos ayudaban a exaltar la identidad heroica de los agentes coloniales.

3. *La construcción de la inferioridad de el otro*

En el proceso de construcción de *el otro* americano como inferior, *el nosotros* debió recrear las variables de identificación que le habían servido para identificarse y para identificar a sus *otros* significativos antes de la expansión. Para legitimar la dominación, *el nosotros* debía marcar las fronteras de la diferencia y establecer una bipartición dentro de su campo semántico, en el cual la alteridad americana construida quedara incorporada como inferior. La identificación de *el otro* americano estuvo condicionada por la dialéctica colonial del sometimiento político y espiritual¹³.

Para definir la inferioridad de *el otro*, *el nosotros* utilizó dos estrategias de producción discursiva identificatoria. Por un lado, se le adjudicó un estado inferior en lo cultural y moral (los jefes indígenas eran tiranos, las costumbres eran "gentílicas" y aberrantes); *el otro* era un bárbaro. Por el otro, se demonizó su universo religioso, por lo que *el otro* fue concebido como un sujeto dominado y engeguecido, debido a su carencia de fe y a sus "pecados". Había que dominarlo:

[...] En su infidelidad es gente que no reconoce a Dios ninguno, salvo al demonio [...] cometen mil incestos y maldades, y así es lícito hacerlos venir a lo bueno quebrándoles, como dice el Profeta, las mejillas con duro vocado e freno [...] (Vascones 1977, 307).

Las diferencias advertidas en el mundo indígena fueron interpretadas, y necesariamente evaluadas, desde la cultura de *el nosotros*, y se convirtieron en contenidos discursivos centrales de su identidad. *El otro* no fue únicamente construido como lo diferente (la alteridad) sino como lo diferente inferior. El reconocimiento de esta inferioridad se convirtió en argumento legitimador de la conquista reparadora (enseñarles "buenas costumbres", "instruirlos en los misterios de la santa fe"):

[...] la bondad y misericordia de Dios que no permite mal alguno de que no

saque los bienes que tiene determinados, ha sacado destos males muchos y señalados bienes, por haber tanto número de gentes venir al conocimiento de nuestra santa fe católica y estar en camino para salvarse [...] (Cieza de León 1947, 354).

Los indígenas padecían "males" de parte de los españoles, lo cual era un castigo divino providencial por los errores y pecados que aquéllos cometían. Por ende, la dominación que se les imponía era un medio de expiación, pues de los "males" se sacaban "señalados bienes": se accedía a la libertad verdadera, es decir, a aquel estado de que goza todo hombre que se encuentra libre del sometimiento a valores y principios falsos. Este era el estado que los "católicos cristianos" decían poseer.

3.1. La argumentación para "sujetar" a el otro

La forzosidad de la conversión religiosa y de la sujeción política tuvo una expresión en el *Requerimiento que se ha de hacer a los indios* de 1512, que dio auspicio legal al principio de guerra justa¹⁴ y auguraba el establecimiento de un nuevo orden político, religioso, institucional y jurídico. Para *el otro* significó la imposición de una identidad política y jurídica, la de súbdito de la corona de España, y de una identidad religiosa, la de miembro de la grey católica; en tal sentido, la nueva identidad y la nueva libertad que el *Requerimiento* reconocía en nombre de la abstracción absoluta y el principio absoluto de la muerte, legitimaban, tanto política como teológicamente, la guerra de conquista y su violencia como verdadero acceso al reino de la historia y de la razón (Subirats 1994, 74). Así, quedó formalizado¹⁵ el orden colonial.

La notificación de esta intimidación estaba pensada como una lectura en castellano, al comienzo de cada encuentro con una población indígena. En este acto, el agente colonial, en representación de la Corona, instaba a los indígenas a reconocer al dios católico, trino, como único dios verdadero, a la fe católica como la verdadera fe, y también la soberanía espiritual de la Iglesia romana sobre todos los hombres, la autoridad del Papa como vicario de Cristo, y los derechos legítimos de los reyes de España sobre las tierras y los hombres americanos, según lo había dispuesto la Providencia Divina y era notorio, ya que los éxitos de la conquista lo corroboraban.

La imposición de la dominación se realizaba en el acto mismo de la enunciación del *Requerimiento*, independientemente del consentimiento de los requeridos. En general, los agentes coloniales no aplicaron el *Requerimiento* o sólo lo hicieron para cumplir con la

formalidad; en la realidad, los españoles se dieron a conocer por la violencia intimidatoria y el terror (Friederici 1986, I, 395).

La voz del dominador se respaldaba en la autoridad de lo escrito en el texto, la cual, en última instancia, coincidía con la voz mediatizada de Dios (Lienhard 1990, 30-31). Jurídicamente se ofrecían dos alternativas: por un lado, la aceptación voluntaria de las nuevas jerarquías y la nueva fe, y, por consiguiente, la asunción de otra identidad política y religiosa. La aceptación tenía como contraparte el respeto de ciertos derechos y la concesión de beneficios y seguridades personales y jurídicos (pacto de reciprocidad), por parte de la Corona; los indígenas como "súbditos naturales" serían "favorecidos y amparados":

[...] Si así lo hiciéredes, haréis bien, y aquello a que sois tenidos y obligados, y Sus Altezas [...] vos recibirán con todo amor y caridad [...] vos dará muchos privilegios y exenciones y vos hará muchas mercedes [...] (*Requerimiento* 1935, 288).

La otra alternativa consistía en padecer la "cruda guerra a fuego y sangre" por rebeldía:

[...] Si no lo hiciéredes o en ello dilación maliciosamente pusiéredes, certifi-
coos que con el ayuda de Dios yo entraré poderosamente contra vosotros y
vos haré guerra por todas las partes y maneras que yo pudiese, y vos sujetaré
al yugo y obediencia de la Iglesia y de Sus Altezas y tomaré vuestras perso-
nas [...] y los haré esclavos [...] y vos tomaré vuestros bienes y vos haré todos
los males y daños que pudiere, como a vasallos que no obedecen ni quieren
recibir a su señor y le resisten y contradicen [...] (*Ibidem*, 288)¹⁶.

La gestación del discurso del *Requerimiento* y su implementación efectiva supusieron la construcción de la inferioridad de el otro. La obediencia voluntaria, fundada en el principio aristotélico de la servidumbre natural (lo superior gobierna a lo inferior) y la esclavitud legal, fundada en el principio del castigo por rebeldía, se articulaban con la concepción de *el otro* como inepto y bárbaro, un ser falto de entendimiento o con el entendimiento disminuido, pues no respetaba "la ley divina, ni de gentes ni de naturaleza" (Palatino de Cúrzula 1977, 25). La resistencia indígena frente a la admonición no sólo autorizaba la sujeción violenta, sino que reafirmaba el discurso sobre su inferioridad; *el otro* no podía salir de la "bestialidad grandísima" en la que vivía:

[...] El prudente le[c]tor juzgue agora qué hospital[idad] tienen estos indios cuando mataron a los españoles que los habían bien tratado y habían librado del de sus enemigos. ¿Qué inocencia tienen que los sacrificaron a los demonios?, ¿qué humildad, qué humanidad tienen cuando como bestias fieras comían de aquellos cuerpos muertos, no guardando la ley divina, ni de naturaleza, ni ley de gentes, ni aun guardando la ley de los feroces animales, los cuales animales algunas veces se amansan con halagos y buenas obras? [...] todos estos pecados de sodomía, contra la naturaleza, de sacrificar hombres a los ídolos y otras muchas maldades yo lo vi por mis propios ojos [...] Estos indios son también borrachos, mentirosos, traidores, enemigos de toda virtud y bondad y nunca se les ha podido hacer dejen estas maldades, si no es primero castigándolos, dominándolos y sujetándolos por armas y por guerras [...] (Palatino de Cúrzula 1977, 25-26, 36).

La implementación del *Requerimiento* se articuló con la construcción de la traición de *el otro*; éste era traidor porque planeaba "ardides", "engaños" y "maldades" para burlar las intenciones y el "buen propósito" de los españoles:

[...] el cacique della [de la isla de Puná] salió de paz e hizo buen recibimiento a los españoles y estuvo así algunos días, después de los cuales acordó alzarse y matar a los españoles, y usó un ardid [...] (Pizarro 1965, 172)¹⁷.

El discurso sobre la naturaleza traicionera de *el otro* fue formulado en el devenir de la conquista. Los abusos que cometían los agentes coloniales respecto de los pueblos indígenas habían generado su reacción, esto es, el desarrollo de prácticas de resistencia anticolonial (los indígenas "andaban alterados y acabdillados", Jerez 1947, 167). Frente a esto, *el nosotros* gestó un discurso que explicaba la hospitalidad primera de los naturales y su posterior violencia, a partir de la idea de traición. Aquella construcción sobre la bondad inicial que les había permitido hablar de "gente de buenos corazones y francos para dar", "con buen deseo" y "esperanza" de ser cristianos fue redefinida: el "buen propósito" era un ardid que enmascaraba el "mal propósito". El reconocimiento de la naturaleza traicionera de *el otro* justificó el sometimiento por las armas y el castigo:

[...] Guarionex y sus vasallos no se apartaron del mal propósito que traían de matar a los cristianos [...] Pero su conjuración fue descubierta, y fueron presos el mismo día que querían llevarla a efecto [...] (*Relación de fray Ramón*

acerca de las antigüedades de los indios 1947, 203-204, 205).

La resistencia y agresión demostradas por *el otro*, y su "inclinación natural" a la desobediencia se entendían como agravios y fueron enmarcadas en la figura jurídica del delito de rebeldía (en el sentido de "deservicio"), y como tal, acto punible. El delito cometido (la injuria) se convertía en una causa justa para usar la violencia; había que sujetarlos, dominarlos y castigarlos con las armas para obligarlos a que abandonaran sus "maldades" (Palatino de Cúrzula 1977, 36):

[...] el cacique tenía hecha junta de toda su gente de guerra [...] esperando a que se acogiese toda la gente de la isla para dar aquella noche sobre los cristianos [...] mandó el Gobernador que los acometiesen con mucho ánimo [...] que les hiciesen guerra, pues eran rebeldes y habían muerto a los cristianos y que si después de haber castigado conforme al delicto que habían cometido viniesen de paz, que los recibiese conforme a los mandamientos de Su Majestad, y que con ellos los requiriese [...] (Jerez 1987, 158-159, 161).

Para *el nosotros*, el uso de ardides, por parte de los indígenas, era una prueba evidente de su inferioridad: no tenían "humanidad" sino que se comportaban como "bestias fieras" (Palatino de Cúrzula 1977, 25). Además, la experiencia demostraba que los indígenas no respondían en forma positiva a la propuesta salvadora que se les ofrecía, sino que se resistían con "obstinada y pertinaz renuencia": "[...] [los indígenas de la isla de San Bernardo] nunca los quisieron oír ni acoger [a los religiosos españoles], antes se defendieron de ellos con sus armas e les resistieron [...]" (*Provisión para poder cautivar* 1954, I, 552).

El hecho de calificar como delito de rebeldía la resistencia y la negativa del indígena a someterse al poder colonial implicó que, previamente, se lo hubiera definido como súbdito natural de la Corona, identificación que se concretaba en el acto mismo de notificación del *Requerimiento*. La imposición de la nueva identidad política implicaba que el indígena quedaba subordinado a las instituciones, códigos y leyes de los españoles.

Esta identificación habilitaba, además, la aplicación del rigor penal, en caso de desobediencias¹⁸: "[...] conviene mostrarles a los convertidos y a los bárbaros infieles idólatras también dichas leyes penales seculares, para que vivan bien [...]" (Avalos 1977, 107). Así, *el nosotros* siempre tenía una justa razón para imponer la dominación a *el otro*, ya fuera porque éste no aceptaba las nuevas jerarquías políticas o porque no recibía la predicación del Evangelio:

[...] pudieron [los indios] recibir a los cristianos pacíficamente y de modo que, abandonando sus vanos ídolos, se convirtiesen al verdadero Dios [...] Mas este último supuesto no nos consta, sino antes bien lo contrario y por culpa de su bestial, tiránica, obstinada y pertinaz renuencia, o para decirlo más claramente, trato diabólico, hemos experimentado muchas veces los males que su conducta subsecuente declara. No quisieron, pues, recibir a Cristo sino persistir en su idolatría, como claramente lo revelan sus torpes obras. De donde con evidencia se infiere, que no admitieron la paz divina que supera todo sentimiento, ni quisieron convertirse al verdadero Dios, sino lograr su propia defensa [...] Mandó Nuestro Señor Salvador predicar y enseñar nuestra doctrina [...] Ahora bien, esto no pudo llevarse a efecto en cuanto a estos neófitos sino a mano armada, de donde resulta que la guerra contra ellos fue justísima [...] (Velázquez de Salazar 1977, 47).

En el plano sociocultural, estas identificaciones dieron lugar al establecimiento de una polarización: por un lado, estaban las instituciones y los códigos sociales de *el nosotros*, que conformaban el espacio cualitativamente superior y significativo del orden natural y, por el otro y en contraposición, estaban las formas de organización propias de *el otro* que conformaban el espacio cualitativamente inferior y significativo del desorden, pues estaban fundadas en el error. Por ende, el orden de *el nosotros* podía reparar el desorden de *el otro*, esto es, *el nosotros* podía someter, desarticular o reestructurar las instituciones locales para adecuarlas a sus formas: "[el rey de España] está obligado a gobernar a los indios en orden a la fe y religión cristiana y puede y debe quitar las leyes suyas en cuanto tuvieren desconveniencia en orden a esto [...] (Benavides 1977, 213).

3.2. La argumentación para convertir a el otro

La *Instrucción de los Reyes al Almirante don Cristóbal Colón* (1493) en su artículo primero señala que, puesto que el propósito prioritario de la empresa de descubrimiento y conquista era la conversión a la santa fe católica de todos los moradores de las tierras halladas, los españoles que allí fueran, debían procurar atraer a los indígenas a la fe "por todas las vías y maneras [...] haciéndose las mejores obras que se pueda" (1954, I, 338). Pese a lo establecido en mandamientos reales, la política de evangelización estuvo signada por la ambigüedad semántica, por la cual convertir fue tanto sinónimo de uso de la violencia como de buen tratamiento, de sujeción y persuasión no violenta (en el sentido de no armada). En la

realidad, fue el temor a la ajenidad de *el otro* y la exigencia de mantener la dominación lo que permitió a *el nosotros* superar las disidencias pragmáticas y sostener, precariamente, sus discursos. La unicidad del discurso sobre la conquista americana radicaba en el reconocimiento unívoco, por parte de *el nosotros*, de la necesidad de reparar la inferioridad reinantes en las organizaciones indígenas preexistentes; por ello, los españoles plantearon la presencia de "ídolos vanos", "hechiceros", "suciedades", "sacrificios y ofrendas", "engaños" y "error", sólo subsanables mediante la implantación de la religión católica:

Que en llegando los capitanes del rey a cualquiera provincia y descubrimiento de las Indias hagan luego declarar la santa fe a los indios [Ley de 1526]: [...] Los señores reyes nuestros progenitores, desde el descubrimiento de nuestras Indias Occidentales, Islas y Tierra-Firme del Mar Océano, ordenaron y mandaron a nuestros capitanes y oficiales, descubridores, pobladores y otras cualesquier personas que, en llegando a aquellas provincias, procurasen luego dar a entender, por medio de intérpretes, a los indios y moradores, cómo le enviaron a enseñarles buenas costumbres, apartarlos de los vicios y comer carne humana, instruirlos en nuestra santa fe católica y predicársela para su salvación y atraerlos a nuestro señorío porque fuesen bien tratados y favorecidos y defendidos como los otros nuestros súbditos y vasallos; y que los clérigos y religiosos les declarasen los misterios de nuestra santa fe [...] (Recopilación de las Leyes 1943, Libro I, Título I, 1-2).

Al construir el mundo cultural de *el otro* como una expresión de lo conocido, pero desviado del orden natural y, por ende, inferior, *el nosotros* legitimaba la sujeción a que lo sometía porque, mediante ella, brindaba a *el otro* "lumbre de fe y doctrina" y se lo salvaba de la "perpetua condenación" (Arcos 1977, 3): "[...] Luego síguese que los podemos sujetar y que el Papa y el rey de Castilla son obligados a lo hacer para darles esta limosna [...] (Ibidem, 3). La construcción sobre el "gran yerro" de *el otro* en materia espiritual y moral constituyó una apropiación de la ajenidad, por comparación con lo propio. Así, lo americano cobró entidad (Said 1990, 55). *El nosotros* se autodefinió como el productor de sentidos verdaderos para el sin-sentido americano. En el plano de los hechos, esto implicó la implementación de políticas de conversión destinadas a mostrar el "error" de las creencias nativas y su necesaria anulación. La evangelización significó la imposición de códigos rituales y discursivos católicos, y la resemantización y manipulación de lo prehispánico. Para realizar esta tarea, las estrategias de conversión utilizadas fueron diversas; variaron en función de las circunstancias y la experiencia; de todos modos, se distinguen las siguientes:

- Adoctrinamiento de los jefes indígenas principales (bautismo, enseñanza de las nociones básicas de la fe) basado en la idea de que el ejemplo del superior es seguido por el resto:

[...] Estuvimos con aquel cacique Guarionex casi dos años, enseñándole siempre nuestra Santa Fe y las costumbres de los cristianos [...] (*Relación de fray Ramón* 1947, 204).

- Adoctrinamiento de las familias de los indios principales, basado en la misma idea y en otra que sostiene que la familia constituye el núcleo primario de socialización:

[...] aunque parezca que se pacifican [los indígenas] y pidan que los predicadores vayan a su tierra, sea con resguardo y prevención, pidiéndoles a sus hijos para los enseñar, y porque estén como rehenes en la tierra de los amigos [...] (*Recopilación de las Leyes* 1943, Libro I, Título I, 3).

- Acción predicativa y misional de los agentes religiosos coloniales, a cargo de la instrucción doctrinal:

[...] enviar a las dichas tierras firmes e islas hombres buenos, temerosos de Dios, doctos, sabios y expertos para que instruyan a los susodichos naturales y moradores en la fe católica y les enseñen buenas costumbres [...] (*Bula* 1935, 285).

- Relocalización de las poblaciones indígenas ("depositar") para favorecer la acción evangelizadora de los españoles residentes, mediante la "comunicación":

[...] Nos deseamos que los dichos indios se conviertan a nuestra santa fe católica, y que sean doctrinados en las cosas de ella, y porque esto se podría mejor hacer comunicando los dichos indios con los cristianos que en la dicha isla están [...] (*Provisión mandando al comendador Ovando* 1954, I, 481).

- Adoctrinamiento persuasivo: familiaridad, comunicación, ejemplo, buen trato:

[...] traten muy bien e amorosamente a los dichos indios, sin que les fagan enojo alguno, procurando que tengan los unos con los otros mucha conversación e familiaridad [...] (*Instrucción de los Reyes al Almirante* 1954, I, 339).

[...] que se vayan siempre pacificando y doctrinando los naturales, sin que por ninguna vía ni ocasión, puedan recibir daño, pues todo lo que deseamos es su bien y conversión [...] [Ordenanza de 1573] (*Recopilación de las Leyes* 1943, Libro, Título I, 2).

- Adoctrinamiento violento, esto es, recurso a la violencia física y aplicación del aparato jurídico-penal:

[...] sin con ánimo pertinaz y obstinado erraren y fueren endurecidos en no tener y querer lo que la santa madre Iglesia tiene y enseña, sean castigados con las penas impuestas por derecho, según y en los casos que en él se contienen [...] (*Recopilación de las Leyes* 1943, Libro I, Título I, 1).

Junto con estas estrategias de conversión se desarrollaron otras que estaban orientadas a producir efectos en la sensibilidad de los indígenas, generalmente, de impacto visual ("causarles admiración y atención" (*Recopilación de las leyes* 1943, Libro I, Título I, 3)):

- Destrucción de "bultos", "estatuas o simulacros", lugares de adoración y templos indígenas:

[...] Los templos antiguos, que los naturales generalmente llaman guacas, todos están ya derribados y profanados, y los ídolos quebrados y el demonio, como malo, lanzado de aquellos lugares adonde [...] era tan estimado y reverenciado, y está puesta la cruz [...] (Cieza de León 1947, 412).

Que se derriben y quiten los ídolos y prohíba a los indios comer carne humana [Ley de 1523]: Ordenamos y mandamos a nuestros virreyes, audiencias y gobernadores de las Indias, que en todas aquellas provincias hagan derribar y derriben, quitar y quiten los ídolos, Ares y adoratorios de la gentilidad y sus sacrificios [...] (*Recopilación de las Leyes* 1943, Libro I, Título I, 3).

- Fundación de iglesias:

[...] *Que los virreyes, presidentes y gobernadores informen sobre las iglesias fundadas en las Indias, y de las que conviene fundar para la doctrina y conversión de los naturales* [...] Ordenamos y mandamos a los virreyes, presidentes y gobernadores de nuestras Indias, que nos informen y den cuenta de las

iglesias que están fundadas y de las que pareciere conveniente fundar, para que los indios que han recibido la santa fe sean enseñados y doctrinados como conviene [...] (*Recopilación de las Leyes* 1943, Libro I, Título I, 11).

- Conquista del espacio simbólico de *el otro* mediante el emplazamiento de la cruz cristiana:

[...] Por encima de la ciudad a la parte oriental está un grande y muy alto cerro, donde está puesta una cruz [...] a pesar del demonio, en el lugar donde él fue tan servido y adorado, está la cruz [...] (*Cieza de León* 1947, 421, 422).

[...] en presencia de todos se derrocó y abrió aquella cueva [...] y así, con mucha sole[m]nidad, se puso una cruz grande encima de aquel aposento que por tan suyo tenía el demonio [...] (*Anónimo* 1987c, 304).

- Estrategias de traducción visual de la predicación (cantos, representaciones teatrales, relatos):

[...] para que la oigan [la doctrina] con más veneración y admiración, estén revestidos [los clérigos] a lo menos con albas o sobrepellices y estolas y con la santa cruz en las manos, y los cristianos los escuchen con grandísimo acatamiento y veneración, porque a su imitación los infieles se aficionen a ser enseñados. Y para causarles más admiración y atención pareciere conveniente, podrán usar de música de cantores y ministriles, con que conmuevan a los indios a se juntar, y de otros medios para amansar, pacificar y persuadir [...] (*Recopilación de las Leyes* 1943, Libro I, Título I, 2-3).

La configuración textual del discurso sobre la inferioridad de *el otro* presenta características retóricas que actuaron como elementos potenciadores. Se ha visto (*Cf.* III Parte, cap.1, punto 2.1) que, para lograr el favor real por los servicios realizados en Indias, los cronistas usaron ciertas estrategias discursivas a fin de reforzar sus relatos, a partir de los cuales planteaban, directa o indirectamente, el reconocimiento social y económico. También en los discursos sobre la inferioridad de *el otro*, *el nosotros* utilizó estrategias discursivas con el objeto de lograr una intensificación expresiva. Entre ellas, se han distinguido las siguientes:

- a) Enumeración enfática y descripciones minuciosas de lugares y objeto de culto y de rituales, para lograr un efecto de potenciación expresiva; así, se resaltaba la "suciedad" y el "erro-

r" de *el otro*:

[...] tres leguas dél [cabo San Lorenzo] al sudueste está la isla que llaman de la Plata [...] donde en los tiempos antiguos solían tener los indios naturales de la Tierra-Firme sus sacrificios, y mataban muchos corderos y ovejas y algunos niños, y ofrecían la sangre dellos a sus ídolos o diablos, la figura de los cuales tiene en piedra adonde adoraban [...] (Cieza de León 1947, 357).

[...] El capitán disimuló con ellos y dijo que quería ir a ver ese ídolo que tenían, que lo llevaran allá, y así fue. El estaba en una casa bien pintada, en una sala muy oscura e hidionda, muy cerrada; tienen un ídolo hecho de palo muy sucio y dicen que es su dios [...] (Jerez 1987, 223).

b) Uso de referentes convencionales ("el Diablo", "demonios", "infierno", "hechiceros", "supersticiones") propios de la cultura de *el nosotros*, con lo cual se propiciaba una representación imaginativa de lo narrado:

[...] esculpen la figura del demonio, muy fiera, de manera humana, y otros ídolos y figuras de gatos, en quien adoran [...] Hablan con el demonio los que para aquella religión son señalados; son grandes agoreros y hechiceros y miran en prodigios y señales y guardan supersticiones [...] (Cieza de León, 367).

Mediante esta estrategia se lograba la identificación de lo percibido con lo sabido. Por ejemplo, los templos indígenas eran llamados "mezquitas" y "templos del diablo", los ministros, "hechiceros" y "agoreros", sus ritos eran considerados "supersticiones" y sus oraciones "coloquios" que mantenían con el "demonio" en los "oráculos" (Cieza de León 1947, 430). Así, los discursos propios quedaban ratificados con las nuevas experiencias (Cf. II Parte, cap. 2, punto 5).

El resultado de estas identificaciones construidas por *el nosotros* fue el establecimiento de un espacio cultural bipartito y polarizado, demarcado, básicamente, a partir de la implementación de la variable referida a la pertenencia religiosa: *el nosotros* pertenecía a la Grey de los que creían en la "sagrada religión", la "perfecta y verdadera fe" -la católica- (Cieza de León 1947, 385, 403), en cambio, *el otro* estaba por de fuera de ella, porque tenía "creencias falsas", las cuales procedían de los dichos "falsos y sin fundamentos" del "maldito demonio", que lo traía "engañado" (*Ibidem*, 403). Todos las variantes del discurso sobre la

legitimidad de la dominación referían la misma idea: había que atraer a los indígenas a la santa grey católica y hacer del espacio bipartito, uno solo, pero sin anular las asimetrías construidas.

NOTAS

¹ Si bien se consideraron dos momentos significativos de síntesis, los cuales remiten a coyunturas específicas del transcurso histórico, el problema fue estructural y como tal signó toda etapa colonial.

² Estas periodizaciones de las etapas de la conquista aparecen en Friederici (1987).

³ Las afirmaciones de Juan Velázquez de Salazar, destacado funcionario de la Nueva España confirman la vigencia de la funcionalidad de estos discursos; en su obra *Praefatio in sequentes quaestiones* (1575-1579) se ratifica la necesidad de convertir a todo el mundo a la santa fe católica para lograr la verdadera salvación de la humanidad:

[...] mandó Nuestro Salvador predicar y enseñar nuestra doctrina [...] podemos, por tanto, obligar a todos los renuentes a que la reciban [...] De igual modo podemos compeler racionalmente a todos hacia aquellas cosas fuera de las cuales no existe salvación para las almas. Mas como sea que sin lo perteneciente a nuestra fe nadie puede salvarse, síguese la absoluta justicia de compeler a todo el mundo a las cosas que son propias de nuestra fe [...] (Velázquez de Salazar 1977, 48).

La permanencia de este discurso se corrobora en posteriores reflexiones sobre la legitimidad del dominio colonial; las cartas que, en 1585, Melchor Avalos, oidor de la Audiencia de Manila, envía a Carlos V sirven de ejemplo:

[...] Estoy por decir y digo y afirmo que sin la dicha Bula [la de Alejandro VI], y aunque no se oviera hecho esta concesión para la casa de Castilla, pudiera Vuestra Majestad cristianísimamente enviar por todo el mundo a la predicación y conversión de estos infieles y paganos, compadeciéndose de ellos, alzar las fuerzas y librarlos de las tiranías del demonio y de sus malaventurados tiranos reyes, defender los oprimidos y darles lumbre de fe cristiana, que ésta es la propia virtud de los reyes católicos: libertar de los calumniantes a los que poco pueden y saben [...] (Avalos 1977, 87).

⁴ En la *Instrucción de los Reyes al Almirante don Cristóbal Colón* aparece la idea de que servir a Dios, colaborando con la expansión de la fe católica, es una cualidad inherente a la racionalidad humana; por lo tanto, todos aquellos que no lo hicieran quedaban definidos, por omisión y carencia, como seres faltos de racionalidad, inmersos en un desierto moral y espiritual: "[...] en todo es razón que se tenga principalmente respeto al servicio de Dios, Nuestro Señor, e ensalzamiento de nuestra Santa Fe Católica [...]" (1954, I, 338).

⁵ El Sumo Pontífice, como jefe espiritual de la Grey, tenía la capacidad de conceder mercedes a aquellos reyes que, con "celo cristiano", se preocupasen por la defensa y expansión de la religión católica. En la *Bula* de 1493 se ratifica la reciprocidad entre el Papa y los reyes cristianos.

⁶ La Corona se ocupó, desde los primeros momentos de la conquista, de poner coto a los

abusos que los españoles cometían respecto de los indígenas; sin embargo, en los hechos no se produjeron cambios sustanciales: "[...] las muchas cédulas reales expedidas para que se tratase bien y protegiese a los indios no lograban hacer mella [...] y como, además, estas disposiciones no eran tomadas en serio ni contenían grandes sanciones, no es extraño que las cosas, en este respecto, siguiesen igual [...]" (Friederici 1987, I, 394). Algunos ejemplos de la voluntad de controlar la situación se registra, por ejemplo, en el libro IV, título X, en sus 23 leyes, en particular, las 1-4, 8 y 21-23 de la *Recopilación de Leyes de Indias* de 1573.

⁷ En toda empresa importante, que se promoviera mediante contrato con la Corona, debían figurar cuatro funcionarios reales -el tesorero, el contador, el factor y el veedor- que tenían las tareas de velar por los derechos del rey, administrar sus propiedades y registrar todos los actos.

Los anales de la Conquista están llenos de los litigios y enconadas colisiones entre estos funcionarios y los gobernadores (Friederici 1987, I, 371).

⁸ Véase Pastor 1983, 220-224, 230-231.

⁹ La intervención favorable y providencial de Dios en la conquista aparece en los siguientes pasajes: Jerez 1987, 163, 181, 197, 201, 202, 204, 211; Cieza de León 1947, 357, 372, 384, 396, 398, 408, 412, 421, 422, 433, 456; Zárate 1947, 488 y 495; Anónimo 1987b, 104; Anónimo 1987c, 278, 285, 290, 297, 298, 307, 308; Pizarro 1965, 166, 169, 170, 176, 178, 202, 203, 204, 206, entre otros.

¹⁰ Cf. II Parte, cap. 2.

¹¹ En los textos de Indias, especialmente en los del siglo dieciséis, es posible advertir el uso de los tópicos retóricos mencionados. Algunos ejemplos son los siguientes: "[...] estando la tercia parte de la gente con gran enfermedad, y creciendo esto a cada hora [...] de donde no se podía seguir sino la muerte, que por ser en tal parte se nos hacía más grave, y vistos estos y otros muchos inconvenientes y tentando muchos remedios, acordamos en un arte difícil de poner en obra que era hacer navíos para que nos fuésemos. A todos nos parecía imposible porque no lo sabíamos hacer, ni había herramientas, ni hierro, ni fragua, ni estopa ni prez, ni jarcias; finalmente ni cosa ninguna de tantas que son menester, ni quien supiese nada para dar industria en ello y, sobre todo, no haber qué comer [...]" Cuento así, brevemente, porque no creo que hay necesidad de particularmente contar las miserias y trabajos en que nos vimos; pues considerando el lugar donde estábamos y la poca esperanza de remedio que teníamos, cada uno puede pensar mucho de lo que allí pasaría. Y como vimos que la sed crecía y el agua nos mataba, aunque la tormenta no era cesada, acordamos encomendarnos a Dios Nuestro Señor y aventurarnos antes al peligro de la mar, que esperar la certinidad de la muerte que la sed nos daba [...]" (Núñez Cabeza de Vaca 1946b, 523, 524). Véase también *Ibidem*, 521, 523, 524, 526, 535, 537, 444; en Zárate 1947, 463, 464, 475, 482, 484, 485, 493, 494, 495; en Díaz del Castillo 1947, 9, 27, 28, 36, 39, 47, 56, 57, 58, 62, 109, 110, 123, 130, 131, 136, 156, 179, 198, 224, 227, 229, 251, 258; en López de Gómara 1946, 189, 190, 214, 218, 226, 238, 243, 244, 306, 309, 325, 328, 332, 358, 368, 369, 370, 379, 397.

¹² Véase E. Pupo-Walker 1982a y 1982b.

¹³ Los debates teóricos sobre la naturaleza del indígena americano formaron parte de un problema de mayor envergadura: la cuestión del derecho de dominio de la corona española sobre las tierras y los hombres americanos. La diversidad de opiniones, por un lado, y el descubrimiento de diferentes conformaciones socioculturales y sociopolíticas entre los pueblos americanos, por el otro, incidieron en las políticas que tanto la Corona como la Iglesia, tomaron en esta etapa del dominio colonial.

En el siglo dieciséis, el problema central giraba en torno a la capacidad racional del indígena. Las diferencias sobre el asunto tuvieron una expresión notable en el debate de Valladolid (1550-1551) en el cual se opusieron los argumentos que formularon Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda. La tesis básica de Las Casas, expuesta a lo largo de su producción literaria, consistía en defender la dignidad de la naturaleza humana del indígena y su capacidad racional. Desde esta perspectiva, abogaba por una supresión de los medios violentos de conversión y su reemplazo por formas "suaves", basadas en el amor y la piedad cristianas: la ética de la captación pacífica. Por su parte, Sepúlveda sostuvo, especialmente en su obra *Demócrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*, la inferioridad natural y la deficiencia racional y moral de los indígenas americanos. Para justificar la guerra contra los indígenas y sus causas justas retomó la doctrina política de Aristóteles, que sostiene la idea del sometimiento de lo inferior a lo superior; también se sirvió de los argumentos de San Agustín respecto de la obligación de todo cristiano a hacer guerra santa contra los gentiles. Definida la inferioridad natural del indígena, la guerra quedaba legitimada (Véase Hanke 1985, 82-143). Si bien la cuestión conoció un punto culminante en Valladolid, no concluyó allí. Al contrario, en los siglos posteriores, se siguieron escribiendo tratados en pro y en contra de las posturas expuestas en dicho debate.

¹⁴ La guerra debía ser justa, un *justum piumque bellum*. Lo ganado -el botín- en una guerra emprendida por títulos justos era considerado una adquisición legítima, un premio y un don de Dios, que había permitido la victoria.

Se consideraba contrario a derecho emprender una guerra sin causas justas. Era necesario que uno de los pueblos infiriese una injusticia (*iniuria*) y que el atacante imputara al lesionado un crimen. De aquí, que en el Requerimiento que se tratara de achacar a los indígenas la culpa y la responsabilidad de la guerra que se les hacía.

La explotación de la victoria concedida por Dios implicaba que el vencedor adquiría el derecho de imperio que lo autorizaba a dominar sobre el vencido; el derecho del "animadvertere", en virtud del cual podía proceder contra él, reprendiendo y castigando; el derecho a confiscar todas sus tierras; el derecho de propiedad sobre todos sus bienes muebles e inmuebles; el derecho a vender el botín, y el "ius saeviendi" o derecho a la sevicia, del que los agentes coloniales abusaron (Friederici 1987, I, 470, 471).

¹⁵ El *Requerimiento* (la importancia de tema merece un tratamiento aparte) describe con términos incontestables las jerarquías divinas y temporales que los indígenas debían obedecer, desde el momento de su notificación:

[...] vos notifico y hago saber como mejor puedo que Dios Nuestro Señor, uno y eterno, crió el cielo y la tierra y un hombre y una mujer, de quien nosotros y vosotros y todos los hombres del mundo fueron y son descendientes [...] Nuestro Señor dio cargo a uno que fue llamado Pedro, para que de todos los hombres del mundo fuese señor e superior, a quien todos obedecie-

sen y fuese cabeza de todo el linaje humano donde quiera que los hombres viniesen y estuviesen, y en cualquier ley, secta o creencia, y dióle a todo el mundo por su reino, señorío y jurisdicción [...] le permitió que pudiese estar y poner su silla en cualquier otra parte del mundo, y juzgar y gobernar a todas las gentes, cristianos, moros, judíos, gentiles y de cualquier otra secta o creencia que fuesen [...] A este llamaron Papa [...] porque es padre y gobernador de todos los hombres [...] Uno de los pontífices pasados [...] hizo donación de estas islas y Tierra Firme del mar océano a los dichos Rey y Reina y a sus sucesores en estos reinos, nuestros señores, con todo lo que en ellas hay [...] Así que Sus Altezas son reyes y señores de estas islas y Tierra y Firme [...] casi todas [las tierras] a quien esto ha sido notificado han recibido Sus Altezas y les han obedecido y servido y sirven como súbditos lo deben hacer [...] y Sus Altezas los recibieron alegre y benignamente, y así los mandó tratar como a los otros sus súbditos y vasallos, y vosotros sois tenidos y obligados a hacer lo mismo [...] Por ende, como mejor puedo vos ruego y requiero que entendáis bien esto [...] y reconocáis a la Iglesia por señora y superiora del universo mundo y al Sumo Pontífice llamado Papa, en su nombre, y al Rey y a la Reina nuestros señores, en su lugar que estos padres religiosos vos declaren y prediquen lo susodicho [...] (*Requerimiento* 1935, 287, 288).

La contracara de la imposición, la apropiación indígena del mensaje, está ilustrada en un pasaje de los *Comentarios Reales de los Incas* del Inca Garcilaso de la Vega. Allí, el Inca retoma el momento en que fray Vicente Valverde notifica al inca Atahualpa el *Requerimiento* y le expone las razones que justificaban el dominio que se les imponía. La reacción del jefe indígena, descrita en la obra, no sólo remite a su universo cultural, regido por otros principios de comprensión y construcción sino que, además, pone en evidencia la ausencia total de una voluntad de intercomprensión por parte de *el nosotros*:

[...] Demás de esto me ha dicho vuestro hablante que me proponéis cinco varones señalados que conocer. El primero es el Dios, Tres y Uno, que son cuatro, a quien llamáis Creador del universo [...] El segundo es el que dice que es Padre de todos los otros hombres, en quien todos ellos amontonaron los pecados. Al tercero llamáis Jesucristo, sólo el cual no echó sus pecados en aquel primer hombre, pero que fue muerto. Al cuarto nombráis Papa. El quinto es Carlos a quien sin hacer cuenta de los otros, llamáis poderosísimo y monarca del universo y supremo de todos. Pero si este Carlos es príncipe y señor de todo el mundo ¿qué necesidad tenía de que el Papa le hiciese nuevas concesión y donación para hacerme guerra y usurpar estos reinos? Y si la tenía, ¿luego el Papa es mayor señor y que no él, más poderoso y príncipe de todo el mundo? También me admiro que digáis que estoy obligado a pagar tributo a Carlos y no a otros, porque no dais ninguna razón para el tributo, ni yo me hallo obligado a darlo por ninguna vía. Porque si de derecho hubiese de dar tributo y servicio, parécese que se debería dar a aquel Dios, y a aquel hombre que fue padre de todos los hombres, y aquel Jesucristo que nunca amontonó sus pecados. Finalmente se habían de dar al Papa [...] Pero si dices que a esto no debo dar, menos debo dar a Carlos que nunca fue señor de estas regiones ni lo he visto [...] (Garcilaso de la Vega 1960, III, 51).

¹⁶ El *Requerimiento*, entendido como pacto, se insertaba en un *continuum* discursivo, del cual uno de sus antecedentes centrales eran ciertos textos sagrados, especialmente, el Libro del Deuteronomio. En efecto, la idea central de este texto bíblico gira en torno al pacto que Dios realiza con su pueblo elegido. Los términos de dicho pacto establecen que si dicho pueblo elegido obedece las leyes de Yahvé, Él los bendice y les da prosperidad, pero, si por el contrario, se apartan de ellas y las desconocen, la ira de Dios caerá indefectiblemente sobre ellos. El mismo espíritu pactista aparece en el texto de Juan López de Palacios Rubios. En los textos de la época quedó registrada la imposición de este pacto: la fidelidad a la Corona implicaba el goce de los beneficios y derechos que les asistían a todo súbdito natural; la resistencia y rebeldía implicaban la guerra:

[...] El gobernador [Francisco Pizarro] ni los cristianos tratan mal a los caciques si no quieren guerra con él, porque a los buenos que quieren ser sus amigos los trata muy bien, y a los que quieren guerras, se las hace hasta destruirlos [...] (Jerez 1987, 194).

[...] luego llegó el obispo don fray Vicente de Valverde con un brevario en la mano, y le dijo [al cacique Atahualpa] que si él quería creer y recibir agua de bautismo, y obedecerle [al rey de España], como lo hacía la mayor parte de la cristiandad, él le defendería y ampararía, teniendo en paz y justicia la tierra, y guardándoles sus libertades [...] y que si lo contrario hacía, el gobernador le daría cruda guerra a fuego y sangre, con la lanza en la mano; y en lo que tocaba a la ley y creencia de Jesucristo y su ley evangélica, que si después de bien informado della, él de su voluntad no le quisiese creer, que haría lo que convenía a la salvación de su ánima; donde no, que ellos no le harían fuerza sobre ello [...] (Zárate 1947, 476).

¹⁷ Véase Pizarro 1965, 191 y 202; Jerez 1987, 158 y Anónimo 1987c, 285.

¹⁸ La figura legal del delito de rebeldía, sancionado por el derecho medieval, había servido de instrumento para asegurar el orden social en España, antes de la expansión atlántica. En efecto, el rey podía castigar a los vasallos que se rebelasen contra la autoridad instituida (*Cf.* II Parte, cap. 1). Esta capacidad del rey se mantuvo durante toda etapa colonial, tal como lo demuestran, por ejemplo, las medidas que tomó la Corona contra los súbditos rebelados en el Perú.

CAPITULO 2

LOS CAMBIOS EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA INFERIORIDAD DE *EL OTRO* (SEGUNDA MITAD DEL SIGLO DIECISIÉS Y PRINCIPIOS DEL SIGLO DIECISIETE)

El planteo de situaciones conflictivas en varias partes del imperio, hacia mediados del siglo dieciséis, llevaron a la Corona a tomar medidas de "pacificación". En efecto, a los problemas de tensión entre españoles emigrados (las guerras civiles del Perú) y los problemas de control sobre el desempeño y el accionar de los agentes coloniales (abusos, desobediencias) se sumó la constatación de la capacidad efectiva de los indígenas de resistir y oponerse al poder colonial. Por ello, era imperioso instrumentar disposiciones que asegurasen el control y el dominio imperiales; para lograrlo, se llevó adelante un proceso de afianzamiento institucional y jurídico del estado imperial. Estos procesos caracterizaron la fase "político-institucional" de la dominación.

También la Iglesia se sometió a transformaciones internas y replanteó las políticas de evangelización y de control institucional de sus agentes; los cambios que se introdujeron en la política pastoral e institucional apuntaban a lograr un mayor y más eficaz control de las almas de los indígenas y a reafirmar la jurisdicción (capacidades y derechos) de las instituciones eclesiásticas y políticas del imperio. La dominación implicó la articulación de lo espiritual y lo temporal:

[...] La plenaria autoridad que el Papa tiene en el mundo [es] en lo espiritual y también en lo temporal; en orden de lo espiritual lo recibió inmediatamente de Cristo. Luego lo que el ordenare a los cristianos y en orden a la fe [...] todo el mundo está obligado a recibir lo que él ordenare, bueno y justo, aunque a todo el mundo le pese. Luego si el Papa juzga ser necesario, para bien de la fe, criar de nuevo un monarca superior a algunos reinos y reyes cristianos, estarán obligados todos los reyes y reinos a recibir a tal monarca por su señor superior [...] (Benavides 1977, 211).

En este contexto de cambios y alta tensión intra e intergrupala, *el nosotros* reformuló los discursos identificatorios construidos, es decir, tuvo que redefinir la inferioridad de *el otro*

para poder mantener la dominación en el marco de la legitimidad. Para ello, construyó la identidad culpable e idólatra de *el otro* en relación con la inferioridad de su mundo cultural. En este proceso de construcción, *el nosotros* funcionalizó dos variables de identificación: el reconocimiento de la existencia de una relación el Diablo-*el otro* americano, causa de su idolatría, y el reconocimiento de similitudes entre el presente mundo cultural de *el otro* y el pasado mundo cultural de los gentiles.

A partir de la primera variable de identificación, *el nosotros* identificó en *el otro* una culpa original, la cual erigió como marca de su inferioridad: era idólatra y tenía "pacto" con el Diablo (Anónimo 1968, 164); por ello, las creencias, prácticas y costumbres prehispánicas fueron interpretadas como desviaciones, deformaciones y apartamientos de la "ley natural o ley cristiana" (Benavides 1977, 213) instituida por Dios. Por la aplicación de la segunda variable, *el nosotros* reconoció la coexistencia de devenires culturales diferentes -el suyo diferente del de *el otro*-; es decir, *el nosotros* construyó el presente de *el otro* como un estadio de su pasado cultural. Esto es, la inferioridad de *el otro* y de su mundo cultural se debía, por un lado, a su relación con el Diablo, quien lo dominaba ("el demonio tenía muy persuadidos y ciegos" (Arriaga 1968, 224) a los indígenas). Por el otro, a sus propias incapacidades que lo hacían vivir en un "miserable estado" (*Ibidem*, 199). Así, lo considerado singular de *el otro* dejó de estar asociado a lo extraño y desconcertante para quedar integrado al campo de lo nombrable y de lo reconocido como inferior. Estas construcciones le permitieron a *el nosotros* ratificar el discurso sobre la legitimidad de su dominación expiatoria y reparadora.

En este capítulo se estudia la reformulación de la inferioridad de *el otro* americano que realizó *el nosotros*, en la etapa "jurídico-institucional" de la dominación, a partir de la funcionalización de las dos variables de identificación anteriormente mencionadas. El análisis se realiza sobre textos producidos en el área hispanoperuana, de mediados del siglo dieciséis y principios del siglo siguiente.

o o o 0 o o o

1. La racionalización de la dominación colonial: el "buen gobierno"

La crisis de control por la que atravesaba el gobierno metropolitano respecto de ciertas partes de las colonias, como el caso del Perú en las décadas centrales de siglo dieciséis, se debía a la imbricación de factores de dos tipos, unos, intragrupal y otros intergrupales. Los factores intragrupal estaban relacionados con los comportamientos abusivos de sus propios agentes coloniales que desoían las disposiciones reales -por ejemplo, los levanta-

mientos por las Ordenanzas de 1542 (Gutiérrez de Santa Clara 1963, II, 154-173), entablaban luchas intestinas por ambiciones personales -las guerras civiles del Perú, por ejemplo (Pérez de Tuleda Bueso 1963, I, XIII, XVI-XVII, XX-LVI)- y, provocaban desmanes entre la población nativa (Gutiérrez de Santa Clara 1963, II, 153), lo que agudizaba el problema de la disponibilidad de mano de obra para trabajar en las minas y en la tierra. Estos hechos pusieron en evidencia la ineficacia del funcionamiento de ciertas instituciones imperiales, en desmedro de los intereses de la Corona. Por otro lado, los factores intergrupales tenían que ver con la resistencia indígena armada organizada y las manifestaciones culturales anticoloniales, como la práctica velada de los cultos prehispánicos y los procesos de resignificación religiosa (Szeminski 1993, III, 225-230; Marzal 1993, III, 231-250). La conjugación de estos factores hacía tambalear la empresa de explotación colonial. En la segunda mitad del siglo vino la reacción; la Corona y la Iglesia tomaron medidas políticas e institucionales para "pacificar" las regiones conflictivas y afirmar la dominación imperial: "[...] se hicieron nuevas leyes y ordenanzas para todas las Indias, así para la Nueva España como para el Perú, sobre la forma que de allí en adelante se había de tener y guardar en el tratamiento, tributos y servicios de los indios y sobre otras cosas a esto ajenas [...]" (Fernández 1963, 6). El gobierno metropolitano promovió una reforma legislativa e institucional: se emprendió una sistemática tarea de organización a fin de establecer el "buen gobierno" en las colonias, a partir de la imposición de instituciones (se crearon audiencias conformadas por cuatro oidores y un presidente que llevaría el título de virrey) y de códigos sociales que favorecieran y asentaran el control imperial. La finalidad era instaurar un orden político, social y económico sólido, mediante el cual se plasmara el sometimiento de todos los súbditos, españoles e indígenas, y la Corona se asegurara la obtención de rentas y el control de los recursos humanos: "[...] se mandaba a los oidores y oficiales del rey se ocuparan un día de la semana a entender por qué vía, modo y manera se podría aprovechar y acrecentar las rentas de Su Majestad y así en los tributos como en otra manera cualquiera que perteneciesen a su real corona [...]" (Gutiérrez de Santa Clara 1963, 153).

A fin de remediar y detener la sobreexplotación de la mano de obra indígena, que desviaba las rentas hacia los particulares, y para lograr una evangelización más profunda, la Corona, en connivencia con la Iglesia, reforzó, mediante una precisa legislación, el buen tratamiento de los indígenas de parte de los agentes coloniales, civiles y religiosos:

[...] [que] los naturales dellas no se sean afligidos, ni molestados, sino antes con todo amor y buenas razones, acariciados y atraídos al conocimiento de nuestra verdadera fe y religión cristiana [...] Mandamos que los capitanes e nuestros oficiales e todas las personas que huvieren de ir a entender en dichos

descubrimientos [...] procuren blanda y suavemente, por sí o por la personas religiosas que consigo han de llevar, para [cumplir] este efecto [...] (Solórzano-Pereira 1945, Título I, Ley 1 [1573], 27).

En las ordenanzas generales de 1573, inspiradas en las tesis lascasianas (Cf. III Parte, cap.1, n. 13), el buen tratamiento del indígena se planteó como requisito imprescindible tanto para afianzar del "buen gobierno" de las colonias: "[...] nuestra voluntad es que no padezcan vejaciones y tengan el remedio y amparo conveniente [...] que sean bien tratados, amparados y favorecidos [...]" (*Recopilación de las Leyes* 1943, I, Ley de 1582), como para la concretar una evangelización que "[...] cautive el entendimiento para que crea [...]" (Benavides 1977, 272): "[...] que sean doctrinados y enseñados en el cuidado, caridad y amor conveniente a nuestra santa fe, y tratados con suavidad y templanza que tantas veces está mandado [...]" (*Ibidem*, Ley de 1582).

Para fundamentar la necesaria implementación del buen tratamiento se apeló al principio de la caridad cristiana, por el cual se exhortaba a tratar a los indígenas como "cristianos próximos", con "mucho amor de Dios", "pía afición"(Arriaga 1968, 272), con "caridad", "suavidad y templanza" (*Recopilación de las Leyes* 1943, I, Ley de 1582), sin afligirlos ni molestarlos para "no escandalizarlos o perjudicarlos contra el cristianismo". La idea del buen tratamiento estaba relacionada con el discurso sobre la inferioridad de *el otro*; había que tratarlos con "suavidad y blandura" porque eran de "personas miserables y de tan débil naturaleza" que fácilmente se hallaban "molestados y oprimidos" (*Ibidem*, Ley de 1582). *El nosotros*, mediante "buenas obras" y "buenos ejemplos", debía procurar que *el otro* viniera en conocimiento de la santa fe y que perseverara en ella; debía enseñarles "buenos usos y costumbres", y debía lograr que aceptara con "gana" el hecho de ser súbdito natural de la Corona y cumpliera con las obligaciones que le correspondía (Solórzano-Pereira 1945, Título II, Ley 2 [dada en 1526 y ratificada en 1573], 31).

No convenía que la dominación se asentase sobre la base de la violencia y del terror ni sobre los principios del vasallaje militar y la sujeción violenta que tantos trastornos habían ocasionado. Como lo demostraba la experiencia, el uso de prácticas violentas de sujeción atentaba contra los intereses metropolitanos en varios aspectos:

a) gran parte de las rentas se desviaban hacia manos privadas, lo que alentaba la rapiña y la formación de élites locales:

[...] somos informados que muchos dellos [capitanes, oficiales, soldados], movidos con la codicia y olvidando el servicio de Dios nuestro señor y nuestro, han herido y muerto muchos de los dichos indios [...] les tomaron sus

bienes, los trataron y se sirvieron de ellos como esclavos, y aun mucho peor, en diferentes trabajos, servicios y ocupaciones [...] (Solórzano-Pereira 1945, Título II, Ley 5 [de 1556], 39);

b) los "daños", "desaguisados" y "excesos" (*Ibidem*, 40) que cometían los españoles desestabilizaban el orden, pues provocaban la muerte de gran número de indígenas, y la consiguiente reducción de mano de obra, y promovían la resistencia de los nativos: los indígenas se habían "levantado y juntado con mano armada contra los cristianos";

c) además, se atentaba contra el cumplimiento del "principal intento y deseo de traer a los indios en conocimiento verdadero de Dios y de su santa fe", pues los malos tratos habían impedido su conversión (*Ibidem*, 40).

Los excesos de los agentes coloniales llevaron a representantes de instituciones políticas y eclesiásticas a reclamar a la Corona que tomara medidas para poner coto a los "desastrosos sucesos", "injurias" y "agravios" que se cometían¹. Las críticas apuntaban, especialmente, al funcionamiento de los repartimientos, a los que se consideraba "medios impeditivos" y "estorbo manifiesto" para el adoctrinamiento (Ramírez 1977, 288). En el Perú, la evangelización estaba ligada al sistema de encomiendas: cada encomendero estaba legalmente obligado a mantener un misionero que se consagrara al adoctrinamiento de los indígenas (Lockhart 1982, 69). Algunos agentes coloniales religiosos condenaban este sistema pues, en las encomiendas, los encomenderos se abusaban de la mano de obra indígena a fin de acrecentar sus rentas y descuidaban totalmente sus obligaciones:

[...] Estos repartimientos de indios para el servicio personal, como se han hecho hasta y se hacen al presente, son injustos y muy ajenos a toda piedad cristiana; tienen repugnancia y contrariedad con el suave yugo de Cristo y con toda la ley evangélica. Son medios impeditivos de la promulgación y predicación del Evangelio en todas las Indias, estorbo manifiesto para que no aprovechen en la religión cristiana los indios que la han recibido y para que los que no están convertidos no osen recibir el sacro bautismo, por miedo y temor muy probable que pueden tener de venir tan oprimidos y maltratados de los españoles [...] (Ramírez 1977, 288-289).

También se criticaba el comportamiento de los sacerdotes misioneros quienes, en su mayoría, no permanecían en sus puestos en las encomiendas, y se dedicaban más a empresas que les permitieran obtener o acrecentar sus rentas, que a sus obligaciones de adoctrinamiento (Lockhardt 1982, 71-73). Los resultados en materia de conversión, hacia mediados del

siglo dieciséis, eran exiguos:

[...] hemos hallado que [los indígenas] aun en este material de doctrina tienen muchas equivocaciones y yerros, nacidos de que muchos curas, aun esta sombra e imagen de doctrina, la dejan algunos a que la enseñen los fiscales y muchachos, despreciando el enseñarla ellos por sus personas, ni reparando mucho a que se les enseñe mal o bien [...] Otros [curas] hay que ni saben la lengua ni menos lo que han de predicar, ni tienen libros, ni cuidan de ellos [...] (Arriaga 1968, 219).

La Corona, informada de los excesos y conciente del peligro que éstos conllevaban, tomó medidas para "proveer castigo y remedio"; dispuso por ley, en 1556, el castigo por los abusos perpetrados y ratificó la exigencia del buen tratamiento de los indígenas de parte de todos sus agentes coloniales: "[...] Mandamos que todas las justicias de los nuestros indios pongan gran cuidado y diligencia en averiguar y castigar, como el delicto lo merece, los que parecieren haber sido culpados en tales muertes, robos, excesos y desaguisados [...]" (Solórzano-Pereira 1945, Título II, Ley 5, 40).

Para avalar esta exigencia se sostuvo que los indígenas compartían con los españoles la condición de súbditos libres y naturales de la Corona (*Recopilación de las Leyes* 1943, I, Ordenanza de Audiencia de 1563) y que, por lo tanto, estaban regidos por el mismo derecho. En los hechos, esta igualdad jurídica no implicó simetría.

El ideario de cruzada, que había proporcionado fundamentos legitimadores para la empresa, y el carácter sagrado y trascendente de que había sido investida, fueron redefinidos en términos jurídicos y políticos. La dominación se legitimó a partir del derecho igualitario de gentes. Sin embargo, esta reformulación de la dominación no implicó la identificación simétrica de *el otro* sino la reformulación de su inferioridad. La implementación del derecho no conllevó el trato igualitario; en efecto, los indígenas no gozaron de las mismas capacidades civiles y políticas ni de los mismos beneficios sociales y económicos de que gozaban los españoles. El mantenimiento de diferencias resultaba imprescindible para resguardar la dominación. Por ello, si bien la legislación española reconoció que los indígenas eran súbditos de la Corona tan libres como los españoles de origen, a diferencia de sus homólogos españoles, aquéllos fueron objeto de extorsiones contributivas, levas de trabajo y, según los casos, también objeto de condenas religiosas (Silverblatt 1993, III, 463).

Las apelaciones a la inferioridad natural de *el otro* sirvieron de base para justificar estas diferencias. Desde la perspectiva de *el nosotros*, los indígenas habían demostrado que eran incapaces de gobernarse según los principios del derecho natural², es decir, en concierto

y policía cristiana (Solórzano-Pereira 1945, Título III, Ley 12 [de 1578], 100). Esta minoridad se evidenciaba en el estado de "bestialidad grandísima" en el que aquéllos vivían, lo hacía necesarias la conducción y reparación que *el nosotros* les brindaba, mediante la conversión y el vasallaje. Por "manifiesta utilidad", es decir como respuesta a la evidencia de la existencia de una resistencia indígena y al precario control que ejercían las instituciones del imperio. Había que "suprimir" y "quitar" o bien "cambiar" las leyes de los indígenas que no resultaran convenientes con la "ley natural o la ley cristiana" (Velázquez de Salazar 1977, 53; Benavides 1977, 213), para lograr que vivieran en "justicia".

La reformulación de los discursos no significó, en los hechos, la supresión de la violencia; el cambio sólo consistió en sustituir la espada conquistadora por la violencia interior de la confesión sacramental y la violencia institucional de la estructura imperial (Subirats 1994, 115). La racionalización de la dominación entrañaba la sujeción voluntaria a un sistema visto como racional, que era heterónomo respecto de las organizaciones americanas preexistentes. Para establecer el "buen gobierno", *el nosotros* entendió que era necesario adaptar las estructuras sociales, políticas, económicas y religiosas prehispánicas a las pautas del imperio y de la Iglesia. Se afirmaba que sólo era posible alcanzar la emancipación y la libertad, el "beneficio espiritual y temporal", si se pertenecía a la grey católica y al imperio español³. De aquí, la exigencia de reducir todos los súbditos, sin distinción, a una misma fe, la católica, y a la obediencia a un mismo rey.

Los argumentos legitimadores de la bula alejandrina fueron adaptados a las nuevas exigencias; de la concesión papal, por la cual se había dado a los reyes de Castilla "dominio universal" e "imperial" sobre las tierras americanas con la obligación de evangelizar a los naturales, se derivó el principio del sometimiento necesario de todos los indígenas bautizados, miembros del imperio y de la Grey, a la Corona. Se los instó a reconocerse como "súbditos naturales" y a reconocer a los reyes españoles como sus "señores naturales" y "soberanos", con poder para gobernarlos (Benavides 1977, 211-212).

El "buen gobierno" requirió una articulación funcional y discursiva entre los poderes secular y religioso⁴; las autoridades de ambos poderes debían dedicarse con toda "diligencia y cuidado" a asegurar la conversión y cristiandad de los indios y a "proveer" lo que fuera conveniente para tal fin (*Recopilación de las Leyes* 1943, Libro I, Título I, Ley 5 [de 1563], 3). Para hacer eficaz la dominación, la evangelización quedó exclusivamente en manos de los agentes e instituciones religiosos, y la sujeción política y jurídica fue encargada a los agentes e instituciones civiles. Esta división de tareas no significó yuxtaposición sino complementación; el impulso uniformador -el *totus orbis* de Francisco de Vitoria- supuso una sacralización de la autoridad política y una burocratización de la fe:

[...] Mandamos y encargamos a nuestros virreyes, Audiencias y gobernadores de nuestras Indias, que tengan muy especial cuidado de la conversión y cristiandad de los indios y que sean bien doctrinados y enseñados en las cosas de nuestra santa fe y ley evangélica, y para esto se informen si hay ministros suficientes que enseñen, bauticen y administren los santos sacramentos [...] y si en estos hubiere alguna falta, lo comunicarán con los prelados de las iglesias de sus distritos, cada uno al suyo, y nos enviarán relación de ello, y de lo que a todos les pareciere se debe proveer, para que visto su parecer, mandemos lo que convenga; entretanto los virreyes con los oidores y prelados proveerán lo conveniente [...] (*Recopilación de las Leyes* 1943, Libro I, Título I, ley 5 [de 1563], 3).

La racionalización de la dominación exigió una profundización de los conocimientos respecto de las estructuras políticas, sociales y económicas de los pueblos indígenas, para establecer en qué medida eran operativas o debían ser transformadas, y para hacer un relevamiento de los recursos con los que se contaba (humanos y materiales). Esta voluntad imperial se concretó en un conjunto de disposiciones reales por las cuales se pedían informes detallados acerca del funcionamiento de los pueblos indígenas y del entorno natural, a fin de optimizar la capitalización. Por ejemplo, la provisión real de 1573 ordena a los agentes coloniales que se informen, mediante "pláticas y conversación" con los pobladores, de todo lo relativo a su cultura y "manera de vivir de la gente": "lenguas", "costumbres", "religión", "ídolos", "sacrificios", "doctrina", formas de gobierno, "rentas o tributos" que pagan, lo que "precian", la existencia de metales, "especería" y "cosas aromáticas", "cosas preciosas" (Solórzano-Pereira 1945, Título II, Ley 13, 59).

En esta línea política se insertan los pedidos de informes indicados por la Corona, o por sus representantes, con el objeto de controlar el desempeño de los agentes coloniales. Algunos ejemplos son los informes solicitados por el gobernador Vaca de Castro (1542), por licenciado Lope García de Castro (1566), presidente de la Audiencia de Lima, la Real Cédula de 1553 de Felipe II.

Medidas similares tomó la Iglesia con el establecimiento del régimen de visitas, el pedido de informes de las mismas y la implementación de nuevas políticas pastorales. Se planteó la necesidad de "investigar" y explorar el imaginario religioso indígena (conocer sus "malas costumbres") para concretar una auténtica conversión espiritual: "[...] apartarlos dellas y hacerles entender el camino de la verdad, para que se salven [...]" (Cieza de León 1947, 416).

2. La construcción de la identidad hostil y hostigable de el otro

[...] *El médico no puede acertadamente aplicar las medicinas al enfermo [sin] que primero conozca de qué humor o de qué causa proceda la enfermedad [...] los predicadores y confesores, médicos son las ánimas, para curar las enfermedades espirituales conviene [que] tengan experiencia de las medicinas y de las enfermedades espirituales [...] Los pecados de la idolatría y ritos idolátricos y las supersticiones idolátricas y agüeros y abusiones y ceremonias idolátricas, no son aun perdidos del todo. Para predicar contra estas cosas, y aun para saber si las hay, menester es de saber cómo las usaban en tiempos de su idolatría [...]* (B. Sahagún, 1565).

En los primeros momentos de la dominación, la salvación espiritual de los indígenas había constituido la única justificación admisible para la empresa española⁵. La necesidad de legitimar la dominación había exigido la formulación de un discurso identificatorio sobre *el otro* que lo concibiera como inferior, en el sentido de ser carente de todo (no tenía "secta"), dócil, servil y bien predispuesto a recibir el mensaje cristiano. Sin embargo, con la experiencia y el tiempo, *el nosotros* descubrió que los indígenas, en realidad, sí tenían creencias religiosas sistematizadas, ritos organizados, lugares y objetos de culto, numerosas deidades, sacerdotes. Constató la existencia de un desajuste entre estas construcciones identificatorias y los sujetos referenciados (*el nosotros* dominador y *el otro* dominable), pues la imposición de una nueva identidad política y religiosa a *el otro* no le aseguraba el pleno dominio de su ser social. *El nosotros* comprobó la superficialidad de la evangelización que hasta entonces se había llevado a cabo; el universo religioso indígena coexistía junto con católico y los códigos prehispánicos con el católico. Esta situación puso de manifiesto dos hechos: por un lado, la precariedad del control que se ejercía y, por el otro, la capacidad de acción independiente que tenía *el otro*, a pesar del contexto colonial (enfrentamientos armados⁶ y formas de resistencia cultural). Las construcciones identificatorias formuladas debieron ser revisadas. Entonces, *el nosotros* construyó a *el otro* como inferior hostigable, por su barbarismo (no guardaban la "ley divina ni de naturaleza" y se resistían) y por sus prácticas y creencias, que eran "desvaríos" causados por el sometimiento al Diablo (Cieza de León 1947, 399).

2.1. El otro *hostil*

La política de sustitución simbólica y ritual había implicado la anulación violenta de

las prácticas existentes y la imposición de las del catolicismo. Los agentes coloniales religiosos se habían preocupado por anular y destruir las expresiones públicas de los cultos existentes (templos, ídolos, objetos rituales), reemplazándolas por las cristianas. La estrategia había consistido en resignificar el espacio y los objetos sagrados de *el otro* mediante la conquista simbólica; la implantación de altares cristianos sobre los indígenas y la imposición de cruces en sitios destacados son ejemplos de esta forma de dominación⁷. Esto había dado lugar a la formación de una red de instituciones religiosas católicas que habían logrado conquistar el espacio público y masivo pero no las almas; no se había producido una verdadera interiorización del dogma católico por parte de los indígenas bautizados:

[...] personas muy experimentadas dicen y sienten que tienen hoy en día las mismas ceremonias y fiestas que antes de la venida de los españoles, sólo que se hacen muy en secreto [...] (Arriaga 1968, 218).

[...] he dicho estas cosas particulares para que se vean cuán arraigado tienen los viejos [sacerdotes indígenas] el amor de sus huacas y cuánto importa sacarlos de donde hacen tanto daño [...] (*Ibidem*, 261).

El fenómeno de la duplicidad de creencias y dioses se puso de manifiesto a partir de las campañas pastorales que hicieron los franciscanos de México en los años sesenta. Estos religiosos descubrieron el movimiento de mayas conversos que practicaban clandestinamente sus antiguos cultos, lo que desató una violenta pesquisa inquisitorial. El clérigo Francisco de Avila, a principios del siglo diecisiete, declaró que, en el virreinato peruano, los indígenas seguían siendo tan "paganos" como antes y que continuaban con sus prácticas:

[...] el común de los indios, como no se les ha quitado hasta ahora sus huacas⁸, ni conopas, ni estorbado sus fiestas, ni castigado sus abusos ni supersticiones, entienden que son compatibles sus mentiras con nuestra verdad, su idolatría con nuestra fe, Dagon con el Arca y Cristo con Belial [...] (Arriaga 1968, 224).

Este hecho fue confirmado por otros misioneros que recorrieron la jurisdicción del arzobispado de Lima, en la misma época. Ellos también constataron la vigencia de los cultos y prácticas antiguos en el seno de las comunidades de indios:

[...] se vino a entender cuán en su punto estaba entre los indios la idolatría,

trayendo más de seiscientos ídolos [...] Viendo estos ídolos el señor marqués de Montesclaros, visorrey de estos reinos, que prudentemente al principio no se persuadía ser idolatría la reverencia y culto que los indios les daban [...] se acabó de persuadir que estaba tan arraigada como oculta la idolatría [...] (Arriaga 1968, 196).

El nosotros no sólo sufrió el impacto de la evidencia de su limitado control sobre el mundo indígena en materia religiosa, sino que, además, tuvo que admitir que estaba frente a manifestaciones de resistencia anticolonial: "[...] No hay muchacho por pequeño que sea, que no sepa el nombre de la huaca de su ayllu [...] y son bien pocos los que, preguntados quién es Dios y quién es Jesucristo, lo sepan [...]" (Arriaga 1968, 219). También se advirtió que los indígenas, además de mantener sus creencias burlando todo control, se apropiaban y resignificaban ciertos aspectos rituales y dogmáticos del catolicismo y los integraban a su patrimonio religioso. *El otro* se presentaba como entidad separada y hostil.

Los indígenas bautizados se comportaban de forma ambivalente, es decir, practicaban el cristianismo delante de los españoles pero seguían con sus tradiciones en las comunidades, o bien instrumentaban la práctica de la "disimulación", mediante la cual invocaban a sus dioses detrás de la invocación a Dios; otra modalidad de la resistencia consistía en la fabricación de imágenes y estatuas cristianas, proceso en el cual los indígenas deformaban los modelos europeos y los adaptaban para proyectar sus divinidades (Milhou 1992, 287, 288). Así, *el otro* mantenía vivo y activo su universo religioso:

[...] ha llegado a tanto esta disimulación o atrevimiento de los indios, que ha acontecido en la fiesta del Corpus poner una huaca pequeña en las mismas andas al pie de la custodia del Santísimo Sacramento, muy disimuladamente [...] Como también se averiguó en Huarochiri [...] que para adorar un ídolo en figura de mujer llamada Chupixamor y mamayoc, hacían fiesta a una imagen de Nuestra Señora de la Asunción [...] (Arriaga 1968, 223).

Las modalidades de la resistencia advertidas le sirvieron a *el nosotros* para ratificar la naturaleza traicionera de *el otro*, el cual se valía de "ardides" para continuar con sus creencias y prácticas, y engañar a los españoles:

[...] En poner nombres a los hijos también tienen grandes supersticiones muchos de los indios, y casi todos los principales tienen los nombres de algunas de sus huacas [...] Y en esto tiene un abuso tan común y ordinario, que

nadie repara ya en ello, que cada vez que ellos se nombran después u otros los llaman, siempre dicen primero el nombre de indio que el nombre cristiano [...] En el nombre de Santiago tienen gran superstición y suelen dar este nombre a uno de los chuchus [así llamaban en el Perú a los nacidos en el mismo parto] como a hijos del rayo, que suelen llamar Santiago [...] usurpan con gran superstición el nombre de Santiago (Arriaga 1968, 215).

El nosotros no podía definir la alteridad religiosa indígena como algo ajena a su marco de referencia dogmático, pues esto significaba reconocerle una autonomía fundada y legitimada en otro código. Había que controlar el imaginario de *el otro* desde una nueva comprensión religiosa (Dussel 1994, 69), mediante una tarea correctiva e instructiva y medios apropiados.

La vigencia de los cultos antiguos y esta práctica del cambio resultaban peligrosos para el orden instituido. *El nosotros* logró reducir esta amenaza mediante la construcción de la inferioridad del mundo cultural indígena. Así, las manifestaciones de la resistencia anticolonial fueron definidas como pruebas incontestables de su inferioridad. El peligro no desaparecía, sin embargo, con la subvaloración de los hechos. La reproducción de los comportamientos religiosos antiguos resultaba incompatible con las transformaciones políticas y sociales deseadas, pues mediante ellos se revivía la memoria colectiva, se reforzaba el arraigo afectivo y emocional de los indígenas y se ofrecían respuestas alternativas a las exigencias de la vida cotidiana y a las necesidades espirituales. Había que erradicarlos (Lienhard 1990, 155).

La Iglesia reconsideró la política pastoral. Para ejercer una profunda acción transformadora en el imaginario colectivo indígena se consideró que era necesario, primero, investigarlo⁹. Las autoridades políticas y eclesiásticas, en común acuerdo, establecieron el régimen de las visitas a los pueblos de indios. En el caso del virreinato del Perú, las visitas y las campañas de extirpación de idolatrías funcionaron plenamente desde 1610; su finalidad era "[...] hacer una general inquisición o solemne visitación y escrutinio de la vida y costumbres de todos los súbditos [...]", todos los años, para "enderezar" las almas de los pecadores, especialmente de los que practicaban idolatrías, es decir, aquellos que adoraban "la Criatura" (Arriaga 1968, 273). Esta tarea fue llevada a cabo, especialmente, por miembros de la Compañía de Jesús, orden que estaba en América desde 1568. A partir de lo dispuesto en el tercer concilio limense (1583), la Compañía asumió, desde finales de siglo, la empresa pastoral de difundir la doctrina cristiana y de producir los instrumentos indispensables para erradicar las prácticas y creencias prehispánicas (Urbano 1992, 237-238).

La conversión implicó una política de purificación y vaciamiento; se planteó la "extir-

pación de las idolatrías", por lo cual se implantó formalmente el Tribunal de la Santa Inquisición. En el Perú, las estrategias de "extirpación" se definieron en los concilios limenses que se desarrollaron entre 1562 y 1583. En el primero se optó por la represión indiscriminada de los cultos preexistentes; en el segundo, en cambio, se planteó el rescate de aquellas prácticas religiosas prehispánicas que resultaran compatibles con el catolicismo, para favorecer la evangelización, por homologación. En la realidad, mediante esta práctica del rescate y la asimilación, *el nosotros* construyó la tradición religiosa indígena (Urbano 1992, 232), a partir de su resignificación¹⁰. En el tercer concilio, dominado por los jesuitas, se insistió en la importancia de la acción espiritual y en el trabajo de extirpación (Lienhard 1992, 206). Para ello, se consideró necesario:

- a) utilizar medios apropiados (Anónimo 1968, 187). Por medios apropiados se entendía aquellos que reunían las siguientes características: ser "convenientes", es decir, aquellos que la experiencia había demostrado como más eficaces (Arcos 1977, 6; *Recopilación de las Leyes* 1943, Libro I, Título I, Ordenanza de 1573, 3); ser "lícitos" (Arcos 1977, 6), es decir, los permitidos y pautados por las leyes del imperio y ser "suaves", aquellos que implicaban gestos cristianos: la "caricia", las "buenas obras y ejemplos" (Salazar 1977, 148; Benavides 1977, 209);
- b) potenciar el uso de estrategias que impactaran la sensibilidad de los indígenas (adornos, representaciones teatrales de pasajes evangélicos, enseñanza de cantos religiosos en lenguas nativas, relatos de vidas ejemplares):

[...] adornar el púlpito con sedas, hacer los acatamientos y exordios como para auditorio cristiano [...] traer las autoridades de la Santa Escritura en la lengua latina e interpretarlas luego en la lengua, con fidelidad, porque así reverenciasen la palabra divina [...] predicarles lo ordinario históricamente, porque desto gustan ellos grandemente, y sacar de la narración histórica apóstrofes y exclamaciones, o amorosas y tiernas, provocativas a penitencia y reformation, o terribles y espantosas, provocativas a temor divino y a apartarse de vicios; hacer procesiones [...] en las conversaciones particulares contar vidas de santos y tratar cosas de virtud; componerles letras en su lengua y hacer a los niños que las canten ante ellos, para que así se olviden de los cantares antiguos y por vía de la música se les encajone la declaración de los artículos, mandamientos y sacramentos y obras de misericordia [...] (*Ibidem*, 187);

- c) llevar a cabo un adoctrinamiento sistemático: "[...] Los ministerios eran predicar, confesar, dar la comunión, acudir a enfermos [...]" (*Ibidem*, 187).

Como en toda estrategia de dominación, el uso de la violencia no desapareció pues "extirpar" significaba acabar definitivamente con las "malezas de sus errores" y con la "mentira" (Arriaga 1968, 202; 236), es decir, había que "arrancar", "derribar", "quitar" sus "ídolos", "adoratorios" y "prohibir" sus "sacrificos" y "abominaciones" (*Recopilación de las Leyes* 1943, Libro I, Título I, Ley 7 [1551], 3) como fuere: "[...] ya por bien y con blandura, ya por mal y con castigo [...]" (Arriaga 1968, 202) .

Las campañas de extirpación se legitimaron por el "provecho", "salud" y "bien espiritual" de las almas de los indígenas. Las campañas tenían como objeto relevar y documentar toda información referida a las prácticas prehispánicas supervivientes, lugares de culto, dioses, ministros indígenas, objetos rituales, tradiciones, creencias. Para cumplir con este objetivo, en el Perú de principios del siglo diecisiete, se generalizó el uso del *Edicto contra la idolatría*, texto que daba instrucciones precisas respecto de lo que se debía preguntar a los indígenas durante las visitas; el texto presentaba un modelo de pesquisa que tenía treinta y seis ítemes que debían ser tenidos en cuenta por el visitador en el momento de la investigación (Arriaga 1968, 273-274). Esta voluntad inquisitorial se articuló con la práctica del registro detallado y riguroso de todo lo relativo a la evangelización: "[...] todo lo que se supiere, lo cierto como lo cierto y lo dudoso como dudoso, se ha de escribir con claridad, puntualidad y diligencia [...]" (Arriaga 1968, 251); había orden de confeccionar padrones y actas¹¹. Esta exigencia de plasmar por escrito se aplicó tanto para dejar constancia documental de la información que se hubiera recabado, como para vigilar a los agentes coloniales.

Las visitas eran efectuadas por una pareja constituida por un agente civil, representante autorizado del poder político y por un agente colonial religioso. El interrogatorio inquisitorial propiamente dicho, para obtener informaciones sobre "hechiceros", "ídolos" y lugares de culto era realizado por el agente colonial civil. Primero se interrogaba a los indios principales y a los ministros religiosos, y luego a los demás. La determinación del investigador se limitó, en la mayoría de los casos, a aprehender una víctima propiciatoria y a constatar la existencia de objetos idolátricos. La técnica del interrogatorio consistía en formular las preguntas como afirmaciones, "sin duda ni condicionalmente", con lo cual, las respuestas quedaban prefiguradas por esta modalidad enunciativa. Pero la coacción no sólo se ejercía en el acto mismo del interrogatorio sino que, previamente, los indígenas eran avisados de los castigos que recaían sobre aquellos que mentían u ocultaban información: "se les ha de ir amenazando".

Por su parte, la tarea estrictamente evangelizadora (predicación, confesión sacramental, misas, absoluciones) era realizada por el agente colonial religioso. Las tareas de ambos agentes, la deposición judicial y los actos sacramentales, se desarrollaban de forma complementaria:

[...] Los visitadores, por su parte, de ninguna manera quieren ir sin los padres, porque fuera de que para ellos es de mayor autoridad para con los indios y españoles la asistencia de los padres, los han menester para consejo y dirección [...] Y para el intento de las visitas, que es descubrir sus idolatrías y quitarles sus huacas, la mayor ayuda es la de los padres, que ellos hablan a los indios muchas veces y les quitan los temores y les mueven con sermones [...] y hacen oficio de intercesores con el visitador y del visitador para con los indios [...] Y lo que es confesarles es sólo de los padres, y a los indios se les da a entender la diferencia de la confesión al examen que les ha hecho antes el visitador [...] algunas cosas que habían encubierto en el examen al visitador tocantes a las huacas, las descubren en las confesiones [...] (Arriaga 1968, 243).

Concluidas las dos etapas de la investigación (el interrogatorio judicial y la confesión sacramental) y reconocidos la existencia del pecado de idolatría y el delito de rebeldía¹² en el pueblo visitado, se instaba a los indígenas a hacer actos de detestación y protestación de sus errores; luego se los obligaba a jurar que no volverían a caer en los antiguos vicios y costumbres desviadas, que no se apartarían más de la verdad proclamada por el dogma católico y que recibirían la predicación evangélica. Finalmente, la visita terminaba con una absolución general del castigo de excomunión, previsto por la Inquisición para aquellos que cometían el delito de idolatría, pues la finalidad no era excluir a *el otro*, sino integrarlo completamente a la Grey.

2.2. El otro *idólatra*

[...] es ciertos que estos indios y aún los más destas Indias [...] con las ilusiones del demonio andando por las sementeras, se les aparece en figuras de personas que eran muertas [...] Con tales apariencias ciegas, los tristes seguían la voluntad del demonio [...] (Cieza de León 1947, 402).

Otra de las estrategias que desarrolló *el nosotros* para construir la inferioridad de *el otro* consistió en definirlo como culpable e idólatra. Con esta construcción se denunciaba el "error" de las tradiciones y creencias preexistentes, y se demostraba la urgente necesidad de

remediarlos, mediante una evangelización profunda. La construcción de la idolatría se convirtió en fundamento legitimador de la dominación.

La identificación de *el otro* como idólatra implicó reconocer que éste tenía "pacto" con el Diablo: "[...] el demonio y sus ministros tienen muy persuadidos y ciegos a estos indios [...]" (Arriaga 1968, 224). Así como *el nosotros* se había autodefinido como hijo de Dios *por natura*, unido por una relación filial (Cf. II, cap. 1, punto 2.2.), definió a *el otro* por su relación con el Diablo:

[...] Es público entre ellos [indígenas de Tarama] que hablan con el demonio en sus oráculos y templos y los indios viejos señalados para hacer las religiones tenían con él sus coloquios y el demonio les respondía con voces roncadas y temerosas [...] (Cieza de León 1947, 431).

El "trato diabólico" era la fuente de todos los "errores" y las "mentiras" en las que creían -un ejemplo eran sus "ídolos falsos"- y de los "abusos", "malas costumbres", "divinaciones", "supersticiones", "sacrificios" (Anónimo 1968, 164). Todo era considerado como expresión de idolatría, más precisamente, de demonolatría.

La estrategia discursiva de identificación consistente en la demonización se realizó a partir de un proceso de selección y comparación, es decir, *el nosotros* tomó algunos aspectos del universo religioso indígena (como el alcoholismo ritual, el shamanismo, la poligamia, el curanderismo, los sacrificios y ofrendas, ciertas creencias, palabras, objetos, ademanes) los descontextualizó, es decir, los extrajo de su entorno de sentido original, los expuso sin orden y los evaluó de acuerdo con sus categorías (Gruzinski 1991, 187). Mediante esta estrategia logró convertir los aspectos significantes seleccionados en manifestaciones de lo que la religión católica excluía, lo desviado, lo insensato o la simple superchería. Las identificaciones resultantes conformaron un discurso de valor instrumental; la idolatría de los pueblos indígenas y su pervivencia, pese a la predicación evangélica, se convirtió en marca incontestable de su "miserable estado" (Arriaga 1968, 199) y de su necesidad de remedio.

La construcción de la inferioridad de *el otro*, por su carencia de "doctrina" y "religión", que había ayudado a legitimar la dominación, fue reformulada: la inferioridad de *el otro* se debía a la carencia de "verdadera" fe (Cieza de León 1947, 399) y al sometimiento al Diablo que lo tenía "prisionero en su engaño" (*Ibidem*, 385). La dominación se justificó, entonces, por la acción reparadora que conllevaba la predicación de la "lumbre de fe"; *el nosotros* podía remediar el "daño" y la "ceguedad" que advertía.

Para *el nosotros*, la idolatría, resultado del "poderío" que el Diablo ejercía sobre los indígenas, constituía una manifestación de la lucha del mal¹³ (encarnado en el Diablo y sus

huestes) contra el bien (Dios y su hueste católica). Este discurso ratificaba la continuación de la guerra santa para expandir la Grey y su mensaje de salvación; *el nosotros* debía enfrentarse con los *otros* no católicos donde fuere.

Para *el nosotros* la influencia del Diablo sobre los indígenas, su "gran señorío", era indudable, como podía advertirse en sus falsas creencias y en los "ardides" de que se valían para poder continuar sus prácticas y para escapar del control de los agentes coloniales. Estos convencimientos se reforzaban con la convicción de que el Diablo era poseedor del don de "sutilidad y astucia", por lo tanto, podía sujetar con engaños, supersticiones y mentiras a los inferiores y débiles, como era el caso de estos indígenas (Anónimo 1968, 169; Cieza de León 1947, 375, 385). La pervivencia de los "errores" en *el otro*, a pesar de haber recibido la predicación evangélica, se debía al "pacto" con la "Criatura" que le daba "consejos" :

[...] hablan con el demonio y por su consejo hacen muchas cosas conforme al que se las manda [...] ciegos y engañados del demonio creen que el mismo demonio en todo tiene poder [...] (Cieza de León 1947, 384, 394).

Esta lógica discursiva contenía una aporía: ¿cómo explicar y justificar el "gran señorío" y "poderío" que el Diablo había ejercido y seguía ejerciendo sobre los pueblos indígenas, si únicamente Dios tenía un poder soberano, absoluto e incontestable? *El nosotros* no podía reconocer que el Diablo tuviera más poder que Dios, porque esto habría significado atentar contra sus propias convicciones; entonces, desvalorizó las capacidades y el poder del "maldito enemigo", alegando que su poder se basaba en el "acaso" y en un decir confuso, "[...] con palabras que pueden tener muchos entendimientos [...]" (Cieza de León 1947, 402).

La solución de la aporía resultó de la articulación del discurso sobre la identidad culpable -pecadora- e idolátrica -demolátrica- de *el otro*, con el discurso sobre la inescrutable providencia de los juicios divinos:

[...] como estos indios carecieron de verdadera fe, permitiéndolo Dios por sus pecados, el demonio tuvo sobre ellos muy gran poder [...] (Cieza de León 1947, 399).

[...] Dios Nuestro Señor sabe por qué permite que el demonio hable a estas gentes y haya tenido sobre ellos tan grande poder y que por sus dichos estén tan engañados [...] (*Ibidem*, 385).

Esta articulación de discursos ratificaba la concepción providencialista dogmática y aseguraba a *el nosotros* un marco de sentido para comprender la realidad; la apelación a la

potencia absoluta y providente de Dios se instituía como garantía. Por ende, los indígenas eran culpables de la violencia que se ejercía sobre ellos, ya que pudieron y debieron abandonar su estado de ceguera voluntariamente, sin obligar a los españoles a usar la fuerza. Pero no había sido así, se habían rebelado y resistido. Su inferioridad se ratificaba en los hechos.

3. *La construcción del devenir cultural de el otro*

3.1. *Antes y después de la venida de el nosotros*

El pasado es un medio para representar la diferencia y, en este sentido, contribuye a construir identidades, pues definir el pasado como mundo diferente respecto del hoy significa reconocer la existencia de una distancia distintiva entre ese pasado y el presente, e implica, además, construir un discurso sobre ese distanciamiento. El establecimiento de un límite divisorio entre el pasado y el presente y el reconocimiento de la diferencia, es decir, de aquello que sirve para separar y permite distinguir el ayer del hoy, son procesos que se realizan desde el *aquí* sociocultural y suponen una operación comparativa. El *aquí* sociocultural constituye el lugar de enunciación que brinda el modelo conceptual para concebir y enunciar.

Como resultado de la construcción de un discurso sobre el devenir histórico cultural, el presente, postulado del discurso, deja de ser lugar de producción para convertirse en lugar producido por el discurso. Desde esta perspectiva, la elaboración de una genealogía tiene por finalidad construir un sentido para el presente, es decir, definir el "soy aquí ahora" diferente "del que digo haber sido", por comparación. El pasado establecido tiene por función significar y referir la alteridad. Como toda construcción de sentido se basa en la interacción con el contrario, este tipo de narración histórica también constituye una modalidad de la identificación sociocultural, pues fija y encierra la alteridad (el pasado) y marca e instituye el lugar presente de *el nosotros*, en tensión con el pasado establecido.

La operación comparativa también sirve para determinar el grado de desviación y de corrimiento respecto del centro -el *aquí* sociocultural-. Desde esta perspectiva, se estudia en estos puntos, la identificación que *el nosotros* español realizó, en la etapa de la dominación colonial en consideración, del mundo cultural de *el otro* como una manifestación presente de lo ya vivido y discurrido. Es decir, *el nosotros* identificó el presente cultural de *el otro* con el mundo cultural de los pueblos antiguos, emplazados en los orígenes de su pasado histórico y cultural.

La construcción de la inferioridad cultural de *el otro* resultó de dos vertientes: el

reconocimiento de su relación con el Diablo y el reconocimiento de prácticas similares a otras culturas del pasado, consideradas inferiores por *el nosotros*:

[...] Estos naturales del Collao dicen lo que todos los más de la sierra, que el hacedor de todas las cosas se llama Ticeviracocha y conocen que su asiento principal es el cielo; pero, engañados del demonio, adoraban en dioses diversos, como todos los gentiles hicieron [...] (Cieza de León 1947, 444).

Para *el nosotros*, los pueblos gentiles de la antigüedad referían el mundo de los *otros*; se trataba de una alteridad respecto de la cual *el nosotros* no sólo estaba separado por el tiempo transcurrido sino también, y fundamentalmente, por las diferencias culturales relacionadas con las creencias religiosas y los principios éticos.

Al reconocer en las culturas indígenas americanas ciertos rasgos considerados como característicos de los antiguos pueblos gentiles, *el nosotros* las alterizaba por asimilación a lo gentil y ratificaba su identidad superior, tanto respecto del pasado discurrido como del presente. De este modo, articuló alteridades distanciadas en el tiempo y en el espacio (los gentiles y los indígenas americanos) en un *continuum* histórico que le permitió mantener la hegemonía de su discurso sobre el devenir, ratificar la necesidad de universalizar la Grey para salvar a la humanidad y su identidad como nación elegida para llevar a cabo dicha empresa.

La comparación también le permitió determinar el estado de civilización de los pueblos indígenas respecto del orden natural, asimilado a su orden sociocultural. Para ello, funcionalizó dos variables: la referida al conocimiento o desconocimiento de la verdad revelada en las Sagradas Escrituras y la referida al acercamiento o distanciamiento respecto de esa verdad. A partir de la implementación de estas variables, *el nosotros* estableció biparticiones. Por la aplicación de la primera variable, definió un campo bipartito en el tiempo: por un lado, estaban los pueblos a los que la Verdad no les había sido revelada -los pueblos gentiles de la antigüedad- y, por el otro, los pueblos que habían recibido la predicación de salvación -aquellos en los que predicaron los primeros misioneros cristianos-. La inferioridad de estos pueblos se debía al hecho de que sus códigos culturales no estaban basados en los principios del dogma católico, por desconocimiento.

Por la aplicación de la segunda variable, definió otro campo bipartito, en el que, por un lado, estaban los pueblos, que habían sido objeto de predicación pero que no habían aceptado la verdad revelada como tal. Era el caso de los judíos, los musulmanes y los turcos que sostenían sus propias creencias pese a la predicación. La inferioridad de estos pueblos procedía de su conciencia negativa a aceptar el mensaje católico como verdadero. Por otro lado, estaban los pueblos que la habían aceptado y que conformaban la Grey, entre los cuales

se autosituaba *el nosotros*.

Estas identificaciones resultaban poco adecuadas para comprender e integrar la realidad cultural de los pueblos americanos a este discurso sobre el devenir. Se presentaba el problema de explicar la persistencia de las creencias prehispánicas pese a la acción evangelizadora. *El nosotros* no podía alterar a los indígenas al punto de convertirlos en "enemigos de la santa fe" como a los musulmanes, o en seguidores de la "herética pravidad" como a los judíos, si quería mantenerlos bajo su dominio de manera legítima. Por ello, si bien definió a *el otro* como inferior, esta inferioridad no fue asimilada a la de los *otros* no católicos, pues podía ser remediada, por medio de la acción reparadora de la evangelización y el sometimiento a las instituciones del imperio. *El nosotros* reconoció en *el otro* la voluntad de salvarse (tiene "deseo"):

[...] Siempre se entendió que en todas las provincias y aun en pueblos de los indios del Pirú, aunque ha tantos años que son cristianos, habían quedado algunos rasgos de idolatría. Ni se maravillara que mal tan antiguo y tan arraigado y connaturalizado con los indios no se haya del todo desarraigado, quien hubiere leído las historias eclesiásticas del principio y discurso de la Iglesia y entendiere lo que ha pasado en nuestra España, donde aun siendo advenedizos los judíos, pues entraron en ella más ha de mil y quinientos años, apenas se ha podido extirpar tan mala semilla en tierra tan limpia y donde está tan cultivada, pura y continua la sementera del Evangelio, y tan vigilante sobre ella el cuidado y solicitud del tribunal rectísimo del Santo Oficio. Y donde más se echa de ver la dificultad que hay en que los errores de la fe, mamados con la leche y heredados de padres a hijos se olviden o desengañen, es en el ejemplo que tenemos nuevo delante de los ojos de la expulsión de los moriscos de España. Pues, habiéndose puesto por todas las vías posibles tantos medios para el remedio de sus males, sin tener el buen efecto que se pretendía de su conversión, sobrepujando el mal a la medicina, fue forzoso, como a gente desahuciada, por evitar el daño temporal que se temía y no esperándose remedio del espiritual que se deseaba, echarlos de toda España. No está tan encancerado el mal de nuestros indios: fácil es el remedio al que desea curarse, como ellos lo desean cuando les descubren su mal [...] (Arriaga 1968, 195).

Hecha la comparación entre la situación de los *otros* no católicos (los judíos y los moriscos) y la de *el otro* indígena respecto de la aceptación e internalización del dogma

católico, *el nosotros* consideró que la idolatría de los pueblos indígenas era como la idolatría practicada por los antiguos pueblos gentiles (Arriaga 1968, 218); como aquéllos adoraban falsas deidades por carencia y desconocimiento de "lumbre de fe verdadera" pero, a diferencia de los gentiles que no recibieron la predicación del mensaje evangélico, los indígenas gozaban de la posibilidad providencial de salvarse, a partir de la presencia y la acción de los españoles que les traían la "lumbre". Así, *el nosotros* englobó la heterogeneidad y la exterioridad sociocultural de *el otro* americano en una misma organización de sentido, asimilándolo a lo conocido. Estas identificaciones le aseguraron el mantenimiento de la unicidad de la trayectoria histórica construida y de los discursos identificatorios reformulados. Con la revisión del discurso exegético, *el nosotros* ratificó su identidad cultural en relación con el pasado y con el presente, respecto de *los otros* no católicos, y reconstruyó su propia genealogía histórica y cultural sobre la base del convencimiento de su preeminencia y superioridad sobre lo heterónimo.

Estas construcciones identificatorias se convirtieron en los fundamentos legitimadores de la dominación colonial en la etapa reformista. La conversión de los indígenas no sólo se planteó como imperativo teológico sino también como empresa de civilización: había que adoctrinar *el otro* en los principios de la verdadera fe, quitándoles las "vanidades", pero también había que enseñarle a vivir según la "ley natural", mediante la inculcación de "buenos usos y costumbres".

3.2. *El futuro*

El reconocimiento que realizó *el nosotros* de la simultaneidad de realidades culturales desfasadas (la realidad cultural de *el otro* americano era contemporánea a la de *el nosotros*, pero se encontraba en un estado similar al de los antiguos gentiles) le permitió implementar otra estrategia identificatoria: proyectar en la concepción lineal general del tiempo histórico, enraizada en el discurso escatológico y providencialista del catolicismo, un nuevo campo bipartito.

La perspectiva teológico y dogmática del catolicismo adhiere a una concepción lineal del tiempo histórico, que implica el avance desde un origen (la Creación) hacia un final (el Juicio) en acuerdo con el plan establecido por Dios. Pero, además, este discurso concibe dos etapas en este avance. La primera etapa corresponde al tiempo anterior a la venida de Cristo y abarca desde los orígenes de la humanidad hasta el nacimiento del Mesías prometido. Esta etapa está relatada y explicada en los textos bíblicos que conforman el Antiguo Testamento. La segunda etapa comienza con la venida de Cristo al mundo y su predicación, y concluye

con la segunda venida de Cristo; el devenir de esta etapa está relatado en los textos bíblicos que conforman el Nuevo Testamento. La parusía de Cristo y el Juicio, al final de los tiempos, significan la anulación del tiempo histórico, es decir, la conclusión de las dos etapas y el advenimiento del reino eterno.

Sobre la base de esta concepción dogmática del devenir y de los paralelismos contruidos, *el nosotros* insertó el devenir de América en el devenir general de la humanidad, pero le impuso una bipartición temporal particular. Estableció dos etapas: en primer lugar, definió el tiempo anterior a su llegada a América -el *antes*- como inferior, pues durante este tiempo *el otro* había vivido regido por valores y principios no católicos, y por lo tanto, había vivido en el error y la desviación. En segundo lugar, definió el tiempo posterior a su llegada -el *presente*- como el comienzo de un tiempo nuevo para *el otro*, pues *el nosotros* había venido a poner orden y remedio al desorden existente, mediante la predicación de la verdad salvadora y la imposición del orden social imperial. Así, en el devenir histórico cultural de *el otro* se reconocieron el tiempo de desorden seguido por el tiempo del orden; el punto de inflexión lo constituía la llegada de *el nosotros*:

[...] En este tiempo no sabemos que tengan público templo, antes, por la voluntad de nuestro Dios y Señor, se han fundado nuevas iglesias católicas donde los sacerdotes nuestros predicán el santo Evangelio, enseñando la fe a todos los que destos indios quieren recibir agua de bautismo [...] (Cieza de León 1947, 444).

Para ratificar el distanciamiento cultural construido y la legitimidad de su presencia, se resaltaron, por un lado, los errores y desviaciones de *el otro* y, por el otro, los efectos benéficos y reparadores introducidos a partir de la conquista. Para *el nosotros*, el *antes*, asociado a un estado "miserable" (el "gran yerro" en que vivían) había sido reemplazado por el *presente*, asociado a un estado de superación: los errores, "en adelante", cesarían (Jerez 1087, 211):

[...] [Los naturales de Cañares] antiguamente adoraban árboles y piedras y a la Luna y a otras cosas, impuestas en ellas por el demonio, enemigo nuestro, con el cual hablaban los señalados para ello y le obedecían en muchas cosas. Aunque ya en estos tiempos, habiendo Nuestro Señor alzado su ira destas gentes, fue servido que se predicase el sagrado Evangelio y tuviesen lumbre de fe que no alcanzaban. Y así, en estos tiempos, aborrecen al demonio, y en muchas partes [donde] era estimado y venerado es aborrecido y detestado

como malo, y los templos de los malditos dioses deshechos y derribados, de tal manera, que no hay señal de estatua ni simulacro y muchos se han vuelto cristianos [...] (Cieza de León 1947, 396).

Esta construcción del devenir de *el otro* como bipartito fue potenciada por la incorporación del plano religioso trascendente referido a la lucha divina del bien contra el mal; *el nosotros* hizo corresponder el tiempo previo a su llegada -el *antes*- con la etapa de dominio del Diablo sobre los pueblos indígenas. Éste era el tiempo del error, de la mentira y del desconocimiento. Luego definió el tiempo iniciado con su venida -el *presente*- como la etapa de "lumbre":

[...] en la mayor parte deste reino del Perú era costumbre muy usada y guardada por todos los indios de enterrar con los cuerpos de los difuntos todas las cosas preciadas y algunas de sus mujeres [...] y engañados por el demonio cumplían sus mandamientos [...] Y agora, en nuestro tiempo, como ya vayan dejando los más de sus ritos y el demonio no tenga fuerza ni poder, ni hay templo ni oráculo público, van entendiendo sus engaños y procuran de no ser tan malos como lo fueron antes [de] que oyesen la palabra del sacro Evangelio [...] (Cieza de León 1947, 414-415).

El nosotros estableció, además, otro paralelismo que reforzó esta conceptualización del tiempo: comparó la realización y conclusión del plan de Dios con la realización y efectivización de la empresa americana. Así como la parusía de Cristo implicaba la superación y cierre definitivos de las dos grandes etapas del tiempo del mundo y la implantación del reino eterno de Dios, la conquista española y el establecimiento de sus órdenes espiritual y político tenía un sentido similar, a escala reducida: la implantación del orden. La incorporación del plano trascendente reforzó el discurso sobre la dominación como proceso necesario y sustancialmente benéfico: "[...] cuando hubieres visto el error en que habéis vivido, conoceréis el beneficio que recibís en haber venido nosotros a esta tierra [...]" (Jerez 1987, 200).

NOTAS

¹ Los pronunciamientos del obispo Montesinos y los tratados de Las Casas constituyen expresiones indicativas de la postura condenatoria de la conquista violenta, la cual dio lugar al surgimiento de una corriente de opinión que desautorizaba teológicamente el carácter militar de la empresa. Se proclamaba la necesidad de utilizar "medios convenientes y lícitos" para lograr una auténtica conversión de los indígenas, la que no había podido efectivizarse debido a la implementación de estrategias de dominación que habían implicado la violencia física como instrumento, y desvirtuado, de este modo, el verdadero propósito: la conversión y salvación espiritual de los pueblos americanos:

[...] Y para que se desengañen los que dicen que los indios no quieren hacer nada si no es por la fuerza, digo, como quien los tiene bien conocidos y experimentada su condición, que si hubiesen sido tratados de los españoles como era razón que lo fueran de hombres que los iban a sacar de la ceguedad y traerlos al conocimiento de Dios, que había de ser con buenas obras y ejemplos [...] y no tengo duda de que si hubieran sido tratados como era razón, hubieran dado el dominio temporal de sus repúblicas a Su Majestad [...] ¿Pero de qué no espantamos si no se lo han dado de buena gana lo que han menester, pues nunca han recibido de nosotros sino malas palabras y peores obras, y estando con esta disposición no es maravilla que no hagan nada sino forzados? [...] (Salazar 1977, 148).

[...] las Indias [...] habiéndolas encomendado Dios a los reyes de Castilla por medio de la Iglesia, para que por medios pacíficos y amorosos fuesen atraídos al conocimiento de Dios y nuestro [...] en lugar de esto [los españoles] les quitan [a los indígenas] sus haciendas y se sirven de sus personas, sin hacer más caso de su bien espiritual ni temporal [...] (*Ibidem*, 182).

[...] con la autoridad de Tostado, varón do[c]to y grave, y de otros que dicen que entre las limosnas que somos obligados hacer los cristianos, unas son corporales y otras espirituales. Entre las espirituales es una y principal que obliga, so pena de pecar mortalmente, enseña a nuestro prójimo, aconsejándole y dándole lumbré en lo que ha de hacer y corrigiéndolo fraternalmente de las culpas que comete por ignorancia [...] Pero entendiéndola de esta particular gente de indios, que dicen por su natural inconstancia no permanecen en la fe que fácilmente toman [...] échese la culpa de no permanecer en la cristianidad a nuestras crueldades y hambre insaciable de oro y no a su inconstancia, porque no hay de qué demandemos constancia a gente mal y poco entendida y muy peor tratada [...] (Arcos 1977, 3-4).

² El "derecho natural" se fundaba en la naturaleza de las cosas y tenía, por lo mismo, su fundamento último en Dios, en su esencia y en su voluntad santa. Así como en el orden total de la creación, la santa voluntad se manifestaba como ley moral natural, en las relaciones sociales, sobre las que descansaba la vida social y el orden jurídico, se manifestaba como ley jurídica natural (derecho natural). Esta ley jurídica era considerada, por consiguiente,

como una parte de la ley natural y el conjunto del orden jurídico, como una parte del orden moral total. Esta ley jurídica natural era, por consiguiente, una parte de la ley moral natural; y el conjunto del orden jurídico, una parte del orden moral total. Por ende, cualquier perfeccionamiento del orden jurídico (derecho positivo) que realizara el hombre estaba condicionado por los fundamentos dados por Dios y por los preceptos del orden jurídico natural (Brugger 1975, 151).

³ El jurista español Juan de Solórzano-Pereira (1575-1655) sostenía que el estado imperial, tomando a su cargo el gobierno y amparo de los indígenas, lograba reducirlos a la vida civil, sociable y política, a partir de lo cual estaban en condiciones de recibir la religión católica (Véase Zavala 1944).

⁴ Las leyes 1, 3, 4, 5, 6, 7, 9, 10, 11, 16 y 17 del Título X del Libro I; las leyes 17, 19 47 y 54 del Título VII del mismo libro; la ley 10 del título IX del mismo libro; las leyes 29 y 30 del Título XIX del mismo libro y la ley 4 del Título II del Libro II, son algunos ejemplos de la legislación de Indias, donde se estipulan las obligaciones, derechos, capacidades y jurisdicciones que correspondían a las instituciones jurídico-políticas y a las instituciones religiosas de las colonias.

⁵ Para un detalle de las órdenes que participaron en la evangelización americana y sus zonas de influencia, véase Milhou 1992, 263-267.

⁶ Específicamente en el virreinato del Perú, en el siglo dieciséis, la resistencia indígena más importante fue organizada y liderada por Manco Inca, quien, por espacio de treinta años (1537-1572) ofreció resistencia a los españoles desde Vilcabamba, donde fundó un estado como un "nuevo Cuzco". Sus hijos continuaron la obra del jefe indígena, pero luego de una etapa de negociaciones con el gobierno colonial, los españoles, siguiendo la dura política impuesta por el virrey Toledo, invadieron Vilcabamba y desarmaron el foco de resistencia.

También, a fines de la década del sesenta, algunos religiosos descubrieron un movimiento político religioso indígena, asentado en los territorios correspondientes a los actuales departamentos peruanos de Huancavelica, Ayacucho y Apurímac. Este movimiento de resistencia fue conocido por el nombre de *Takionqoy* (los "danzantes-predicadores"); sus integrantes anunciaban el enojo de las huacas y un cambio radical de la situación (Silverblatt 1993, III, 465-467). Este foco fue objeto de sistemáticas visitas de "extirpación de las idolatrías" durante las décadas del setenta y el ochenta hasta su total desarticulación. Si bien esta manifestación anticolonial fue contemporánea a la de Vilcabamba, no dependió de ella en absoluto.

⁷ Esta estrategia de dominación simbólica por sustitución ya había sido implementada por *el nosotros* durante las guerras de reconquista, en el siglo quince. La recuperación de las tierras usurpadas por *el otro* musulmán estuvo acompañada de una reconquista simbólica de los espacios sagrados. Así como las mezquitas de las plazas musulmanas que caían bajo dominio cristiano eran "purificadas" mediante la realización de ciertos actos significativos (consagración del templo, bendición del altar, realización de oficios religiosos, traslado e implantación de objetos rituales e imágenes cristianos), los templos indígenas también fueron objeto de resignificaciones.

⁸ Los indígenas de la región peruana llamaban "huaca" a todo lo que consideraban sagrado y como tal, justificaba un culto y ofrendas. Podía tratarse de estatuas, templos, objetos, fetiches, montañas, pero, especialmente, sepulturas, las cuales solían estar rodeadas de ricas ofrendas. De aquí, la búsqueda sistemática por parte de los españoles de las mencionadas huacas.

⁹ El interés "etnológico" por conocer las prácticas indígenas prehispánicas no fue una novedad que se introdujo en esta etapa; con anterioridad, algunos misioneros de la zona mexicana se habían dedicado a estudiar las culturas tolteca y tarasca. Son ejemplos la obras de Andrés de Olmos, Toribio de Benavente, Diego Durán, Francisco de las Navas y fray Bernardino de Sahagún. De todos modos, lo singular de la práctica en la etapa reformista fue que el interés por saber sobre *el otro* tenía por finalidad extirpar mejor los "errores" y los "vicios". Por ello, las investigaciones no entraban en contradicción con la política de anulación y destrucción de lo prehispánico, al contrario, las potenciaban. Conocer mejor, para destruir con más eficacia.

¹⁰ Un ejemplo de esta práctica fue la apropiación que algunos agentes coloniales religiosos hicieron del ciclo mítico de los *Wiracocha* y la asimilación de *Zupay*, espíritu maligno de los antiguos incas, con el Diablo (Véase Urbano 1992, 227-229).

¹¹ La escritura constituyó una arma ideológica básica de la dominación, pues mediante la práctica escrituraria el español realizaba una suerte de toma de posesión. Además, la práctica del registro escrito le permitió a la Corona controlar el desempeño de sus agentes coloniales (Lienhard 1990, 29-30).

¹² Se consideraba que existía delito de rebeldía en tanto los indígenas, súbditos naturales de la Corona, desobedecían las disposiciones reales, al continuar fieles a sus antiguas tradiciones y prácticas, lo cual que podía ser penado.

¹³ El Diablo aparece nombrado como "enemigo de la natura humana", "maldito enemigo" y "enemigo nuestro".

C U A R T A P A R T E

**LA RECONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD
DE *EL NOSOTROS***

CAPITULO 1

LA CONSTRUCCIÓN DE *SUBNOSOTROS* (PERÚ, SIGLO DIECISÉIS)

[...] en el año de 1546, por el mes de enero, llegó el visorrey Blasco Núñez Vela con alguna copia de españoles que le seguían contra la rebelión de los que sustentaban la tiranía. Salió desta ciudad de Quito Gonzalo Pizarro, que con colores falsos había tomado el gobierno del reino, llamándose gobernador, acompañado de la mayor parte de la nobleza de todo el Perú; dio batalla al Visorrey, en la cual el mal afortunado fue muerto y muchos varones y caballeros valerosos que, mostrando su lealtad y deseo que tenían de servir a Su Majestad, quedaron muertos en el campo [...] (Cieza de León 1947, 390-391).

La identidad sociocultural es una construcción discursiva compleja que deviene; internamente está conformada por dos tipos básicos de subdiscursos (Cf. I Parte, cap. 1, punto 1.1.1), entre los cuales están los subdiscursos del *subnosotros*, cuya construcción se realiza en función de los diferentes discursos que se construyen sobre *el otro*. La construcción del *subnosotros* se da, básicamente, en un contexto de tensión intracultural; sin embargo, este proceso está, en ciertas ocasiones, condicionado por la tensión intercultural.

La conquista de América implicó el establecimiento de relaciones interculturales y, por lo tanto, instaló la tensión. La implantación del aparato del estado imperial y de la estructura eclesiástica, y las ambiciones personales generaron conflictos en el seno del grupo español. Esta situación de tensión interna tuvo su correlato en el plano sociocultural, pues se produjeron modificaciones en el discurso autoidentificadorio de *el nosotros* que implicaron su reconstrucción. Básicamente dos tipos de factores se combinaron condicionando este proceso. Un primer tipo de factores estaba dado por el propio contexto colonial: la tensión con *el otro* indígena; el otro tipo de factores surgió con la organización y funcionalización del estado imperial: los conflictos de interés y las ambiciones personales que dieron lugar a la aparición de tendencias divisionistas dentro del grupo español. Las luchas instaladas por la definición de los beneficios implicaron la tensión discursiva, pues había que definir los valores que iban a regir el orden social en las colonias, lo cual exigía una redefinición de la identidad de *el nosotros*.

Las tendencias divisionistas se concretaron, en el plano de los hechos, en conflictos y

enfrentamientos entre diferentes facciones de españoles y, en el plano sociocultural, en la construcción de subdiscursos referidos a nuevos *subnosotros*. La diferenciación interna concluyó en la conformación discursiva de "partes" contrapuestas (los bandos formados por agentes coloniales en mutua oposición o bien, el bando de los agentes coloniales contrapuestos a los representantes del poder metropolitano). En este capítulo se analiza la incidencia de la tensión intragrupal en el proceso de reconstrucción del discurso autoidentificatorio de *el nosotros* español. El problema se estudia particularmente en el Perú, en el contexto de las guerras civiles de mediados del siglo dieciséis y de la "pacificación" impuesta posteriormente por la Corona. Si bien el problema se estudia en una coyuntura particular, debe tenerse presente que se trata de un proceso sociocultural estructural, pues la reconstrucción identificatoria es permanente.

o o o 0 o o o

1. La ambición de el nosotros

Desde un punto de vista práctico, la conquista y el poblamiento de América se viabilizaron mediante contratos convenidos entre la Corona y agentes particulares. Dichos contratos se plasmaban en las capitulaciones, por las cuales la Corona daba licencia y facultad a particulares para descubrir y conquistar tierras en su nombre, servicio que recompensaba con una cierta proporción del botín que se obtuviese de la campaña, si resultaba económicamente exitosa. El reparto se realizaba de acuerdo con los servicios cumplidos y los méritos reconocidos, y quedaba establecido en los documentos correspondientes. La relación entre ambas partes respondía al principio social, heredado de lo señorial, de recompensar servicios con mercedes.

La financiación de la empresa, el reclutamiento de la hueste y el aprovisionamiento necesario estaban a cargo de los particulares. Una vez asentada la capitulación, la Corona daba provisiones e instrucciones en las cuales se pautaban los procedimientos, obligaciones y derechos de los participantes de la empresa, y otros favores y mercedes.

En la capitulación dada en Toledo en 1529 a favor de Francisco Pizarro, la Corona autorizó al Capitán a proseguir el descubrimiento, conquista y población de la provincia del Perú hasta docientas leguas de la costa del mar del Sur, hacia el este. Como la capitulación respondía al principio de recompensar servicios con mercedes, la Corona, teniendo en cuenta los servicios realizados ("conquistar, descubrir, pacificar y poblar" para acrecentar la corona real), los gastos afrontados ("gastastes mucha suma de pesos de oro") y los "muchos peligros y trabajos" pasados en la jornada anterior, autorizada por Pedrarias de Avila, recompensó a

Pizarro con títulos ("gobernador y capitán general") para honrar su persona y con mercedes económicas ("salarios") (Cieza de León 1986, 106). También se establecieron las obligaciones que Pizarro debía cumplir como gobernador y capitán general (poblar las tierras y sostener funcionarios como el alcalde mayor y personal de defensa -escuderos, peones-, y de la salud -médico y boticario-):

[...] con el deseo que tenéis de nos servir queríades continuar la dicha conquista y población, a vuestra costa e mención sin que en ningún tiempo seamos obligados a vos pagar los gastos que por ello ficiéredes, más de lo que en esta capitulación vos fuere otorgado [...] mandé tomar con vos el asiento y capitulación siguiente [...] Item, entendiendo ser cumplidero al servicio de Dios y nuestro, e por honrar vuestra persona, y por vos hacer merced, prometemos de vos hacer nuestro gobernador e capitán general de toda la dicha provincia del Pirú y tierras y pueblos, que al presente hay y en adelante hobiere, en todas las dichas docientas leguas, por todos los días de vuestra vida con salario de setecientos y veinte y cinco mil maravedís en cada un año contados desde el día que vos hiciéredes a la vela destos nuestros reinos para continuar la dicha población y conquista, los cuales vos han de ser pagados de las rentas y derechos a nos pertenecientes en la dicha tierra que así habéis de poblar, del cual salario habéis de pagar, en cada un año, un alcalde mayor y diez escuderos e treinta peones e un médico e un boticario, el cual salario os ha de ser pagado por los nuestros oficiales de la dicha tierra [...] Otrosí, vos hacemos merced del título de nuestro adelantado de la dicha provincia del Pirú y ansimismo del oficio de alguacil mayor de ella, todo ello por los días de vuestra vida [...] (*Ibidem*, 107-108).

La finalidad básica de estas campañas era el enriquecimiento y, mediante él, el ascenso social. Por ello, los agentes coloniales (promotores, caudillos, soldados) se preocupaban por recuperar, lo más rápido que fuera posible, los gastos e inversiones efectuados a costa de las tierras conquistadas (hombres y recursos): "[...] Todo el oro se recogió, llevándolo como mejor pudieron, aunque todo les parecía poco [...]" (Cieza de León 1986, 222).

La relación entre el jefe militar de la campaña y los miembros de la hueste también se fundaba en el principio de recompensar servicios con mercedes: el capitán, haciendo uso del poder otorgado por el rey, repartía el botín obtenido con los miembros de la hueste, participantes de la campaña. En un primer momento, el botín incluía metálico y especias, y también mujeres, animales exóticos y objetos indígenas; pero luego, con el avance de la

conquista, el botín se transformó en las rentas del repartimiento de indios o encomiendas¹.

El reparto se realizaba conforme a la "calidad de cada persona", a lo que cada uno hubiera aportado (caballo, armadura, patrimonio) y al desempeño durante la campaña. El jefe de la expedición, en representación de Su Majestad y en cumplimiento de las provisiones y cédulas reales, daba la parte a cada miembro de la hueste "atento a lo que había trabajado". El reparto de Cajamarca, hecho en 1533, resulta indicativo para ilustrar el procedimiento. Luego de separar la parte correspondiente al fisco real, Francisco Pizarro realizó el repartimiento de los beneficios entre los participantes. La Corona había prescripto, con el fin de asegurarse su parte y de evitar el pillaje, que el acto debía ser efectuado ante la presencia de contralores oficiales, los cuales debían fiscalizar y registrar todo el proceso (Real provisión de 1512, Real provisión de 1528). Por ello, Francisco Pizarro hizo constar, en el auto correspondiente, que realizaba el "repartimiento" de todos los "provechos, frutos y otras cosas" obtenidos entre los que habían ganado el botín, de acuerdo con lo que "cada uno mereciese por su trabajo y persona", vale decir, "no todos por igual" (Cieza de León 1986, 177-180):

[...] en el pueblo de Caxamalca, en diez y seis días del mes de julio del dicho año de mil quinientos y treinta y tres años, el dicho gobernador don Francisco Pizarro por ante mí el dicho escribano dixo: Que el oro que se había habido hasta hoy, dicho día, y Atabalipa [Atahualpa] dado, está hecha fundición y número de todo ello y sacado el quinto de Su Majestad y derechos del quilatador, fundidor, marcador y costas que la compañía ha hecho, que lo demás que quedaba él quería hacer repartimiento entre las personas que se hallaron en ganarlo y haberlo como Su Majestad lo mandaba, atento [a] lo que Su Señoría tiene dicho en el auto que se hizo en el repartimiento de la plata, para dar a cada uno lo que el dicho oro ha de haber, como Su Majestad manda, él quiere señalar y nombrar por ante mí, el dicho escribano, los pesos de oro que cada una persona ha de haber y llevar según Dios Nuestro Señor le diere a entender, mirando su conciencia y lo que Su Majestad manda [...] (Cieza de León 1986, 180-181).

En general, las órdenes reales no fueron respetadas, al contrario. Las formas implementadas en el reparto y las ambiciones² personales fueron causa de enfrentamientos que, en muchos casos, implicaron derramamiento de sangre. Así se instaló el conflicto entre los agentes coloniales, y entre éstos y la Corona.

El avance de la conquista y la organización del estado imperial implicaron la estructuración de un nuevo orden social en las colonias, en el cual los distintos sectores de agentes

coloniales se preocuparon por ocupar un espacio privilegiado. Esto generó tensiones; así, los "primeros" conquistadores, constituidos en una élite política y socioeconómica, entraron en conflicto con las sucesivas oleadas de españoles emigrantes que, como ellos, deseaban enriquecerse. La situación que se instaló en el reino del Perú, desde las primeras décadas del siglo dieciséis, constituye un ejemplo de este proceso de división interna. Una breve reseña de los acontecimientos de la conquista del imperio inca y de la instalación de la estructura colonial servirá para ilustrar los procesos estructurales de que nos ocupamos.

En 1531, con la licencia de Carlos I y la financiación del padre Hernando de Luque, Francisco Pizarro y Diego de Almagro plantearon la conquista del resonado reino del Perú. Un año más tarde arribaron a Túmbez y, en noviembre, Francisco Pizarro entró en Cajamarca. La conquista avanzaba: en 1533 los españoles entraron en el Cuzco, capital del imperio inca y, dos años después, fundaron su propia capital en Lima. Los éxitos militares y la rapidez de la conquista del imperio indígena³ no ocultaron, sin embargo, la tensión que ya se había instalado en el seno de la hueste española. En efecto, apenas iniciada la conquista comenzaron los conflictos: pendencias, ajuste de cuentas, venganzas familiares. Se enfrentaron "[...] hermanos contra hermanos, primos contra primos, amigos contra amigos [...]" (Cieza de León 1986, 313). La causa central de los conflictos fue el reparto del botín. Los que no se habían visto beneficiados en la conquista del reino del Tahuantinsuyu reclamaban su participación en los premios, alegando los "mil trabajos y necesidades" pasados en servicio de Su Majestad y lo gastado en sus personas y haciendas durante la campaña; por su parte, los que sí habían intervenido en la conquista reclamaban mejor parte, argumentando la calidad y oportunidad de los servicios realizados en cumplimiento de lo mandado:

[...] Y a muchos de los que lo ganaron [al oro] dio [Francisco Pizarro] menos de lo que merecían, y esto dígolo porque así se hizo co[n]migo [...] (Anónimo 1987b, 115).

El proceso de fragmentación interna conllevó la construcción de formas alternativas de identificación (los *subnosotros*). En este proceso, los agentes coloniales crearon e implementaron estrategias de producción discursiva para legitimar las construcciones emergentes. El reparto hecho en Cajamarca, ya mencionado, permite analizar este fenómeno. Ya se ha señalado que la razón del descontento entre los agentes coloniales españoles fue el reparto del botín obtenido en la jornada; los soldados que habían venido con Almagro, y que no iban a recibir parte del botín, argumentaron, para legitimar su reclamo, que habían llegado con tiempo "convenible y muy necesario" y que habían expuesto sus personas y sus haciendas en aquella demanda. Contra esto se levantaron los miembros de la hueste de Pizarro, que preten-

dían la exclusividad en el reparto del botín, pues alegaban que ellos eran los "verdaderos conquistadores", los que habían pasado "mil trabajos y necesidades" hasta llegar a Cajamarca, y que habían sufrido "gran peligro" y los que, finalmente, habían atrapado al jefe indígena. Por ende, los pizarristas llamaron a sus rivales "pretensores con tan poco mérito" (Pizarro 1965, 211) y se autodefinieron, por contraposición, como "los verdaderos conquistadores":

[...] Entre los españoles, unos y otros, había controversias; los que venían con Almagro pretendían parte de lo que se había juntado, alegando que vinieron con tiempo conveniente y muy necesario, y llegaron cuando se comenzaba a recoger el tesoro y hacían, con sus personas y caballos guardia, trabajando en lo que se les mandaba. Los de Pizarro proponían que ellos eran los verdaderos conquistadores, que pasaron mil trabajos y necesidades hasta llegar a Caxamalca [...] y a ellos y no a otros tocaba pretender lo que [Atahualpa] había dado por su rescate [...] Sobre esto había entre ellos grandes porfias [...] (Cieza de León 1986, 176).

Las razones esgrimidas por parte de la gente de Pizarro, convertidas en argumentos, se erigieron en variables de identificación fundantes y legitimadoras de la expresión "los de Pizarro". Mediante esta estrategia, los soldados de Pizarro no sólo legitimaron su posición respecto del reparto sino que, al mismo tiempo, se instituyeron como grupo diferente a "los de Almagro".

El enfrentamiento entre Francisco Pizarro y Diego de Almagro, llamado el Viejo, inauguró una cadena de guerras intestinas. Las "batallas", "muertes de hombres" y "desventuras" (Pizarro 1965, 170) continuaron con los seguidores de uno y otro bando, poniendo "fuego a este reino". El conflicto entre ambos jefes militares tuvo sus raíces en el descontento de Almagro y del clérigo financiero -Luque- sintieron respecto de lo establecido en la capitulación de 1529. En dicho documento se dejaba constancia que la Corona asignaba a Pizarro beneficios económicos y títulos (*Cf. supra*, 137); a Diego de Almagro, se le hacía merced "[...] de la tenencia de la fortaleza que hay o hubiere en la dicha ciudad de Túmbez, que es en la dicha provincia del Perú, con salario de cinco mil maravedís cada un año, con más de doscientos mil maravedís en cada un año de ayuda de costa [...]" y, además, se le otorgaba el título de hidalgo "[...] para que goce de las honras y preeminencias que los homes fijosdalgos pueden y deben gozar en todas las Indias, Islas e Tierra Firme del mar Océano [...]" (Cieza de León 1986, 109). Al padre Luque la Corona se le hacía merced del nombre de obispo de la ciudad de Túmbez con autoridad apostólica y se le otorgaba "[...] salario de mil ducados en cada año [...]" (*Ibidem*, 108-109).

La tensión creció cuando la expedición dejó al descubierto la riqueza de la región y de las ciudades indígenas: "[...] en todas las Indias se halló tal riqueza, ni príncipe cristiano ni pagano tiene ni posee tan rica comarca [...]" (*Ibidem*, 236) y quedó en evidencia la desproporción entre lo capitulado y la realidad, en lo que concernía al reparto y disfrute de los beneficios:

[...] En esta segunda partición entró toda la gente que había ido con Almagro y él también, donde se le dio aventajada parte como a persona que había gastado mucho de su vida y de su hacienda en aquella demanda, aunque de ver que él no tenía mando en la tierra, mostraba su desabrimiento y estar descontento de la compañía de Pizarro. Y allí comenzaron a andar en malas y haciendo corrillos y parcialidades [...] (Anónimo 1987c, 315).

[...] Quieren decir algunos que aunque Almagro y Pizarro se hablaron bien, que tenían el uno del otro sospecha y algún rencor secreto de enemistad, manada de ambición que causó verse ya en tan gran tierra y con la esperanza de poseer tantos tesoros [...] (Cieza de León 1986, 172).

La guerra interna estaba instalada; los españoles se agruparon en dos bandos contrarios, liderados cada uno por uno de los jefes militares. Almagro reclamaba para sí el Cuzco, "porque toda la noticia y riqueza era en este Cuzco" (Pizarro 1965, 218); sus seguidores pedían una distribución más justa de los beneficios, alegando la "calidad de sus personas" (en su mayoría se trataba de hombres de cierta hidalguía a diferencia de los soldados de la hueste de Francisco Pizarro que eran, en general, de baja cuna⁴) y los "trabajos" realizados, en los que habían expuesto sus personas y su hacienda.

Inmediatamente antes de la batalla de las Salinas (1538), que terminó en la derrota de los almagrista, los dos jefes militares tuvieron un entredicho sobre la cuestión del control del Cuzco. Este episodio evidencia la funcionalización de estrategias de producción discursiva identificatoria, en este caso, la transformación de ciertos hechos en argumentos significó la conformación de contenidos discursivos identificatorios.

Francisco Pizarro pidió a Diego de Almagro que abandonara la ciudad del Cuzco, de la cual éste se consideraba gobernador, alegando que dicha ciudad estaba en los límites de su gobernación y no en la supuesta gobernación de Almagro. Sin embargo, éste se rehusó a hacerlo sosteniendo que su decisión de gobernar el Cuzco estaba respaldada en una provisión real que lo hacía gobernador de esa jurisdicción (se refiere a la capitulación de 1534), en la que dicha ciudad estaba incluida. Francisco Pizarro respondió al desafío argumentando que él

había ganado "primero" aquellos pueblos y tierras del Cuzco, pues los había descubierto, conquistado y poblado; por lo tanto, era el único que tenía derecho sobre ello. Ante la resistencia de su contrincante, Pizarro lo amenazó con echarlo por la fuerza (Zárate 1947, 490).

La estrategia de producción discursiva identificatoria utilizada por Pizarro, para ratificar y legitimar sus derechos como gobernador, consistió en transformar en argumento su investidura de "descubridor" y "conquistador"; es decir, el Capitán arguyó que el Cuzco y las tierras circundantes le pertenecían porque él había sido quien "primero" las había descubierto, conquistado y poblado. Esto era una afirmación de derecho, pues se consideraba que la toma de posesión implicaba el derecho sobre la cosa. Desde la perspectiva de Pizarro, tanto el momento de realización del servicio de descubrir como la calidad de lo realizado (conquistar, poblar, pacificar la tierra) lo convertían en único acreedor de las mercedes otorgadas por el rey.

Para los agentes coloniales, la expansión atlántica y el orden social que se fue implantando con la conquista, instalaron la necesidad de validar, discursivamente, los servicios realizados a fin de obtener mercedes y reconocimientos. Si bien las relaciones que se establecían entre los agentes coloniales y entre éstos y la Corona para llevar adelante la empresa colonial se basaban en el principio de reciprocidad, esto no implicaba un reconocimiento indiscutible por parte de la Corona, y los representantes autorizados, de lo realizado por los agentes coloniales como servicios, ni tampoco una automaticidad en la concesión de mercedes. Al contrario, la organización del estado imperial planteó un contexto nuevo en el cual los agentes coloniales debieron probar la calidad de los servicios cumplidos (los méritos) para acceder a la recompensa o para hacer reclamos. Para lograrlo, recurrieron a diversas estrategias discursivas.

Volviendo a los hechos, el ajuste de cuentas entre las partes opositoras se desarrolló entre treguas no respetadas y agresiones mutuas: "[...] en esto hubo muchos mensajes y tratos y cortes de parte de Hernando Pizarro [...]" (Pizarro 1965, 213). El conflicto entre los bandos llevó a la guerra civil. La misma halló un punto de inflexión en la batalla de las Salinas (1538), en la cual los almagristas fueron vencidos y su líder, Almagro el Viejo, hecho prisionero y luego ejecutado. Pero, la derrota de la hueste almagrista no significó el fin de las hostilidades; un año después de lo sucedido en las Salinas, los almagristas asesinaron a Francisco Pizarro y, en 1541, proclamaron a Diego de Almagro (hijo) como gobernador del Perú. La metrópolis no reconoció la proclamación hecha por la facción almagrista y envió a Cristóbal Vaca de Castro como gobernador del reino para ordenar la situación. El enviado se alió con los pizarristas, que le ofrecieron su apoyo contra los almagristas, los cuales fueron vencidos posteriormente en las Chupas, en 1542.

2. *La construcción de subnosotros*

Se distinguen diferentes subdiscursos referidos a *subnosotros* surgidos de la dinámica social. Entre ellos, están los subdiscursos que refieren la existencia de "partes" dentro del grupo de los agentes coloniales. En este caso, el proceso de construcción operó mediante el mecanismo de la oposición recíproca, por comparación, "los de Almagro" diferentes y opuestos a "los de Pizarro".

2.1. *"Los unos, los otros" o el discurso sobre la existencia de las "partes"*

La conformación de partes se desarrolló en el devenir de la conquista, por lo tanto, los discursos que dan cuenta de la constitución y de la identidad de partes, también varían en el tiempo, como lo hacen los motivos que llevaron a su establecimiento. En el caso que nos ocupa, los motivos de división estuvieron condicionados por las circunstancias propias del proceso de conquista y de organización del estado colonial en el Perú.

El fragmento que se cita a continuación, refiere un momento del enfrentamiento entre pizarristas y almagristas, inmediatamente anterior a la llegada de Vaca de Castro. La bipartición (los de un bando y los del contrario) se manifiesta mediante expresiones como "los de Almagro", "la gente de Hernando Pizarro":

[...] Hernando Pizarro mandó [a] juntar todos los de a caballo juntos en un escuadrón y así acometió a los de Almagro; duró esta batalla un rato, y al fin los de Almagro huyeron y Almagro se fue con algunos a la fortaleza. Pues la gente de Hernando Pizarro los siguió y prendió y trujeron al Cuzco [...] (Pizarro 1965, 219, 220).

Pese a que la Corona resolvió mandar un mediador para que ordenara la situación, la llegada del gobernador Vaca de Castro no significó la paz; por el contrario, su gestión ahondó la fragmentación. El nuevo gobernador provocó una redefinición de las facciones en pugna y potenció las tensiones preexistentes. Por un lado, estaban los españoles procedentes de las filas del pizarrismo, que ofrecieron su apoyo al Gobernador a cambio de la ratificación y el acrecentamiento de sus beneficios económicos y políticos (Gutiérrez de Santa Clara 1963,II, 175); éstos eran llamados "los amigos de Vaca de Castro" (*Ibidem*, 175), "los de Vaca de Castro", "los suyos" (Pizarro 1965, 231). Por otro lado, estaban los filoalmagristas que se encontraban con limitadas posibilidades de acceder a una mejor inserción socioeconó-

mica, dada la situación planteada después de la derrota en Salinas. En efecto, luego de ser vencidos, fueron considerados rebeldes por los españoles simpatizantes de Pizarro y de Vaca de Castro; los del bando filoalmagrista fueron llamados "litigantes y contrarios de Vaca de Castro" (*Ibidem*, 174), súbditos alzados que seguían "el mal intento de Almagro": habían atentado contra el orden instituido y, en definitiva, contra el rey. Pero éstos, a su vez, acusaban de "traidores" a los pizarristas (Pizarro 1965, 214), pues sostenían que éstos sólo pretendían acaparar riquezas y beneficios, y no servir lealmente a la causa de la Corona. La oposición entre las partes llegó, también esta vez, al plano de la agresión armada: "se mataron unos a otros", en Chupas.

Con el tiempo, las construcciones identificatorias referidas a las partes en pugna enriquecieron su campo semántico. A las expresiones como "los de Almagro" y "los de Pizarro" se agregaron otras indicaciones: los españoles que seguían a los Almagro (padre e hijo), además de ser identificados por esta filiación, fueron llamados "los Chile" o "los chilenos", aludiendo a la jornada que habían realizado hacia aquellas partes, en busca de un botín como el logrado en el Cuzco. También la identificación referida a los seguidores de los Pizarro se enriqueció con la incorporación de la expresión "pachacamos", la cual aludía al botín que habían obtenido del saqueo del templo de Pachacama:

[...] los que seguían a Pizarro se llamaban *Pachacama*, y los que tenían la parte de Almagro se decían *Chilli*, y se mataban unos con otros [...] (Calvete de Estrella 1964, 241).

En este contexto de desórdenes, abusos y guerras intestinas, y con la finalidad de pacificar y garantizar "el buen gobierno y conservación de las Indias", la Corona impartió un conjunto de medidas legales. Las ordenanzas, dadas en Barcelona en 1542, sistematizadas en las *Nuevas Leyes de Indias*, tenían como objetivo central asegurar el control metropolitano de los recursos americanos ante el creciente poder que estaba adquiriendo cierto grupo de agentes coloniales. Respecto del reino de Perú, "[...] por evitar estas cosas y poner remedio en los rencores, envidias y malas voluntades que entre los vecinos y moradores se tenían los unos a los otros [...]" (Gutiérrez de Santa Clara 1963, 145) se tomaron medidas institucionales para "pacificar" y garantizar el orden colonial y sus jerarquías: se dispuso la creación del Virreinato del Perú (1543) y de una Audiencia Real conformada por cuatro oidores, con sede en Lima.

El primer virrey, Blasco Núñez Vela (1544), fue el encargado de llevar a efecto lo dispuesto por la Corona. Su venida constituyó una fuente de conflictos e implicó reacomodamientos en los grupos. Se organizó una facción para impedir la entrada del enviado real y la

implementación de las nuevas ordenanzas. Dicha facción estuvo conformada, básicamente, por el sector privilegiado. Los españoles encomenderos, los oficiales y las autoridades eclesiásticas se sentían perjudicados y agraviados por algunas de las nuevas medidas generales, pues perdían la parte más lucrativa de su remuneración, ya que se derogaba la herencia familiar directa de los repartimientos otorgados, se prohibía la explotación indiscriminada de la mano de obra indígena y la posesión de encomiendas por parte de autoridades religiosas y laicas:

[...] Que después de la muerte de los conquistadores y pobladores y vecinos de las Indias, los repartimientos de indios que estuviesen en su cabeza encomendados, en nombre de Su Majestad, no sucediesen en ellos sus hijos y mujeres, sino que luego fuesen puestos en cabeza del rey, dando a los hijos y mujer cierta cantidad de los frutos de ellos para sustentación suya [...] Item: que ningún indio se cargase, salvo en aquellas partes que no se pudiesen excusar y se les pagase su trabajo, y que no se echasen indios en las minas ni a las pesquerías de perlas, y que se tasasen los tributos que hubiesen de dar a los encomenderos, quitándoles juntamente el servicio personal [...] Item: que se quitasen las encomiendas y repartimientos de indios que tenían los obispos, monasterios y hospitales, y los que hubiesen sido gobernadores, presidentes y oidores, corregidores y oficiales de justicia, o sus tenientes y oficiales de Su Majestad. Y que no los pudiesen tener aunque dijese que querían renunciar [a] los oficios [...] Item: a todos los encomenderos del Perú que hubiesen sido culpados en las alteraciones y facciones de don Francisco Pizarro y don Diego de Almagro [...] (Fernández 1963, 6).

Ante "[...] el gran peligro que de proceder en la ejecución de las ordenanzas se temía [...]" (Fernández 1963, 12) éstos presentaron un frente para detener al Virrey (Gutiérrez de Santa Clara 1963, 179). Así, a los conflictos ya existentes entre los agentes coloniales se sumó el enfrentamiento entre éstos y los representantes del gobierno metropolitano, a causa de las ordenanzas.

La existencia de dos parcialidades enemigas en el Perú había significado el mutuo reconocimiento de un *otro* interno (la parte contraria); ahora bien, la venida del enviado real significó, para ambos bandos, el reconocimiento de un *otro* hostil externo, pues las medidas que Núñez Vela debía aplicar los afectaban sin distinción: "[...] pues ningún vecino quedaba sin quitársele toda su hacienda y tener necesidad de buscar de nuevo qué comer [...]" (Zárate 1947, 508). Las colonias se "alborotaron" (Pizarro 1965, 233); los vecinos de las ciudades

comenzaron a "azorarse y bramar" y a "hablar y murmurar" contra Núñez Vela (Gutiérrez de Santa Clara 1963, 165). Gonzalo Pizarro fue puesto al frente del grupo opositor.

El faccionalismo intestino no desapareció con la nueva tensión que se instaló con los funcionarios reales, sino que tuvo lugar un proceso de reordenamiento de las partes en conflicto: ¿quién era *el otro*? Estaban, por un lado, los que se oponían a la ejecución de las Nuevas Leyes y reconocían, en la figura del Virrey, a *el otro* hostil: "[...] el visorrey estaba muy odiado y malquisto [...]" (Gutiérrez de Santa Clara 1963, 179); los vecinos perjudicados lo calificaban de "hombre cruel y de recia y terrible condición", "mortal enemigo de los pobres", "amigo de los almagristas, que eran mortales enemigos de los pizarristas" (*Ibidem*, 182). Este bando estaba conformado por el sector privilegiado, de ascendencia pizarrista, liderado por Gonzalo Pizarro, quien, al reclamo general, sumó su propia ambición de hacerse gobernador del Perú. Por otro lado, estaban los que apoyaban a Núñez Vela (representante de los intereses de la Corona) quienes procedían, en general, de las filas del almagrismo. El apoyo brindado había implicado el otorgamiento de mercedes; en estas circunstancias, los almagristas obtuvieron repartimientos de indios. Para esta facción, *el otro* hostil era el bando de Pizarro. Esta nueva división de *el nosotros* español colonial se concretó en expresiones identificatorias como "la parte del Virrey" y "la parte de Gonzalo Pizarro". En los hechos, la bipartición significó la guerra civil.

Ante el peligro de concretarse la secesión, la Corona envió al Virreinato un pacificador en la persona del licenciado Pedro de La Gasca, por entonces miembro del Consejo de la Santa y General Inquisición, "[...] con comisión y poderes para que ponga sosiego y quietud en esa tierra y provea y ordene lo que conviene [...]" (Zárate 1947, 547). Su venida también fue motivo de tensiones en el seno de *el nosotros*. Muchos de los principales que habían dado su apoyo a Gonzalo Pizarro, en un primer momento, dejaron su campo, pues no acordaban con su política de alzamiento y rebeldía contra la Corona y de acaparamiento compulsivo de sus repartimientos; además, se sentían traicionados por las ambiciones personales del caudillo, que violaba todas las leyes de humanidad y lealtad por gobernar como "señor absoluto" (Gutiérrez de Santa Clara 1963, 59, 186-187), y temían por su vida y su hacienda, debido a la inseguridad y al terror reinantes (*Ibidem*, 187, 328, 337; Calvete de la Estrella 1964, 246). Éstos se encauzaron, entonces, detrás del Licenciado para que "[...] recuperase la tierra que estaba en poder de los tiranos [...]" (Gutiérrez de Santa Clara 1963, 331) y los librase de la "tiránica sujeción" del caudillo y su hueste de "bandoleros y sediciosos" (*Ibidem*, 327) que iban contra el rey. Así, se conformó "la parte de Su Majestad", constituida por los que se autodefinieron como sus "servidores leales" (*Ibidem*, 330).

Del otro lado, estaban los que se habían beneficiado con la gestión de Gonzalo Pizarro y

temían que sus rentas y privilegios menguaran con la venida del Licenciado. Éstos conformaban el bando del caudillo:

[...] Otros, que eran secuaces de Gonzalo Pizarro, deseaban en gran manera que el licenciado Gasca no llegase a los reinos del Perú, a causa de valer más en la tierra y mandar en ella absolutamente como señores propietarios, y como se publicara que venía por presidente y gobernador, se tuvo creído que les venía a quitar los repartimientos de indios que tenían por cédulas de Gonzalo Pizarro, para volverlos a los que se los habían quitado por ser leales de Su Majestad [...] (Gutiérrez de Santa Clara 1963, 331-332).

En este clima de creciente tensión, la Corona dispuso la revocación de las ordenanzas conflictivas y pregónó el perdón general para los alzados, con el objeto de pacificar finalmente el reino. Concluida la guerra contra Gonzalo Pizarro y vencida su hueste, el Presidente impartió justicia en nombre del rey. El caudillo fue ejecutado en plaza pública con un pregón que decía "[...] esta es la cabeza del traidor Gonzalo Pizarro que se levantó en Perú contra Su Majestad y dio batalla contra su estandarte en la batalla de Xaquixaguana [...]" (Zárate 1947, 589); además, su hacienda fue confiscada. También fueron presos y condenados varios de sus seguidores, y sus haciendas capturadas. Sin embargo, quedaba una cuestión pendiente: el reparto de los premios. El Presidente, con consejo del arzobispo, hizo el reparto en Guainarima, en abril de 1548. Dicho repartimiento dejó, en general, las encomiendas en manos de quienes las poseían o las había poseído, es decir, no hizo más que restaurar la situación privilegiada que habían disfrutado los "vecinos" pizarristas y confirmar su poder. Estas medidas provocaron la reacción de los "leales", quienes vieron que los "pretenses sin méritos" y "tiranos" se adueñaban de la situación:

[...] Acabada la guerra de Gonzalo Pizarro, el presidente Gasca repartió la tierra, digo lo que en ella había. Siguió dando a los que habían sido tiranos y alzado a Gonzalo Pizarro y siguiéndole mejor; de aquí se ha causado haber en este reino tantos pretenses sin méritos, porque como vieron dar lo mejor a los que bastaba perdonalles sus delitos, de aquí han tomado ocasión de pedir y pretender lo que les bastaba y sobraba por galardón [...] (Pizarro 1965, 236).

Toda reformulación discursiva (total o parcial) de la propia identidad surge del conflicto, de la tensión con *el otro*; el establecimiento de la tensión es lo que insta a redefinir

los límites discursivos del "quién soy yo" y del "quién es *el otro* para mí". Las continuas modificaciones en la composición de las partes del grupo español ponen de manifiesto la dinámica de la construcción identificatoria.

2.2. *Los "leales" y los "tiranos" o el discurso sobre la traición de las partes*

Junto al subdiscurso de las "partes" se reconoce otro que refiere la traición de una parte respecto de la otra. Este discurso no era nuevo, ya había sido formulado por *el nosotros* respecto de *el otro* americano: las estrategias de oposición (los "ardides") a la dominación colonial interpuestas por los indígenas habían dado lugar a la identificación de *el otro* como traidor (Cf. III Parte, cap. 1, punto 3.1.). Ahora bien, el discurso sobre la traición entre españoles tenía que ver en el principio de reciprocidad que regulaba sus relaciones interpersonales. Cuando alguna de las partes no cumplía o alteraba lo pactado se consideraba que existía traición, la que podía ocurrir tanto en los casos en los que el pacto estaba documentado, como sucedía en las capitulaciones, como en los casos de acuerdos verbales o tácitos.

El avance de la conquista implicó la realización de nuevos servicios (descubrir tierras no conocidas, pacificar pueblos bárbaros, en un contexto nuevo y hostil), promovió las ambiciones personales y la competencia por realizar estos servicios, en virtud de los premios que podían obtenerse (rentas y títulos). La posibilidad de enriquecimiento fomentó nuevas situaciones de traición. Con la instalación de la conflictividad intragrupal, el discurso sobre la traición amplió su campo semántico. Se aplicó a dos tipos de situaciones: por un lado, a la traición que se daba entre los agentes coloniales y, por el otro, a la traición de los representantes reales respecto de aquéllos.

En la construcción de la traición entre los agentes coloniales se utilizaron ciertas estrategias de producción discursiva; una de ellas consistió en funcionalizar la idea referida a la existencia de un "mal intento", de una "dañada intención", un "ruin fin":

[...] Visto don Diego de Almagro cómo habían hecho este concierto y [que] con él podían hacer jornada, acordó hacer amistad él con don Francisco Pizarro y Hernando Pizarro, su hermano, las cuales se hicieron, aunque con manchadas y ruines intenciones [...] (Pizarro 1965, 171).

[...] andando en su busca [del indio Chile Masa] el capitán Soto, con la gente que llevaba, trató un medio motín contra el gobernador [Francisco Pizarro], disimulando, fingiendo de ir a cierta provincia, hacia Quito [...] (*Ibidem*, 174).

En este caso, el "mal intento" consiste en el disimulo, en el hecho de fingir estar de acuerdo con el fin del concierto que se realiza cuando, en la realidad, se persiguen fines particulares. Esto dio lugar al reconocimiento de intenciones "manchadas y ruines" y "malicia":

[...] oídas las voces salió un paje del Marqués [Francisco Pizarro] a ver qué era [...] viendo la gente de Chile y otros muchos que se allegaban, volvió al Marqués dando voces: «Señor, los de Chile vienen a matar a vuestra señoría». Oído el Marqués esto, dijo a Francisco de Chaves: «[...] señor Chaves, cerrad esta puerta y guardádmela mientras me armo». El Chaves lo hizo al revés, dicen que con mal intento, porque sabía que el marqués don Francisco Pizarro le dejaba por gobernador en un testamento que había hecho estando enfermo [...] y con esta malicia, creyendo de quedar por gobernador, abrió la puerta que estaba cerrada [...] (Pizarro 1965, 228).

El discurso sobre la traición entre agentes coloniales también funcionó como variable de identificación; así, se construyó el *subnosotros* fiel y leal al rey, contrapuesto al *subnosotros* traidor y desleal. Por ejemplo, para algunos españoles emigrados al Perú, Gonzalo Pizarro ejemplificaba al desleal porque perseguía el "intento malvado" de hacerse gobernador del Perú a cualquier precio, sin importarle "ni la virtud, ni la patria, ni la fama ni la honra" y, además, porque tampoco "[...] le movía el temor de Dios, ni la fidelidad que a su rey debía, ni el renombre que de alevoso y traidor dejaba para apartarse de aquel intento tan malvado [...]" [...] (Calvete de Estrella 1964, 249).

Con las venidas sucesivas de los enviados reales (Vaca de Castro, Blasco Núñez Vela y La Gasca), los agentes coloniales del Perú se enfilaron detrás de ellos según las circunstancias. Se autodefinieron "leales", "los servidores de Su Majestad", en oposición a sus contrarios circunstanciales a quines definieron como "rebeldes", "desleales" y "traidores"⁵ (Zárate 1947, 503), ya que cometían "[...] mil maldades y desvergüenzas, sin temor de Dios ni de la real justicia, ni vergüenza de gentes [...]" y se rebelaban contra Su Majestad (Gutiérrez de Santa Clara 1963, 67). Los que se autodefinieron como "leales" apelaron a los conceptos de lealtad al rey y de pertenencia sociocultural ("quiénes eran, de dónde venían y por quién peleaban" (Zárate 1947, 504)) para identificarse y para diferenciarse de los *otros*:

[...] y viéndose [Núñez Vela] ya junto a los enemigos [Gonzalo Pizarro y los suyos] dijo a su gente: «caballeros, bien veo que tenéis ánimo para ponerme a mí y en esto hacéis lo que debéis a quien sois; y por tanto, no os quiero decir

otra cosa, pues sois tan leales a vuestro rey, que de Dios es la causa, de Dios es la causa, de Dios es la causa»; y luego arremetieron [...] (Zárate 1947, 539).

La variable de identificación utilizada consistió en señalar la existencia de un lazo entre ellos y el rey: "ser súbdito de", ser "servidor de". Mediante el uso de esta variable, los agentes coloniales podían referir el cumplimiento de servicios y solicitar premios, y además, ratificar su pertenencia social y política al imperio. Los que se autodefinieron como "leales" entendieron que atentar y apartarse de los códigos imperiales era una manera de autoalterizarse y de excluirse, ya que perdían el marco que los definía:

[...] No tenga nadie tanta presunción
de ir contra su rey y natural señor,
porque le será contado a grande mal
y no será merecedor de ningún perdón,
porque será su vida de grande baldón.
El que va contra su príncipe y el rey
va contra nuestro Dios y contra la ley
y también contra la justicia y razón [...]
(Gutiérrez de Santa Clara 1964, 225).

La variable sobre la pertenencia sociopolítica sirvió para construir el *subnosotros* "leal", conformado por los "aficionados a Su Majestad" (*Ibidem*, 64). Los españoles, que se habían unido, primero, a Núñez Vela y luego a La Gasca, se definieron "leales" porque no se alzaban contra el rey aunque les quitase las vidas y haciendas, sino que acataban, con obediencia, su voluntad (Calvete de la Estrella 1964, 245). Por oposición llamaron "tiranos" y "traidores" a los que, como Gonzalo Pizarro y sus secuaces, "deservían" al rey por seguir sus propios intereses (Cieza de León 1947, 390) y, además, pretendían imponerse políticamente burlando los procedimientos legales y las instituciones constituidas, haciendo uso de las armas y el terror: "[...] no había justicia, ni bondad ni buena razón [...]" (Gutiérrez de Santa Clara 1963, 63).

La promulgación de las *Nuevas Leyes* promovió otra construcción sobre la traición: el sector de los agentes coloniales más afectado por las disposiciones, definió la implementación de tales medidas como una falta de reciprocidad de la Corona respecto de los servicios que habían realizado: "[...] no era justo que les quitasen sus haciendas por las alteraciones de Pizarro y Almagro [...] y no parecía causa legítima para les quitar los indios que con su

sangre y hacienda habían conquistado [...] (Calvete de la Estrella 1964, 242).

Esta construcción sobre la traición se expresó, en un primer momento, en un reclamo al rey por las ordenanzas, basado en el recurso jurídico de la suplicación, por el cual los súbditos podían pedir la modificación o revocación de cierta medida tomada por el rey o los tribunales de justicia supremos (*Cf.* II Parte, punto 2.3., apartado c): "[...] A Vuestra Señoría suplicamos cuanto podemos se les haga muy señalada merced de sobreseer las nuevas leyes y ordenanzas [...] pues tan buenos servicios han hecho a Dios y a Su majestad [...]» [...]" (Gutiérrez de Santa Clara 1963, 159). Además de interponer este recurso, se solicitó el resguardo de la intangibilidad del privilegio o merced otorgado (los repartimientos de indios) por la Corona mediante cédulas (Calvete de la Estrella 1964, 242).

El contenido del reclamo refería la alteración de los términos del pacto por parte del rey; en efecto, algunos españoles del Perú se sintieron traicionados pues, a su entender, ellos habían cumplido lo mandado, con fidelidad, por lo que habían sido recompensados con repartimientos que ahora se derogaban. Desde su perspectiva, esta decisión constituía un acto de injusticia, un "notorio agravio" y "disfavor" porque se les quitaban "el comer y el beber, y los indios y esclavos que tenían" (Gutiérrez de Santa Clara 1963, 165). La quita de los repartimientos resultaba grave, especialmente para aquellos agentes coloniales que decían sentirse "viejos y cansados" y estar "llenos de heridas" para ir tras nuevos descubrimientos y conquistas (Calvete de la Estrella 1964, 242). Los afectados argumentaban que habían pasado muchas "necesidades y peligros", "sudor y trabaxo", que habían expuesto sus vidas y sus bienes para realizar servicios a la Corona y que, por lo tanto, las nuevas medidas les ocasionaban gran "perjuicio":

[...] No fue menester más que uno comenzase a quejar del Visorrey para que todos hiciesen lo mismo, porque unos daban por mal empleados sus trabajos y servicios que habían hecho a Su Majestad. Decían todos a una que si al cabo del tiempo no habían de medrar, ni tener con qué sustentarse, que tomarían por mejor partido no servir a Su Majestad, sino buscar un otro señor a quien servir para que les hiciese muchas mercedes y no le quitase con tanto rigor lo que tenían, sin ser oídos. Otros mostraban las heridas que tenían en el cuerpo, que habían rescibido de los bárbaros indios en las batallas la tierra y otros mostraban los dientes caídos de comer maíz tostado y otras malas comidas [...] todos se quejaban con grandes clamores diciendo que habían gastado sus haciendas y cuanto tenían, empeñándose en las tiendas, por conquistar estas tierras, donde habían derramado mucha parte de su sangre y la de sus hermanos y parientes, y pues no había de gozar de la tierra por ellos ganada, ni de

los frutos della, que la querían dejar para sólo el Visorrey la gozase [...] (Gutiérrez de Santa Clara 1963, 165-166).

Cuando llegó a las colonias el intermediario real, Núñez Vela, el oidor Diego Vázquez de Cepeda, en representación de los vecinos de varias ciudades, le solicitó que diera lugar a la suplicación de que "se temple en algo el rigor de las ordenanzas", para que los vecinos se quedaran "quietos y asesegados, gozando de lo que es suyo" (*Ibidem*, 159); es decir, gozando de los beneficios derivados de la posesión de repartimientos de indios, ganados de manera legítima.

El discurso sobre la traición, así formulado, conllevaba el peligro de la secesión, pues al plantear la ruptura del pacto de reciprocidad se anulaba el compromiso. Sin embargo, los agentes coloniales rebelados no pretendían atentar contra el rey ni perder su condición de súbditos, pues hacerlo era atentar contra ellos mismos, autoexcluirse: "[...] Dicen agora que dello reciben notorio agravio, no porque no esté bien hecho, pues Su Majestad lo manda, sino porque dello quedan totalmente perdidos [...]" (*Ibidem*, 158). No pretendían salirse del marco social del imperio, sino que buscaban asegurarse una buena posición en él.

En una carta, del 29 de enero de 1547, que Gonzalo Pizarro escribió en respuesta a la que le había enviado La Gasca, se instrumenta la variable de identificación referida a la pertenencia sociopolítica. Pese a su posición de rebelado, Pizarro se preocupa por dejar de manifiesto que su voluntad había sido siempre la de hacer servicios al rey, con fidelidad y obediencia de sus mandatos, que nunca se propuso "deservirlo" y que estaba dispuesto a demostrarlo exponiendo todo lo que tenía: su vida, hacienda, persona y su honra y la de su linaje. Propone como pruebas fehacientes de su voluntad de servicio ("testimonio claro") sus obras y la de sus parientes (lo hecho) y los despachos de los procuradores (lo dicho y fijado por escrito), y resalta la calidad de lo realizado, el tiempo "gastado" ("[...] he servido a Su Majestad diez y seis años ha que pasé a estas tierras [...]") (Gutiérrez de Santa Clara 1963, 334)) y los resultados -un gran botín- ("[...] más cantidad de oro y plata que haya hecho ninguno de los que en España nascido jamás [...]") (*Ibidem*, 334)):

[...] «Muy magnífico y muy reverendo señor: [...] en lo que toca a mí, Vuestra Merced, crea que mi voluntad siempre ha sido y es de servir a Su Majestad, y sin que yo lo diga, ello mismo se dice de suyo, pues mis obras y las de mis hermanos han dado y dan testimonio claro de todo ello, porque a mi parecer no se dice servir a su príncipe el que le sirve con solas palabras [...] yo, que no con palabras, sino con mi persona y bienes y los de mis hermanos y parientes, he servido a Su Majestad [...] la justificación de mi intención y

obras lo demuestran, vuestra merced lo verá claramente por los despachos que los procuradores destos reinos llevan, y vuestra merced crea que yo estoy en ésta tan satisfecho, que por el servicio de Su Majestad y pundonor de mi honra perderé la vida, la hacienda y persona [...]» [...] (*Ibidem*, 333, 335).

También en la carta de La Gasca aludida se evidencia la funcionalidad de esta variable. En ella, el Licenciado instó al caudillo peruano a que se redujera a la obediencia de Su Majestad y depusiera su actitud rebelde, teniendo presente que el rey no había considerado sus actos como "deservicio, rebeldía o infidelidad" sino como "defensa de su justicia derecha" (Zárate 1947, 548). Para convencerlo, señaló la "natural obligación de obedecer y guardar lealtad" que todo buen súbdito debía a su señor natural y apeló al juicio "prudente" de Pizarro, recordándole que las consecuencias de la rebeldía eran insostenibles; nadie podía hacer frente al poder del rey sin perder "las personas y vidas, honras y las haciendas":

[...] «[...] Vuesamerced [Gonzalo Pizarro] de llanamente a su rey lo suyo, que es la obediencia, cumpliendo en todo lo que él manda [...] considere, con ánimo y consideración de prudente, conociendo la grandeza de su rey, la poca posibilidad suya de conservarse contra la voluntad de su Príncipe [...] deseo con ánimo de buen prójimo que Vuesamerced y cualquier otros de los que en esa tierra están no se engañasen, teniendo en algo lo que pueden en respecto de quién es el poder de Su Majestad, que es tanto [...]» [...] (Zárate 1947, 548).

Además, la rebeldía significaba atentar contra la tradición y contra Dios: "[...] en ley de natura, de escritura y de gracia, siempre mandó se diese a cada uno lo suyo, so pena de no poder salvar al que este mandamiento no cumpliere [...]" (Zárate 1947, 548). Por ello, la persistencia en su posición de rebelados los convertía en "traidores" y "desleales"; eran los *otros* hostigables (se los podía castigar).

La apelación a la "natural obligación", además de ser una estrategia de negociación, sirvió para identificar; de su aplicación resultó una bipartición: por un lado, los que servían fielmente al rey y, por el otro lado, los que no cumplían la "natural obligación de fidelidad que como vasallo a su rey tiene", los "desleales".

Ante la presión de los reclamos, el rey, como señor "católico y justo", desagrávió a los alzados y les ofreció el perdón general: "[...] [el rey] ha dado a Vuesamerced y a los desta tierra lo que suyo era y pretendían en su suplicación [...]" (Zárate 1947, 548). Se entendía que el pacto de reciprocidad nunca había sido traicionado por el rey, sino que habían sido los

enviados reales quienes habían procedido mal. La Corona intentó reforzar los lazos de obediencia y dependencia de los agentes coloniales, y reafirmar las instituciones imperiales para reinstalar la paz. Como contrapartida del gesto real, los súbditos debían guardar obediencia y fidelidad, y abandonar todo intento de rebelión:

[...] A los hombres amonesto en general,
no se quieran mostrar tan ambiciosos
en querer mandar como soberbiosos.
Dexad el mando a nuestro rey natural,
no os queráis meter en tan gran mal
para vos y vuestros descendientes.
Mirar mucho en ello, y parad mientes
que será para ellos muy desigual [...]
(Gutiérrez de Santa Clara 1964, 225).

La construcción de subdiscursos referidos a nuevos *subnosotros* constituyó una estrategia de producción discursiva identificatoria. Los agentes coloniales la implementaron para instituir un nuevo espacio social significativo -las colonias- donde erigirse como grupo dominante.

2.3. *Los límites de la diferencia dentro de el nosotros: el rey y Dios*

*Yo soy la ciudad de Lima que siempre tuvo más ley, pues fue causa
de dar cima a cosa de tanta estima y contino por el rey.
Yo también soy la ciudad muy nombrada de Trujillo que salí con gran
lealtad con gente a Su Majestad al camino a recibillo.
Yo, Quito, con lealtad (aunque tan fatigada) seguí con fidelidad las
voz de Su Majestad, en viéndome libertada.
Ilustrísimo Señor, yo, el gran Cuzco muy nombrado, te fue leal servi-
dor aunque el tirano traidor me tuvo siempre forzado* (Fernández
1963, 232-233).

Pertenecer a la grey católica y al imperio español eran garantía de identidad para los agentes coloniales. Por ello, pese al alto nivel de desacuerdo interno que existía entre los agentes coloniales, y entre éstos y la Corona, los subdiscursos referidos tanto a la pertenencia religiosa ("cristiano y católico") como a la sociopolítica ("ser súbdito de") impidieron la

desintegración de la identidad de *el nosotros*. La apelación a la divinidad y al rey le permitió mantener, aunque precariamente, cierta homogeneidad frente a *el otro* indígena.

En los textos, que se analizan a continuación, se evidencia la funcionalidad de ciertos contenidos del discurso autoidentificatorio de *el nosotros*. Según el primero de ellos, el enfrentamiento entre las partes de Almagro y de Pizarro había llevado a que ambos se reconocieran mutuamente como enemigos ("los unos contra los otros") y a que actuaran en consecuencia ("tomaron sus armas"; "salieron contra"). Sin embargo, ante la inminencia de una batalla, Gómez de Alvarado exhorta a los dos jefes militares a que tuvieran presente su condición de servidores católicos y de súbditos del mismo rey. La apelación impidió el enfrentamiento:

[...] si no fuese por Gómez de Alvarado [...] ese día se mataran aquí los unos a los otros. Este Gómez de Alvarado se puso en medio a caballo con una lanza, apartando a los unos de los otros y rogándoles [que] mirasen el servicio de Dios Nuestro Señor y de Su Majestad, y con estas palabras y otras se apartaron yéndose Juan Pizarro a su posada con sus amigos y Almagro a la suya con los suyos [...] (Pizarro 1965, 200-201).

El segundo texto corresponde a la carta que, en 1546, más de sesenta procuradores del reino del Perú enviaron a La Gasca, en relación a lo sucedido a partir de la venida de Blasco Núñez Vela. En la carta ponen de manifiesto su desacuerdo con la gestión del Virrey y con la misión del Licenciado. Sin embargo, se preocuparon por destacar que no pretendían atentar contra el rey ni contra las instituciones imperiales sino que, basándose en su calidad de súbditos, reclamaban el derecho de mantener vigente el sistema de merecimientos personales -recompensar servicios con mercedes-, el cual, a su entender, corría riesgo si se efectivizaban las nuevas ordenanzas. En este caso, como en el anteriormente analizado, los firmantes usan su condición de servidores y súbditos para hacer uso del derecho de suplicación y para legitimar su posición de demandantes:

«Muy magnífico y Reverendo señor [...] los desta tierra suplica a Su Majestad, y tenemos por muy cierto que Su Majestad nos hará merced, pues somos sus vasallos y ningún desconcierto de los jueces que de España ha enviado ni furor de la guerra nos ha hecho faltar un punto de lo que debemos a su real servicio [...] [que] apruebe todo lo que en estos reinos hemos hecho en defensa y prosecución de la suplicación tan justa que de las ordenanzas interpusimos. Porque perdón ninguno de nosotros pide, porque entendemos que no

hemos errado, sino servido a Su Majestad, conservando nuestro derecho que por sus leyes reales a sus vasallos es permitido [...] (Fernández 1963, 153-154).

Los agentes coloniales no buscaban trastocar el orden establecido, lo que se demuestra en la explicitación de su voluntad firme de servir al rey (Gutiérrez de Santa Clara 1963, 159). Se advierte, sin embargo, un ánimo subyacente: el derecho a darse su propia ley y a participar en las decisiones de lo que convenía para el buen gobierno de las colonias. Los agentes coloniales fundaron este pedido en el hecho de que contaban con "experiencia" en estas tierras ("estamos ya en la tierra" (*Ibidem*, 159)), lo cual los acreditaba para actuar: "[...] seamos de aquí en adelante llamados [...] que no erraremos en aquello en que pusiéremos la mano [...]" (*Ibidem*, 154).

Si bien las biparticiones discursivas estudiadas -la construcción de *subnosotros*- se desarrollaron en un contexto de alta tensión intragrupal, la conflictividad interior no implicó una escisión cismática, pues la tensión central era con *el otro* indígena. Esta tensión exigía a *el nosotros* la continua revisión de los argumentos legitimadores de la dominación que imponía y el mantenimiento de una univocidad discursiva respecto de las identidades contruidas. *El nosotros* debió presentar, frente a *el otro*, cierta homogeneidad identificatoria para poder mantener su hegemonía; la apariencia "real" y permanente" de esta construcción era necesaria para evitar la desintegración de su singularidad sociocultural frente a la ajenidad.

NOTAS

¹ Desde el punto de vista jurídico, la encomienda era una institución consistente en el repartimiento de indios entre conquistadores. Los primeros antecedentes se dieron en 1494 y 1495 cuando Colón repartió indios para pagar salarios atrasados de los miembros de la hueste; en 1498, también hubo reparto de indios para aplacar la rebelión de Roldán. En 1503 se implementó por primera vez en La Española. La institución de la encomienda se basaba en la cesión que hacía el rey a favor de un súbdito español (el encomendero) de la percepción del tributo o trabajo que el súbdito indígena debía pagar a la Corona. A cambio, el encomendero estaba obligado a instruir y evangelizar a los indios encomendados.

La importancia del sistema de encomienda en la construcción de la sociedad latinoamericana merece un tratamiento más profundo, lo cual rebasa los límites plateados para este trabajo.

² La codicia material y la búsqueda del ascenso social fueron causas de los conflictos entre los agentes coloniales. En las colonias, el ascenso social significaba alcanzar una posición de señor sobre hombres y tierras, adquirir un reconocimiento por los servicios cumplidos y adquirir un cierto honor y prestigio social. De aquí, la urgencia de los agentes coloniales por establecer una aureola de autoridad y dominio, mediante la exaltación de los servicios realizados (Stern 1992, 31).

³ Cuando llegaron los españoles el imperio inca se encontraba atravesando una fase de decadencia y de crisis, agudizada por guerras civiles que asolaban toda la región. El imperio indígena estaba dividido: Atahualpa y Huascar, medio hermanos, se enfrentaban por el control del estado (Mesa 1989, 15-17) después de la muerte del inca Huayna Capac:

[...] la enemistad de estos indios era ya tan grande, que no se guardaba amistad, ni feudo alguno, ni estimaban la religión para guardar la fe debida a su rey con lealtad, como estaba por sus antepasados ordenado [...] (Cieza de León 1986, 141).

Véase Cieza de León 1947, capítulos 39, 40 y 58.

⁴ Véase Pérez de Tuleda Bueso 1963-1965, I, XVI-XVIII.

⁵ Un ejemplo textual en el que aparecen funcionalizados y en tensión discursiva, el discurso sobre la traición de los "desleales y malos andantes que fueron contra el rey" y el discurso sobre el "leal servidor" de Su Majestad, lo constituyen los versos rimados titulados "Contra los rebeldes de los reinos del Perú", que figuran a continuación de la obra de Pedro Gutiérrez de Santa Clara, *Quinquenarios o historia de las guerras civiles del Perú* (de fines del siglo dieciséis y principios del diecisiete). Aquí se define el *subnosotros* "desleal" "traidor" y "tirano" como aquel grupo conformado por los españoles que "no guardan derecho, fuero, ni ley", haciendo en todo "grandes errores", con "grande malicia" y cometiendo todo tipo de excesos (eran "malos cristianos") con tal de lograr sus propósitos "soberbiosos y ambiciosos":

[...] Eran atantos los malos chismeros
que a los buenos siempre acusaban.

Por lo cual ellos siempre causaban
haber gran falta de buenos caballeros,
que por no seguir tan malos senderos,
se dexaban así cruelmente matar,
arrastrar, ahocar y aún cuartear,
de malos y tiranos carniceros [...]

[...] Eran los tiranos muy soberbiosos,
burlábanse de los buenos y leales,
que les causaban atantos de males,
porque se mostraban atan humildosos.
Eran de la riqueza bien cudiciosos,
salteaban, robando, lo que hallaban
que nada en la tierra no dejaban,
por donde se hicieron más criminosos [...]

[...] Salían por senderos y por los caminos.
Lo que se les antojaba, ellos lo robaban,
ovejas, carneros, todos los mataban.
Siempre se jactaron de ser caninos,
dexaban de oír los oficios divinos.
Muchos de ellos no se confesaban,
y en sus vicios siempre reiteraban.
Por donde fueron de virtud de indignos [...] (Gutiérrez de Santa Clara 1964, 224).

Por oposición, el *subnosotros* "leal" aparece conformado por aquellos españoles que tenían "fe y lealtad" y eran "virtuosos", y que "morían a Dios invocando", "varonilmente", "con ánimo real y muy constante" por la causa del rey:

[...] Veréis cosas, aunque no bien matizado;
Guerras más que civiles, así es llamado,
que hubo en el Perú, con grandísimo duelo.
Guerras son que hubo entre las gentes,
en donde veréis cosas hazañosas
que hicieron personas tan valerosas
contra desleales y malos andantes
que fueron contra el rey después y antes.
Veréis a los leales como con muerte
que les destina su hado y triste suerte,
murieron con ánimo constante [...] (*Ibidem*, 223).

CAPITULO 2

LA CONSTRUCCIÓN DEL *SUBNOSOTROS* ENUNCIADOR (PERÚ, SIGLO DIECISÉIS)

[...] Lo que aquí escribo son verdades y cosas de importancia, muy gustosas, y en nuestro tiempo acaecidas [...] Y si no va escrita esta historia con la suavidad que da a las letras la ciencia, ni con el ornato que requería, va a lo menos llena de verdades [...] (Cieza de León 1947, 350).

En el plano sociocultural, la expansión atlántica implicó, para *el nosotros*, la ampliación del universo pensable, inteligible y enunciable. Esta ampliación tuvo dos vertientes: por un lado, *el nosotros* advirtió la existencia de la diferencia de sentido y, por el otro, debió producir nuevos sentidos para dar cuenta de lo no discurredo. Se produjo una espacialización del saber pues la percepción de lo ignoto significó comprobar que podía darse un valor diferente a enunciados aparentemente comunes. Se estableció, entonces, un nuevo campo para la comunicación, a partir de la determinación de un lugar, el *acá* americano, espacio de producción sociocultural, desde donde *el nosotros* pudo ejercer la capacidad de producir un mundo (el americano) como discurso y de hacer del discurso la génesis de ese mundo. La enunciación realizada desde el *acá* se invistió de un carácter creador; al nombrar, *el nosotros* daba sentido a lo que tenía innominado y, al hacerlo, se daba autoridad.

El establecimiento de nuevos lugares de enunciación estuvo íntimamente articulado con la construcción de nuevos sujetos enunciadores: los españoles que escribían a partir de la experiencia americana y que, por ello, estaban emancipados de la autoridad de la tradición canónica; surgieron otras voces y otras modalidades del decir para referir lo no dicho hasta el momento (la novedad).

La inusitada realidad natural y sociocultural del Nuevo Mundo hizo estallar las formas canónicas del decir/escribir, pues éstas resultaron insuficientes para dar cuenta de las "cosas admirables y extrañas" que allá se daban. En este sentido, tuvo lugar una ampliación de la latitud semántica del campo enunciativo total; es decir, se expandió el "quién puede decir", "qué decir" y "cómo decir lo que hay que decir". Esta expansión no se dio sin tensión, al contrario, instaló en el seno del emergente grupo enunciador (fundamentalmente, los que escribían por iniciativa propia y no por mandato) la necesidad de justificarse discursivamente como enunciador válido y de legitimar la validez de sus enunciados. Este proceso

estuvo condicionado por un contexto en el cual la decodificación estaba institucionalizada y la circulación de los escritos estaba condicionada por el marco del imperio. En decir, todo lo que se escribía era leído bajo una óptica política y, por ende, no podía existir sino dentro del marco imperial.

En este capítulo se indaga la construcción de la legitimidad y la validez de la enunciación que realizaron los agentes coloniales, lo cual se articula con el estudio de la construcción del agente colonial como sujeto enunciador válido y de su texto como expresión escrita de discursos verídicos, en textos hispanoperuanos del siglo dieciséis y principios de la centuria siguiente. Se analizan las relaciones que se establecieron entre la construcción legitimadora de la enunciación, que formularon los nuevos sujetos enunciadores, y las prácticas enunciativas vigentes, teniendo en cuenta las condiciones de producción, de circulación y de legitimación de los discursos, y las estrategias discursivo-textuales que aquéllos implementaron.

Se indagan, especialmente, los discursos que figuran precediendo el cuerpo de las obras elegidas, esto es, prólogos, proemios, licencias, porque éstos conforman un espacio textual privilegiado, en el cual el autor, mediante indicaciones y advertencias, se preocupa por instituirse como enunciador autorizado (*yo digo que*) y por validar el contenido de su obra (lo que el *yo dice*). Éste constituye el espacio fundante de la enunciación¹.

o o o 0 o o o

1. Las condiciones de circulación de los textos

Toda práctica discursiva surge de un lugar social (institucionalizado o no) y, por lo tanto, responde a cierta función ideológica, a una intención y a una mirada. Éste es el lugar de la producción discursiva que condiciona la significación y la práctica enunciativa, pues él define las categorías de lo posible y lo imposible, de lo pensable y de lo impensable. En nuestro caso, ese lugar coincidía con el imperio; por lo tanto, todo texto escrito podía ser ubicado en algún punto del mismo. El imperio (los reinos peninsulares y las colonias de ultramar) conformaba el contexto en el que un escrito podía ser concebido, legitimado y alcanzar circulación, si había sido pensado para editarse. De todas maneras y pese a estos condicionamientos, la práctica enunciativa no era ni totalmente previsible ni estaba definitivamente concluida.

En la España imperial, para legitimar una experiencia o una proposición era indispensable contar con la garantía de aquellos que, por tradición o por estado, tenían el poder de otorgar reconocimientos. En lo que respecta a los textos escritos, su forma habitual de circu-

lación implicaba la dimensión política, pues todo escrito formaba parte del entramado político y era evaluado desde esta perspectiva. Esto se evidencia, por ejemplo, en los reparos que Agustín de Zárate y Diego Fernández, expresan, en los prólogos, respecto de la publicación de sus obras, pese a que ambas fueron escritas por mandato real. Los dos refieren el "peligro" y las "dificultades" que entrañaba el escribir los hechos de los hombres, especialmente si eran recientes o contemporáneos, pues en todo había intereses contrapuestos, "ánimo y propio interés":

[...] en recontar cosas modernas hay peligro de hacer graves ofensas [...] el temor deste peligro me había quitado el atrevimiento de publicar por agora este libro, hasta que Vuestra Majestad me hizo tanta merced y a él tan gran favor de leerle [...] y recibirle por suyo y mandase que le publicase e hiciese imprimir [...] desta manera estará seguro de murmuraciones, que pocas veces faltan en semejantes obras [...] (Zárate 1947, 460).

[1554]

[...] yo no tengo mayor ni más especial privilegio que los demás escritores para librarme del rabioso bocado de la reprensión, allende de las demás dificultades que generalmente se ofrecen al que escribe los hechos de los hombres, que son muchos. Y es cierto, más dificultoso y de mayor trabajo, tratar los del Perú [...] donde cualquier historiador (por curioso que sea) corre gran riesgo [...] (Fernández 1963, 123).

1565 -
[1571]

Era corriente y necesario el hecho de que un autor recurriera al patronazgo de una persona con autoridad en busca de "amparo" y "favor" para legitimar su obra y, eventualmente, para publicarla. Esta práctica cobraba expresión en la dedicatoria que aparecía al comienzo del texto, en la cual el autor "dedicaba", "ofrecía" y "consagraba" su labor y su resultado -la obra- a un destinatario privilegiado², generalmente explicitado. El rey, por su poder y capacidades, era considerado como el garante por excelencia, cuyo favor era imprescindible, y, por lo tanto, era el destinatario privilegiado de todos los escritos, fueran éstos concebidos para ser editados o no (como el caso de las probanzas de méritos gestadas para obtener recompensas).

Se consideraba que la voz del rey tenía capacidad ordenadora. Su voz era la que pronunciaba el derecho, la que definía la norma, lo justo, la que dictaba sentencias y daba declaraciones. Por ende, si la voz del rey se pronunciaba a favor, la obra y su autor quedaban "protegidos" bajo el ejido de la autoridad:

[...] Y no tuviera el atrevimiento de ponerla [la obra] en juicio de la contrariedad del mundo, si no tuviera esperanza que Vuestra Alteza, como cosa suya, la ilustrará, amparará y defenderá de tal suerte, que por todo él libremente ose andar [...] (Cieza de León 1947, 349-350). [1554]

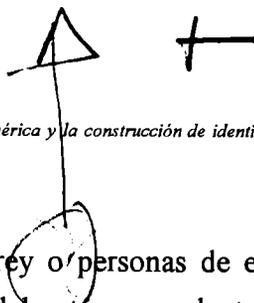
rey

[...] como Vuestra Alteza [Virrey de Montesclaros, virrey del Perú] llegó a esta tierra, tomé grande ánimo de presentarla ante el acatamiento de Vuestra Excelencia, por ser persona de tan alto merecimiento [...] Por tanto, a Vuestra Excelencia suplico humildemente reciba la buena voluntad del autor, que son primicias suyas, y la obra sea puesta debaxo de su protección y amparo, para que sea de todo maldiciente y detractor defendida, y le dé todo el favor y ayuda que ha de menester, con la largueza de su gran liberalidad [...] (Gutiérrez de Santa Clara 1963, 139-140). []

Además, el rey, por ser el máximo exponente del poder político y por tener el "cargo y cuidado" de gobernar los reinos, y mantener la paz y justicia entre sus vasallos, tenía "[...] mayor necesidad de entender y considerar cosas varias y diversas, que en las historias siempre se hallan, para corregir las cosas mal hechas y mantener las buenas, honrosas y provechosas [...]" (Fernández 1963, 122). Las responsabilidades derivadas de su "cargo" le exigían tener "conocimiento y lección" de todo, más que nadie. Por ello, lo escrito se presentaba como servicio y reclamo, al mismo tiempo.

La práctica de la dedicatoria permitía, además, asociar el texto a su autor y reconocer a éste como tal (Chartier 1994, 55-59). Por ejemplo, Diego Fernández, en el prólogo de su *Historia del Perú* (1568-1571), indica que él cumplió con el servicio que Su Majestad le había encomendado (completar lo que había escrito sobre el alzamiento y tiranía de Hernández Girón, y la rebelión de Gonzalo Pizarro, con un relato de lo sucedido desde la llegada del licenciado Pedro La Gasca) y que el resultado, su obra, la "consagraba" al rey, de quien sólo esperaba que "[...] Vuestra Merced la acepte, reciba y ampare y, favoreciéndola, sea servido leerla (que será el más deseado premio de mi trabajo) [...]" (Fernández 1963, 243). Como la obra de Fernández fue realizada en cumplimiento de un encargo del rey, las condiciones habituales de circulación de los textos operaron, tanto sobre el autor, en el momento de la elaboración de su texto, como en las instancias de edición y circulación de la obra.

La protección (el patronazgo) de la autoridad, dispensadora de gracias y prebendas, era necesaria, además, por una cuestión económica (se obtenían remuneraciones); por ello, el *exordio* estaba enmarcado en el principio básico de recompensar servicios con mercedes. En este caso, la merced consistía en la ponderación -la lectura- y en la protección de la obra



ofrecida y de su autor, por parte del rey o personas de estado. Por ello, la práctica de la dedicataria encuadraba la dependencia del patronazgo dentro de la afirmación de la soberanía absoluta del rey, pues éste era loado como el inspirador universal y autor primordial del texto que se le ofrecía (Chartier 1995, 28). El rey no sólo tenía la capacidad de aceptar o no, sino que aparecía como el poseedor de lo que recibía: "[...] Vuestra Majestad me hizo tanta merced y a él [el libro] tan gran favor de leerle [...] y recibirle por suyo [...]" (Zárate 1947, 460). De este modo, el acto de la dedicataria se presentaba como una simbolización de la sumisión al poder real³ y funcionaba como estrategia discursiva de legitimación .

Todo escrito destinado a ser publicado estaba sometido a un complejo control, el cual era ejercido por el rey, a través de los funcionarios señalados para ello. Para ser publicada, toda obra, después de haber sido "revisada" por los censores, debía contar con la autorización real. En la edición de 1571 de la *Historia* de Fernández se reproducen las cédulas reales por las cuales se autorizaba y pautaba todo lo concerniente su edición y circulación. Según dichas cédulas, el rey otorgaba licencia exclusiva a Fernández para imprimir y vender los libros que componían su obra (tiene dos partes) en los reinos peninsulares y en las colonias. Dicha licencia constituía el reconocimiento por el "mucho trabajo, ocupación y gastos" que la tarea de escribir había demandado a su autor. La exclusividad otorgada por cierto tiempo (diez años en adelante, desde la emisión de la cédula) era una merced, pues los beneficios obtenidos de la comercialización (el derecho de autor) sólo podían ser percibidos por él o por una persona autorizada; por consiguiente, cualquiera que imprimiera o comercializara la obra, sin consentimiento expreso, incurría en delito y debía pagar multas (Fernández 1963, 118).

Las cédulas establecían, también, las formalidades de la impresión; sólo se editaba la versión original que había sido previamente "vista y examinada" por los censores (en este caso se trataba de miembros del Consejo de Indias). Las ediciones posteriores también debían ser controladas ("comprobadas y corregidas") por el Consejo, teniendo en cuenta los originales aceptados "[...] para que se vea si la dicha impresión está conforme a ellos [...]" (*Ibidem*, 118). Además, se pautaban la circulación y comercialización de la obra, una vez "vista", "examinada" y aceptada; se indicaba el precio a que se iba a vender cada volumen, el cual variaba según el reino y los señoríos del imperio:

[...] La cual dicha merced vos hacemos con tanto que antes que comencéis a vender el dicho libro, se hagan por vuestra parte las diligencias que la pragmática agora nuevamente hecha dispone y con que hayáis de vender y vendáis cada pliego del molde del dicho libro en la Nueva España y Nueva Galicia y Guatimala y provincias de Honduras, Yucatán y Cozumel, Tierra-Firme y

Nicaragua, Venezuela y Cartagena, Cabo de la Vela e isla Española, San Juan y Cuba, a diez maravedís, y en las provincias del Perú a quince maravedís, y en las de Chile a dieciocho maravedís, que es el precio porque está tasado por dicho nuestro Consejo de las Indias [...] (*Ibidem*, 117-118).

La evaluación política a que se sometía todo escrito, por su poder y el peligro que implicaba su circulación, se evidencia en la decisión de la Corona de reforzar el control de todos los libros que se imprimieran, circularan y vendieran en las colonias⁴; para ello, delegó en sus funcionarios (presidentes y oidores de las Audiencias Reales, los jueces y justicias de todas las ciudades) la responsabilidad de registrar todo lo a ello concerniente, so pena de castigos penales (Fernández 1963, 119).

2. La producción escrita en las colonias

Para dominar lo americano, *el nosotros* debió primero identificarlo y dotarlo de sentido; es decir, debió reformular discursos para reconstruir lo real (lo pensable) físico y lo real sociocultural. La mayor parte de estos discursos quedó plasmada en textos escritos de índole diversa: textos jurídico-legales, gestados en los ámbitos institucionales del poder, crónicas, cartas personales, relaciones, historias. Los textos de Indias resultan ser más reveladores de las estructuras ideológicas europeas y de concretas aspiraciones personales, que iluminadores de la compleja realidad americana (Pastor 1992, 131). Por ello, más allá de las diferencias de géneros textuales⁵ todo este conjunto de obras está, explícita o implícitamente, al servicio del imperio y además, comparte el referente y la perspectiva sociocultural.

Desde los primeros momentos de la dominación⁶, la Corona exigió que se registrase por escrito todo (las "cosas generales y particulares"⁷); los agentes coloniales debían dar informe fidedigno de todo lo relativo a "aquellas partes" para que "[...] conocidas y comprendidas en quanto fuere posible las cosas generales y particulares [...]" (Solórzano-Pereira 1945, 109), la Corona pudiera gobernar las colonias "como mejor y más convenga":

[...] por el tenor de la presente ordenamos y mandamos, que así en lo descubierto y poblado de las dichas Indias, como en lo que adelante se fuere descubriendo y poblando, nuestros virreyes, audiencias, gobernadores, corregidores o adelantados de ellas, todos juntos como mejor pudieren y cada qual por lo que del tocare, tengan especial cuidado de nos ir enviando las relaciones, descripciones y pinturas de las dichas tierras con la mayor distinción y clari-

dad que pudieren, de manera que por ellas podamos entender y saber [...] (Ibidem, 109-110).

+

La práctica del registro escrito se invistió, así, de carácter conquistador⁸.

3. *La construcción del sujeto enunciador colonial*

La capacidad de decir y de hacerse oír está ligada a construcciones referidas a la propia identidad; esto es, el *yo* sólo puede convertirse y existir como entidad enunciativa individual (textual y discursiva) si existe un discurso sobre su entidad social y una práctica lectora (pública) que lo actualice.

En un contexto en el que la escritura se concebía como la expresión de una individualidad que fundaba la autenticidad de la obra, el reconocimiento del agente colonial como sujeto enunciativo acreditado exigía la legitimación discursiva. En efecto, la mayoría de los cronistas de Indias eran "iletrados" en el sentido de que no podían participar en el diálogo de los humanistas, para lo cual eran imprescindibles el dominio de las lenguas clásicas y una formación académica de lo que carecían. Tampoco contaban con el respaldo que otorgaba una posición social jerárquica. Por ello, para validar su voz que decía contar "cosas grandes y peregrinas" (Cieza de León 1947, 350) presentaron sus textos fundados en la sola experiencia del *yo*; es decir, se presentaron en nombre de lo que en los escritos hablaba, la verdad de lo real, para "[...] sacar a luz lo que hasta ahora ha estado oscuro y en tinieblas [...]" (Pizarro 1965, 167). Con plena conciencia de estar fuera de los límites refrendados por la tradición canónica⁹, los sujetos enunciativos coloniales trataron de sortear esta situación, explicitando los medios de información de que se habían servido y la manera en que habían ordenado la obra (Fernández 1963, 242). Se preocuparon por hacer aparecer sus textos como una expresión creíble de la verdad, pese a las deficiencias de estilo. Para sortear estas dificultades y falencias pusieron el énfasis en la importancia y utilidad de lo que decían en sus obras:

[...] Lo que yo aquí escribo son verdades y cosas de importancia, provechosas, muy gustosas [...] Temeridad parece intentar un hombre de tan pocas letras los que otros de muchas no osaron [...] Y si no va esta historia con la suavidad que da a las letras la ciencia, ni con el ornato que requería, va a lo menos llena de verdades [...] (Cieza de León 1947, 351).

La enunciación y su enunciativo se convirtieron, de este modo, en el referencial de los

enunciados. Se trataba de instituir el *yo* como lugar válido de producción discursiva.

Con la finalidad de demostrar que estaban bien situados para hablar, los emergentes sujetos enunciadore desarrollaron diversas estrategias discursivas de legitimación, entre las cuales se han distinguido las que se analizan en los siguientes puntos.

3.1. Las estrategias discursivas de legitimación

3.1.1. Narrativización del sujeto enunciador

Mediante la estrategia de narrativización del sujeto enunciador hacía referencia a ciertas circunstancias de su vida, previas y contemporáneas a su encuentro con lo americano, para fundar y fundamentar su enunciación. La historización, interpolada en la narración, se convertía en el relato de la propia enunciación (Certeau 1993b, 195). Por medio de esta dramática de la enunciación, el sujeto enunciador pretendía establecer una trayectoria individual que garantizara una institucionalización del sentido. La explicitación del autor, su auto-presentación, desempeñaba la función de instituir la escritura como la expresión de una individualidad, la que, asimismo, garantizaba la autenticidad del discurso.

Esta estrategia fue utilizada por los sujetos enunciadore coloniales en las dos situaciones básicas de enunciación que se les presentaron:

- a) los que escribían por voluntad propia (Pedro Pizarro, Pedro de Cieza de León),
- b) los que escribían en cumplimiento de un mandato y ocupaban un cargo oficial (Francisco Jerez, Agustín de Zárate y Diego Fernández).

En el título de la obra de Pedro Pizarro, *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú y del gobierno y orden que los naturales tenían y tesoros que en ella se hallaron y de las demás cosas que en él han sucedido hasta el día de la fecha* (1571), éste se autopresenta como autor de la obra y da precisiones sobre su persona: "[...] hecha por Pedro Pizarro, conquistador y poblador destos dichos reinos y vecino de la ciudad de Arequipa [...]" (Pizarro 1965, 167). Pizarro quería demostrar que se encontraba bien situado para contar; por ello, seleccionó ciertos aspectos de su historia personal que consideró relevantes para acreditarse y para presentar su narración como verdadera. Como se trataba de un soldado, y no de un "letrado", fundamentó su iniciativa de escribir en su calidad de testigo presencial de los hechos. Esta calidad no sólo servía para legitimar su iniciativa sino también para establecer una marca de distinción jerarquizante respecto de otros escritores. Esto es, Pizarro decía que había escrito lo que había "visto" y en esto se diferenciaba de aquellos que escribían lo que habían "oído" (Pizarro 1965, 167). Su participación en los sucesos lo investían de

autoridad:

[...] yo, el menor de vuestros vasallos, acordé de sacar a luz lo que hasta agora ha estado oscuro y en tinieblas, como persona que se ha hallado en estas provincias, desde el principio de la conquista al fin, y después en todos los sucesos varios que ha habido [...] (*Ibidem*, 167).

Por los servicios prestados (conquistador y poblador de la primera hora) Pizarro había sido recompensado con el título de vecino, lo que significaba pasar a ocupar una posición jerarquizada dentro de la estructura social. El cronista convirtió este reconocimiento en argumento legitimador de su capacidad enunciativa, pues asoció su calidad de "persona principal" con la autoridad que se le reconocía a las personas de estado.

Esta estrategia discursiva, consistente en aludir a ciertos aspectos de la vida personal, también fue usada por Pedro Cieza de León en su *Crónica del Perú* (1555). En la dedicatoria a Felipe II y en el proemio, el cronista señala su origen español: dice que fue "nacido y criado" en España. Mediante esta indicación pretendía poner de relieve la pertenencia sociocultural, lo cual le permitía enlazar lo que decía con el decir colectivo, y significar, así, que compartía la perspectiva enunciativa. Poner de manifiesto la procedencia y la pertenencia socioculturales tenía, además, otra connotación de peso. España era, para *el nosotros*, el único espacio posible y concebible de producción de discursos verdaderos. Por lo tanto, la coincidencia entre el lugar de origen del cronista y el lugar central del imperio funcionaba como validador.

Otro aspecto que señala es su temprana participación en la empresa colonial; por ello, habla de su estancia prolongada. La indicación del tiempo vivido en "aquellas partes" le permitía indicar la proximidad y familiaridad que tenía respecto de la materia de que se ocupaba:

[...] habiendo yo pasado al Nuevo-Mundo de Indias, donde en guerras, y descubrimientos y poblaciones de pueblos he gastado lo más de mi tiempo, sirviendo a Su Majestad, a qu[i]en yo siempre he sido muy aficionado, determiné de tomar esta empresa de escribir las cosas del memorable y gran reino del Perú, al cual pasé por tierra desde la provincia de Cartagena, a donde, y en la Popayán yo estuve muchos años [...] Habiendo yo salido de España [...] y gastado en las Indias del mar Océano tiempo de más de diez y siete, muchos dellos en conquistas y descubrimientos, y otros en nuevas poblaciones y en andar por unas y otras partes; y como notase tan grandes y peregrinas

cosas como en este Nuevo-Mundo de Indias hay, vínome gran deseo de escribir algunas dellas, de lo que yo por mis ojos había visto, y también de lo que había oído a personas de gran crédito [...] (Cieza de León 1947, 349, 350).

El autor narrador se instituye como sujeto enunciador válido a partir de la autoridad que emerge de la experiencia vivida. Mediante la historización de la experiencia, el sujeto enunciador pretende dar por sentada una relación existencial con la cosa referida; de este modo, la estrategia permite que el *yo* presente, sujeto enunciador, cite al *yo* pasado empírico, convertido en sujeto histórico, y establezca entre ambos una cronología y una relación significativas. De aquí que el tiempo transcurrido y "gastado", es decir, el tiempo de la experiencia en América, y los "trabajos" sufridos acreditaran al *yo* empírico como sujeto enunciador.

En otro pasaje del prólogo, Cieza de León remarca la adversidad del contexto en el que gestó sus escritos; presenta el "trabajo" de escribir como una pérdida y una resignación: el *yo* se había postergado a sí mismo para que el texto fuera posible. La voluntad de escribir fue a costa de un dolor corporal:

[...] muchas veces cuando los otros soldados descansaban, cansaba yo escribiendo. Mas ni esto, ni las asperezas de tierras, montañas y ríos ya dichos, intolerables hambres y necesidades, nunca bastaron para estorbar mis dos oficios de escribir y seguir a mi bandera y capitán sin hacer falta [...] (*Ibidem*, 350).

Esta marca de subjetividad, interpolada en el discurso, investía de heroísmo al autor y al texto y, además, brindaba respaldo para anticiparse a las eventuales críticas que formularan los "letrados".

En la obra de Francisco Jerez, editada por primera vez en Sevilla en 1534, se advierte una variante de la estrategia en consideración, pues Jerez fue funcionario del imperio; ejerció el oficio de escribano público y como tal debía "hazer la relación y verdadera averiguación de lo que pasase [...] para ynformar dello a Su Majestad" (Guérin 1986, 123). Por lo tanto, su obra era el resultado del cumplimiento de un mandato. La condición de funcionario condicionó su enunciación, ya que de él se esperaba la producción de discursos "verdaderos", es decir, discursos autorizados y validados por la perspectiva política del imperio. De aquí que en el título general de su obra aparezca el adjetivo "verdadera" (*Verdadera relación de la conquista del Perú y provincia del Cuzco*) para indicar que el libro contenía la verdad de los hechos y que, por ende, se distinguía de otras versiones circulantes sobre la misma materia.

Luego del título general y de la dedicatoria a la "cesárea y católica Majestad del

Emperador y Rey, nuestro señor", aparece un párrafo ampliatorio en el cual el autor da algunas precisiones. Primeramente, menciona el personaje protagonista principal del relato: Francisco Pizarro; Jerez lo presenta como persona que goza de un estado de hidalguía y de honor ("magnífico caballero"); lo nombra con los títulos correspondientes a los cargos que éste ha ocupado ("capitán general" del rey en las colonias). Finalmente, da detalles sobre su vida ("hijo del capitán Francisco Pizarro") y de su procedencia social (caballero de Trujillo). Seguidamente, Jerez habla de sí; hace su presentación como autor narrador: indica su lugar de nacimiento -tópico utilizado también por Cieza de León- Sevilla, de la cual destaca su cualidad de "muy noble y leal". Después refiere su estrecha vinculación con Pizarro (lo acompañó en sus expediciones y actuó como su secretario) y, finalmente, su calidad de conquistador de los primeros momentos (Jerez 1986, 147).

Las indicaciones y calificaciones apuntaban a construir la figura del autor narrador como sujeto enunciador legítimo y probo. Cuando Jerez adula a Pizarro, por su origen y por sus actos, se autojerarquiza indirectamente mediante la indicación de la estrecha relación que los unía. La misma estrategia aparece en las indicaciones que hace respecto de su historia personal: dice que es "natural" de Sevilla, a la cual le adjudica una tradición de lealtad a la Corona. Esta caracterización de la ciudad hace que, por extensión, él, como nacido allí, se considere portador de la misma lealtad. En último término, el cronista se nombra como uno de los "primeros conquistadores", lo que le permite presentarse como bien ubicado para contar la verdad de lo sucedido.

El contador real Agustín de Zárate explicita, en el prólogo de su *Historia del descubrimiento y conquista de la provincia del Perú y de las guerras y cosas señaladas en ella* (1554), que su obra fue realizada en cumplimiento de un mandato:

[...] en fin del año pasado 1543 me fue mandado por la Majestad del Emperador Rey, nuestro Señor, y por los de su Consejo de las Indias, que fuese a las provincias del Perú y Tierra-Firme a tomar cuenta de los oficiales de la Hacienda Real del cargo de sus oficinas, y a traer los alcances que della resultasen [...] (Zárate 1947, 459).

Zárate, en su autopresentación, señala su vinculación con las instituciones de la monarquía: el cargo que desempeñaba y el que había desempeñado, la institución a la que pertenecía ("[...] Sirviendo yo el cargo de secretario en el Real Consejo de Castilla, donde había quince años que residía [...]") (1947, 459). En este caso, la estrategia discursiva de validación consistió en encuadrar la enunciación y su resultado -el texto- en el lugar de producción de discursos verdaderos: el imperio. En consecuencia, Zárate presenta su texto y

legítima su *querer* decir en la voluntad de saber explicitada por el rey, lo que le permite presentar su trabajo y su obra como servicios prestados: "[...] A Vuestra Majestad suplico reciba en servicio mi trabajo y tenga por suyo este libro [...]" (*Ibidem*, 460).

La obra se convertía en espacio de expresión de discursos del imperio; el texto viabilizaba un decir absoluto e incuestionable.

La *Historia del Perú* (1568-1571) de Diego Fernández es ilustrativa de una particular situación de enunciación, pues en ella convergen la voluntad espontánea de escribir (la redacción de lo que será la Segunda Parte de su trabajo) y el cumplimiento de un mandato (la redacción de la Primera Parte); es decir, la obra articula un *querer* decir con un *deber* decir:

[...] entendiendo la variación y contrariedad que había en referir y contar diversamente los casos y acaecimientos de ella [guerra del Perú] tuve intento y procuré cuanto pude ir escribiendo por orden y tiempo la verdad de todo lo que sucedía [...] (Fernández 1963, 242).

[...] propuse escribir esta historia como en el Perú y Castilla me fue mandado [...] (*Ibidem*, 123).

Según cuenta el propio Fernández en la dedicatoria y en el prólogo de su obra, estando en el Perú escribió una relación sobre el alzamiento y tiranía de Hernández Girón. Presentó sus escritos al virrey del Perú, a la sazón Andrés Hurtado de Mendoza, quien, después de haber "revisado" los originales, lo nombró "historiador y cronista de aquellos reinos" y le encargó que completase lo que tenía escrito con el relato de los sucesos acaecidos desde que La Gasca partió del Perú para España (Fernández 1963, 242). El pedido del Virrey fue ratificado por el rey y el Consejo de Indias; la Corona consideró la obra de Fernández como una versión aceptable de los hechos, en un momento en el que la tensión intragrupal había alcanzado altos niveles y se hacía necesario consolidar la paz. La Corona sabía que había que fijar en letra un discurso sobre lo sucedido que reforzara la estructura imperial y la estabilizara:

[...] pareciéndoles bien el verdadero discurso de su narración, entendieron que sería útil y provechoso (y aún necesario) que yo acabase la historia comenzada. Y así lo mandaron [...] (*Ibidem*, 122).

El *querer* decir inicial de Fernández desapareció para transformarse en un *deber* decir (cumplir con lo que le fue mandado); fue este cambio lo que le confirió legitimidad a la enunciación, al sujeto enunciator y al texto mismo.

3.1.2. *El deber de decir*

Los sujetos enunciadore coloniales convirtieron la posibilidad de decir cosas importantes y "provechosas", y la voluntad de hacerlo en una necesidad imperativa, la cual equipararon al cumplimiento de un servicio:

Excelentísimo Señor [...] viendo la gran caída y extrema necesidad en que ha venido y está la república de aquel Nuevo Mundo y reino tan afamado del Perú [...] [y] para que del todo Vuestra Señoría de orden y asiento en muchas cosas en que conviene lo haya, le es necesario tenga noticia dellas, determiné por esta relación darlas, correspondiendo a ciertos capítulos sobre que Su Majestad por una real cédula¹⁰ mandó [...] y así responderé [...] confiado en el generoso ánimo de Vuestra Señoría Excelentísima, que mediante él, será este pequeño servicio admitido y favorecido [...] (Santillán 1968, 99, 100).

El *querer* decir se identificó con el *deber* decir. La estrategia discursiva de legitimación consistió en asimilar al acto de la enunciación con la ejecución de un servicio, y lo que se enunciaba con la concreción del deber.

Al plantear su enunciación como la realización de un servicio, el sujeto enunciadore convertía a los lectores, en especial al rey -destinatario privilegiado-, en deudores; esto es, la secuencia que se iniciaba con un *poder decir* por parte del sujeto enunciadore, transformado luego en un *deber decir*, comprometía al lector a estar atento, y, por lo tanto, lo hacía responsable. Esto es, el autor transfería al lector el deber de completar el sentido del texto con su interpretación, su dedicación y su esfuerzo de lectura:

[...] propuse escribir esta mi historia (como en el Perú y en Castilla me fue mandado) desnudamente, cómo fue y pasó para que el discreto lector sea intérprete y juez; pues al historiador no se concede más que ser testigo de lo que escribe. Por lo tanto, benigno y benévolo lector, te ruego y suplico que si alguna falta o descuido hallares en esta mi escritura, lo suplas con tu discreción y prudencia y como cristiano y prójimo, me adviertas, que allende que en esto harás cosa de ánimo noble, por ello te seré siempre obligado, como se debe a semejante beneficio [...] (Fernández 1963, 123).

[...] haré en mí todo lo que pudiere para que el prudente lector vea en ella [la obra] las cosas que los tiranos [los seguidores de Gonzalo] hicieron contra los

leales, para que las aborrezcan [...] (Gutiérrez de Santa Clara 1963, 141).

Presentar la obra como el resultado de un servicio no garantizaba, sin embargo, que ésta fuera aceptada por el rey.

3.1.3. *La capacidad de decir*

A partir de la expansión se relativizó la pertinencia del saber garantizado por la tradición y se promovió un saber fundamentado en la experiencia. Esto es: lo que el *yo* decía no podía ser reemplazado por lo que se había dicho porque refería a una experiencia que era, intrínsecamente, nueva. Junto con un saber basado en lo discursivo y en los dichos de las autoridades reconocidas se fue configurando un saber que respondía al criterio de utilidad y cuya fuente era, básicamente, la propia experiencia. El cronista ofrecía la novedad absoluta.

Los desafíos y exigencias que se presentaron en la práctica enunciativa implicaron una construcción diferente de lo real, el establecimiento de otro *logos* discursivo y la extensión léxica. En este sentido, la lengua española sufrió modificaciones con la experiencia americana por la incorporación de vocablos indígenas, su resignificación y por la necesidad de crear nuevos términos para nombrar lo percibido como novedad y diversidad.

En la dilatación del horizonte discursivo, los agentes coloniales constituyeron la primera fuente de información; esto es, fueron los primeros en contarle al Viejo Mundo lo que acaecía y veían en el Nuevo Mundo. Esta capacidad de decir lo no dicho, en virtud del hecho de haber tenido algún tipo de experiencia con lo americano, constituyó una marca de distinción y de identificación: los que contaban lo que vieron y los que contaban lo que otros dijeron que vieron. Esta distinción funcionó como base fundante de la identidad para el *subnosotros* enunciador colonial.

Los cronistas, detrás del propósito de difundir las grandezas de la Corona española y de "dar noticias" útiles, gestaron sus textos para exaltar los méritos personales y alcanzar mercedes. Por eso, narraron no sólo las batallas y conquistas de los "grandes" (capitanes, adelantados) sino también las peripecias de los soldados que integraban las huestes. En este intento construyeron la otredad del mundo americano. Fundamentaron su entidad de sujetos enunciadorees válidos en la experiencia directa. Al hablar de "cosas admirables", "cosas grandes y diferentes", "extrañas y muy diferentes", "cosas peregrinas" y "extrañas" reconstruían el universo referencial y discursivo, y se construían a sí mismos. Estos procesos generaron conflictos; el sujeto enunciador colonial debió conciliar la particularidad de sus enunciados con la universalidad de la que pretendía dar cuenta: "[...] hay tanto que decir, que a todo

escritor cansara en lo escribir [...]" (Cieza de León 1947, 349). En la práctica, este sujeto trató de defender una enunciación cuyo nacimiento era tan reciente como el universo referido:

[...] considerando muchas veces su grande riqueza [se refiere al Perú], las cosas admirables que en sus provincias hay, los tan varios sucesos de los tiempos pasados y presentes acaecidos, y lo mucho que en lo uno y en lo otro hay que notar, acordé de tomar la pluma para lo recopilar [...] (*Ibidem*, 349).

El nuevo sujeto enunciador enfatizó su carácter de protagonista y testigo de los hechos que narraba para autorizar su enunciación; se autropresentó como informante preferible y confiable. Por lo tanto, la narración que ofrecía, por ser "cosa verdadera", funcionaba como discurso prestigiador:

[...] ¿quién contará los nunca oídos trabajos que tan pocos españoles en tanta grandeza de tierra han pasado? ¿quién pensará o podrá afirmar los inopinados casos que en las guerras y descubrimientos de mil y seiscientas leguas de tierra les han sucedido: las hambres, la sed, muertes, temores y cansancios? [...] (Cieza de León 1947, 349).

La condición de informantes privilegiados fue utilizada como argumento para hacer coincidir el trabajo de enunciación con el cumplimiento del deber de todo súbdito leal de informar al rey, con precisión y detalle, sobre todo lo que acaecía y se sabía de "estas partes". Con el cumplimiento de la normativa, el sujeto enunciador colonial ratificaba su identidad de súbdito obediente y este reforzamiento actuaba como legitimador de su enunciación.

El servicio consistente en brindar información se potenciaba, en el caso del sujeto enunciador colonial, porque para poder dar "verdadera noticia de lo que pasó", para tener "clara noticia" y realizar una "relación cierta y verdadera", había tenido que dejar mucho de sí: vida, persona y hacienda. Por ello, señalaba que su obra no era "fantasía", pues iba "desnuda de fábulas y ficciones", sino una "verdadera" relación:

[...] no siendo el estilo de esta escriptura tan elocuente como se requería, servirá de saberse por él la verdad del hecho [...] (Zárate 1947, 459).

Con el crecimiento de la producción discursiva referida a los sucesos que se producían en las colonias surgieron tensiones en el seno del grupo de los sujetos enunciadore

coloniales. Se instalaron la "variación" y "contrariedad" en las versiones escritas sobre los hechos; por eso, los que escribían se preocupaban por aparecer como sujetos enunciadore de la "verdad del hecho":

[...] yo que escribo quiero ser autor muy verdadero, me he informado bien primero [...] (Jerez 1986, 249).

[...] Lo que toca a la verdad, que es donde consiste el ánimo de la historia, he procurado que no se pueda enmendar, escribiendo las cosas naturales y accidentales que yo vi sin ninguna falta ni disimulación, y tomando relación de lo que pasó en mi ausencia, de personas fidedignas y no apasionadas [...] (Zárate 1947, 460).

La tensión generó una bipartición: los que decían hacer "verdadera relación" pretendían diferenciarse de aquellos que, debajo de la "quimera", sólo escribían relatos "fantasía-dos", cosas "que nunca fueron" (Cieza de León 1947, 350), "invenciones" y "engaños" (Fernández 1963, 123) motivados por intereses particulares; por ello, defendían sus escritos aludiendo a la objetividad con que se habían elaborado.

3.1.4. *Los fundamentos del decir*

El acto de enunciación realizado por sujetos coloniales se caracterizó por presentar un carácter dual. Esta dualidad refiere la coexistencia de dos actitudes que remiten a formas diferentes de conocer el mundo. Atender a esta tensión resulta significativo, pues caracteriza el proceso de cambio cultural de la modernidad, en el que se inserta.

Por un lado, el sujeto enunciadore colonial priorizó la experiencia, el contacto vivencial con lo americano ("lo que yo vi y traté") como fuente de decires verdaderos, que no estaban encuadrados ni en la memoria (la tradición) ni en ninguna institución del saber (autoridades y textos canónicos). La experiencia, concebida en estos términos, constituye un fenómeno de la modernidad. Pero, por otro lado, el sujeto enunciadore colonial pretendió insertarse en el *continuum* de las prácticas enunciativas autorizadas y ligar su enunciación a tradición. Por ello, puso de manifiesto lo absoluto del fin que perseguía: hacer conocer la verdad de las cosas notables del mundo americano, y cumplir, así, un servicio al rey y a la comunidad. Modernidad y continuidad del pasado, producción de nuevos sentidos y reproducción cultural, pugnaban en el mismo acto.

Para legitimar el contenido de su obra, el sujeto enunciador colonial recurrió a la estrategia discursiva del "préstamo textual" (Adorno 1992), cita de autoridades, y al testimonio del testigo.

a) La voz de la autoridad

Los sujetos enunciadorees coloniales usaron la estrategia discursiva consistente en citar la voz de autoridades reconocidas para encuadrar la enunciación en una continuidad discursiva y disminuir, de este modo, la irreductibilidad de la diferencia (el mundo americano) referida en el texto y presentada como verdad:

[...] escribí una relación que no lleva la prolijidad y cumplimiento que requiere el nombre de historia [...] no me atreviera a emprender ni el uno ni el otro si no confiara en lo que dice Tulio, y después de él Cayo Plinio, que, aunque la poesía y la oratoria no tienen gracia sin mucha elocuencia, la historia, de cualquier manera que se escriba, deleita y agrada, porque por medio de ella se alcanzan a saber nuevos acontecimientos [...] Y así, no siendo el estilo de esta escritura tan elocuente como se requería, servirá de saberse por él la verdad del hecho [...] (Zárate 1947, 459).

[...] El antiguo Diodoro Sículo en su proemio dice que los hombres deben sin comparación mucho a los escritores, pues mediante su trabajo viven los acaescimientos hechos por ellos grandes edades. Y así, a la escritura Cicerón llamó testigo de los tiempos, maestra de la vida, luz de la verdad. Lo que pido es, que en pago de mi trabajo, aunque vaya esta escritura desnuda de retórica, sea mirada con moderación; pues a lo que siento, va tan acompañada de verdad [...] (Cieza de León 1947, 353).

En los fragmentos reproducidos, los cronistas citan lo dicho por los referentes autorizados para justificar su iniciativa de escribir. Rescatan de las autoridades lo que dijeron respecto de la finalidad magistral de la Historia: mediante ella se conocían los hechos del pasado, con lo cual se podían prevenir males y tomar ejemplos para imitarlos. La interpolación de las voces autorizadas tenía como objeto legitimar el acto de la escritura y su resultado -la obra- por su relación con la finalidad absoluta:

[...] Vuestra Excelencia [virrey de Montesclaros] ponga los ojos, no en la

baxeza del estilo que llevo sino en la buena voluntad con la que ofrezco [la obra], para que otros se animen a poner en escrito sus alabanzas para que sean eternizadas en el mundo. Siempre oí decir que la Historia *quomo fuerit scripto delectat*; esto es, que de cualquier manera y modo y en cualquier estilo que fuera escrita, deleita y agrada, porque mediante ella alcanzan los hombres a saber cosas nuevas [...] (Gutiérrez de Santa Clara 1963, 140).

La reinscripción e interpolación de dichos de terceros tenía sus fuentes retóricas en el modelo humanista de las historias escritas por los eruditos y en los procedimientos jurídico notariales. La primera se insertaba en la tradición escolástica y, la segunda, en la tradición testimonial de los procedimientos judiciales. Mediante la estrategia discursiva consistente en la citación, el sujeto enunciador tomaba lo dicho por otro (personas reconocidas, antepasados o contemporáneos) como evidencia positiva o negativa, respecto de su discurso. Así, lo citado (nombres, dichos y experiencias de otros) tenía la función de acreditar el discurso; por su carácter referencial, otorgaba efecto de realidad y de verosimilitud y, por su carácter fragmentario, remitía a un lugar de enunciación autorizada, por lo cual, funcionaba como convalidación y producía la confiabilidad que el autor necesitaba para sí y para su discurso¹¹:

[...] Dice el elocuente Cicerón que el principal aviso de la Historia es que nadie se atreva a escribir mentira ni calle la verdad pura y limpia. Y semejante lectura fue siempre loada y recomendada a los monarcas y héroes, porque hace al hombre más prudente. Por tanto, Sócrates compara la prudencia a la Historia, dividiéndola en tres partes, y dice: «El hombre prudente debe acordarse de lo pasado, mirar lo presente y proveer a lo que está por venir» [...] También se da por precepto que los consejeros de los príncipes sean prudentes, expertos y leídos en historias, porque por la memoria y recordación de los sucesos pasados sepan escoger el mejor consejo [...] Lo cual, por mí considerado, ya que hube acabado de escribir de la tiranía de Francisco Hernández Girón [...] propuse escribir también la rebelión y castigo de Gonzalo Pizarro [...] (Fernández 1963, 121-122).

Bajo sus diversas formas, la cita incorporaba un "extratexto necesario", pues operaba como medio para enlazar el texto con su exterioridad semántica, lo que le permitía adoptar la apariencia de constituir una parte de la cultura (Certeau 1993a, 111).

Las citas servían, además, para construir una genealogía de la enunciación. Fijar una genealogía es una forma de identificación: los orígenes dan al yo una memoria y una trayec-

toría con sentido. Por ello, el sujeto enunciador colonial se preocupó por hacer una demostración de la continuación de la tradición en su enunciación, es decir, trató de poner en evidencia que su manera de decir y lo dicho estaban insertos en la cadena de los decires de las voces autorizadas. El *yo* enunciador quedaba ligado, por y en el acto mismo de la enunciación, a otros *yo* en el tiempo y en el espacio. Esta genealogía permitía mantener la unicidad de lo mismo bajo la diferencia de las formas: variedad histórica del decir.

Pese a que el sujeto enunciador colonial trató de disfrazar la irreductibilidad de la diferencia que advertía entre su voz, que contaba cosas nuevas, y las voces autorizadas y formas canonizadas de lo narrable, que decían verdades absolutas y cosas de importancia, la novedad de lo americano condicionó la enunciación:

[...] No deje de conocer, Serenísimo y muy esclarecido Señor, que para decir las cosas admirables que en este reino del Perú ha habido y hay, conviniera que las escribiera un Tito Livio o Valerio, u otro de los grandes escritores que ha habido en el mundo, y aún estos se vieran en trabajo en lo contar, porque ¿quién podrá decir las cosas grandes y diferentes que en él son [...]?
[...] (Cieza de León 1947, 349).

A partir de la experiencia americana, la escritura se constituyó en una zona de fronteras móviles, de continua redefinición, en la cual el sujeto enunciador colonial ocupaba una posición precaria. Esta situación le planteó, por un lado, la necesidad de establecer un lugar frente al rey y a la comunidad de lectores y, por el otro, le exigió una toma de posición estilística respecto del sistema de sentido y del canon.

b) La voz del testigo

[...] he visto algunos autores que han escrito en sus libros brevemente y de oídas y otros que lo vieron lo escribieron cortadamente y en pocos renglones y en esta mi obra va todo escrito ampl[i]amente [...] Porque de todas las relaciones que hube de hombres fidedignos que se hallaron presentes [...] en diversas partes donde yo no estuve, seguí con grandísima fidelidad y cuidado porque lo vieron y entendieron, y me ayudé de sus escritos [...] (Gutiérrez de Santa Clara 1963, 143).

La otra ~~de~~ estrategia discursiva de legitimación utilizada fue la de recurrir a la voz del testigo (lo visto, lo oído) como fuente de informaciones válidas. En la práctica, esto significó el uso de oposiciones semánticas (visto/no visto, oído/no oído) para privilegiar una

de las fuentes de información y de focalización: la propia experiencia o la experiencia de otros creíbles, "personas fidedignas". Ante la opción visto/no visto (el presente de la experiencia contra el pasado de lo discurrecido) se hizo hincapié en la primera posibilidad. Se produjo una reformulación de la relación entre lo enunciado y el sentido atribuido, pues lo que decía el sujeto enunciador colonial no había sido dicho antes por nadie. El hacer enunciable y el enunciar lo no sabido abrían la posibilidad de plantear nuevas lógicas de sentido.

Mediante esta estrategia, el autor narrador, como actor, ganaba la autoridad del testigo y sus enunciados resultaban investidos del carácter jurídico del testimonio bajo juramento. El sujeto enunciador se hacía historiador de sus propios hechos y presentaba su texto como la superación de las oposiciones (visto/no visto, oído/no-oído, sabido/no-sabido):

[...] muy poderoso Señor, he hecho y compilado esta historia de lo que yo vi y traté, y por informaciones ciertas de personas de fe pude alcanzar [...] mucho de lo que escribo vi por mis ojos estando presente, y anduve muchas tierras y provincias por ver lo mejor; y lo que no vi trabajé de me informar de personas de gran crédito [...] (Cieza de León 1947, 349, 350).

Los vacíos de información eran llenados con la referencia a las experiencias y dichos de otros, "personas dignas de fe", convertidos en voz de autoridad. La experiencia de terceros confiables se transformó, por el principio de autoridad, en respaldo de credibilidad y legitimidad. La interpolación del testimonio experiencial ajeno funcionó como prueba:

[...] Lo que toca a la verdad, que es donde consiste el ánimo de la historia, he procurado que no se pueda enmendar, escribiendo las cosas naturales y accidentales que yo vi sin ninguna falta ni disimulación, y tomando relación de lo que pasó en mi ausencia, de personas fidedignas y no apasionadas [...] (Zárate 1947, 460).

El sujeto enunciador colonial se ocupó de explicitar los procedimientos mediante los cuales había accedido a la verdad o había realizado un progreso en el conocimiento (lo visto y experimentado, y lo oído, dicho y vivido por otros). Por ello, resaltó el trabajo de trasladarse para "hacer averiguación de la verdad" (el tiempo "gastado" y las "fatigas"). Pedro Gutiérrez de Santa Clara, por ejemplo, señala, en el prólogo, todas las vías de que se había servido para hacer una relación verdadera de los hechos. En primer lugar, señala que fue testigo presencial de casi todo lo que cuenta: "[...] yo estuve presente casi a todas las cosas, y las vide por vista de ojos, porque anduve la mayor parte de la tierra [...]" (1963, 142);

luego precisa que, para contar las cosas que no vio, consultó "ciertas cartas" de muchos "hombres fidedignos", por lo cual se vino a enterar de "[...] muchas y diversas cosas así secretas [...]" (*Ibidem*, 142).

El uso de las estrategias discursivas de legitimación analizadas pone de manifiesto que toda construcción discursiva opera siempre sobre la base de la intertextualidad.

NOTAS

¹ El espacio textual del prólogo se presenta diferenciado y separado respecto del cuerpo de la obra, lo que implica una alteración en el *continuum* visible. Esta alteración debe ser tenida en cuenta pues, como modalidad formal, inviste de cierta significación al texto (Chartier 1994, 25, 29) y condiciona la construcción de sentido y la decodificación. Estos discursos precedentes condicionan, explícitamente, la construcción de sentido en la intencionalidad del autor respecto del blanco de su práctica comunicativa y también condicionan externamente el proceso de decodificación, pues conforman un espacio separado, en el cual se dan anticipaciones y advertencias respecto del sentido del texto.

² Todo texto prevé un lector y modula un destinatario como parte indispensable no sólo de su propia capacidad comunicativa concreta, sino también por su propia potencialidad. Es decir, un enunciador produce un texto para que alguien lo actualice; incluso cuando ese alguien no exista concreta y empíricamente (Eco 1987, 77). En este sentido, se dice que el autor prevé un destinatario capaz de cooperar en la actualización textual e interpretativa, de la manera en que él ha supuesto que lo hará, en virtud de la competencia cultural presupuesta. Esta previsión no es sólo una espera, un deseo, sino una condición básica para la existencia y la construcción de todo texto.

³ La práctica de la dedicatoria signó la producción y circulación de las obras en la modernidad. Se trataba de una práctica central de la economía del mecenazgo, por la cual, a cambio del libro dedicado, ofrecido y aceptado, el destinatario estaba obligado a proporcionar protección, empleo o retribución (Chartier 1995, 26).

⁴ La Corona pretendió imponer un riguroso control sobre los textos, conciente del poder de la escritura; a tal efecto, formuló leyes como las siguientes:

LEY IV: Que no se consientan en las Indias libros profanos y fabulosos (Valladolid, 1543). Porque de llevarse a las Indias libros de romance, que traten de materias profanas y fabulosas e historias fingidas se siguen muchos inconvenientes, mandamos a los Virreyes, Audiencias y Gobernadores, que no los consientan imprimir, vender, tener ni llevar a sus distritos, y provean que ningún español ni indio los lea [...] (*Recopilación de las Leyes* 1943, Libro I, Título XXIV, 214).

LEY V: Que en los registros de libros para pasar a las Indias se pongan específicamente y no por mayor (Valladolid, 1550). Mandamos a nuestro Presidente y Jueces Oficiales de la Casa de Contratación de Sevilla, que quando se hubieren de llevar a las Indias algunos libros de los permitidos, los hagan registrar específicamente cada uno, declarando la materia de que trata, y no se registren por mayor [...] (*Ibidem*, 214).

LEY VI: Que a las visitas de navíos se hallen los Provisores con los Oficiales Reales para ver y reconocer los libros (Madrid, 1585). Rogamos y encargamos a los Prelados que ordenen a sus Provisores puestos en puertos de mar, que quando los Oficiales de nuestra Real Hacienda visiten los navíos, que en

ellos entraren, se hallen a las visitas, para ver y reconocer si llevaren libros prohibidos. Y mandamos a los dichos nuestros Oficiales que no hagan las visitas sin intervención y asistencia de los Provisores, y de otra forma ninguna persona los pueda sacar ni tener [...] (*Ibidem*, 214).

⁵ Entre los tipos textuales básicos (es decir, la textualización de los discursos mediante cierta forma de registro escrito) que se han distinguido en el conjunto de las crónicas de Indias, están las "cartas de relación" y las "relaciones" que relatan los acontecimientos de la conquista. Éstas se escribían en cumplimiento de la obligación de informar a la Corona y, en este sentido, no tenían la intención de pasar a la dimensión de libros publicados. Los autores de este tipo de textos no se proponían "hacer literatura o historia" sino "traer entera relación". Generalmente, presentaban una apelación directa al destinatario, por lo cual contemplaban ciertas exigencias impuestas a la epístola. También están las "crónicas" y la "historia". La crónica constituía un informe del pasado o anotación de los acontecimientos del presente, fuertemente estructurado por la secuencia temporal. A partir de la etapa renacentista, este mero informe temporal se vio enriquecido por la exigencia de que estuviera bien escrito. Fue, entonces, cuando la crónica se acercó a la historia. La "historia", en el siglo dieciséis, designaba aquellas narraciones en las que se contaban verdades particulares, mediante un discurso con estilo ("el arte de contar"), con la finalidad de ser de utilidad para la comunidad. Es decir, la historia no se escribía únicamente para cumplir con la obligación de informar, puesto que se perseguía un fin más alto. De aquí, que la historia sólo pudiera estar en manos de "letrados" ("varones doctos", "escogidos", "prudentes"). Sin embargo, la historiografía de Indias rompió con estos preceptos, ya que muchos de los que tomaron a su cargo la actividad de escribir no cumplían con las condiciones canónicamente establecidas; de aquí, el usual "pedido de disculpas" y la explicitación de los procedimientos y fuentes de que se valieron para decir la verdad de los hechos referenciados (Véase Mignolo 1982, 58-59):

[...] Y aunque las cosas bajas y pequeñas son indignas de ser ofrecidas a los grandes y altos príncipes, como Vuestra Majestad [Felipe II], todavía me atrevía a dedicar y dirigir la presente y pequeñuela obra para que, con su favor y amparo, sea hecha grande [...] (Pizarro 1965, 167).

⁶ En reiteradas ocasiones la Corona ordenó el envío de informes detallados de todo lo referido a sus colonias. La provisión real dada en Toledo en 1528, la cédula dada en Madrid para la Española de 1530, las ordenanzas para la Audiencia de México dadas Medina del Campo de 1532, la cédula de Monzón para la Nueva España de 1533, la cédula dada en Valladolid en 1548, la provisión real dada en Madrid de 1552, la provisión real de 1573, la cédula dada en San Lorenzo en 1574 y la cédula real de 1608 (Solórzano-Pereira 1945, 110-112) son algunos ejemplos de la decisión de la Corona de estar bien informada .

⁷ En la Ley Quince de la *Recopilación* de 1628, lo que se solicita bajo la denominación de "cosas generales" de las colonias es una información detallada y clara, mediante "relaciones, descripciones y pinturas", de los aspectos físicos (naturaleza), las jurisdicciones, las autoridades, las instituciones, la situación demográfica, las características de la población, lo relativo a la conversión (cantidad de obispos, iglesias, necesidad de más religiosos y de templos):

[...] tengan especial cuidado de nos ir embiando las relaciones, descripciones

y pinturas de las dichas tierras con la mayor distincion y claridad que pudieren, de manera que por ellas podamos entender y saber los nombres, grandor, y tamaño de las dichas provincias, y quanto distan unas de las otras, ansi por mar como por tierra, número de vezinos y moradores y pobladores en cada una de ellas, así indios como españoles casados y por casar, y qué términos tienen los dichos pueblos, de la calidad de ellos y de los quantos obispos se podrían o devrían proveer en las dichas y qué límites se podrían dar a cada uno [...], y en qué pueblo drevía estar la cabeça de tal obispado, y qué renta prodría tener cada al presente, y adelante, y qué repartimientos se han hecho entre los tales vezinos, y la que fuere tierra llana o montuosa y las más o menos fértiles en cada una de las dichas provincias, y los ríos y puertos, que en cada uno de ellos oviere [...] y qué animales y aves se crían en las dichas tierras y de las calidades y estrañezas que en ellas [h]ay, y qué propios tienen los dichos pueblos y en qué cosas, y qué oficiales reales y ministros de justicia [h]ay en ellos, y qué fortalezas y casas de piedras nuestras y particulares [h]ay, y qué personas son las que sirven los dichos beneficios, y con qué títulos y qué indios o negros [h]ay en las dichas tierras, libres o esclavos, y quién son los dueños de ellos, y qué han valido nuestras rentas de almozarifazgo y quintos de oro y plata, y otras cosas y diezmos eclesiásticos, y de todo lo demás, que a esto tocare, y juzguen que conviene que seamos avisados e informados [...] (Solórzano Pereira 1945, 109-110).

Bajo la denominación de "cosas particulares", la Corona demandó informes precisos respecto dos aspectos. Uno, referido a la capitalización del mundo americano; en este sentido, la Corona pedía informes sobre el metálico descubierto y sobre el que eventualmente se descubriera, y de la situación en la que se hallaba la mano de obra indígena y su capacidad de tributar. El otro aspecto estaba referido a la evangelización; reclamaba particular relación de la religiones y prácticas prehispánicas:

[...] para saber [...] en cuáles de las dichas provincias hay descubiertas o se esperan descubrir minas de oro, o de plata o de otros metales o de piedras finas, o de pesquerías de perlas y de cuál de ellas se ha sacado y en qué cantidad y con qué costa , y tributos, y en qué cosas podrán pagar los naturales a nos, o a quien por nos los ovieren de aver, poniendo particularmente los ritos y costumbres de los dichos naturales [...] (*Ibidem*, 110).

⁸ El carácter público del registro, como práctica institucionalizada, hay que vincularla con la estructuración de los estados modernos en Europa Occidental. A medida que se asentaba la estructura estatal moderna, las monarquías desarrollaron estrategias de control social, entre ellas, la de dejar constancia escrita de lo que se consideraba importante para su buen funcionamiento de las instituciones y para el mantenimiento del orden social. Por ello, los reyes confiaron a "letrados" la tarea de su propaganda; la retórica se puso al servicio del estado, pues su función era la de imponer un discurso que legitimara el orden instituido. Así, la retórica se convirtió en institución.

⁹ A comienzos de la modernidad, los eruditos sostenían que los modos retóricos de expresión podían investir o no de veracidad los enunciados. A partir del descubrimiento y de la

funcionalización de obras de la antigüedad grecolatina se instaló la tendencia a producir textos que se caracterizaran por su perfección retórica. La adopción de los modos estilísticos clasicistas implicó un enriquecimiento de las formas de expresión (Sánchez Alonso 1947, I, 355-359). Los eruditos adoptaron procedimientos usados por los antiguos en sus obras, tales como la incorporación de diálogos, cartas, discursos, la organización del contenido para matizar y validar el texto.

Se consideraba que la verosimilitud y veracidad de un texto eran proporcionales al refinamiento compositivo y a la claridad y calidad expresivas (Pupo-Walker 1982a, 74-75). La modalización retórica, definida como propia del discurso histórico, permitía distinguir un discurso veraz de otro que presentara falsedades. La verdad de todo texto histórico se basaba en la formulación meticulosa y elocuente de lo probable. Por ello, el historiador debía ser "discreto" y sabio", tener "buena retórica para poner la historia en hermoso e alto estilo" (Pérez de Guzmán 1993, 697), debía, en lo posible, estar "presente en todos los hechos" o informarse de personas dignas de fe que hubiesen estado presentes en los hechos (*Ibidem*, 698). El objeto de estudio era la verdad histórica, es decir, aquella realidad espiritual, sutil y sublime que estaba por encima de la realidad concreta de los hechos y que debía ser descubierta pues no era percibible a la simple vista de los hombres vulgares. Por ende, sólo algunos estaban en condiciones de acceder a ella: únicamente aquéllos que estaban dotados de cierta sensibilidad poética, como los "letrados" y los teólogos, capaces de escrudiñar la verdad subyacente y traducirla:

[...] Cuanto más alta cosa es aquella de que se debe tratar, tanto su grandeza pone temor en el decir; e cuanto de mayor excelencia, tanto es el defecto de las palabras más graves; porque antes el estilo de escribir, que materia de hablar fallece. Siempre nuestras lenguas son más aparejadas a disparar sus dichos que las plumas a componerlos, y aún aquesto la misma experiencia natural nos lo muestra, como sea cosa cierta que el uso común de la habla es a todos general, y a muy pocos la perfección del decir. No sin causa los humanos ingenios mayores cosas entienden que saben proponer, e mejor las conciben que aciertan a pronunciarlas [...] (Enríquez del Castillo 1953, 100).

Las obras históricas se concebían, no sólo para informar sino también, para construir una esfera de valores culturales ejemplares; por ello, el historiador se ocupaba de "hazañas y virtuosas obras" para que "[...] por exemplo suyo otros se esfuercen a tales obras hacer [...]" (Valera 1953, 3). Se trataba de fijar en letra los actos y nombres de quienes habían realizado "hazañosas y notables cosas" y también de los que habían cometido desatinos, para que la posteridad tomara ejemplo:

[...] conviene mucho leer los hechos pasados para ordenanza de los presentes e providencia de los venideros, que, según la sentencia de Séneca, *quien las cosas pasadas no mira, la vida pierde; y el que en las venideras no provee, entra en todas como un sabio* [...] (Pérez de Guzmán 1953a, 277).

De aquí, la recurrencia y repetición de tópicos como la ejemplaridad, la aureola de la fama, la caballeridad, el honor, las hazañas y el uso retórico del panegírico (*laudatio y exordio*).

¹⁰ La *Relación* de Hernando de Santillán Santillán fue escrita en respuesta a la cédula real de 1553, por la cual Felipe II pidió información de tipo económico a fin de adaptar el viejo sistema de tributación a las nuevas exigencias impositivas. Estas informaciones fueron solicitadas a las audiencias americanas y Santillán era, a la sazón, oidor de la Audiencia de Lima (Esteve-Barba 1968, XXV-XXXIV).

¹¹ Un ejemplo de la funcionalidad discursiva de las citas aparece en los tres primeros capítulos de la *Crónica de la Nueva España (¿1557-1564?)* de Francisco Cervantes de Salazar. En ellos, el autor trata las teorías sobre el origen del mundo americano sobre la base del legado de los antiguos. Otro ejemplo es la "Declaración" que figura a continuación del prólogo de la *Historia del descubrimiento y conquista del Perú* de Agustín de Zárate, en la cual aborda el problema del poblamiento del continente americano, a partir de los discursos preexistentes.

RESULTADOS DE LA INVESTIGACIÓN

[...] *Tras trescientos o cuatrocientos años durante los cuales los habitantes de Europa han inundado las otras partes y publicado sin cesar nuevos libros de viajes y relatos, estoy convencido de que los únicos hombres que conocemos son los europeos* [...] (J.J. Rousseau, 1754).

La expansión atlántica y la conquista americana que llevaron adelante los españoles, desde finales del siglo quince, no deben asociarse únicamente a una empresa política y económica de dominación y explotación, pues, en el plano sociocultural, tuvieron implicancias significativas. En primer lugar, la expansión mostró a *el nosotros* un mundo natural y cultural respecto del cual carecía de discurso, lo que provocó la ampliación del mundo físico y del catálogo cultural que concebía. El encuentro con lo ignoto puso en evidencia la precariedad de los discursos preexistentes y potenció la creación de nuevos sentidos. En consecuencia, para hacer inteligible la novedad percibida y experimentada, *el nosotros* debió reformular la construcción sobre la realidad que manejaba y resolver el problema de la identidad del mundo (naturaleza y cultura) hallado: "¿quién soy yo frente a él?" y "¿quién es él para mí?".

La identificación que hizo *el nosotros* de lo americano estuvo ligada a cierta configuración sociocultural y a una compleja red de condicionamientos. Esto es, había que hacer enunciable lo no enunciado para poder dominarlo y había que encuadrar la voluntad de dominarlo en el marco de lo legítimo. Por ello, *el nosotros* construyó la alteridad asimétrica de lo americano y se autopresentó como portador de una cultura superior, con capacidad para poner orden en el desorden de *el otro*.

Para formular estos discursos, *el nosotros* funcionalizó, en el devenir intercultural, estrategias y variables de identificación con las cuales organizó un campo bipartito polarizado (*el nosotros* español, *el otro* americano; el orden, el desorden; la verdad, la mentira), condición indispensable para la dominación. La dinámica de la interacción inter e intragrupal le mostraron que era necesario reever los discursos identificatorios gestados en los primeros momentos para mantener y reafirmar la dominación. Así, *el nosotros* reconstruyó la identidad inferior de *el otro* americano, lo cual implicó la reformulación de su propio discurso auto-identificadorio.

El estudio efectuado de los procesos de construcción y reconstrucción de identidades socioculturales que gestó *el nosotros* español en la etapa inmediatamente anterior a la expansión atlántica y luego durante los siglos dieciséis y mediados del diecisiete, en el marco de la

dominación colonial, nos permite realizar dos afirmaciones de carácter general. La primera: las identidades colectivas son construcciones poliformas y circunstanciales -a distintos otros, distintos nosotros-; por ello, la identidad se presenta como un producto cultural que deviene.

La segunda: los sujetos gestan su identidad en la interacción con otros sujetos; en consecuencia, el nosotros es una construcción bimembre ya que sólo se construye en la interacción con una contraparte definida como alteridad. Esto es, *el nosotros* no es *el otro* pero existe, únicamente, si éste existe para él.

BIBLIOGRAFÍA

1. Fuentes

ANÓNIMO. 1968. *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú* [1594-1595(?)], Esteve-Barba 1968, 157-189.

ANÓNIMO. 1987a. *Relación de los primeros descubrimientos de Francisco Pizarro y Diego de Almagro* [primera mitad del s. XVI]. Ed. M. A. Guérin, Salas 1987, 49-63.

ANÓNIMO. 1987b. *La conquista del Perú llamada la Nueva Castilla* [1534], ed. M. A. Guérin, Salas 1987, 89-118.

ANÓNIMO. 1987c. *El descubrimiento y la conquista del Perú (de los papeles del Arca de Santa Cruz)* [mediados del s. XVI]. Ed. M. A. Guérin, Salas 1987, 269-319.

ARCOS, MIGUEL DE. 1977. *Parecer mío sobre un tratado que se puede hacer a los indios* [1551], Hanke 1977, 1-9.

ARRIAGA, PABLO JOSÉ DE. 1968. *Extirpación de la idolatría del Pirú* [1621], Esteve-Barba 1968, 191-297.

AVALOS, MELCHOR DE. 1977. *Dos cartas al rey contra los moros de las Filipinas* [1585], Hanke 1977, 65-115.

AAVV. 1864-1884. *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceanía, sacadas en su mayor parte del Archivo Real de Indias*. Madrid: Imprenta de Manuel B. de Quirós, 39 t.

BENAVIDES, MIGUEL DE. 1977. *Ynstrucción para el gobierno de las Filipinas y de como an de regir y gobernar aquella gente* [1595], Hanke 1977, 193-270.

BERNÁLDEZ, ANDRÉS. 1953. *Historia de los Reyes Católicos don Fernando y doña Isabel* [fines del s. XV], Rosell 1953, III, 567-773.

BETANZOS, JUAN DE. 1968. *Suma y narración de los incas* [1548-1556], Esteve-Barba ed. 1968, CCIX, 1-56.

Billete que escribió el Príncipe de Esquilache al Marqués de Montesclaros, pidiendo que por escrito le diese relación del estado en que dejaba el reino del Perú y lo que a él respondió, Róspide 1921, I, 203-215.

Bula de Alejandro VI en favor de los reyes de España [1493], Zavala 1935, 283-286.

CALVETE DE ESTRELLA, JUAN CRISTÓBAL. 1963. *Rebelión de Pizarro en el Perú y vida de don Pedro Gasca* [fines del s. XVI y principios del s. XVII], Pérez de Tudela Bueso 1963-1965, IV, 229-409 y V, 1-157.

Capitulación hecha en nombre de los señores Reyes Católicos con el comendador Alonso Vélez de Mendoza y sus fiadores para ir con cuatro navíos al descubrimiento de las islas y Tierra Firme a la parte de las Indias, fuera de lo que habían descubierto el almirante don Cristóbal Colón, Cristóbal Guerra y Alfonso Hojeda [1500], Fernández de Navarrete 1954, I, 450-453.

Cédula mandando que los indios que se trajeron de las islas y se vendieron por mandado del almirante se pongan en libertad y restituyan a los países de naturaleza [1500], Fernández Navarrete 1954, I, 449-450.

CERVANTES DE SALAZAR, FRANCISCO. 1971. *Crónica de la Nueva España* [¿1557-1564?]. Edición y estudio de Manuel Magallán. Madrid: Atlas. Biblioteca de Autores Españoles, 2 v.

CIEZA DE LEÓN, PEDRO. 1947. *Crónicas del Perú* [1554], Vedia 1946-1947, II, 349-458.

- - -. 1986. *Descubrimiento y conquista del Perú*. Ed. Carmelo Sáenz de Santa María. Madrid: Historia 16.

COLÓN, CRISTÓBAL. 1992a. *Diario del primer viaje* [1492], Gil 1992, 95-218.

- - -. 1992b. *Fragmento de una carta a los Reyes Católicos* [1495], Gil 1992, 285-286.

- - -. 1992c. *Carta a los Reyes. Viaje a Cuba* [1495], Gil 1992, 286-315.

- - -. 1992d. *Relación del tercer viaje* [1498], Gil 1992, 366-406.

COLÓN, HERNANDO. 1947. *Vida del almirante don Cristóbal Colón*. México: Fondo de Cultura Económica.

CONCEJO PROVINCIAL DE LIMA. 1935. *Libros del cabildo de Lima*. Lima: Imp. Torres-Aguirre-Sanmarti. (Siglo XVI: 12 t.)

CORTÉS, HERNÁN. 1946. *Cartas de relación sobre el descubrimiento y conquista de la Nueva España* [1519, 1520, 1522, 1524, 1526, 1530 y 1532], Vedia 1946-1947, II, 1-153.

DÍAZ DEL CASTILLO, BERNAL. 1947. *Verdadera relación de los sucesos de la conquista de Nueva España* [1568], Vedia 1946-1947, II, 1-317.

ENRÍQUEZ DEL CASTILLO, DIEGO. 1953. *Crónica del rey don Enrique el Cuarto* [mediados s. XV], Rosell 1953, III, 99-222.

ESTETE, MIGUEL DE. 1987. *El descubrimiento y conquista del Perú* [1534]. Ed. J. L. Moure, Salas 1987, 269-319.

ESTEVE-BARBA, FRANCISCO, ed. 1968. *Crónicas peruanas de interés indígena*. Madrid: Atlas. Biblioteca de Autores Españoles, t. CCIX.

FERNÁNDEZ, DIEGO. 1963. *Historia del Perú* [1571], Pérez de Tuleda Bueso 1963-1965, I, 5-384 y II, 1-131. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, MARTÍN. 1954-1955. *Colección de los viajes y descubrimientos que hicieron por mar los españoles desde fines del siglo XV*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 3 t.

FERNÁNDEZ DE OVIEDO, GONZALO. 1946. *Sumario de la natural historia de las Indias* [15-26], Vedia 1946-1947, I, 471-515.

- - -. 1950. *Sumario de la natural historia de las Indias*. Ed. J. Miranda. México: Fondo de Cultura Económica.

- - -. 1959. *Historia general y natural de las Indias* [1535, 1545]. Ed. J. Pérez de Tudela Bueso. Madrid: Atlas. Biblioteca de Autores Españoles. 5v.

GUTIÉRREZ DE SANTA CLARA, PEDRO. 1963. *Quinquenarios o Historia de las guerras civiles del Perú (1544-1548) y de otros sucesos de las Indias*, Pérez de Tuleda Bueso 1963-1965, II 135-388, III, 1-412 y IV, 1-225. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

JEREZ, FRANCISCO DE. 1947. *Verdadera relación de la conquista del Perú y provincia del Cuzco, llamada la Nueva-Castilla* [1534], Vedia 1946-1947, II, 319-348.

- - -. 1987. *Verdadera relación de la conquista del Perú y provincia del Cuzco, llamada la Nueva-Castilla*. Ed. J. L. Moure, Salas 1987, 147-251.

HANKE, LEWIS. 1977. *Cuerpo de documentos del siglo XVI. Sobre los derechos de España en las Indias y las Filipinas*. México: Fondo de Cultura Económica.

Instrucción de los Reyes al almirante don Cristóbal Colón así para el viaje que iba a hacer a las Indias como para el buen gobierno de la Colonia [1493], Fernández de Navarrete 1954, I, 338-342.

Instrucción del rey católico don Fernando V al almirante don Diego Colón para ir de gobernador a la isla Española [1509], Navarrete 1954, I, 498-505.

Leyes Nuevas de 1542, Sánchez-Arcilla Bernal 1992, 103-112.

Leyes Nuevas de 1543, Sánchez-Arcilla Bernal 1992, 113-116.

LIZÁRRAGA, REGINALDO DE. 1977. *Parecer acerca de si contra los indios de Arauca es justa la guerra que se les haze y si se pueden dar por esclavos* [1599], Hanke 1977, 293-300.

LÓPEZ DE GÓMARA, FRANCISCO. 1946. *Historia general de las Indias* [1552], Vedia 1946-1947, I, 155-455.

MÁRTIR DE ANGLERÍA, PEDRO DE. 1984. *Décades* [1511], Gil 1984, 39-124.

Memorial que D. Francisco de Toledo dio al Rey, nuestro señor, del estado en que dejó las cosas del Perú, después de haber sido en él virrey y capitán general trece años, que comenzaron en 1569, Róspide 1921, I, 70-107.

MENDIETA, FRAY JERÓNIMO. 1973. *Historia eclesiástica indiana* [1604]. Ed. Solano y Pérez-Lila. Madrid: Atlas. Biblioteca de Autores Españoles, 2 v.

NÚÑEZ CABEZA DE VACA, ALVAR. 1946a. *Nafragios y relación de la jornada que se hizo a la Florida* [1555], Vedia 1946-1947, I, 517-548.

- - -. 1946b. *Comentarios* [1555], Vedia 1946-1947, I, 499-599.

Ordenanzas y compilación de leyes hechas por don Antonio de Mendoza, virrey del Perú y por los oidores de la Audiencia de los reyes, para la gobernación della [1552], AAVV 1864-1884, VIII, 55-101.

PALATINO DE CURZOLA, VICENTE. 1977. *Tratado del derecho y justicia de la guerra que tienen los reyes de España contra las naciones de la India Occidental* [1559], Hanke 1977, 11-37.

PÉREZ DE GUZMÁN, FERNÁN. 1953a. *Crónica del serenísimo príncipe don Juan, segundo deste nombre en Castilla y en León* [mediados del s. XV], Rosell 1953, II, 277-695.

- - -. 1953b. *Generaciones, semblanzas e obras de los excelentes reyes de España, don Enrique el Tercero e don Juan el Segundo y de los venerables perlados y notables caballeros que en los tiempos destos reyes fueron* [1450], Rosell 1953, II, 697-719.

PÉREZ DE TULEDA BUESO, JUAN ed. 1963-1965. *Crónicas del Perú*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 5 v.

PIZARRO, PEDRO. 1965. *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú* [1571], Pérez de Tudela Bueso 1963-1965, V, 166-242.

Provisión mandando al gobernador Ovando que compela a los indios a tratar con los cristianos y a trabajar pagándoles su jornal e mantenimientos juntándose para ser doctrinados como personas libres que son y no como siervos [1503], Fernández de Navarrete 1954, I, 481-482.

Provisión para poder cautivar a los canibales rebeldes [1503], Fernández de Navarrete 1954, I, 552-553.

PULGAR, HERNANDO DE. 1953. *Crónica de los señores reyes católicos don Fernando y doña Isabel de Castilla y de Aragón* [fin s. XV], Rosell 1953, III, 225-562.

RAMÍREZ, JUAN. 1977. *Advertencias sobre el servicio personal al cual son forzados y compelidos los indios de la Nueva España por los visorreyes que en nombre de Su Magestad la gobiernan* [1595], Hanke 1977, 271-282.

- - -. 1977. *Parecer sobre el servicio personal y repartimiento de los indios* [1595], Hanke 1977, 283-292.

Real provisión de la reina doña Juana para que los vecinos de la Española y demás islas puedan hacer la guerra a los caribes y hacerlos esclavos [1511], Zavala 1935, 315-317.

Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias. 1943. Consejo de la Hispanidad. 3 v.

Relación de fray Ramón acerca de las antigüedades de los indios, las cuales con diligencia como hombre de saber recogió por mandado del Almirante, Colón 1947, 186-206.

Relación de la religión y ritos del Perú, hecha por los primeros religiosos agustinos que allí pasaron para la conversión de los naturales, AAVV 1864-1884, III, 5-58.

Relación del señor virrey D. Luis de Velasco al señor conde de Monterrey sobre el estado del Perú, Róspide 1921, I, 108-140.

Relación del estado en que se hallaba el reino del Perú, hecha por el Excmo. Señor D. Juan de Mendoza y Luna, marqués de Monesclaros, al Excmo. Señor Príncipe de Esquilache, su sucesor, Róspide 1921, I, 141-202.

Relación que el Príncipe de Esquilache hace al señor Marqués de Guadalcázar sobre el estado en que deja las provincias del Perú, Róspide 1921, I, 216-296.

Requerimiento que se ha de hacer a los indios de Tierra Firme [1513], Zavala 1935, 286-288.

ROSELL, CAYETANO. 1953. *Crónicas de los reyes de Castilla*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 3 v.

RÓSPIDE, BELTRÁN, ED. 1921. *Colección de las memorias o relaciones que escribieron los virreyes del Perú acerca del estado en que dejaban las cosas generales del reino*. Madrid: Imp. del Asilo de Huérfanos del S. C. de Jesús. Biblioteca de Historia Hispano-Americana.

SALAS, ALBERTO, MIGUEL ALBERTO GUÉRIN Y JOSÉ LUIS MOURE. 1987. *Crónicas iniciales de la conquista del Perú*. Buenos Aires: Plus Ultra.

SALAZAR, DOMINGO DE. 1977. *Tratado en que se determina lo que se ha de llevar tributos a los infieles de las islas Filipinas* [c. 1593], Hanke 1977, 117-184.

- - -. 1977. *Tratado del título que los reyes de España tienen para ser señores de las Indias*, Hanke 1977, 185-192.

SANTILLÁN, HERNANDO DE. 1968. *Relación de los incas* [mediados del s. XVI], Esteve-Barba 1968, 99-149.

SOLÓRZANO-PEREIRA, JUAN. 1945. *Libro Primero de la Recopilación de las cédulas, cartas,*

provisiones y ordenanzas reales [1622]. 1945. Ed. y nota preliminar de R. Levene. Buenos Aires: Facultad de Derecho y Ciencias Sociales. Instituto de Historia del Derecho Argentino. Colección de textos y documentos para la Historia del Derecho Argentino.

VALERA, MOSEN DIEGO DE. 1953. *Memorial de diversas hazañas* [s. XV], Rosell 1953, III, 3-95.

VASCONES, JUAN DE. 1977. *Petición en derecho para el Rey Nuestro Señor en su Real Consejo de las Indias, para que los rebeldes enemigos del reino de Chile sean declarados por esclavos del español que los hubiere a las manos. Propónese la justicia de aquella guerra y la que hay para mandar hacer la dicha declaración* [1599], Hanke 1977, 301-312.

VEDIA, ENRIQUE DE, ED.. 1946-1947. *Historiadores primitivos de Indias*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 2 v.

VELÁZQUEZ DE SALAZAR, JUAN. 1977. *Praefatio in sequentes quastiones* [1575-1579(?)], Hanke 1977, 39-63.

ZÁRATE, AGUSTÍN DE. 1947. *Historia del descubrimiento y conquista del Perú* [1554], Vedia 1946-1947, II, 463-574.

2. Estudios

ACADEMIA ARGENTINA DE LETRAS. 1992. *España y América. Un diálogo de quinientos años*. Buenos Aires: Biblioteca Argentina de Letras. 2 t.

Actas del Coloquio Internacional Letras Coloniales Hispoamericanas: "Literatura y cultura en el Nuevo Mundo Colonial Hispanoamericano". 1992. Buenos Aires: Asociación Amigos de la Literatura Latinoamericana.

ADORNO, ROLENA, ed. 1982. *From Oral to Written Expression: Native Andean Chronicles of the Early Colonial Period*. Syracuse: Maxwell School of Citizenship and Public Affairs, Syracuse University.

- - -. 1986. *Guaman Poma: Writing and Resistance in Colonial Perú*. Austin: Univertisy of Texas.

- - -. 1987. "Iconos de persuasión: la predicación y la política en el Perú colonial", *Lexis* XI, 2, 109-135.

- - -. 1988a. "Nuevas perspectivas en los estudios literarios coloniales hispanoamericanos", *Revista de crítica literaria latinoamericana* n° 28, 11-27.

- - -. 1988b. "El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad", *Revista de crítica literaria latinoamericana* n° 28, 55-68.

- - -. 1992a. "The discursive encounter of Spain and America: the authority of eyewitness testimony in the writing of history", *William and Mary Quarterly*, XLIX, 210-228.

- - -. 1992b. "Los debates sobre la naturaleza del indio en el siglo XVI: textos y contextos", *Revista de estudios hispánicos*, 47-66.

- - -. 1992c. "Colonial Reform or Utopía? Guaman Poma's empire of the Four Parts of the World", *Amerindian Images, Hispanic Issues Monograph Series*. Minneapolis: ed. René Jara and Nicholas Spadaccini. Prisma Institute.

- - -. 1993a. "La discusión sobre la naturaleza del indio", Pizarro, 173-192.

- - -. 1993b. "Reconsidering Colonial Discourse for Sixteenth and Seventeenth-Century Spanish America", *LARR* 1993, 28, 3, 135-145.

AÍNSA, FERNANDO. 1983. "Notas para un estudio de la función utópica en la historia de América Latina", *Latinoamérica*. México: UNAM, 16.

- - -. 1993. "La utopía empírica del cristianismo social (1513-1577)", Pizarro 1993, 87-109.

ANADÓN, JOSÉ. 1992. "Colonialismo lingüístico y defensa del indígena: el concepto *bárbaro*", Zavala comp. 1992, 173-209.

ANADRI, JOSÉ, ed. 1993. *Ruptura de la conciencia latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica.

ARELIANO, I. 1992. *Las Indias (América) en la literatura del siglo de oro*. Kassel: Reinchenberger.

ARMSTRONG, KAREN. 1995. *Una historia de Dios. 4000 años de búsqueda en el judaísmo, el cristianismo y el Islam*. Barcelona - Buenos Aires - México: Paidós.

ARTOLA, MIGUEL, dir. 1979. *Historia de España Alfaguara*. Madrid: Alianza. 7 vol.

Asiento de los Reyes y Diego Colón referente a la creación de la Audiencia de Santo Domingo, Sánchez-Arcilla Bernal 1992, 71-76.

AUERBACH, ERICH. 1975. *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*. México: Fondo de Cultura Económica.

AULAGNIER, PIERA, LUIS HORNSTEIN Y OTROS. 1992. *Cuerpo, historia, interpretación. Piera Aulagnier: de la originalidad al proyecto identificador*. Buenos Aires: Paidós.

BHABHA, HOMI K. 1986. "The Other question: Difference, Discrimination and the Discourse of Colonialism", *Literature, Politics and Theory*. London - Methuen: New Accents Series.

- - -. 1995. *The location of culture*. London-New York: Routledge.

BALLÓN, ENRIQUE Y RODOLFO CERRÓN, eds. 1990. *Diglosia linguo-literaria y educación en el Perú. Homenaje a Enrique Escobar*. Lima: CONCYTEC.

BARNADAS, JOSEP M. 1990-1991. "La iglesia católica en la Hispanoamérica colonial", *Bethell* 1990-1991, 2, 185-208.

BARTHES, ROLAND. 1980. *S/Z*. Madrid: Siglo Veintiuno de España.

- - -. 1990. *La aventura semiológica*. Barcelona - Buenos Aires - México: Paidós.

BATAILLON, MARCEL. 1966. *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. México - Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

BENDEZÚ, EDMUNDO. 1986. *La otra literatura peruana*. México: Fondo de Cultura Económica.

BENNASSAR, BARTOLOMÉ Y LUCILE BENNASSAR. 1989a. *Los cristianos de Alá: la fascinante aventura de los renegados*. Madrid: Nerea.

- - -. 1989b. *Historia de los españoles*. Barcelona: Crítica, 2 vol.

- - -. 1990. *La España del siglo de oro*. Barcelona: Crítica.

BETHELL, LESLIE, ed. 1990-1991. *Historia de América Latina*. Barcelona: Crítica. 8 t.

BITTERLI, URS. 1982. *Los "salvajes" y los "civilizados". El encuentro de Europa y ultramar*. México: Fondo de Cultura Económica.

BOLAÑOS, ALVARO FÉLIX. 1990. "El primer cronista de Indias frente al "Mare Nostro" de la crítica", *C.A. nueva época*, vol. 2, nº 20. 42-61.

BONFIL BATALLA, GUILLERMO. 1992. *Identidad y pluralismo cultural en América Latina*. Buenos Aires: CEHASS.

BONILLA, HERACLIO, comp. 1992. *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*. Tercer Mundo - FLACSO - Ediciones Libri Mundi: Colombia

BOURDIEU, PIERRE. 1990. *Sociología y cultura*. México: Grijalbo.

BRANDING, DAVID A. 1991. *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*. México: Fondo de Cultura Económica.

BRIESEMEISTER, DIETRICH. 1992. "La imagen de América en la Alemania que conoció Hernando Colón", *Kohut* 1992, 230-249.

BROTHERSTON, GORDON. 1993. "Fuentes indígenas en lenguaje verbal y visual", Pizarro 1993, 65-85.

BRUGGER, WALTER. 1972. *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Herder.

BURCKHARDT, TITUS. 1989. *La civilización hispano-árabe*. Madrid: Alianza.

BURUCÚA, JOSÉ EMILIO. 1986. *Publicación de la cátedra Historia Moderna. Series documentales*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

- - - . 1994. "Angeles, milenio, judíos utopías en la cultura barroca de América del Sur", Fortunati 1994, 263-285.

CAMPA, RICCARDO. 1994, "La città del sole", Fortunati 1994, 93-113.

CAMPBELL, JOSEPH. 1991. *Las máscaras de Dios*. Madrid: Alianza.

CANTIMORI, DELIO. 1984. *Humanismo y religiones en el Renacimiento*. Barcelona: Península.

CARDAILLAC, LOUIS. 1979. *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492-1640)*. Madrid-México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

CARDINI, FRANCO. 1989. *Europa 1492. Retrato de un continente hace quinientos años*. Madrid: Anaya.

CARMAGNANI, MARCELLO. 1993. *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.

CARNEIRO DA CUNHA, MANUELA. 1993. "Imagens de índios do Brasil: o século XVI", Pizarro 1993, 151-172.

CARO BAROJA, JULIO. 1978. *Las formas complejas de la vida religiosa (religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII)*. Madrid: Akal.

CARRASCO, PEDRO Y CÉSPEDES, GUILLERMO. 1985. *Historia de América Latina*. Madrid: Alianza (Alianza América 1).

Carta de Illán Suárez de Carvajal al Emperador dándoles noticias de la conquista y gobierno del Perú [1538], AAVV 1864-1884, III, 200-202.

Carta de Fray Vicente de Valverde obispo del Cuzco a la Audiencia de Panamá, dando parte de la muerte de Pizarro y de lo ocurrido después de ella, y querellándose de Almagro y sus parciales [1541], AAVV 1864-1884, III, 221-228.

Carta del tesorero Manuel de Espinall al Emperador sobre las disidencias entre Pizarro y Almagro y otros asuntos de la gobernación del Perú [1539], AAVV 1864-1884, III, 142-148.

CASTAÑEDA DELGADO, PAULINO. 1992. "La ética en la Conquista de América", *Kohut* 1992, 69-82.

CASTELLÁN, ANGEL. 1986. *Algunas preguntas por lo moderno*. Buenos Aires: Tekné.

CASTRO-GÓMEZ, SANTIAGO. 1996. "Razón poscolonial y filosofía latinoamericana", *Crítica de la razón latinoamericana* 1996, 1-24.

CÉSPEDES, GUILLERMO. 1985. "La conquista", *Carrasco* 1985, 267-371.

CASTRO, AMÉRICO. 1961. *De la edad conflictiva*. Madrid: Taurus.

CERTEAU, MICHEL DE. 1986. *Heterologies. Discourse on the Other*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- - -. 1993a. *La escritura de la historia*. México: Universidad Iberoamericana.

- - -. 1993b. *La fábula mística (siglos XVI-XVII)*. México: Universidad Iberoamericana.

CORNEJO POLAR, ANTONIO. 1989. *La formación de la tradición literaria en el Perú*. Lima: CEP.

- - -. 1992. "Ajenidad y apropiación nacional de las letras coloniales. Reflexiones para el caso peruano", *González-Stephan coord.* 1992, 597-623.

- - -. 1994. *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Perú: Horizonte

COURTÉS, J. 1988. *Introducción a la semiótica narrativa y discursiva. Metodología y aplicación*. Buenos Aires: Hachette.

CRÓ, STELIO. 1983. *Realidad y utopía en el descubrimiento y conquista de América Hispana (1492-1682)*. Michigan: International Book Publishers.

CURTIUS, E. R. 1975. *Literatura europea y Edad Media latina*. México: Fondo de Cultura Económica.

CHABOB, FEDERICO. 1992. *Carlos V y su imperio*. México - Madrid- Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

CHAMBERS, IAIN Y LIDIA CURTI. 1996. *The Post-Colonial Question. Common Skies, Divided Horizons*. New York- London: Routledge

CHATMAN, S. 1990. Historia y discurso. *La estructura narrativa en la novela y en el cine*. Madrid: Taurus.

CHARTIER, ROGER. 1992. *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*.

Barcelona: Gedisa.

- - -. 1994. *Lectores, autores, bibliotecas en Europa entre los siglos XIV y XVIII*. Barcelona: Gedisa.

- - -. 1995. Seminario "Prácticas sociales y cultura escrita en la Edad Moderna. La cultura como apropiación". Mar del Plata: Programa de Maestría en Historia, Universidad Nacional de Mar del Plata.

CHAUNU, PIERRE. 1965. *L'Amérique et les Amériques*. París.

- - -. 1976. *La España de Carlos V*. Barcelona: Península. 2 vol.

- - -. 1982. *La expansión europea (siglos XIII al XV)*. Barcelona: Labor.

- - -. 1984. *Conquista y explotación de los nuevos mundos (siglo XVI)*. Barcelona: Labor.

CHEVALIER, MAXIME. 1976. *Lectura y lectores en la España del siglo XVI y XVII*. Madrid: Turner.

CHIBON, ALICIA. 1995. "Apropiaciones ya autoafirmación escritural en *Sueño de sueños* de José Mariano Acosta Enríquez", Perilli 1995, 141-148.

CHRISTIAN, WILLIAM A. JR. 1991. *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Madrid: Nerea.

Crítica de la razón latinoamericana. 1996. Barcelona.

DERISI, OCTAVIO N. 1992. "El sentido cristiano del descubrimiento de América", Academia Argentina de Letras 1992, I, 451-456.

DOMINGUEZ-ORTIZ, ANTONIO. 1979. *El Antiguo Régimen: los Reyes Católicos y los Austrias. Historia de España Alfaguara III*. Madrid: Alianza.

DUSSEL, ENRIQUE. 1994. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Quito: Abya-Yala.

DUVIOLS, PIERRE. 1972. *L'extirpation de l'idolâtrie au Pérou*. Paris.

- - -. 1986. *L'Amérique vue et revée. Les livres de voyages de C. Colomb à Bougainville*. París: Promodis.

- - -, PIERRE, ROLENA ADORNO Y MERCEDES LÓPEZ-BARALT. 1987. *Sobre Waman Puma de Ayala*. La Paz: Hisbol.

- - -. 1993. "El Nuevo Mundo: una isla maravillosa", Pizarro 1993, 113-122.

- ECO, UMBERTO. 1987. *Lector in fabula. La cooperación interpretativa en el texto narrativo*. Barcelona: Lumen.
- ELIADE, MIRCEA. 1982. "Paraíso y utopía: geografía mítica y escatología", Manuel 1982, 312-333.
- ELLIOT, JONH H. 1970. *El Viejo Mundo y el Nuevo*. Madrid: Alianza.
- - -, ed. 1982. *Poder y sociedad en la España de los Austrias*. Barcelona: Crítica.
- - -. 1990-1991. "España y América en los siglos XVI y XVII", Bethell 1990-1991, II, 3-45.
- - -. 1990-1991. "La conquista española y las colonias de América", Bethell 1990-1991, I, 125-170.
- - -. 1991. *El conde-duque de Olivares*. Barcelona: Crítica.
- ESTEVE BARBA, FRANCISCO. 1965. *Historiografía indiana*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.
- - -, ED. 1968. *Crónicas peruanas de interés indígena*. Madrid: Atlas. Biblioteca de Autores Españoles, CCIX.
- ETTE, OTTMAR. 1992. "Funciones de mitos y leyendas en los textos de los siglos XVI y XVII sobre el Nuevo Mundo", Kohut 1992, 131-153.
- FABIAN, JOHANES. 1990. "Presence and representation: the Other and anthropological representation", *CI*, 753-772.
- FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, MARTÍN. 1954. *Colección de los viajes y descubrimientos que hicieron por mar los españoles del siglo XVI*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles. 3 v.
- FLEISCHMANN, ULRICH, MATTHIAS ROHRING ASSUNÇÃO Y ZINKA ZIEBELL-WENDT. 1992. "Os Tupinambá: Realidade e fição nos relatos quinhentistas", Kohut 1992, 212-229.
- FONTANA, JOSEP. 1994. *Europa ante el espejo*. Barcelona: Crítica.
- FORTUNATI, VITA, OSCAR STEIMBERG Y LUIGI VOLTA, comp. 1994. *Utopías*. Buenos Aires: Corregidor.
- - -. 1994. "Las formas literarias de la antiutopía", Fortunati 1994, 33-44.
- FOUCAULT, MICHEL. 1984. *Las palabras y las cosas*. México: Siglo Veintiuno.
- FRIEDERICI, GEORG. 1987. *El carácter del descubrimiento y conquista de América. Introducción a la historia de la colonización de América por los pueblos del Viejo Mundo*. México:

Fondo de Cultura Económica. 3 t.

FROST, ELSA C. 1991. "De anuncios y profecías", *Zea* 1991, 175-191.

GARCÍA-GUAL, CARLOS. 1992. "La visión de los otros en la antigüedad clásica", *León-Portilla y Gutiérrez* 1992, 7-34.

GARIN, EUGENIO. 1986. *Medioevo y Renacimiento: estudios e investigaciones*. Madrid: Taurus.

GARZÓN VALDÉS, ERNESTO. 1992. "La polémica de la justificación ética de la Conquista", *Kohut* 1992, 55-69.

GERBI, ANTONELLO. 1978. *La naturaleza de las Indias Nuevas*. México: Fondo de Cultura Económica.

GEREMEK, BRONISLAW. 1989. *La piedad y la horca. Historia de la miseria y de la caridad en Europa*. Madrid: Alianza Universidad.

GIBSON, CHARLES. 1990-1991. "Las sociedades indias bajo el dominio español", *Bethell* 1990-1991, IV, 157-189.

GIL, JUAN y Consuelo Varela, eds. 1984. *Cartas de particulares a Colón y Relaciones coetáneas*. Madrid: Alianza Universidad.

- - -. 1989. *Mitos y utopías del Descubrimiento*. Madrid: Alianza. 3 t.

- - -. 1991. *Hidalgos y samurais. España y Japón en los siglos XVI y XVII*. Madrid: Alianza Universidad.

- - - y Consuelo Varela, eds. 1992. *Cristóbal Colón. Textos y documentos completos*. Madrid: Alianza Universidad.

GINZBURG, CARLO. 1989. *Mitos, emblemas, indicios*. Barcelona: Gedisa.

GIRALDI, MASSIMO. 1994. "Colón y el retorno al Paraíso perdido", *Fortunati* 1994, 119-136.

GLANZT, MARGO, comp. 1993. *Notas y comentarios sobre Alvar Núñez Cabeza de Vaca*. México: Grijalbo.

GOLDMAN, NOEMÍ. 1989. *El discurso como objeto de la historia. El discurso político de Mariano Moreno*. Buenos Aires: Hachette.

GÓMEZ, THOMAS. 1992. *L'invention de l'Amérique. Rêve et réalités de la conquête*. Francia: Aubier.

GÓMEZ CANEDO, L. 1977. *Evangelización y conquista*. México.

GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, ROBERTO. 1983. *Isla a su vuelo fugitiva. Ensayos críticos sobre literatura hispanoamericana*. Madrid: José Porrúa Turanzas.

GONZÁLEZ STEPHAN, BEATRIZ Y LUCÍA HELENA COSTIGAN, coord. 1992. *Crítica y descolonización: el sujeto en la cultura latinoamericana*. Caracas: Equinoccio - Universidad Simón Bolívar - Ohio State University. (Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia).

GREENBLATT, STEPHEN. 1991. *Marvelous Possessions. The Wonder of the New World*. Oxford: Clarendon Press.

GREENLEAF, RICHARD. 1992. *La Inquisición en la Nueva España (siglo XVI)*. México: Fondo de Cultura Económica.

GREIMÀS, A. J. 1976. *Semántica estructural*. Madrid: Gredos.

- - - Y J. COURTÉS. 1982. *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Madrid: Gredos.

GRÜNER, EDUARDO. 1994. "La travesía de la alteridad. Entre Europa y América: componentes utópicos en el pensamiento "fundacional" argentino", *Fortunati* 1994, 211-227.

GRUZINSKI, SERGE. 1988. *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI-XVIII^o*. Paris: Gallimard.

GUÉRIN, MIGUEL ALBERTO. 1992a. "Historiografía y política en el Perú del siglo XVI: la *Relación* de Pedro Pizarro, Arequipa 1571", *Kohut* 1992, 188-203.

- - -. 1992b. "El relato de viaje americano y la redefinición sociocultural de la ecúmene europea", *Dispositio* (University of Michigan, Department of Romance Languages), vol. XVII, n° 42-43, 1-19.

- - -. 1992c. "Texto, reproducción y transgresión. La relectura de las crónicas de Indias como testimonio de la Modernidad", *Actas del Coloquio Internacional Letras Coloniales Hispanoamericanas*, 57-78.

- - - Y OTROS. 1993. "La organización del espacio íntimo (la casa-familia en Buenos Aires, 1950-1990)", *Décimas Jornadas de Historia de la ciudad: "Pensar la Ciudad"*, Instituto Histórico de la Ciudad de Buenos Aires.

GUTIÉRREZ, ALICIA B. 1994. *Pierre Bourdieu: las prácticas sociales*. Buenos Aires: CEAL.

GUTIÉRREZ-ESTÉVEZ, MIGUEL. 1992. "Mayas, españoles, moros y judíos en el baile de las máscaras. Morfología y retórica de la alteridad", León-Portilla ed. 1992, III, 323-376.

HANKE, LEWIS. 1967. *La lucha por la justicia en la conquista de América*. Madrid: Aguilar.

- - - . 1985. *La humanidad es una*. México: Fondo de Cultura Económica.

HERNÁNDEZ, FRANCISCO JAVIER. 1879. *Colección de Bulas, Breves y otros documentos relativos a la iglesia de América y Filipinas*. Bruselas: Alfredo Vromant, impresor-editor.

HOBERMAN, LOUISA SCHELL Y SUSAN MIDGEN SOCOLOW. 1993. *Ciudades y sociedad en la Latinoamérica colonial*. México - Argentina - Brasil - Colombia - Chile - España - Estados Unidos de América - Perú - Venezuela: Fondo de Cultura Económica.

HÖFFER, J. 1957. *La ética colonial española del Siglo de Oro. Cristianismo y dignidad humana*. Madrid.

HOUGADE, EDUARDO, CRISTINO GODOY Y HORACIO BOTALLA, comps. 1994. *Luz y contraluz de una historia antropológica*. Buenos Aires.

HUBER, ELENA Y MIGUEL A. GUÉRIN. 1986. "La crónica de Pedro Pizarro (Arequipa 1571). El manuscrito de la Huntington Library y su edición (Lima, 1978)", *Filología* (Buenos Aires) XXII, 1, 77-91.

- - - Y MIGUEL A. GUÉRIN. 1989. "Explicar y traducir: sus funciones en la *Relación* de Pedro Pizarro (Arequipa, 1571)", *Actas del Segundo Congreso Argentino de Hispanistas*. Mendoza: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, I, 259-275.

- - - Y MIGUEL A. GUÉRIN. 1990. "Las crónicas de Indias y las lenguas clásicas. Estructuras sintácticas latinas en la *Relación* de Pedro Pizarro (Arequipa, 1571)", *Actas del Coloquio Internacional Letras Coloniales Hispanoamericanas*, 67-79.

HULME, PETER. 1986. *Colonial Encounters: Europe and the native Caribbean, 1492-1797*. London- New York: Methuen.

- - -. 1996. "La teoría postcolonial y la representación de la cultura en las Américas", *Casa de las Américas XXXVI*, 202, 3-8.

INIESTA CÁMARA, AMALIA. 1995. "El mestizaje religioso en textos de la Colonia", *Perilli* 1995, 97-110.

IÑIGO-MADRIGAL, LUIS, coord. 1982. *Historia de la Literatura hispanoamericana*. Tomo I: "Época colonial". Madrid: Cátedra.

JIMÉNEZ DE LA ESPADA, MARCOS. 1965. *Relaciones geográficas de Indias. Perú*. Ed. y estudio preliminar José Urbano Martínez Carreras. Madrid: Atlas. Biblioteca de Autores Españoles. 5 t.

Juzgado de apelación de las Indias de 1511, Sánchez-Arcilla Bernal 1992, 65-70.

KAMEN, HENRY. 1981. *La España de Carlos II*. Barcelona: Crítica.

KERBRAT-ORECCHIONI, CATHERINE. 1985. *La enunciación. De la subjetividad en el lenguaje*.

Buenos Aires: Hachette.

KOHUT, KARL. 1992. *De conquistadores y conquistados. Realidad, justificación, representación*. Vervuert Verlag, Frankfurt am Main.

- - -. 1992. "La Conquista en la crítica literaria", Kohut 1992, 29-54.

KOSELLECK, REINHART. 1993. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona - Buenos Aires - México: Paidós.

LAFAYE, JACQUES. 1974. *Los conquistadores*. México - España - Argentina: Siglo Veintiuno.

- - -. 1984. *Mesías, cruzadas, utopías: el judeocristianismo en las sociedades ibéricas*. México: Fondo de Cultura Económica.

LAS CASAS, BARTOLOMÉ DE. 1985. *Obra indigenista*. Edición de José Alcina Franch. Madrid: Alianza.

Latin American Research Review. 1993. University of New Mexico.

LAZAÑO CARRETER, F. 1971. *Diccionario de términos filológicos*. Madrid: Gredos.

LE GOFF, JACQUES. 1991a. *Pensar la historia*. Buenos Aires: Paidós.

- - -. 1991b. *El orden de la memoria*. Buenos Aires: Paidós.

LIENHARD, MARTÍN. 1990. *La voz y su huella*. La Habana: Casa de las Américas.

- - -. 1993. "Marginalización de las literaturas orales", Pizarro 1993, 43-63.

LEÓN-PORTILLA, MIGUEL, MANUEL GUTIÉRREZ ESTÉVEZ Y OTROS, ed. 1992. *De la palabra y obra en el Nuevo Mundo*. Madrid - México - Colombia - Argentina: Siglo Veintiuno, 3 v.

LEONARD, IRVING. 1979. *Los libros del conquistador* [1929]. México: Fondo de Cultura Económica.

LERNER, ISAÍAS. 1992. "La visión humanística de América: Gonzalo Fernández de Oviedo", Arellano 1992, 1-22.

LOCKHART, JAMES. 1982. *El mundo hispanoperuano 1532-1560*. México: Fondo de Cultura Económica.

LÓPEZ, ALI Y ALBERTO RODRÍGUEZ. 1992. "Visión americanista de la conquista española: el reverso del descubrimiento", González Stephan coord. 1992, 29-47.

LÓPEZ-BARALT, MERCEDES. 1993. "De bodegones verbales en la colonia: la oferta frutal del barroco", Anadri ed. 1993, 235-244.

LOZANO, J., C. PEÑA-MARÍN Y G. ABRIL. 1982. *Análisis del discurso. Hacia una semiótica de la interacción textual*. Madrid: Cátedra.

LUMMIS, CARLOS. 1981. *Los explorados españoles del siglo XVI*. México: Porrúa.

MAJO FRAMI, RICARDO. 1962. *Vidas de los navegantes, conquistadores y colonizadores españoles de los siglos XVI, XVII y XVIII*. Madrid: Aguilar. 3t.

MANUEL, FRANK E. comp. 1982. *Utopías y pensamiento utópico*. Madrid: Espasa-Calpe.

MARAVALL, JOSÉ ANTONIO. 1982. *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*. Madrid: Siglo Veintiuno.

MARTÍN MUÑOZ, R. 1974. *La coacción de infieles a la fe*. Sevilla.

MARTÍNEZ, JOSÉ LUIS. 1992. "Las crónicas de la conquista de México", Kohut 1992, 153-168.

MASON ALDEN, J. 1957. *Las antiguas culturas del Perú*. México: Fondo de Cultura Económica.

MESA, RODOLFO. 1989. "La colonización del Perú: una perspectiva española", *C.H.* 469-70, 7-41.

MEZA, NÉSTOR. 1989. *Estudios sobre la conquista de América*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

MIGNOLO, WALTER. 1981. "El metatexto historiográfico y la historiografía indiana", *M.L.N.* 96, 358-402.

- - -. 1982. "Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista", Iñigo-Madrigal 1982, 56-114

- - -. 1986. "Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista", Iñigo-Madrigal 1986, I.

- - -. 1988. "Anahuac y sus otros: la cuestión de la letra en el Nuevo Mundo", *Revista de crítica literaria latinoamericana* n° 28, 29-53.

- - -. 1989. "Literacy and Colonization: the New World experience", *Hispanic Issues IV*.

- - -. 1992. "La cuestión de la letra en la legitimación de la Conquista", Kohut 1992, 97-113.

- - -. 1993. "Colonial and Postcolonial Discourse: Cultural Critique or Academic Colonialism?", *LARR* 1993, 28, 3, 120-134.

MILHOU, ALAIN. 1992. "Misión, represión, paternalismo e interiorización. Para un balance de

un siglo de evangelización en Iberoamérica (1520-1620)", Bonilla 1992, 263-296.

MOHANTY, SATYA. 1995. "Colonial Legacies, Multicultural Futures: Relativism, Objectivity, and the Challenge of Otherness, *PMLA* 1995, 110, 1, 108-118

MOLLAT, MICHEL. 1990. *Los exploradores del siglo XIII al XVI. Primeras miradas sobre nuevos mundos*. México: Fondo de Cultura Económica.

MOLLOY, SILVA. 1987. "Alteridad y reconocimiento en los *Naufragios* de Alvar Núñez Cabeza de Vaca", *Nueva Revista de Filología hispánica* 53:2, 425-449.

MORAÑA, MABEL. 1990. "Formación del pensamiento crítico-literario en la Hispanoamérica: época colonial", *Revista de crítica literaria latinoamericana* n° 31-32, 225-265.

MOYA PONS, FRANK. 1986. *Después de Colón. Trabajo, sociedad y política en la economía del oro*. Madrid: Alianza (Alianza América 11).

NAGAMINE BRANDÃO, HELENA H. 1993. "Literatura de evangelização", Pizarro 1993, 193-206.

O'GORMAN, EDMUNDO. 1958a. *La invención de América*. México: Fondo de Cultura Económica.

- - -. 1958b. *Cuatro historiadores de Indias*. México: Fondo de Cultura Económica.

- - -. 1976. *La idea de descubrimiento de América*. México: Fondo de Cultura Económica.

ONG, WALTER G. 1987. *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. México: Fondo de Cultura Económica.

Ordenanzas de Antonio de Mendoza, México (1548) y Perú (1552), Sánchez-Arcilla Bernal 1992, 147-187.

Ordenanzas de la Audiencia de Nueva Galicia (1548), Sánchez-Arcilla Bernal 1992, 141-146.

Ordenanzas Antiguas, Sánchez-Arcilla Bernal 1992, 77-102.

Ordenanzas Generales de 1563, Sánchez-Arcilla Bernal 1992, 118-248.

Ordenanzas Generales de 1569, Sánchez-Arcilla Bernal 1992, 249-310.

Ordenanzas de Palafox (1646), Sánchez-Arcilla Bernal 1992, 311-388.

Ordenanzas de Tello de Sandoval (1544), Sánchez-Arcilla Bernal 1992, 117-140.

ORTEGA, JULIO. 1989. "Nacimiento del discurso crítico", *C.A. nueva época*, vol 6, n°18, 178-

189.

ORTEGA Y MEDINA, J. A. 1992. "Los reinos hispánicos antes del descubrimiento del continente americano", *Zea* 1992, 83-125.

OTTE, ENRIQUE. 1988. *Cartas de emigrantes a América*. Sevilla.

PACHECO, CARLOS. 1992. *La comarca oral*. Caracas: Casa del Bello.

PALMA, RICARDO. 1863. *Anales de la Inquisición de Lima. Estudio histórico*. Lima: Tipografía de Aurelio Alfaro.

PARRET, HERMAN. 1995a. *Las pasiones. Ensayo sobre la puesta en discurso de la subjetividad*. Buenos Aires: Edicial.

- - -. 1995b. *De la semiótica a la estética. Enunciación, sensación, pasiones*. Buenos Aires: Edicial.

PARRY, JONH H. 1989. *El descubrimiento del mar*. Barcelona: Crítica.

- - -. 1970. *EL imperio español de ultramar*. Madrid.

PASTOR, BEATRIZ. 1983. *Discurso narrativo de la conquista de América*. Cuba: Casa de las Américas.

- - -. 1992. "Silencio y escritura: la historia de la conquista", González Stephan coord. 1992, 129-163.

- - -. 1993. "Utopía y conquista: dinámica utópica e identidad colonial", *Revista de crítica literaria latinoamericana* n° 38, 105-113.

PÉREZ, JOSEPH. 1988. *Isabel y Fernando: los Reyes Católicos*. Madrid: Nerea.

PERILLI, CARMEN, comp. 1995. *Las Colonias del Nuevo Mundo. Cultura y Sociedad*. Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán.

PIETSCHMANN, HORST. 1992. "La Conquista de América: un bosquejo histórico", *Kohut* 1992, 11-29.

PINTO CRESPO, VIRGILIO. 1983. *Inquisición y control ideológico en la España del siglo XVI*. Madrid: Taurus.

PIZARRO, ANA. 1993. *América Latina. Palabra, literatura y cultura en las formaciones discursivas coloniales*. Brasil: Memorial.

PORRAS BARRENECHEA, RAÚL. 1968. *Fuentes históricas peruanas*. Lima: Instituto Raúl

Porrás Barrenechea, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

- - -. 1980. *Los cronistas del Perú (1528-1650)*. Lima: Banco de Crédito.

PRESCOTT, WILLIAM H. 1947. *History of the Conquest of Peru, with a preliminary view of the civilization of the incas*. Cuzco. 2 v.

Publications of the Modern Language Association of America. 1995, 110, 1.

PUPO-WALKER, ENRIQUE. 1982a. *La vocación literaria del pensamiento histórico en América. Desarrollo de la prosa de ficción (siglos XVI, XVII, XVIII y XIX)*. Madrid: Gredos.

- - -. 1982b. *Historia, creación y profecía en los textos del Inca Garcilaso de la Vega*. Buenos Aires: José Porrúa Turanzas.

REVISTA DE ESTUDIOS HISPÁNICOS. 1992. Universidad de Puerto Rico-Facultad de Humanidades.

RICO, FRANCISCO. 1980. *Historia y crítica de la literatura española*. Barcelona: Crítica. 8 t.

RICOEUR, PAUL. 1990. *Soi-même comme un autre*. Paris: du Seuil.

ROJAS MIX, MIGUEL. 1992. *América imaginaria*. Barcelona: Lumen.

- - -. 1993. "Los monstruos: ¿mitos de legitimación de la conquista?", *Pizarro* 1993, 123-150.

ROSSI, ANNUNZIATA. 1991. "Italia en su largo camino hacia América", *Zea* 1991, 123-156.

SAID, EDWARD. 1990. *Orientalismo*. Madrid: Libertarias.

- - -. 1996. *Cultura e Imperialismo*. Barcelona: Anagrama.

SALA CATALÁ, JOSÉ. 1988. "Crónica de Indias e ideología misional", *C.A. nueva época*, vol. 6, n° 12, 39-59.

SALAS, ALBERTO. 1960. *Crónica florida del mestizaje de las Indias*. Buenos Aires: Losada.

- - -. 1968. *Tres cronistas de Indias*. México: Fondo de Cultura Económica.

- - - Y MIGUEL A. GUÉRIN. 1970. *Floresta de Indias*. México: Fondo de Cultura Económica.

SÁNCHEZ-ARCILLA BERNAL, JOSÉ. 1992. *Las ordenanzas de las audiencias de Indias (1511-1821)*. Madrid: Dykinson.

SÁNCHEZ BELLA, ISMAEL. 1992. "Las Ordenanzas de Felipe II sobre nuevos descubrimientos (1573): consolidación de la política de consolidación pacífica", *Kohut* 1992, 82-97.

- SCHEINER, GRACIELA. 1994. "De la utopía del Nuevo Mundo a la utopía del fin del mundo", Fortunati 1994, 137-146.
- SEED, PATRICIA. 1993. "More Colonial and Postcolonial Discourses", *LARR* 1993, 28, 3, 146-151.
- SEIGNOLLE, CLAUDE. 1990. *Los evangelios del diablo*. Barcelona: Crítica.
- SIEVERNICH, MICHAEL. 1992. "Christianorum avaritia indorum vocatio. Una visión teológica del 'Nuevo Mundo' hacia finales del siglo XVI", Kohut 1992, 113-130.
- SOLÁ, SABINO. 1973. *El diablo y lo diabólico en las letras americanas (1550-1750)*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- SUBIRATS, EDUARDO. 1994. *El continente vacío. La conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna*. Barcelona: Anaya y Muchnick.
- TATE, ROBERT BRIAN. 1970. *Ensayos sobre la historiografía peninsular del siglo XV*. Madrid: Gredos.
- TAU ANZOÁTEGUI, VÍCTOR. 1992. "El Gobierno del Perú de Juan de Matienzo: en la senda del humanismo jurídico", Kohut 1992, 168-188.
- TÓDOROV, TZVETAN. 1987. *La conquista de América. La cuestión del otro*. México, Siglo Veintiuno.
- - -. 1991. *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*. México: Siglo Veintiuno.
- TORRE REVELLO, JOSÉ. 1940. *El libro, la imprenta y el periodismo en América durante la dominación española*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- TOVAR, ANTONIO. 1970. *Lo medieval en la conquista de América y otros ensayos americanos*. Madrid.
- TRAVERSA, OSCAR. 1994. "Las mixtopías. Las utopías mediáticas", Fortunati 1994, 65-91.
- TROUSSON, RAYMOND. 1994. "Utopía u utopismo", Fortunati 1994, 19- 31.
- URBANO, HENRIQUE. 1992. "Sincretismo y sentimiento religioso en los Andes. Apuntes sobre los orígenes y desarrollo", Bonilla 1992, 225-261.
- VALDEÓN, J. 1985. *Crisis y recuperación (siglos XIV-XV)*. Valladolid: Ambito.
- VÉLIZ, CLAUDIO. 1987. *La tradición centralista de América Latina*. Barcelona: Ariel.

- VIDAL, HERNÁN. 1985. *Socio-historia de la literatura colonial hispanoamericana. Tres lecturas orgánicas*. Minneapolis: Institute for the Study of Ideologies and Literature.
- - -. 1993. "The Concept of Colonial and Postcolonial Discourses: A Perspective from Literary Criticism", *LARR* 1993, 28, 3, 113-119.
- VOLTA, LUIGI. 1994. "La utopía y lo fantástico", *Fortunati* 1994, 45-63.
- WATCHEL, NATHAN. 1990-1991. "Los indios y la conquista española", *Bethell* 1990-1991, I, 170-203.
- WATTS, DAVID. 1992. *Las Indias Occidentales. Modalidades de desarrollo, cultura y cambio medioambiental desde 1492*. Madrid: Alianza (Alianza América 32).
- WHITE, HAYDEN. 1992a. *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica.
- - -. 1992b. *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*. Barcelona - Buenos Aires - México: Paidós.
- ZANETTI, SUSANA. 1995a. "La trama de voces en el *Lazarillo de ciegos caminantes* de Alonso Carrijo de la Vadera", *Perilli* 1995, 178-187.
- - -. 1995b. "Fernando de Alva Ixtlilxochitl. Historia de una conquista", en prensa.
- ZAPATA, ROGER A. 1992. "'Curacas' y 'Wamanis': la dialéctica de la aceptación y rechazo del orden colonial en la *Nueva corónica* de Guaman Poma", *Kohut* 1992, 203-212.
- ZAVALA, IRIS, comp. 1992. *Discursos sobre la "invención" de América*. Amsterdam: Atlanta-Rodopi.
- - -. 1993. "El nominalismo imperial y sus monstruos en el Nuevo Mundo", *Anadri* ed. 1993, 222-244.
- ZAVALA, SILVIO. 1935. *Las instituciones jurídicas en la conquista del América*. Madrid: Centro de Estudios Históricos.
- - -. 1971. *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*. México: Porrúa.
- - -. 1972. *La filosofía política en la conquista de América*. México: Fondo de Cultura Económica.
- - -. 1984. *La filosofía de la Conquista*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ZEA, LEOPOLDO. 1988. *Discurso desde la marginalización y la barbarie*. Barcelona: Antropos.

VALERIA M. ELIZALDE, *Investir e investirse. La conquista de América y la construcción de identidades colectivas (el nosotros español y el otro americano)*. Tesis doctoral (UNLP, 1997).

- - -. 1992. *Ideas y presagios del descubrimiento de América*. México: Fondo de Cultura Económica.

ZUMTHOR, PAUL. 1989. *La letra y la voz. De la "literatura" medieval*. Madrid: Cátedra.

- - -. 1994. *La medida del mundo. Representación del espacio en la Edad Media*. Madrid: Cátedra.

VALERIA M. ELIZALDE, *Investir e investirse. La conquista de América y la construcción de identidades colectivas (el nosotros español y el otro americano)*. Tesis doctoral (UNLP, 1997).